



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Gustavo Nascimento Rocha Dias

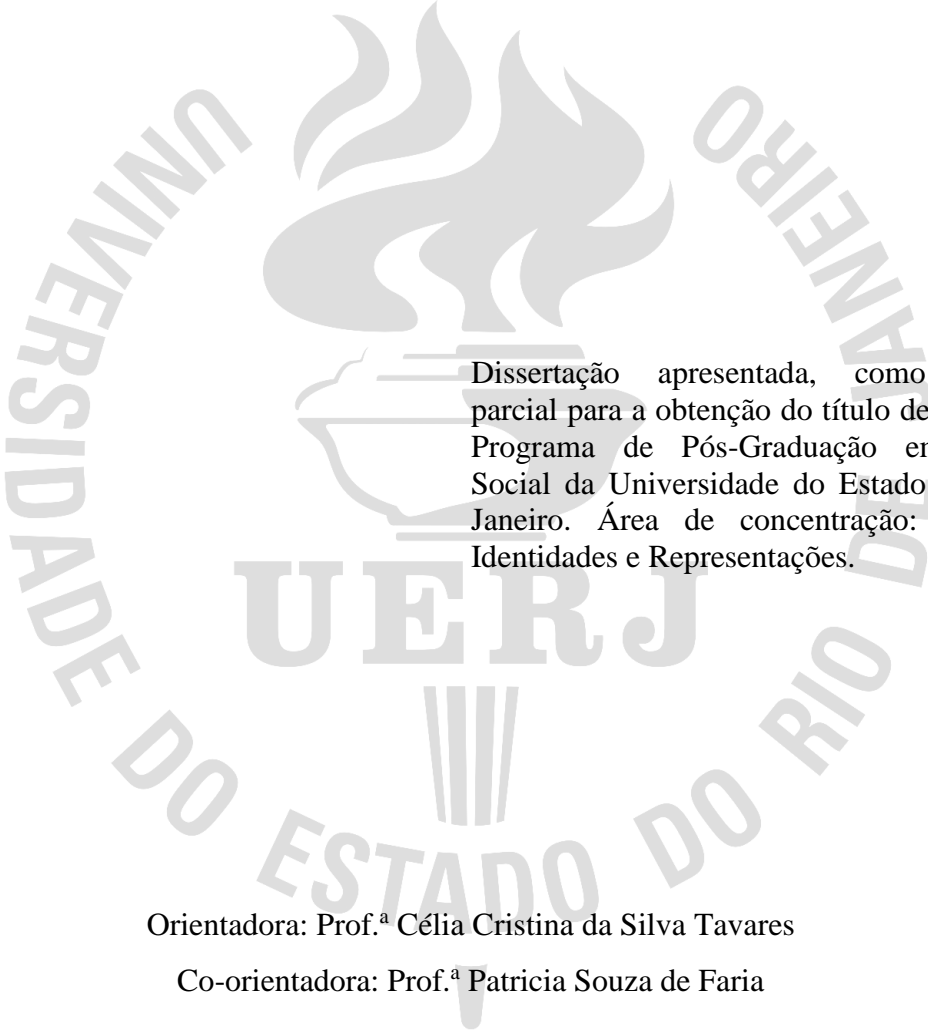
**A Pescaria das Almas: a construção do ideário missionário na Índia
Meridional na primeira metade do século XVI**

São Gonçalo

2021

Gustavo Nascimento Rocha Dias

A Pescaria das Almas: a construção do ideário missionário na Índia Meridional na primeira metade do século XVI



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Orientadora: Prof.^a Célia Cristina da Silva Tavares

Co-orientadora: Prof.^a Patricia Souza de Faria

São Gonçalo

2021

Gustavo Nascimento Rocha Dias

A Pescaria das Almas: a construção do ideário missionário na Índia Meridional na primeira metade do século XVI

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Território, Identidades e Representações.

Data

Banca examinadora:

Profa. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Profa. Dra. Patrícia Souza de Faria (Co-orientadora)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz
Programa de Pós-Graduação em História

Prof. Dr. Guilherme Paulo Castagnoli Pereira das Neves
Universidade Federal Fluminense

São Gonçalo

2021

AGRADECIMENTOS

É comum a impressão que o processo da escrita é solitário. Talvez para os grandes possa assim ser, mas não o foi para mim. Devo muito a todos aqueles que, direta ou indiretamente, auxiliaram nesse longo caminho da pesquisa, análise e escrita deste trabalho. Portanto, agradecer é preciso.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pela concessão da bolsa de mestrado que permitiu que eu me dedicasse integralmente a essa pesquisa.

Agradeço à Faculdade de Formação de Professores da UERJ, uma espécie de segunda casa que desde a graduação fiz morada. Nesse espaço conheci grandes amigos que apoiaram e me acompanharam nessa estrada. Também agradeço à Profa. Dra. Célia Tavares, que acreditou naquele aluno meio perdido da graduação, convidou para ser bolsista de Iniciação Científica e lhe apresentou aos temas de pesquisa da sua vida; agradeço também por ter aceitado ser minha orientadora, pela paciência, disponibilidade e, sobretudo, pelo exemplo que sempre foi e continua a ser. Também agradeço à Profa. Dra. Patrícia Faria por ter aceitado a tarefa de me co-orientar e principalmente pela paciência com este aluno.

Aos professores Guilherme Neves e Bruna Soalheiro, que participaram da banca de qualificação. Agradeço ao Prof. Dr. Guilherme Neves pela atenção e ensinamentos em sala de aula, sempre instigando seus alunos a encontrarem o “arrá!”. À Bruna Soalheiro pelas sugestões, dicas e críticas. Obrigado, ambos foram fundamentais no processo de elaboração deste trabalho.

Por último, agradeço aos meus familiares por acreditarem, incentivarem e apoiarem as minhas decisões de carreira; sobretudo por proporcionarem a estrutura e os meios necessários para que eu conseguisse proceder com essa e, possivelmente, pesquisas futuras.

RESUMO

DIAS, Gustavo Nascimento Rocha. *A Pescaria das Almas: a construção do ideário missionário na Índia Meridional na primeira metade do século XVI*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

Essa pesquisa procurou analisar os discursos para a conversão e missionação na Ásia portuguesa, sobretudo para identificar suas influências, similaridades e diferenças. Através da comparação, principalmente entre as personagens Miguel Vaz e Francisco Xavier, mas não apenas, busquei demonstrar como a primeira metade do século XVI foi importante para a organização, sistematização e implementação das políticas para a conversão. Para isso tentei compreender como: a conjuntura dos agentes eclesiásticos que foram para a Índia portuguesa e seus arredores influenciou no desenvolvimento de suas ações; o desenvolvimento da temática da conversão no processo histórico do próprio Cristianismo latino impactou o quadro da evangelização; a conversão foi incorporada no processo imperial português. Portanto, o leitor encontrará neste trabalho um esforço em identificar e analisar, em parte, as experiências que fundaram o ideário das missões asiáticas portuguesas.

Palavras-chave: Conversão. Missionação. Índia portuguesa. Francisco Xavier. Miguel Vaz.

ABSTRACT

DIAS, Gustavo Nascimento Rocha. *The Fishing of Souls: the construction of missionary ideas in South India in the first half of the 16th century*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

This research aimed to analyze the narratives of conversion and missioning in Portuguese Asia, especially in order to identify their influences, similarities and differences. Through the comparison, mainly between the characters Miguel Vaz and Francis Xavier, I sought to demonstrate how the first half of the sixteenth century was important to the organization, systematization and implementation of conversion policies. For that, I tried to understand how the conjuncture of ecclesiastical agents who went to Portuguese India and its surroundings influenced the development of its actions, the development of the theme of conversion in the historical process of Latin Christianity itself affected the framework of evangelization, and the conversion has been incorporated within the Portuguese imperial process. Therefore, the one will find in this work an effort to identify and analyze the experiences that founded the ideas of the Portuguese Asian missions.

Keywords: Conversion. Missionary work. Portuguese India. Francis Xavier. Miguel Vaz.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Ilha de Goa e seus arredores.....	100
Mapa 2 - Locais de presença portuguesa na Índia.....	143
Mapa 3 - Costa da Pescaria por volta de 1544	146

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 “O MAR SEM FIM É PORTUGUÊS”	13
1.1 DEFINIÇÕES POSSÍVEIS PARA O IMPÉRIO ASIÁTICO PORTUGUÊS E O ESTADO DA ÍNDIA	16
1.2 A CONSTRUÇÃO DO IMPÉRIO ASIÁTICO	21
1.3 A FÉ COMO MISSÃO DO ESTADO	34
2 GENTIOS, CONVERSOS, HEREGES, INFIÉIS E A CONVERSÃO DO “OUTRO”	52
2.1 ORIGENS DA PROBLEMÁTICA DA CONVERSÃO	53
2.2 O BATISMO COMO INSTRUMENTO PARA CONVERSÃO	61
2.3 A HERESIA	68
2.4 A ESCOLÁSTICA	74
2.5 TRADIÇÕES EM CONCORRÊNCIA, OU A CONSOLIDAÇÃO DE DOIS MODELOS TEOLÓGICOS	82
2.6 O CENÁRIO IBÉRICO	89
3 MIGUEL VAZ, FRANCISCO XAVIER E O ALICERCE DAS PRÁTICAS JESUÍTAS	94
3.1 ELEMENTOS INICIAIS DA CONVERSÃO LUSO-ASIÁTICA	96
3.2 O VICARIATO DE MIGUEL VAZ	106
3.3 MIGUEL VAZ, FRANCISCO XAVIER E A PESCARIA	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS	155

INTRODUÇÃO

Estudar a Ásia, ou o Oriente, nos coloca diante de um amplo espectro de diferentes culturas e sociedades, organizadas em diferentes estruturas políticas e econômicas. Entretanto, é preciso ter a cautela de não cair em estereótipos construídos historicamente. O alerta de Edward Said vai nessa direção e permanece válido, em seu clássico trabalho *Orientalismo*¹. Para o intelectual palestino, a categoria Oriente é uma construção europeia, como um elemento discursivo de sua própria identidade através do contraste, tornando-se assim Ocidente. A partir dessa perspectiva é possível identificar narrativas orientalistas desde a antiguidade, porém, não é essa a intenção do trabalho que se segue. O pensamento de Said fundamenta uma percepção que, apesar desse trabalho tratar da história da Ásia, as personagens e os discursos analisados são majoritariamente europeus ou a partir de experiências europeias. Portanto, não se trata de tomar as descrições e adjetivações sobre os nativos, produzido pelos agentes missionários, como verdade incontestável; se trata, sim, de compreender que elas dizem mais sobre aquele que descreve e adjectiva do que quem foi descrito e adjectivado.

O constante contato entre as múltiplas comunidades locais e os portugueses (e seus descendentes) revela um processo que pode ser denominado **mestiçagem**. O historiador indiano Sanjay Subrahmanyam diz que esse conceito é adequado porque revela duas realidades: primeiro, as sociedades não são estáticas e cristalizadas, mas são dinâmicas e em constante formação; segundo, as relações entre sociedades não acontecem em uma via, mas através do que denominou como o “cruzamento de processos de aculturação”². Essa relação de **hibridação**, como prefere Serge Gruzinski, nos ajuda a compreender as descrições, as práticas, os costumes, os relatos e/ou narrativas dos missionários católicos que trabalharam na Índia Portuguesa e adjacências³. Isto é, a constante interação com o *outro* – sobretudo porque as missões asiáticas ocorriam também em territórios com pouca ou nenhuma presença do poder temporal – demandava uma cooperação desse *outro* para atingir seu objetivo. Cooperação essa que nem sempre ocorreu, pois muito das relações interculturais transcorreram de maneira violenta, como no caso das perseguições ao chamado gentilismo em

¹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

² SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012. p. 28.

³ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Goa. As ações dos missionários católicos, em diversas regiões da Ásia, então, foram produto do processo de circulação de pessoas, de ideias e de materiais; mas também foram um produto de algum processo de interconexões entre sociedades e culturas⁴.

Portanto, pretendo me debruçar sobre uma parte desse processo: as experiências de evangelização da primeira metade do século XVI. Assim, me preocupo com quais foram os elementos que compunham os discursos “da” e “para” a conversão do *outro*. Isto é, o objeto desta pesquisa são os discursos da conversão, suas semelhanças e diferenças, quais as tradições influentes em torno da temática e como eles impactaram as práticas evangelizadoras na Ásia portuguesa. Sobretudo em relação ao contraste entre as primeiras experiências e após a chegada dos jesuítas.

A documentação produzida pelos agentes eclesiásticos, acredito, demonstra uma parte dessa relação entre sociedades e culturas distintas. Ela também demonstra como esses indivíduos enfrentavam conflitos internos, entre a sua concepção de mundo, imbuída do Catolicismo ibérico, e as realidades locais. Nessa documentação, então, é possível vislumbrar quais eram os aspectos da cultura e tradições cristãs que influenciaram o desenvolvimento da cristianização desses espaços extra-europeus. Essa documentação pode ser encontrada em coletâneas consagradas de há muito, como por exemplo: a *Documenta Indica*⁵; a *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*⁶; a *Epistolae S. Francisci Xaverii*⁷; e a *Monumenta Xaveriana*⁸. De maneira similar, também é possível perceber esses elementos discursivos em crônicas produzidas também por esses agentes eclesiásticos⁹.

O recorte cronológico desta pesquisa concentra-se nos quase cinquenta anos iniciais da presença portuguesa e das ações em prol da conversão na Ásia, com foco nos discursos em torno do tema. Isto porque nas primeiras viagens há a presença de clérigos nas naus lusitanas,

⁴ Processo de interconexões esse que constitui a característica principal de uma História Global das Ideias, ou mesmo das Histórias Conectadas. Cf.: MOYN, Samuel e SARTORI, Andrew (orgs.). *Global intellectual history*. New York: Columbia University Press, 2013. p. 3-30.

⁵ WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948.

⁶ REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947.

⁷ SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944.

⁸ *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899.

⁹ Por exemplo, temos: CORREA, Gaspar. *Lendas da Índia. Tomo II*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1860; GONÇALVES, Sebastião. *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus [...]*. Coimbra: Atlântida, 1957; SOUSA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Cia. de Jesus da Província de Goa* de Francisco de Sousa. Lisboa: Oficina de Valentim Deslandes, 1710; TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente: em que se dá relação algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental...* Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962.

e apesar de sua principal função não ser a de missionar entre os nativos, existem relatos de conversões próximas às fortalezas e feitorias dispersas pelo Índico ocidental. A partir da década de 1520, e aprofundando-se na de 1530, se iniciaram as sistematizações das políticas “da” e “para” a conversão. Culminando, então, na década de 1540, quando nos centros urbanos ou localidades de maior controle do poder temporal os portugueses e seus agentes evangelizadores impuseram uma ortodoxia cristã, em uma tentativa de disciplinar as diversas populações nativas.

Em 1542 chegaram à cidade de Goa Francisco Xavier e mais dois irmãos jesuítas, dando início a presença da Companhia de Jesus na Ásia portuguesa. Segundo a hipótese principal deste trabalho, os jesuítas não representaram uma ruptura ou uma novidade nas práticas missionárias, mas deram continuidade as práticas e políticas para a evangelização que já estavam em prática ou em vias de consolidação. Isto é, houve propostas, tentativas e práticas em torno do tema nas quatro décadas anteriores a chegada da ordem inaciana, sobretudo a partir da década de 1530 com a atuação do Vigário Geral Miguel Vaz. Personagem que ativamente atuou na sistematização e execução de uma política para a conversão; como as que foram descritas pelos religiosos Gonçalo Fernandes, Sebastião Rodrigues, frei Domingos de Sousa, frei António Louro, frei D. Duarte Nunes, Gonçalo de Lamego, Fernando Vaqueiro, Mestre Diogo Borba e tantos outros. Considero-os relevantes, pois são personagens importantes não apenas para a consolidação do aparato eclesiástico na Ásia portuguesa, mas para a construção e sistematização da conversão; demonstraram preocupação em construir uma sociedade cristianizada, sob os parâmetros sociais lusos.

O recorte geográfico concentra-se majoritariamente em Goa, a capital do Estado da Índia. Entretanto, como Miguel Vaz e Francisco Xavier atuaram também em regiões do subcontinente indiano fora da cidade, também foi necessário ir além das fronteiras goesas, como no caso da Costa da Pescaria e do Malabar.

O trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro, denominado “*O mar sem fim é português*”, concentra-se na experiência expansionista portuguesa dos séculos XV e princípios do XVI, e o papel da Igreja ao legitimar ideologicamente esse processo. É apresentado um aspecto geral das experiências atlânticas e, então, da construção dos alicerces do Estado da Índia. Assim, também é apresentado o processo de construção e consolidação institucional da Igreja nessas partes do Império. Um capítulo que intenta apresentar como a política de conversão foi um instrumento da Coroa portuguesa, usado com a intenção de integrar as gentes e os territórios diversos no Império sob a autoridade da Coroa portuguesa. Apresento, portanto, um panorama historiográfico sobre essas temáticas.

O capítulo seguinte, *Gentios, Conversos, Hereges, Infieis e a conversão do “outro”*, possui uma proposta de estabelecer e/ou esclarecer certos conceitos utilizados durante a pesquisa, próprios da tradição cristã em torno do tema conversão. Tomo a liberdade de retroceder cronologicamente, então, para recuperar aspectos presentes na linguagem do Cristianismo para a conversão. Portanto, utilizando autores da Patrística¹⁰ ou ainda do medievo cristão¹¹, pretendeu-se estabelecer os parâmetros que compõem traços importantes das tradições presentes na conversão ao Catolicismo.

Por fim, no terceiro capítulo, intitulado *Miguel Vaz, Francisco Xavier e o alicerce das práticas jesuítas*, busco apresentar o desenvolvimento, a consolidação e a ampliação das políticas para a conversão; através das ideias e da atuação dos missionários e agentes eclesiásticos mencionados anteriormente. Dentre esses, ressalto o papel do Vigário Geral Miguel Vaz e o impacto que suas ações tiveram na implementação de políticas da conversão. Procedo dessa maneira para demonstrar o conjunto de práticas e medidas voltadas para conformação do *outro* antes da atuação dos jesuítas, e assim evidenciar como Francisco Xavier e seus irmãos inacianos não foram uma inovação no quadro da evangelização da Ásia portuguesa; nesse sentido, os jesuítas representariam uma continuação de experiências anteriores, ou seja, deram seguimento às práticas e costumes desenvolvidos na própria Índia portuguesa nas quatro décadas anteriores.

O trabalho a seguir, portanto, se trata de um exercício analítico com o objetivo de compreender a formação do ideário da conversão e da evangelização na primeira metade do século XVI, na Índia portuguesa e arredores. Assim, pretendo com esta pesquisa contribuir com os estudos acerca do tema, e complementar o rol de investigações que se debruçam sobre as práticas evangelizadoras desse período.

¹⁰ Por exemplo: Agostinho de Hipona, Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Irineu de Lião, João Crisóstomo, Justino de Roma, dentre outros.

¹¹ Destes destaque: Guilherme de Ockham, João Duns Escoto, Raimundo Lúlio e Tomás de Aquino.

1 “O MAR SEM FIM É PORTUGUÊS”¹²

O historiador Stuart Schwartz afirma que a “união da intenção missionária com aquisição territorial foi uma característica essencial da expansão portuguesa”¹³. Apesar dessa afirmação estar preocupada com a expansão ultramarina, podemos traçar essa vontade antes mesmo desses movimentos marítimos. O processo de reconquista efetuado pelas monarquias católicas, e a eventual (re)cristianização da península, marcou e permitiu o desenvolvimento da conquista, da colonização e da evangelização dos novos territórios conquistados no ultramar. Assim, é possível relacionar o “espírito cruzadístico” com a experiência da Reconquista, motivando a aristocracia guerreira lusitana nos primeiros movimentos pela expansão além Europa. Segundo Iglesias: “não há como negar o espírito religioso que motivou e serviu como elemento de coesão ao movimento de reconquista”¹⁴.

Portugal enfrentou um número considerável de adversidades no século XIV, como as guerras contra Castela, a Revolução de Avis (1383–1385), os impactos da Peste Negra e problemas econômicos. Após a consolidação da sua independência, do estabelecimento das fronteiras e da paz com Castela, ratificada em 1411, a política régia voltou suas atenções para o norte da África. Para a recém-iniciada dinastia de Avis, investir no “espírito cruzadístico”¹⁵ seria uma maneira de legitimar-se ante os estigmas da Casa real de bastardia e rebelião. Logo Ceuta tornou-se um consenso pelas necessidades pragmáticas de controlar as rotas do ouro africanas que existiam em Marrocos através do Saara e, assim, ter acesso ao excedente cerealífero na região e/ou permitir a navegação para o Mediterrâneo sem o assédio dos piratas da região – apesar do alvo estar fundamentado sob a antiga justificativa de guerra contra os muçulmanos¹⁶.

Para Thomaz, no entanto, o fato do “sentimento cruzadístico” ser justificativa de todo o movimento da expansão é prejudicial à análise historiográfica. Essa ideia de Cruzada foi

¹² PESSOA, Fernando. Padrão. In: *Mensagem*. Lisboa: Ática, 10ª ed. 1972.

¹³ SCHWARTZ, Stuart B. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 21.

¹⁴ IGLESIAS, Tânia Conceição. Raízes da Evangelização do “Novo Mundo”: a Península Ibérica, a Santa Sé e os franciscanos. In: SANGENIS, Luis Fernando Conde (org.). *Franciscanos no Brasil: protagonismos na educação, na história e na política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2019. p. 139.

¹⁵ O trabalho de Luis Filipe Thomaz descreve uma interpretação possível para esse sentimento de continuação do período da Reconquista. Cf.: THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 190.

¹⁶ De todo modo, os nativos passaram a evitar as cidades controladas pelos portugueses no Norte da África, tornando as posições na região deficitárias. Entretanto, essas posições também tinham para os portugueses uma perspectiva no campo do simbólico (religioso).. Cf.: SCHWARTZ, Stuart B. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 24.

uma justificativa formal da expansão, mas não é capaz de resumir a complexidade conjuntural que levou Portugal ao Ultramar. Para o autor, é preciso notar que as explicações de vertentes religiosa, geográfica e política, fundamentam-se em experiências que não eram apenas portuguesas. A questão da pobreza do Reino, a localização atlântica, inovações tecnológicas, o Metalismo e o desejo de possível aliança com o mítico reino de Preste João¹⁷, também podem ser relacionados a outras motivações. Portugal não era a única Coroa com fronteiras atlânticas. A busca por metais, como o ouro de origem sudanesa, provavelmente era muito mais interessante para as repúblicas italianas, cujas economias eram mais monetizadas que o restante da Europa. Desde o século XIV houve tentativas de outros Estados europeus de estabelecer contatos e criar alianças com o mítico reino de Preste João. Segundo Thomaz, além desses fatores, há outro elemento a considerar: desde cedo Portugal conseguiu centralizar o poder político e estabelecer suas fronteiras. Isso permitiu que houvesse espaço para a Coroa concentrar suas ações em outras agendas. De toda forma, determinar um único fator como causa é diminuir a complexidade da realidade. O autor não diminui a importância desses elementos, entre outros, mas coloca em perspectiva que ao longo dos séculos, cada um teve preponderância, seja como justificativa e legitimação, seja como o motor das ações daqueles homens¹⁸.

As primeiras viagens documentadas que se tem acesso são do período do infante D. Henrique, apesar de ser provável a existência de outras, protagonizadas por pescadores ou piratas portugueses que iam para a costa marroquina. Em 1420, navegantes portugueses cruzaram o Cabo Não, a sul de Agadir, entrando em contato com águas, territórios e populações até então desconhecidos dos europeus. Duas décadas depois os portugueses contataram a África Negra através da população uólofe. Anthony Disney diz que esses primeiros estabelecimentos lusitanos ao longo da costa africana estavam relacionados ao recolhimento de informações. Estavam sob a influência da cultura renascentista que viviam, mas também era uma busca que se relacionava com a procura de vantagens materiais. Da mesma forma que procuravam lucrar com suas viagens, intentavam construir alguma relação duradoura com estes “outros” tão diferentes. Foram os olhares desses navegantes portugueses que espalharam pela Europa as concepções desses “outros”. Eram imagens certamente

¹⁷ Um dos mitos mais proeminentes que influenciou os portugueses e outros europeus à época, o do Reino do Preste João, pode ser traçado até o século XIII. No século XIV relacionavam-no a África; enquanto no século XVI identificavam a Abissínia, o Reino Etíope. Os portugueses esperavam construir uma aliança com o mítico e peripatético reino composto de duas frentes – uma pelo Índico e outra pelo Mediterrâneo – para, então, retomar Jerusalém. DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983. v. 1. p. 51; THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 190.

¹⁸ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p.1-15.

compostas por equívocos e preconceitos. Esses geraram uma simplificação da realidade e diversos mal-entendidos, e criaram distorções e estereótipos. Isso porque os portugueses compreendiam o mundo dentro de sua lógica social, assim já esperavam se deparar com sociedades semelhantes às aquelas que lidavam na Europa¹⁹. Tinham o costume de categorizar as sociedades que encontravam entre cristãos, infiéis (muçulmanos ou judeus) ou gentios (“idólatras”), o que Disney denominou como sendo uma “visão medieval europeia de mundo”²⁰.

Segundo Isabel Sá, ao longo do século XV e em princípios do XVI, enquanto os espanhóis lidaram majoritariamente com “pagãos” nas Américas e nas Filipinas, os portugueses conviveram com populações islamizadas desde as costas africanas, no Índico e no Sudeste Asiático – apesar da grande quantidade de “pagãos” que os portugueses também tiveram contato na África, nas Américas e na Ásia. Esses encontros alimentaram um conjunto de “ideias das cruzadas”²¹. Esse contato constante permitiu, também, uma aproximação das camadas intelectuais cristãs com suas contrapartes islâmicas – através de materiais escritos ou a partir da cultura oral²². O sentimento antijudaico e o antimuçulmano, alimentados por séculos de hostilidades, influenciaram nas conquistas do Norte da África e na atuação dos portugueses no Índico. Michael Pearson dedica uma parte de seu trabalho a relatar como as epidemias, as altas taxas de mortalidade e a relação próxima e hostil desses grupos étnico-religiosos na Península Ibérica contribuíram para formar uma forte religiosidade em Portugal. Para o autor, isso explicaria o constante crescimento de um Catolicismo intolerante²³. Desde o período medieval, a intolerância religiosa foi o caminho escolhido para assegurar a submissão e lealdade dos súditos. Stuart Schwartz afirma que a pertença “à comunidade cristã proporcionava um senso de participação e, supostamente, de identidade, e constituía um modo de silenciar ou sobrepular as diferenças linguísticas e culturais”²⁴.

¹⁹ DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 295-326.

²⁰ DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 301.

²¹ SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas Eclesiásticas e Accção Religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 266.

²² SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Europe's India: words, people, empires, 1500-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 59-62.

²³ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 16.

²⁴ SCHWARTZ, Stuart B. Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Império de Várias Faces: Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 26.

Assim, pretendo neste capítulo descrever os elementos que possibilitaram o estabelecimento do Império português na Ásia. Para tanto busco compreender quais os ingredientes que levaram Vieira, algum tempo depois, a afirmar que foi graças às características mercantis do Império que os evangelizadores alcançaram territórios longínquos, que em muitas das vezes estavam além da jurisdição da Coroa portuguesa²⁵. Considero que a expansão portuguesa tem como um de seus fundamentos o campo religioso, por mais que institucionalmente a Igreja tenha se inserido de maneira mais efetiva nos espaços ultramarinos, em meados do século XVI. De maneira que me parece fundamental compreender os aspectos religiosos desse movimento expansionista para, então, compreendermos um pouco mais o desenrolar do processo de criação do Império Asiático português²⁶.

1.1 Definições possíveis para o Império Asiático português e o Estado da Índia

A definição mais simples possível para o Estado da Índia é que o termo designava todas as possessões portuguesas para além do Cabo da Boa Esperança comandadas pelo Vice-Rei ou Governador em nome da Coroa – desde a costa oriental africana ao leste asiático. Um território descontínuo, conectado pelo oceano e as naus portuguesas. Para Thomaz é difícil dar uma delimitação precisa para essa instituição, pois para além da diferença geográfica, havia diferença entre as unidades políticas que compunham o Estado da Índia. Parte de seus domínios, senhorios e/ou territórios, nem sempre eram dotados de “soberania plena, já por se comportar umas vezes como entidade soberana, outras como empresa comercial – e, portanto, como mero sujeito de direito privado em territórios dependentes de outras soberanias”²⁷. Já para Pearson, o Estado da Índia se formou como um estado burocrático e mercantilista²⁸. Enquanto Luís Barreto acrescenta a atividade marítima, o caráter urbano e o “indivíduo ligado ao Estado-Igreja”, como características fundamentais para o Estado da Índia²⁹.

²⁵ Em sua *História do Futuro*, diz António Vieira: “Os pregadores levam a Fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores”. Cf.: VIEIRA, António. *História do futuro*, vol. II. Belém: Unama, [200-?]. p. 41.

²⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

²⁷ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 207.

²⁸ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 19.

²⁹ BARRETO, Luís Barreto. O Sentido da Expansão Portuguesa no Mundo (Séculos XV-XVII). In: *Administração*, nº36, vol. X, 1997-2.º, 374.

O cargo de Vice-Rei e o sistema Vice-Régio³⁰ previam a criação de uma administração centralizada. Assim, o surgimento do cargo pode ser também considerado como o início da fixação lusitana na Ásia. Porém, o magistrado Vice-Rei não foi uma criação lusa, mas teria sido provavelmente inspirado pelas experiências econômicas e comerciais da costa africana, das experiências político-militares que ocorreram no Norte da África, e pela experiência que Veneza teve com as suas colônias mediterrâneas³¹; além das experiências da vizinha Castela com Cristóvão Colombo, que recebeu o título de Vice-Rei das Índias de D. Isabela em 1492. Esses dados podem indicar que os precedentes para a magistratura já estavam presentes quando da criação da magistratura em 1505.

Devido às condições do cargo, em local tão distante e de difícil comunicação, além da urgência demandada para as decisões a serem tomadas, era um cargo plenipotenciário³². Ele possuía um forte caráter “executivo” (comando militar), “legislativo” (provisões, alvarás, leis, etc.) e jurídico (presidia cortes, tinha a seu serviço juízes, desembargadores, etc.). Devia comandar toda a burocracia administrativa, as finanças e a administração das terras. Porém, o Vice-Reino ou Estado da Índia foi uma criação em constante construção. O primeiro Vice-Rei D. Francisco de Almeida foi para as Índias sem ter de fato um território para assentar sua governança; enquanto Afonso de Albuquerque, o Governador posterior, deu início ao processo de expansão dos territórios de controle direto a partir da conquista de Goa em 1510 – que viria a se tornar a capital portuguesa na Ásia.

Nesse sentido, o magistrado que ocupasse o cargo de Vice-Rei ou Governador estava inserido em uma lógica imperial e hierárquica que tinha por objetivo aperfeiçoar a administração do Império, garantir os interesses mercantis da Coroa e ordenar a República luso-asiática que nascia sob os valores éticos e morais reinóis. Porém, faz-se necessário entender o que esses homens compreendiam por Império no início do XVI. Assim, um esforço de compreensão do “lugar” do Estado da Índia e do próprio Vice-Rei nesse Império que Portugal pretendia construir.

O conceito de Império, ao longo da história, constituiu-se como uma categoria polissêmica. Porém, como o debate em torno desse conceito é complexo, dos usos e apropriações desse termo pelas diversas sociedades ao longo do tempo e espaço, não pretendo esgotá-lo, mas apontar alguns caminhos de interpretações possíveis. Para o processo histórico

³⁰ Sistema administrativo mais amplo e complexo que o cargo em si.

³¹ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 17.

³² DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 323-324.

francês, inglês e espanhol, Pagden diz que durante o século XVI o termo “império” aproximou-se do significado de Estado. Entretanto, não como Estado territorial moderno e sim próximo aos seus significados iniciais. Logo, grosso modo, um ente que mediava e organizava as relações e interesses dos integrantes da *Res Publica*³³. É nesse sentido que Pagden afirma que o *Imperium*, no princípio do período Moderno, foi reivindicado pelas monarquias.

Em Portugal, então, é possível inferir que, como detentora da *auctoritas* e da *potestas*, a Coroa era capaz de delegar ao Vice-Rei (magistrado) a autoridade plenipotenciária para governar o Estado da Índia. Esse processo de transposição dos *regalia* do Reino para a Ásia é descrito por Catarina Madeira Santos. Para a autora, a partir da atuação do magistrado a Coroa era capaz de exercer sua autoridade e soberania além de seu território de controle direto³⁴. Por isso os Vice-Reis e Governadores reportavam seus feitos e os resultados desses ao Rei, por isso iam para a Ásia em posse de seu Regimento que determinava suas obrigações e as expectativas da Coroa sobre o seu governo, e, como no caso de Albuquerque, podiam enfrentar contestações e oposições dos outros “homens bons” – porque esses entendiam que tinham um papel na condução das coisas da *Res Publica* e do Estado.

Stuart Schwartz apresenta possíveis definições para o que foi o Império português em um quadro geral. O autor afirma que foi um “sistema administrativo e económico vasto e global que ligou continentes, povos e organizações económicas numa rede de intercâmbios”, mas que “converteu-se simultaneamente em prémio e promessa”; além de ter sido “essencialmente um sistema marítimo que ligou uma série de portos comerciais e pequenos povoados”, mas que levou os “Portugueses debateram-se com o problema de controlar e subordinar a activa vida comercial e económica dos mares asiáticos, enquanto ao mesmo

³³ Novamente, há ampla discussão acerca do tema, de modo que para compreensão tanto dos argumentos de Anthony Pagden, como de outros autores, indico brevemente alguns pontos. Por exemplo, Donald Kelley demonstrou que, ao longo da Idade Média, há construção do entendimento da possibilidade do Imperador delegar o *Imperium* aos seus magistrados. Por sua vez, Myron Gilmore, demonstra como esses magistrados representavam o Príncipe/Imperador quando exerciam o *Imperium*. Portanto, o *Imperium* é a condição do indivíduo Imperador e o exercício de sua autoridade sobre os demais Estados. Há ainda a posição de outros autores que indicam como essas concepções de Império influenciaram a organização da sociedade portuguesa e, por sua vez, influenciaram na formação do Império Asiático português. Cf.: PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. New Haven and London: Yale University Press, 1998. p. 13-15; KELLEY, Donald. *Civil Science in the Renaissance: the problem of interpretation*. In: PAGDEN, Anthony R. *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 59; GILMORE, Myron P. *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*. New York: Russell & Russell, 1967. p. 60-61; SALDANHA, António Vasconcelos de. *Iustum imperium: dos tratados como fundamento do império dos portugueses no Oriente; estudo de história do direito internacional e do direito português*. Lisboa: Fundação Oriente, 1997.

³⁴ Sendo *regalia* tanto o conjunto simbólico real – indumentárias e ritualísticas do poder, por exemplo –, como também os poderes políticos e militares *de facto* que o rei possuía. SANTOS, Catarina Madeira. “Goa é a chave para toda a Índia”: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: CNCDP, 1999. p. 35-36 .

tempo criavam o Atlântico [...] a partir do zero”³⁵. Entretanto, devido às especificidades regionais, o Império pode ter se comportado de maneira diferente no atlântico e na Ásia.

Anthony Disney definiu, do ponto de vista estritamente jurisdicional e legal, o Estado da Índia conforme se segue: “*it meant all the cities, fortresses and territories listed in the deed of transfer given to each incoming viceroy or governor at his ceremonial induction*”³⁶. Da mesma maneira, havia aquelas povoações consideradas não oficiais – ou sob a autoridade do Estado da Índia – que não estavam listadas e podiam escolher submeter-se e serem elevadas ao *status* oficial. Se assim ocorresse, estariam nas listas, seria designado para elas um Capitão, o direito à proteção da Coroa e, talvez, o direito de possuir uma Câmara. O autor, que prefere utilizar terminologias como “modelos” sul e leste asiático, busca demonstrar as diferenças entre o Estado da Índia formal e informal. Isto é, o primeiro é aquele que estava dentro das jurisdições da atuação do Vice-Rei ou Governador, majoritariamente urbano, mas que apenas algumas poucas praças possuíam territórios com uma população rural significativa – como Goa, Damão, Baçaim, Chaul e Colombo.

Acerca da parte “informal”, eram zonas as quais não estavam estabelecidas comunidades portuguesas ou mesmo ordens religiosas. Sua atuação ocorreu no que Hespanha denominou de “Império Informal”. Eram localidades que o poder oficial do império não os atingia diretamente, mas apenas projetava uma presença turva tal qual uma sombra³⁷. Nesse sentido, podemos citar as comunidades da Costa da Pescaria e do Coromandel. A primeira estava mais a sul da península Indostânica, assim denominada por conta dos pobres pescadores de pérolas que viviam ao longo de sua costa. A segunda compreendia praticamente toda a costa oriental da mesma península, onde atuavam os capitães e navegantes portugueses que comerciavam e agiam no Golfo de Bengala. Nessa região havia assentamentos portugueses e de cristãos nativos que estavam para além da jurisdição formal do Estado da Índia. Com objetivo de inserir essas comunidades nas redes formais e estabelecer o controle português delas, nomearam um Capitão da Pescaria e um Capitão do Coromandel; uma tentativa de impor a jurisdição da Coroa sobre essas comunidades, recolher impostos e, também, as proteger, por exemplo.

³⁵ SCHWARTZ, Stuart. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 22-23.

³⁶ “Significa que todas as cidades, fortalezas e territórios que estavam listados na escritura de transferência dada a cada Vice-Rei ou Governador no seu cerimonial de posse”. DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 145.

³⁷ HESPANHA, Antonio Manuel. *Filhos da Terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019.

A criação do Estado da Índia, então, ocorreu sob os interesses da Coroa portuguesa, a partir das mudanças políticas e sociais internas ao próprio Reino. O Estado português necessitava estabelecer uma burocracia especializada em assuntos da administração, assim como remodelar e adequar o conjunto de normas e leis aos seus novos objetivos. Esse corpo burocrático, então, foi exportado – progressivamente, conforme também se formava no Reino – para o Ultramar e, conseqüentemente, para o Estado da Índia. Porém, no próprio Reino houve um processo de construção, reunião, organização e sistematização do conjunto normativo. Por exemplo, D. Afonso V foi o primeiro monarca a instituir essa racionalização das legislações canônicas e “civis”, promulgando as chamadas Ordenações Afonsinas em 1448. Essas vigoraram até a promulgação das suas sucessoras. Esse conjunto ou organização normativa que sucedeu as Afonsinas surgiu ou consolidou-se por volta de 1514 sob a forma das Ordenações Manuelinas, logo sob o reinado de D. Manuel. Portanto, houve uma construção de um aparato técnico, composto por burocratas assalariados e soldados e marinheiros profissionais, que estavam a serviço de uma administração com regras claras para seu funcionamento. Havia um detalhamento das regras a serem seguidas, que incluíam o Padroado, e buscavam na sistematização assegurar o controle do comércio da pimenta³⁸.

Concomitante à formação desse aparato técnico e jurídico em Portugal, no Índico construía as bases do Estado da Índia. Isto é, a partir das ações dos magistrados Vice-Reis/Governadores, foram conquistados e/ou negociados uma série de portos, cidades, fortalezas e feitorias que fundavam o Império na Ásia. Assim como há certo consenso por parte considerável da historiografia que foi o Governador Afonso de Albuquerque quem construiu esses fundamentos para o Estado da Índia – como instituição partícipe do Império. Charles Boxer, seguido por Luís Thomaz, Célia Tavares e Luís Barreto, de maneira geral, dizem que as conquistas de Albuquerque construíram uma verdadeira rede de portos, fortalezas, feitorias, domínios indiretos e diretos, que permitiu certo controle do tráfego de embarcações comerciais; uma tentativa de impedir o comércio muçulmano no trato da pimenta; o aumento do comércio entre as praças portuguesas na Ásia; e integração de uma rede de comércio e comunicação transcontinental, que conectou o Atlântico, o Índico e o Pacífico, mesmo após sua morte em 1515³⁹.

³⁸ NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 69.

³⁹ BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1977. p. 52; THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994; TAVARES, Célia C. da S. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 73; BARRETO, Luís Barreto. O Sentido da Expansão Portuguesa no Mundo (Séculos XV-XVII). In: *Administração*, nº36, vol. X, 1997-2.º, 367-381.

1.2 A Construção do Império Asiático

A primeira viagem de Vasco da Gama, ao cruzar o Cabo da Boa Esperança, iniciou um período de alargamento das fronteiras portuguesas até então nunca antes experimentada. Uma enormidade de informações seria obtida sobre a fauna, a flora, as culturas, as sociedades, a geografia e a navegação. Aprenderam muito sobre a extensão marítima, as costas e as ilhas, além do impacto militar-estratégico. Os navegantes portugueses, antes de experimentar as diversas regiões asiáticas, tinham poucas informações fidedignas acerca daquele novo ambiente em que adentraram. A viagem conectou através dos oceanos os continentes europeu, africano e asiático⁴⁰.

O investimento despendido pela Coroa nessa viagem e em outras posteriores foi alto. Navegaram para as distâncias mais longínquas das costas portuguesas. O alto valor investido também impressiona por ter se dado no desconhecido, ou seja, investiram uma grande quantia em uma empresa que não tinha garantia de ter algum retorno. Mesmo que D. João II tivera enviado Pedro de Covilhã em 1480 para a Ásia⁴¹ – se a sua missão na Costa do Malabar realmente existiu e seus relatórios chegaram até a Coroa –, não havia garantia de algum sucesso⁴². O bloqueio Otomano à República de Gênova fez com que os banqueiros dela voltassem sua atenção para Portugal, e proovessem o capital e o ímpeto para a expansão marítima.

O século XV foi de relativa paz para Portugal, o que permitiu a Coroa concentrar recursos na exploração e navegação. Para Pearson, longe de ser um caso *sui generis*, os portugueses eram legítimos representantes de uma longa tradição de viagens de grandes distâncias⁴³. A diferença desses para seus predecessores está no que os portugueses fizeram

⁴⁰ A presença portuguesa no continente americano a época, oficialmente, não havia iniciado.

⁴¹ Newitt dedica um item de seu trabalho a descrição das intenções de D. João II em conseguir o máximo de informação possível, seja sobre as possíveis rotas comerciais com a Índia e os produtores de especiarias, ou mesmo estabelecer conexões com o reino de Preste João. Cf.: NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 50.

⁴² DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 298.

⁴³ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 11.

com os resultados de suas longas viagens⁴⁴. Segundo Pearson, os portugueses produziram um impacto político-militar no Índico, por exemplo. Por sua vez, George Winius diz que as experiências atlânticas influenciaram as técnicas e conhecimentos náuticos⁴⁵. Foram oitenta anos de desenvolvimento técnico antes da viagem de Gama partir de Lisboa em 1497. A construção desses conhecimentos levou ao surgimento dos Roteiros das Carreiras ao longo do século XVI. Esses eram espécie de manual de navegação sobre as rotas marítimas, e continham diversas informações como a direção dos ventos ou as possibilidades de mudanças no clima – que impactavam diretamente nos sucessos ou fracassos dessas viagens.

Subrahmanyam afirma que existiam resistências à viagem de Vasco da Gama na Corte, pois havia facções que recebiam o fortalecimento da Coroa através do comércio com a Ásia, assim como também recebiam que, estabelecendo-se contatos, trocas e comércios com as regiões asiáticas, os fidalgos não obtivessem privilégios com a nova rota comercial. Havia ainda quem fosse contrário porque priorizavam as campanhas marroquinas, cujo retorno em prestígio era quase que imediato graças à proximidade com as zonas de conflito⁴⁶. Luís Filipe Thomaz, por sua vez, pondera e afirma que era um movimento pendular. Assim, ora os interesses guerreiros da aristocracia rural prevaleceram, ora os interesses urbanos e comerciais saíram vitoriosos. Por exemplo, sob a regência do Duque de Coimbra D. Pedro prevaleceu o partido mercantil em relação à expansão africana. Porém, com ascensão de D. Afonso V ao trono, a empresa marroquina retomou à cena. Com a descoberta de Bartolomeu Dias, entretanto, o partido mercantilista restabeleceu sua importância no jogo político. Esse quadro pendular mudou de figura com o messianismo de D. Manuel, fortemente influenciado por sua educação e seus conselheiros, ambos impactados por ideias joaquimitas⁴⁷. Retornaram à busca pelo Preste João, à expansão inspirada pelo Espírito Santo, ao interesse de retomar Jerusalém

⁴⁴ Pierre Chaunu cita as tentativas fracassadas dos irmãos Vivaldi; o fracasso de Gênova; o fracasso de Jaume Ferrer, na Catalunha. Assim como cita as tentativas, tímidas, de exploração atlântica das ilhas e da costa africana, seja pelos próprios ibéricos, seja por aqueles centros atlânticos de forte influência italiana. CHAUNU, Pierre. *La expansion europea (siglos XIII al XV)*. Barcelona: Editorial Labor, Sa., 1982. p. 16.

⁴⁵ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 198-199.

⁴⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 61.

⁴⁷ Herdeiros do pensamento de Joaquim de Fiore. Eram milenaristas e contrários à hierarquia rígida da Igreja Católica, principalmente após o Papa João XXII ter interferido na perspectiva da noção de pobreza evangélica da Regra de São Francisco. Ansiavam por uma prática e experiência da espiritualidade, através de exercícios ascéticos, que consideravam como mais próximos da verdade do Evangelho. De maneira que foram chamados, também, de Espirituais. Esses dariam origem aos ramos da Observância e da Estreita Observância na ordem franciscana. Para melhor compreensão desses e outros movimentos franciscanos, Cf: FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008; BURR, David. *The spiritual Franciscans: from protest to persecutions in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001; ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.

e, finalmente, ao comércio como financiador da expansão religiosa e fundamento para a expansão política de Portugal⁴⁸.

É famosa a descrição de Calicute atribuída a Álvaro Velho, cronista da viagem de Vasco da Gama. Quando chegaram a costa de Calicute, na Costa do Malabar, diz:

que asy estevemos pousados vieram de terra a nós quatro barcos, os quaees vinham por saber que jente eramos, e nos disseram e amostraram Calecut. E ao outro dia iso mesmo vieram estes barcos aos nossos navios, e o capitam moor mandou hum dos degredados a Calecut, e aquelles com que ele hia levarano honde estavam dous mouros de Tunez que sabiam falar castellano e januês [genovês], e a primeira salva que lhe deram foy esta que se ao diante segue: - Al diablo que te doo: quem te traxo aquà? – e preguntaram-lhe que vinhamos buscar tam longe, e ele lhe rrespondeo: – **vimos buscar christãos e especiaria**⁴⁹ (grifo meu).

Nota-se que a narrativa está imbuída de elementos diretamente relacionados com algum rescaldo da Reconquista, do movimento antes citado do Espírito Cruzadístico⁵⁰. Ou seja, uma tentativa de encontrar terras cristãs, (re)tomá-las dos infiéis e expandir a “verdade” da Boa Nova. De toda forma, seja esse “espírito”, seja a busca de uma aliança com cristãos orientais para retomada da Terra Santa, de fato os primeiros contatos geraram alguns equívocos. Como os que Velho ajudou a difundir, como pode ser visto no trecho do texto do cronista:

Esta cidade de Calecut he de christãoos, os quaees sam homens baços e andam delles com barbas grandes e os cabellos da cabeça compridos, e outros trazem as cabeças rrapadas e outros trosquyadas, e trazem em a moleira huuns topetes por signall que sam christãos⁵¹.

É interessante compararmos essa perspectiva ao período de D. João II. A opção por essa Cruzada de retomada da Terra Santa já se desenhava, então, desde o governo joanino – permanecendo durante o reinado de seu sucessor. Sobre isso, afirma Thomaz:

D. João II, que estava tão interessado em dominar os caminhos para os mercados da Índia como os florentinos, mas preferia a rota do Cabo. Podemos inferir isto do facto de em 1486 ter enviado uma embaixada à Etiópia e outra a Calecut, Ormuz e Sofala [...] por um lado fazer uma aliança com o Preste João para a conquista do Norte da África; por outro lado, participar no comércio do Oceano Índico⁵².

Para além de ser um Almirante de D. Manuel, Vasco da Gama era um embaixador com deveres de coletar informações. Logo, dado que essa foi uma de suas funções, seus preconceitos influenciaram as percepções dos homens daquela viagem. Sobre isso, Disney afirma: “*expectations, desires and ‘mediations’ helped determine how Portuguese*

⁴⁸ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 192-193.

⁴⁹ VELHO, Alvaro. *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861. p. 51.

⁵⁰ Sobre o tema, consulte: Cf.: FONTES, João Luís Inglês. Cruzada e Expansão: A Bula *Sane Charissimus*. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, 7 (1995). p. 403 – 420; THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

⁵¹ VELHO, Alvaro. *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861. p. 52.

⁵² THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 193.

*interpreted what they found*⁵³ – não apenas em Calicute, mas na região como um todo. Joan-Pau Rubiès também chama atenção de que as interpretações do “outro” se deram a partir da experiência, pois a comunicação direta ainda não se fizera possível dada a incompreensão da língua⁵⁴. Portanto, o discurso de Velho reproduzira aquilo que o narrador pensou ser o que D. Manuel esperara ler, ou realmente Gama e seus homens se equivocaram, ou já esperaram encontrar certos elementos? Ou seria um pouco de todas essas questões? Ao afirmar que buscavam “christãos e especiaria”, estavam os portugueses introjetados dessa expectativa? É possível que assim fosse. Por exemplo, Henn pontua que a busca por cristãos pouco tinha a ver com a noção moderna de descoberta, de se deparar com o “novo”, mas de encontrar aquilo que se supunham saber ou que já esperavam encontrar. Portanto, aqueles homens e sua interpretação da realidade não agiam sob a lógica da experiência, mas da autoridade atribuída às interpretações anteriores. O universalismo cristão, fortemente presente nos homens do período, conferia um conhecimento e percepções prévios de uma verdade sobre o mundo. De modo que era improvável para esses homens que sua divindade criara um mundo com partes inacessíveis aos cristãos⁵⁵.

Os equívocos da viagem de Gama possivelmente foram uma “gafe”, através dos relatos obtido pelo judeu convertido Gaspar da Índia⁵⁶. Talvez, também, porque havia cristãos na Costa do Malabar, informação conhecida por europeus desde Idade Média, sobretudo a partir dos relatos de Marco Polo e Nicolò Conti, cronistas que afirmaram que estiveram no túmulo do Apóstolo Tomé em Meliapor⁵⁷. Alexander Henn, porém, ressalta que não há evidências que Vasco da Gama e sua tripulação tiveram contatos com os chamados Cristãos de São Tomé⁵⁸. Entretanto, os equívocos dessa primeira viagem, pelo menos a crença que poderiam ser aliados das populações nativas, que elas dariam alguma espécie de apoio às ambições lusitanas na região, ou mesmo que elas seriam cristãs, foram retificados pela viagem

⁵³ “Expectativas, desejos e ‘mediações’ ajudaram a determinar como os portugueses interpretaram o que encontraram”. DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 122.

⁵⁴ Diz: “[...] in the shaping the interpretation of experience when direct linguistic communication was not yet possible”. Cf.: RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India Through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 166.

⁵⁵ HENN, Alexander. *Hindu-Catholic encounters in Goa: religion, colonialism and modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2014. p. 24-25.

⁵⁶ Foi um mercador de origem judaica asquenaze. Capturado e convertido a força pela armada de Vasco da Gama, assim também ficou conhecido como Gaspar da Gama. Poliglota, serviu aos portugueses como tradutor/língua. Entretanto, apesar de ser um notório prolixo, como descrito por Subrahmanyam, não era uma fonte confiável. Cf.: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Europe’s India: words, people, empires, 1500-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 73.

⁵⁷ Atual Chennai, Tâmil Nadu.

⁵⁸ HENN, Alexander. *Hindu-Catholic encounters in Goa: religion, colonialismo and modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2014. p. 21-22.

seguinte de Cabral. Essa correção, se assim é possível denominar, aliou-se a outras informações que também eram presentes na Europa desde o século XV. Sobretudo em relação à existência dos chamados “gentios” – isto é, categoria utilizada para diferir esses dos cristãos e dos infiéis (judeus e muçulmanos). Novamente, Rubiès auxilia a entender o caminho percorrido por essas informações. Demonstra o autor como as crônicas de Nicolò Conti impactaram a Europa daquele período. Na tradição cristã, que assume a idolatria como um conceito chave para compreensão do mundo não bíblico, Conti foi um ponto fora da curva ao descrever os costumes, a sociedade, a cultura, a geografia, etc., do reino Vijayanagar⁵⁹. Por exemplo, o cronista tomou os Brâmanes do Decão como sábios e filósofos ao modo daqueles gregos da antiguidade clássica⁶⁰. Entretanto, esses europeus que visitaram as diversas partes da Ásia tiveram um impacto menor que os de períodos posteriores, seja na Europa ou mesmo na Ásia, como os portugueses que já mencionei anteriormente.

Em relação às primeiras viagens desses portugueses, os líderes das armadas e/ou capitães das naus eram membros da pequena nobreza e partidários das agendas das grandes Casas, que possuíam muita influência no cenário lusitano. Vasco da Gama foi cavaleiro da Ordem de São Tiago, enquanto Pedro Álvares Cabral foi um fidalgo, ligado por casamento aos Albuquerque e cavaleiro da Ordem de Cristo. Newitt afirma que a nomeação desse último para a viagem seguinte a de Gama pode estar ligada a um delicado equilíbrio de forças entre as facções da Corte. A alta nobreza optava por não se envolver diretamente em uma empresa que ainda era incerta⁶¹. O principal teatro de operações da alta nobreza, no âmbito da expansão, foi o Marrocos. As linhagens secundárias ou os membros distantes do tronco principal das grandes Casas, em geral, agiam em nome dos Titulares dessas. Enquanto esses acumulavam influência e poder no Reino, os demais conquistavam prestígio social no

⁵⁹ Poderoso reino “hindu” do sul da Índia, região conhecida como Decão. Possuía um vasto território, fundamentando parte de seu poder em sua capacidade de produção agrícola – que para além da produção de alimentos, a agricultura fornecia capacidade tributária e rendimentos do comércio. Por vezes tratado como Império, havia uma diversidade de reinos, principados e senhorios menores na região que eram tributários ao Rei ou Imperador de Vijayanagara. Também é conhecido como Reino de Narsinga, nome que advém de um rei do século XV, ou Reino de Bisnaga, que foi como os portugueses entenderam e transliteraram o nome Vijayanagara.

⁶⁰ Esteve vinte anos em viagens pela Ásia, narradas para Poggio Bracciolini, o secretário do Papa agostinho Eugênio IV (1383-1447). Rubiès diz que devemos levar em conta a compreensão que esses homens tinham da Cristandade Oriental. Apesar de descreverem práticas, costumes e ritualísticas que seriam claramente consideradas idólatras, Conti se esforçou em separar os brâmanes da idolatria. Construindo uma análise que, na verdade, os aproximava de certa maneira do Cristianismo – mesmo que os descrevesse como semelhantes “aos antigos pagãos” (em tradução livre). As descrições de Conti, portanto, ao contrário das dos agentes da Igreja e dos portugueses século mais tarde, não eram condenatórias. Cf.: RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India Through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 106.

⁶¹ NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 60-61.

Ultramar⁶². A conquista do Marrocos atendeu aos interesses da nobreza fundiária, que enriqueceu através das pilhagens ou das mercês reais, recompensa de seus atos em guerras. Com a ascensão de D. João II, porém, houve o surgimento de uma política sistematizada para o Ultramar, através do dirigismo da Coroa. Atuou no processo de expansão uma pequena nobreza, essa comerciou por conta própria e agiu como ator da Coroa⁶³. As Índias foram identificadas com um comércio distante e de trajeto perigoso, vista como menos prestigiosa que os serviços quase-religiosos proporcionados pela atuação das praças do Marrocos⁶⁴. De toda forma, Cabral, além de estabelecer uma feitoria em Calicute, devia investigar e contatar com os portos da costa africana oriental – tais como Quíloa e Sofala. Entretanto, o Capitão Mor falhou em seu objetivo principal e a feitoria de Calicute foi um completo desastre. Estabeleceu, assim, uma inimizade com o Samorim de Calicute e reforçou a rivalidade com a comunidade de mercadores muçulmanos da região – os Mappila⁶⁵.

Essa rivalidade alterou um cenário de relativa estabilidade religiosa, pois muçulmanos e cristãos não estiveram em conflito deflagrado no início do século XVI. Subrahmanyam diz que alguns cronistas portugueses, e outros muçulmanos, reforçaram a ideia do conflito permanente, no entanto, esses relatos diziam muito mais sobre eles e a conjuntura em que estavam inseridos do que sobre o momento que descreveram – como é o caso de Zinadím⁶⁶. Logo, para o historiador indiano, não foram os conflitos religiosos que deram fim a estadia de Gama em Calicute ou mesmo impediram a instalação de uma feitoria por Cabral, mas sim os próprios portugueses que falharam em dar uma boa impressão ao poder local e negociar garantindo seus interesses, gerando assim uma hostilidade recíproca e uma consequente desconfiança mútua⁶⁷.

⁶² COSTA, João Paulo Oliveira. O Conde de Tentúgal e a Linhagem dos Melos na Política Ultramarina Manuelina. In: COSTA, João Paulo Oliveira e RODRIGUES, Vítor Luís G. *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia. Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: CHAM, 2004. p. 22-28.

⁶³ Surgindo, assim, uma categoria, um *Tipo* híbrido: o “cavaleiro burguês”. THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 62; 84; 152-154.

⁶⁴ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 279.

⁶⁵ O termo deriva do malaiala *maha* (“grande”) e *pilla* (“criança”), significando “genro” – um título honorífico para os novos membros árabes da família. Ou seja, a origem do termo remonta ao tempo da expansão árabe e muçulmana pelo Índico, através das rotas comerciais, quando do estabelecimento desses comerciantes na região do Malabar constituíram-se em uma nova comunidade islamizada. Cf.: MILLER, Roland E. *Mappila Muslim culture: how a historic Muslim community in India has blended tradition and modernity*. Albany: State University of New York, 2015. p. 26.

⁶⁶ Para uma descrição sobre a personagem histórica e seu trabalho, Cf.: OLIVEIRA, Priscila Ketlin G. *O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2018.

⁶⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 63.

Em sua segunda viagem, Gama visou estabelecer conquistas permanentes na Ásia, com algumas feitorias como ponto de partida. Com posições seguras, sua intenção foi garantir e consolidar a presença portuguesa no Índico, entrando no comércio regional. A maioria dos Estados da área de atuação portuguesa não tiveram uma força naval organizada, nem mesmo os árabes e/ou muçulmanos, reconhecidos por sua capacidade naval. O que permitiu aos portugueses, em uma ação coordenada, controlar o vazio de poder marítimo da região. Intentaram controlar o fluxo de comércio marítimo a partir das rotas comerciais que seriam denominadas Carreiras. Os senhores muçulmanos, que possuíam tropas no Índico, nunca se preocuparam em construir uma grande quantidade de navios. Eles deram pouca atenção a seus comerciantes e, fora os piratas, não tiveram um inimigo declarado na região que colocassem seus interesses em perigo. Quando os portugueses adentraram a Ásia com seus navios pesados e com armamentos a bordo, sua superioridade naval foi logo percebida⁶⁸. Assim, Winius coloca que as duas viagens de Gama e a de Cabral demonstraram para a Coroa portuguesa que era possível exercer uma política de domínio comercial no Índico. Os portugueses estavam dispostos a cultivar amizades com os governantes locais, assim como também estavam dispostas a agir violentamente contra aqueles que consideravam seus opositores – como o caso do Samorim de Calicute. Os portugueses aliavam-se aos senhores menores contra oponentes em comum. Foi assim em Cochim, Cananor, Couvão⁶⁹ e Travancore, que eram sujeitos a força de Calicute⁷⁰.

Jayasuriya informa que é possível argumentar que a expansão portuguesa foi o princípio da globalização. Essas primeiras viagens abriram novos horizontes para um comércio antigo, sofisticado e culturalmente diverso; ele fora organizado em redes e rotas marítimas; e esse comércio também tomara todo o Índico desde a costa africana até o Mar do Sul da China, respeitando o ciclo natural das monções⁷¹. Entretanto, também há perspectivas como a de Romano e Tenenti. Apesar de sua obra ter sido produzida trinta anos antes da citada anteriormente, e ser uma espécie de compêndio histórico mais genérico, eles afirmam que diante do desafio estrutural da imensidão geográfica, a presença portuguesa foi de guerra

⁶⁸ Boxer discute o impacto que as naus armadas com canhões causaram na navegação asiática. Demonstra, também, como o sudeste asiático e sua difícil navegação também levou a inovações técnicas dos próprios portugueses na região. Cf.: BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1977. p. 49-50; RODRIGUES, Vitor Luís G. O Reforço do Poder Naval Português no Oriente com Afonso de Albuquerque (1510-1515): Suas Implicações. In: MATOS, Artur Teodoro de (org.). *Anais de História de Além-Mar*, Vol. III, 2002, pp. 155-163.

⁶⁹ Atual Cidade de Kollam, ou Desinganadu, no Estado de Kerala no sul da Índia.

⁷⁰ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 206-225.

⁷¹ JAYASURIYA, Shihan da Silva. *The Portuguese in the East. A Cultural History of a Maritime Trading Empire*. New York: Tauris Academic Studies, 2008. p. 1.

continuada, seja com as populações locais, seja com o Sultanato Mameluco do Egito ou mesmo com os Otomanos. Para os autores, enumerar feitos e quantificar os gastos e os lucros, turvam as interpretações do feito lusitano. Se o mercado europeu foi inundado com as especiarias comercializadas pelos portugueses, os autores afirmam que o mercado mediterrâneo não entrou em decadência. Isto é, as rotas via o Levante e o Mar Vermelho não arrefeceram. Assim, para eles, o domínio português esteve no trato da pimenta, uma dentre tantas outras *commodities* que circularam entre a Ásia e a Europa, além da qualidade levada pelos portugueses ser pior devido às condições das viagens. Por fim, denominam o Império português como filiforme, que não conseguia expandir ou dominar além das costas que chegaram⁷².

Pearson, por sua vez, afirma que o maior impacto da atuação lusitana não foi na Ásia, mas sim na Europa. A descoberta da Rota do Cabo foi importante para economia europeia, pois se tratava de uma alternativa para as trocas comerciais transcontinentais. Para esse autor, somente no século XVIII, a partir da Revolução Industrial, que a Ásia seria verdadeiramente impactada pela interferência europeia – sentindo, então, os efeitos do Imperialismo. Para efeito de comparação, Portugal em 1500 possuiu algo em torno de um milhão de habitantes⁷³, enquanto na Ásia possuía algo em torno de 200 a 225 milhões⁷⁴. Os números indianos, ao fim do XVI, giraram em torno de 140 a 150 milhões de habitantes⁷⁵. O real impacto dos portugueses, segundo Pearson, foi na navegação. Eles teriam introduzido a força política e militar nos oceanos asiáticos. Utilizaram navios de guerra para patrulhar e forçar embarcações a frequentar os portos dominados pelos portugueses⁷⁶.

Para Anthony Disney, apesar de tentarem alterar a realidade do comércio marítimo de maneira a os favorecer, os portugueses quiseram um lugar nas redes de comunicação e comércios asiáticos pré-existentes. Adotaram como membros de suas tripulações os pilotos, navegantes, marinheiros, tradutores e/ou informantes dentre as diversas populações nativas

⁷² ROMANO, Ruggiero e TENENTI, Alberto. *História Universal. Los Fundamentos del Mundo Moderno. Edad Media Tardía, Renacimiento, Reforma*. Madrid: Siglo XXI, 1980. v. 12. p. 192-194.

⁷³ XAVIER, Ângela Barreto. Dissolver a diferença – Conversão e Mestiçagem no Império Português. In: VILLAVERDE, Manuel, *et al* (orgs.). *Itinerários: A Investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 712.

⁷⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 11.

⁷⁵ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 21.

⁷⁶ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 13-29.

desde a costa africana até o extremo oriente. Isso porque necessitaram de conhecimentos sobre os diversos locais da Ásia que foram ou pretenderam ir⁷⁷.

Para Sanjay Subrahmanyam, entretanto, o processo de expansão e criação de um Estado Imperial teve sim consequências violentas e complexas – vistas ainda nos dias atuais⁷⁸. Chama atenção de que os historiadores reproduziram quase literalmente as preocupações e teorias venezianas acerca do desabastecimento de especiarias dos portos de Beirute e Alexandria, supostamente produzido pelas ações dos portugueses no princípio século XVI. Na verdade, diz Subrahmanyam, esse desabastecimento deveu-se a conjunturas internas e a instabilidades no Egito Mameluco, no Iêmen e no Hedjaz (por exemplo, existiram ataques a caravanas e cidades portuárias perpetradas pelos grupos Beduínos). Para o autor, o impacto português foi sentido através da alteração da estrutura competitiva do comércio de importação de produtos asiáticos para a Europa⁷⁹. Portanto, mais que um bloqueio às rotas tradicionais do Mediterrâneo e ao monopólio veneziano, a Rota do Cabo proporcionou substancial alteração dos preços das especiarias e, principalmente, da pimenta no mercado europeu. Os portugueses transformaram, então, um monopólio em um duopólio⁸⁰.

É possível argumentar, então, que a presença inicial dos portugueses não foi sentida, mas a ameaça que representaram sim. Tanto que os mamelucos egípcios – em conjunto com os guzerates – rapidamente iniciaram a preparação de uma frota em Suez para combater os portugueses. Esses últimos, por sua vez, exageraram o papel dos venezianos na empresa mameluca-guzerate como meio de valorizar os próprios feitos ante o restante da Europa. Assim, segundo Subrahmanyam, uma maneira melhor de analisar essas primeiras décadas dos portugueses na região é a comparar, e diferenciar, os modelos de governo que Francisco de Almeida e Afonso de Albuquerque exerceram⁸¹. Ou seja, para o primeiro foi mais importante garantir praças e portos que assegurassem a navegação portuguesa no Índico, garantindo os interesses de uma aristocracia mercantil e que praticava o corso; enquanto que para o

⁷⁷ DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 132.

⁷⁸ No caso brasileiro, é perceptível o impacto que mais de três séculos de escravidão causam a uma parcela significativa da população. Ou como Joaquim Nabuco escreveu: “A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil”. Cf.: NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949. p. 181; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Europe's India: words, people, empires, 1500-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 2017. p. 58.

⁷⁹ O'ROURKE, Kevin H. and WILLIAMSON, Jeffrey G., Did Vasco Da Gama Matter for European Markets? Testing Frederick Lane's Hypotheses Fifty Years Later (March 2006). *IIIS Discussion Paper* No. 118, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=922283> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.922283>. p. 27.

⁸⁰ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500-1800*. Albany: State University Press, 2019. p. 42.

⁸¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500-1800*. Albany: State University Press, 2019. p. 38-54.

segundo, um homem de D. Manuel, foi mais importante a construção dos fundamentos de um Império em rede, conquistando e construindo portos, fortalezas, feitorias, cidades, de controle direto ou indireto, conectando-os com as redes comerciais regionais e transcontinentais – estabelecendo, assim, uma conexão Atlântico-Índico. Portanto, ambos estabeleceram modelos para a expansão asiática que entraram em disputa: uma capitaneada pelos interesses particulares; outro pelos interesses da Coroa.

Ao mesmo tempo em que expandiram, Portugal e Castela também redefiniram internamente sua cultura política de maneira radical. Foi um processo de redefinição do modelo administrativo, fortemente influenciado pelas novas conquistas, como também pelas concepções de mundo atreladas ao universalismo cristão. Enquanto os espanhóis, salvo nas Filipinas, não tiveram quase nenhum contato com muçulmanos, os portugueses, como vimos, permanentemente tiveram de lidar com populações islamizadas. Isso alimentou uma lógica já discutida de guerra contra os “infiéis”. Assim, a Rota do Cabo abriu duas oportunidades para D. Manuel: contornar as rotas comerciais terrestres que atendiam ao mercado mediterrâneo; e combater o Islã no Oriente Médio, utilizando o trato da pimenta e das especiarias para custear sua cruzada da controversa retomada de Jerusalém⁸². De toda forma, após as primeiras viagens, D. Manuel se fortaleceu na Corte e em seu Conselho, prosseguindo – ao menos brevemente - suas pretensões influenciadas por forte providencialismo e messianismo. Entre 1498 e 1505 a ocupação lusitana ocorreu através da negociação com os poderes locais, logo, através do domínio indireto. Até 1505, então, a Ásia portuguesa viveu um período de ambiguidade e incertezas jurisdicionais, em que a autoridade e a hierarquia foram exercidas pelo Capitão Mor⁸³.

Antes de Francisco de Almeida, em 1503 foram enviados para a Ásia Francisco e Afonso de Albuquerque, rivais da família Almeida e ligados a Vasco da Gama. Esses deveriam continuar o trabalho principiado por Gama, o de construir uma fortaleza em Cochim e uma feitoria em Coullão, portos de escoamento da pimenta do interior da península Indostânica. Essas viagens foram bem-sucedidas em estabelecer uma série de feitorias e fortalezas, em construir contatos e alianças com os potentados locais, e na coleta de inteligência sobre o comércio e sobre como lucrar no Índico. Fincaram a presença portuguesa na África oriental em Melinde, e na Índia ocidental em Coullão, Cochim e em Cananor. A praça de Cochim serviu de centro e base para a frota. Subrahmanyam chamou-a de “escola de

⁸² DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 126.

⁸³ FARIA, Patrícia S. de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 26.

aprendizado dos portugueses na Índia”⁸⁴. A fortaleza de Cochim foi nomeada “Castelo Manuel” por Afonso de Albuquerque, que, segundo o historiador, era uma criatura da Coroa e representou o espírito imperial de D. Manuel⁸⁵.

Newitt diz que a expansão asiática foi, então, levada a cabo por dois interesses em competição e em princípio complementares, mas que rapidamente tornaram-se opostos. Houve planos de construir um monopólio marítimo e comercial da Coroa, por outro lado, existiu o desejo dos indivíduos de enriquecer através da pirataria e do comércio privado. Até o século XVI, as expedições para a África e para as ilhas atlânticas foram financiadas pela Coroa e pelo interesse de agentes privados. Esses atuaram com uma licença real para comerciar e “colonizar” essas regiões, através do sistema de Capitânias. Foi fundada a Casa da Guiné e Mina para cuidar dos reais interesses comerciais na feitoria de Elmina e no comércio com o Reino do Congo. Com o estabelecimento da Rota do Cabo, a instituição alterou seu nome para Casa da Índia e Mina, e cresceu como um grande braço da monarquia e de seus interesses. Teve a responsabilidade de suprir e pagar pelas armadas, de recrutar e manter os registros de todos que foram para a Ásia, de avaliar e vender as cargas que chegaram a Lisboa, além de lidar com a administração financeira “do que rapidamente se transformava verdadeiramente no primeiro negócio global”⁸⁶. A Coroa não teve condições de manter sozinha o investimento necessário, então D. Manuel abriu a possibilidade para que investidores privados atuassem junto ao comércio da Rota do Cabo. Ligas florentinas e genovesas, ao custo de um quarto em tributos sobre as cargas que chegaram aos portos portugueses, enviaram embarcações. A armada de Francisco de Almeida, por exemplo, teve metade de seus investimentos advindos dos bancos comerciais italianos⁸⁷.

A escolha de Francisco de Almeida como o primeiro Vice-Rei foi por ser um veterano em batalhas, como a Batalha de Toro⁸⁸. Sua nomeação para o cargo foi por um período de três anos, e não para a duração de uma viagem, e demonstra uma preocupação com a continuidade de políticas e com o exercício de uma liderança. Almeida foi enviado com o objetivo de construir fortalezas em Quíloa e em Mombaça na África, e outra na ilha de Angediva, localizada ao sul de Goa. Os portugueses acreditaram ser possível manter uma navegação

⁸⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 64.

⁸⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 65.

⁸⁶ NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 64.

⁸⁷ NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 63-65.

⁸⁸ A Batalha de Toro ocorreu em 1476 e foi uma das batalhas em torno da Guerra de Sucessão de Castela, em que D. Afonso V tomou partido de sua sobrinha D. Joana Trastâmara.

segura no Índico e estabelecer um forte na boca do Mar Vermelho, no Estreito Babelmândebe – para impedir o comércio de especiarias através da rota egípcia⁸⁹. Assim, deveria dar segurança às feitorias, construir as bases navais, melhorar o acesso luso a pimenta e garantir o controle comercial do ouro oriundo da África oriental. A partir da atuação da Casa da Índia, a Coroa ordenara a criação de um Estado efetivo, com um governo e força militares próprios, estabelecendo relações e negociações comerciais e diplomáticas. Um Estado que gerenciasse, também, os assuntos relacionados ao Padroado régio. O monarca apoiara-se nos seus “direitos de conquistas”, garantidos por uma série de bulas papais publicadas ao longo do século XV e princípios do século XVI⁹⁰. Portanto, D. Manuel exigiu e delegou a D. Francisco de Almeida o exercício de sua função como Vice-Rei, um “alter ego” seu⁹¹.

Após negociações intensas com a Santa Sé, D. Manuel conseguiu o reconhecimento dos seus “direitos de conquista” sobre os mares e as terras descobertas, através da bula *Præcelsæ Devotionis* de 1514. Os “direitos de conquista” foram um *domínio* virtual sobre a Ásia. Similar à Península Ibérica, a conquista foi a efetiva ocupação territorial; mas também pôde representar um domínio indireto, exercido através da cobrança de impostos. Então, segundo Catarina Santos, as conquistas e os senhorios da Coroa ocorreram sobre a navegação e o comércio; foi a autoridade jurisdicional que a Coroa exerceu sobre as pessoas, independente do território. Na Índia Portuguesa, o termo também foi aplicado de uma forma ligeiramente diferente da Península Ibérica, pois pôde estar ligado aos territórios a que os súditos estiveram submetidos⁹². Assim, o vice-reinado possuiu jurisdição sobre as pessoas e não necessariamente sobre os territórios, pois o Império Português também foi um esforço de exercer hegemonia marítima e comercial⁹³. Portanto, como ocorreu no Magrebe, os “direitos de conquista” foram mobilizados para legitimar as pretensões orientais da Coroa⁹⁴.

D. Francisco de Almeida foi “ainda um vice-rei flutuante, governador de um Estado sem território, com o convés da sua nau por capital”⁹⁵. Ele não possuiu ou se interessou em

⁸⁹ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 227.

⁹⁰ Para melhor descrição sobre essa série de bulas papais, Cf.: FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 37.

⁹¹ NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005. p. 67-68.

⁹² SANTOS, Catarina Madeira. “Goa é a chave para toda a Índia”: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: CNCDP, 1999. p. 34-39.

⁹³ Permitindo entender melhor a tese de Boxer, que o Império foi uma *Talassocracia*. Cf.: BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1977.

⁹⁴ Entretanto, há dois momentos (1542 e por volta de 1570) que aproximaram o abandono do Oriente para priorizar o Marrocos. Para detalhes, Cf.: THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

⁹⁵ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 213.

possuir um local fixo como sede de seu governo. Foi membro da importante família dos Almeida; filho do Conde de Abrantes e relacionado por casamento a Vasco da Gama. A sua entrada na empresa asiática representou a entrada da alta nobreza nos negócios do Índico. Para Subrahmanyam e Michael Pearson, houve pouco ou nenhum interesse de Almeida em construir um Império em nome de D. Manuel e muita das vezes foi contrário aos interesses do monarca⁹⁶. Em oposição, a interpretação que Almeida foi pouco ou nada interessado em construir um Império é equivocada para Anthony Disney. As opções de Francisco de Almeida precisam ser compreendidas a partir de suas preocupações com os Mamelucos e Guzerates, pois optou por concentrar os seus recursos nas poucas praças que os portugueses dominaram – o que lhe garantiu, após perdas consideráveis, uma vitória naval decisiva em Diu, em 1509⁹⁷.

O sucessor de D. Francisco, Afonso de Albuquerque era experiente nas batalhas em Castela e no Marrocos, e foi educado na Corte de Afonso V. Teve posições distintas de seu antecessor, possivelmente por pertencer à pequena nobreza e ser bastardo. Assim, Albuquerque é associado à facção de apoio a D. Manuel, talvez por ele ter encontrado assim um meio de ascender socialmente. Compartilhou das visões manuelinas de guerra ao Islã, acreditou que foi preciso a Coroa assumir uma posição mais forte na Ásia, através da conquista e fortificação de antigas e novas possessões. Entre 1509 e 1515, o Governador construiu uma rede de portos, fortalezas, feitorias e alianças chave nas rotas marítimas. Essas, segundo Disney, foram o fundamento sólido para o Estado da Índia, posteriormente aumentado, mas nunca realmente alterado⁹⁸. Em 1510, a conquista de Goa foi o início desse processo. A cidade portuária fez parte da rota do comércio de cavalos oriundo do Oriente Médio, esteve próxima ao escoamento da pimenta do Decão e sua posição geográfica era estratégica. Entretanto, Afonso de Albuquerque enfrentou uma forte oposição durante todo seu governo. Essa oposição permaneceu uma constante no Império Asiático, mesmo após a morte do Governador: a contradição intrínseca entre os interesses de curto prazo da fidalguia – através do comércio privado e da pirataria – e a estratégia imperial desejada pela Coroa⁹⁹.

De modo que, segundo Patrícia Faria, com a imposição da soberania portuguesa feita por Albuquerque, o Estado da Índia representara um sistema de comunicação entre diversos

⁹⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500-1800*. Albany: State University Press, 2019. p. 37; PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 19.

⁹⁷ DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 128.

⁹⁸ DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 129.

⁹⁹ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 243-244.

espaços – descontínuos e heterogêneos institucional e jurisdicionalmente¹⁰⁰. Ainda, conforme definição proposta por Thomaz:

A expressão “Estado da Índia” designava, no século XVI, não um espaço geograficamente bem definido, mas o conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no Oceano Índico e mares adjacentes ou nos territórios ribeirinhos¹⁰¹.

Inicialmente, também, ele não seguiu um modelo claro do exercício da soberania. Os agentes administrativos normalmente perseguiram os próprios interesses, e não aqueles designados pela Coroa. Em geral, Império é entendido como uma estrutura política e institucional em um território contínuo. Entretanto, o Estado da Índia, sobretudo pela noção de Thomaz, acompanhado por Faria e Subrahmanyam, entre outros, foi uma espacialidade descontínua e não efetivamente controlada pelo poder central.

1.3 A Fé como missão do Estado

Ao longo da história, alguns personagens do Catolicismo estiveram na Ásia, como exploradores ou como evangelizadores. Foi o caso dos membros da Ordem de São Francisco, Odorico de Pordenone e João de Montecorvino, que peregrinaram até regiões onde hoje está situada a cidade de Pequim, na China. Suas peregrinações ocorreram por volta da passagem do século XIII ao século XIV. Porém, segundo Patrícia Faria, a “presença considerável e regular de missionários católicos na Índia só se efetivou durante o período de expansão portuguesa”. Portanto, apenas a partir do século XVI que houve progressiva presença, instalação e consolidação institucional da Igreja e das ordens católicas, submetidos à Mitra romana e/ou ao sistema do Padroado português no oriente¹⁰².

Durante as primeiras décadas de estabelecimento dos portugueses na Ásia, clérigos seculares ou regulares se dirigiram para lá. A princípio, suas funções foram servir às necessidades espirituais dos portugueses, converter locais, quando possível e evitar a apostasia. Deveriam manter, então, certo grau da ortodoxia católica. Lugares com uma sólida presença portuguesa eram, tradicionalmente, onde esses agentes atuavam em prol de uma

¹⁰⁰ FARIA, Patrícia Souza de. *A Conquista das Almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 26.

¹⁰¹ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 207.

¹⁰² FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niétrói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 140.

ortodoxia mais rígida. Esses lugares também foram os escolhidos por esses agentes para se fixarem.

Nas primeiras embarcações portuguesas que cruzaram o Cabo da Boa Esperança, por volta de 1500, havia já a presença dos primeiros frades franciscanos que serviram nas naus, nas casas de oração, nas fortalezas e nas feitorias. Eles construíram seus conventos primeiro em Cochim e depois em Goa. Ambos os locais passaram ao controle lusitano em 1502 e 1510, respectivamente – o primeiro como concessão e o segundo como conquista militar. Entretanto, institucionalmente fixaram-se apenas em 1517. O franciscano frei Antônio Louro foi enviado junto a mais 13 frades para a Ásia nesse mesmo ano; ele teve ordens de D. Manuel para a construção de casas para os frades¹⁰³; e mais uma esmola real que foi para construção de dois conventos¹⁰⁴, dando início, assim, ao Comissariado franciscano na Índia. A figura de Louro foi importante, pois pensou sistematicamente a conversão. Solicitou a criação de bairros separados entre as comunidades cristãs e não cristãs, e a criação de casas de doutrina nos rudimentos da fé para os jovens nativos. Dessa maneira, supostamente, a ordem de S. Francisco converteu ou batizou mais de oitocentas pessoas¹⁰⁵. Até a chegada dos jesuítas, sob liderança de Francisco Xavier, os franciscanos foram a única ordem religiosa lá estabelecida.

Portanto, apesar do número notadamente pequeno dos enviados eclesiásticos e civis, podemos afirmar que houve ao menos uma pretensão de organização mínima da clerezia¹⁰⁶. Isto é, a Coroa pretendeu controlar toda a Ásia, pelo menos até o paralelo que depois, em 1529, foi acordado com Castela no Tratado de Saragoça¹⁰⁷. Entretanto, os espaços controlados *de facto* pela Coroa e seus representantes foram certamente muito pequenos, se comparados ao que os portugueses se disseram senhores. Newitt apresentou uma maneira objetiva de

¹⁰³ Carta de Gonçalo de Lamego a El-Rei. Cochim, 1 de Dezembro de 1527. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.132.

¹⁰⁴ Um em Goa e outro em Cochim.

¹⁰⁵ Carta de Fr. Antonio a El-Rei de Portugal. 4 de Novembro de 1518. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 350.

¹⁰⁶ Para uma melhor noção do que eram esses espaços, não apenas geográficos, mas também de atuação dos portugueses e do Padroado: Cf.: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012; BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹⁰⁷ Em 1529, após intensa negociação, D. João III e o imperador Carlos I assinaram esse tratado de paz. Nele Portugal teria acesso irrestrito as Molucas, reconhecido e incontestado pela potência vizinha. Cf.: DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 368; TAVARES, Célia C. da S. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 80.

definir e diferenciar, então, esses espaços: denominou de Império “formal” e “informal”¹⁰⁸. Ou seja, conforme foi apontado, o espaço de atuação formal do Império ou Estado da Índia foi aquele em que a Coroa, através do Vice-Rei ou Governador, exerceu a sua jurisdição. O campo de atuação informal foi aquele que a Coroa não possuiu jurisdição objetiva, mesmo que houvesse presença e atuação de agentes portugueses nessas áreas¹⁰⁹. Por exemplo, no regimento que D. Francisco de Almeida carregou consigo, deveria construir em Couvão uma casa de acolhimento para os frades junto à Igreja, que também teve de construir¹¹⁰. É possível, talvez, considerarmos como um elemento que demonstrasse a intenção inicial de permanecer nesse e noutros locais.

Essa intrínseca relação entre a Coroa e a Igreja, que ocorreu em Portugal, apareceu na administração da *Res Publica* através da presença de clérigos em funções temporais, servindo à Coroa nos conselhos e nos ofícios. Entretanto, foi a partir do desenvolvimento de institutos como o regime de Padroado que essa relação teve sua forma mais explícita¹¹¹. O Padroado “contemplava os direitos e obrigações daquele que fundava, edificava e dotava uma igreja ou outra fundação pia e lhe atribuía os meios necessários para o seu funcionamento ou manutenção”¹¹². De maneira resumida, então, foi um regime que remontou à Idade Média, em que o *jus patronatus* era a ação da Igreja de instituir um indivíduo, ou uma instituição, como padroeiro de um território¹¹³. Esse escolhido para exercer a função de patrono deveria promover a propagação da fé cristã. Receberia em troca o usufruto de privilégios, como a coleta dos dízimos e a indicação de nomes para cargos e funções da hierarquia eclesiástica – o que se denomina como o *jus praesentandi*.

No período da expansão portuguesa, com as novas descobertas e conquistas, o Infante D. Henrique conseguiu para a Ordem de Cristo novos direitos de padroado, que na prática foram absorvidos pela Coroa a partir de D. João II (1481 – 1495). A partir de 1420, a Ordem

¹⁰⁸ NEWITT, Malyn D.D. Formal and Informal Empire in the History of Portuguese Expansion. In: *Portuguese Studies*, vol. 17, HOMAGE TO CHARLES BOXER (2001), pp. 1-21.

¹⁰⁹ O professor Hespanha em seu último trabalho dedicou-se a relatar o desenvolvimento das diversas comunidades, não apenas asiáticas, que mobilizaram a identidade “portuguesa” e se relacionaram os representantes da Coroa. Portanto, para uma compreensão melhor acerca do tema penso ser interessante a leitura do seu livro. Cf.: HESPANHA, Antonio Manuel. *Filhos da Terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019; WINIUS, George. The “Shadow Empire” of Goa in the Bay of Bengal. In: *Itinerário*. Volume 7, Julho 1983, pp. 83-101.

¹¹⁰ Regimento de D. Francisco de Almeida, quando foi por Capitão Mor a Índia. 5 de março de 1505. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 29.

¹¹¹ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 133-137.

¹¹² XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. In: *Anais de História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, pp. 40.

¹¹³ NEVES, Guilherme P. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 466 – 467.

de Cristo passou ao controle dos membros da família de Avis e, ao longo do século XV, foram atribuídos à Coroa as prerrogativas da referida Ordem. A partir de D. Manuel o título de Grão-Mestre foi, então, absorvido pelos monarcas portugueses e, em 1551, foi tornado perpetuamente a cargo do Rei. Esse processo permitiu, desde 1530, uma reorganização do Padroado, que se tornou fundamental para as políticas de evangelização¹¹⁴.

Dentro do Reino, porém, o Padroado suscitou disputas sobre a autoridade e posse desses direitos sobre o *jus patronatus* asiático. De maneira similar, houve conflitos com as ordens religiosas, que reivindicaram sua autonomia em relação ao clero secular e a posse de determinadas igrejas. Outra importância do Padroado foi que ele, em uma sociedade de mercês¹¹⁵, fez parte do jogo político como “sedimentação dos vínculos sociais e políticos”¹¹⁶. Então, assegurar os direitos de Padroado na Ásia fora restringir a jurisdição e a ingerência papal em domínios portugueses; garantir o controle sobre a atuação dos agentes eclesiásticos; e tomar para si os direitos de recompensar a atuação daqueles agentes dentro do sistema de mercês. O poder conferido a quem detinha os direitos de padroado estivera nas dimensões econômica, religiosa, política e simbólica. Portanto, o Padroado Régio assumiu seus contornos jurisdicionais através de um processo histórico que compreendeu os séculos XV e XVI, por meio de diplomas papais publicados entre 1420 e 1551. Um desses diplomas foi a bula publicada por Nicolau V, *Romanus Pontifex* (1455) que reconheceu a autoridade portuguesa sobre suas conquistas e incentivava – por exemplo – a busca por cristãos na Índia, a fim de criar uma aliança contra os “infieis”¹¹⁷.

O sistema do Padroado representou, segundo Ricardo Ventura, uma sintetização e representação da íntima relação entre as esferas temporal e espiritual em Portugal. Segundo o autor, se tratou de um período que compreendeu o “estabelecimento de instituições eclesiásticas no espaço indiano e o desenvolvimento de um modelo de presença, assistência e controle moral, em cooperação com a Coroa portuguesa”¹¹⁸. Se por um lado gradualmente o poder temporal se impôs sobre os espaços e pessoas em seus domínios, por outro a Igreja retomou seus espaços políticos de atuação em relação às missões – principalmente pós Trento. O Papa Alexandre VI, por exemplo, através de suas bulas *Ineffabilis* (1497) e *Cum sicut*

¹¹⁴ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 22-26.

¹¹⁵ Sociedade em que os serviços prestados por uma pessoa para outra deviam ser recompensados.

¹¹⁶ XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. In: *Anais de História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, pp. 41.

¹¹⁷ HENN, Alexander. *Hindu-Catholic encounters in Goa: religion, colonialismo and modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2014. p. 27.

¹¹⁸ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 19.

majestas (1500), buscou reforçar autoridade espiritual de Roma – apesar das concessões feitas anteriormente às Coroas ibéricas.

Progressivamente, houve construção de uma estrutura religiosa mais sofisticada nos espaços asiáticos, com maior ou menor presença portuguesa. João Paulo Oliveira e Costa afirma que o Cristianismo e seu universalismo viram-se empenhados em cumprir seu papel evangelizador. Se antes a Cristandade, supostamente, esteve fechada em si mesma e bloqueada pelo Islã, os portugueses desempenharam um importante papel na sua expansão para além da Europa. Afirma que esse processo histórico teve por consequência aproximar “irreversivelmente toda a Humanidade e que globalizou as suas relações”¹¹⁹. Houve, então, uma exportação das ideias e das práticas cristãs para esses espaços tão diferentes. Ou então, conforme Rosendahl definiu, a difusão da fé católica se deu em um processo de expansão de ideias e condicionamentos simbólicos¹²⁰.

A ação da Igreja durante o século XV, em relação ao movimento expansionista, em geral, reduzira-se em legitimar esse mesmo movimento. Entretanto, desde os primeiros contatos com a Ásia, houve notícias de conversões, sobretudo daquelas comunidades nativas que estiveram nos arredores das fortalezas; em geral, foram indivíduos que pertenceram às camadas sociais desfavorecidas. As ações para as conversões advieram dos desejos da Coroa em estabelecer contatos e alianças com os poderes locais¹²¹. Seguiram uma tradição medieval que entendera ser função do líder capitanear o processo de conversão da sua comunidade, como uma obrigação moral. Nesse sentido, coubera ao Capitão das fortalezas os assuntos “da” e “para” a conversão. Assim, a Coroa delegou durante parte do seu processo expansionista a responsabilidade em torno desse tema aos capitães e feitores, que deveriam agir em seu nome. Porém, progressivamente, houve uma mudança nesse quadro; mais e mais foi interessante para a Coroa controlar esse processo.

A estratégia da Coroa, segundo Federico Palomo, consistiu em alargar o controle sobre a hierarquia da Igreja em Portugal, diminuindo as interferências externas sobre seu domínio. Entretanto, por parte da Igreja, foi interessante cooperar com as Coroas Ibéricas. Desde o final do século XV, houve um processo de reforma do clero secular e regular, com intuito de melhorar não apenas a formação desses clérigos, mas também conformar seu comportamento dentro da doutrina e dogmática cristã. Os poderes da Coroa, então, estiveram limitados

¹¹⁹ COSTA, João Paulo Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 259.

¹²⁰ ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996. p. 52.

¹²¹ COSTA, João Paulo Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 265-268.

àquelas dioceses fundadas sobre a égide do Padroado. As demais, e em geral também mais ricas, o rei pôde indicar suas preferências ao Papa e esse poderia ou não concordar com as indicações da realeza. Foi costume, porém, que o pontífice reconhecesse as indicações dos monarcas. Outro controle real sobre a estrutura do Padroado residiu no prestígio do prelado, isto é, para que o indivíduo ascendesse dentro da hierarquia eclesiástica, ele dependeria dos favores reais – como indicar seu nome para assunção de alguma jurisdição diocesana, por exemplo¹²².

A partir da publicação da bula *Pro excellenti*, que criou a Diocese de Funchal em 1514, todas as conquistas passaram a estar sob a jurisdição dessa diocese. Dessa forma, D. Manuel garantiria que seus direitos de padroado e de conquista – em tese – fossem respeitados. Segundo Ângela Xavier, foi o início de uma mentalidade imperial que seguiu com seu sucessor, D. João III. A partir dessa nova mentalidade, trabalhou com a progressiva instalação nos espaços asiáticos de estruturas semelhantes às que “organizavam política e administrativamente o reino”¹²³. Por exemplo, houve uma carta de 1519 em que D. Manuel ordenou que o físico da Misericórdia de Goa, a soldo da Coroa, “cure todos doentes que for requerido” – o que também incluía todos os cristãos doentes que houvesse na cidade, logo, também os conversos. Não poderia cobrar por esses atendimentos, pois já recebeu o soldo e isto lhe obrigara a servir, de tal forma que caberia ao Capitão “que o constrajaes pera isto”¹²⁴. Cedidas aos clérigos para que as administrassem, as obras de assistência representaram “a mão régia e paternal” da Coroa¹²⁵. Segundo Ventura, “os hospitais eram locais privilegiados para a ostentação do poder estrangeiro emergente e protetor”¹²⁶. De maneira que um dos elementos das missões foi a justificativa de salvação das almas. Então, desde cedo, os portugueses construíram hospitais para atender não apenas os portugueses enfermos, mas para acolher os necessitados e divulgar a Fé. Foram locais também para a conversão, principalmente daqueles que estiveram próximos à morte. Atuaram sob a lógica de que aquele que se arrependesse verdadeiramente e aceitasse a palavra de Deus teriam sua alma salva.

¹²² PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 22.

¹²³ XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. In: *Anais de História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, p. 55.

¹²⁴ Assistência Médica Gratuita. Évora, 22 de Dezembro de 1519. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 361.

¹²⁵ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 21.

¹²⁶ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 22.

Gonçalo Fernandes, que foi Provedor do Hospital de Cochim, diz que os nativos morreram com o “nome de Jesus Cristo [...] na boca”; os que sobreviveram, por outro lado, as conversões foram “em muy bom creçimento e quasi veem ja ao santo baptismo [...] tanto quanto o Rei da Terra lhes da lugar”¹²⁷. A oposição das lideranças locais ao processo de evangelização e conversão foi um elemento recorrente nos relatos dos agentes eclesiásticos, como o caso anterior do “Rei da Terra”. Apesar disso, Gonçalo Fernandes afirma que aqueles que se converteram foram morar próximos da igreja e da fortaleza de Cochim.

O Catolicismo teve, então, um papel fundamental na interação com as comunidades locais. Apesar de institucionalmente ser inaceitáveis, as práticas interculturais não deixaram de estar presentes, sobretudo devido à proximidade e o constante contato entre os universos gentio, converso e português. Não à toa, no último quarto do século XVI, a Inquisição de Goa preocupou-se com as práticas chamadas “gentílicas” dos novamente convertidos¹²⁸. Se tomarmos a cidade de Goa como exemplo, segundo Faria, a cidade necessitou da criação de um sistema administrativo que incorporasse a população nativa – haja vista a pouca disponibilidade de pessoal para as tarefas quotidianas necessárias¹²⁹. Então, a relação entre as autoridades locais e as portuguesas deu forma à administração lusa, que utilizou as estruturas sociais e hierárquicas pré-existentes para estruturar a sua própria¹³⁰. Afonso de Albuquerque, por exemplo, incentivou casamentos mistos entre seus soldados solteiros e mulheres nativas. Com isso pensou em construir uma *Res Publica* conectada à terra, integrada às redes de sociabilidades e que fossem leais à Coroa e ao Estado da Índia. Teve a finalidade de criar um grupo pronto para defender as possessões portuguesas. Uma prática que, segundo João Paulo Costa e Teresa Lacerda, já tinha sido:

ensaiada noutros espaços da Expansão. Nas ilhas de S. Tomé e Cabo Verde [...] era possível encontrar famílias brancas oriundas de Portugal, crianças judias baptizadas à força que, mais tarde, pelo menos os homens sobreviventes, casaram, muitas das vezes, com mulheres negras do continente¹³¹

Segundo Subrahmanyam, os casados tiveram um *status* similar aos fronteiros do Norte da África, que por sua vez representaram a categoria dos “homens bons” da sociedade urbana

¹²⁷ Carta de Gonçalo Fernandes a El-Rei. Cochim a 17 de Novembro de 1506. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 52-53.

¹²⁸ DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 319.

¹²⁹ FARIA, Patrícia de Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 31.

¹³⁰ TAVARES, Célia C. da S. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 78.

¹³¹ COSTA, João Paulo O. e, LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007. p. 97.

portuguesa – esses em geral lidaram com o comércio¹³². Logo, jurisdicionalmente estiveram inseridos dentro do Estado da Índia sob a autoridade do sistema vice-régio. As fronteiras, portanto, nem sempre foram locais de conflitos. Foram áreas de transição, palco de diversas formas de contatos pacíficos. Esses foram, em geral, fruto do comércio ou “proselitismo religioso”. Em algum momento, segundo Anthony Disney, as fronteiras tornaram-se ambientes de negociação. Elas foram formais, com representantes dos poderes, mas também ocorreram negociações entre os diversos comerciantes, aventureiros e clérigos – sob o comando do Governador ou Vice-Rei em Goa, que comandou uma “rede diplomática tão extensa que igualava ou ultrapassava as mantidas pelos monarcas europeus na época”¹³³.

Essa primeira fase, que grosso modo compreende o período de estabelecimento dos portugueses na região até meados do século XVI, é considerada como mais tolerante ou menos agressiva em relação às culturas, práticas e costumes nativos. Os incentivos aos casamentos mistos, ou a doação de itens e recursos para ritualística dos nativos¹³⁴, por vezes, são considerados exemplos para justificar essa questão. Porém, Pearson diz que nesse primeiro momento, os portugueses buscaram em geral as similaridades, o que levou a formulação dos enganos como os acontecidos na primeira viagem de Gama. Ainda assim, constituiu uma tendência que durou ainda alguns anos, como no caso de Tomé Pires¹³⁵ e sua tese que os nativos gentios foram cristãos que se desvirtuaram da fé cristã. De todo modo, Pearson chama a atenção de que essa dita maior tolerância tem mais a ver com a lenta instalação da Igreja¹³⁶.

Disney, entretanto, afirma que Albuquerque adotou estratégias distintas das que D. Manuel poderia esperar – mesmo compartilhando com o monarca visões antimuçulmanas¹³⁷.

¹³² SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 76.

¹³³ DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa* Lisboa: Edições 70, 2010. p. 309-315.

¹³⁴ Há documentos selecionados por Antonio Silva Rego em sua coletânea que o próprio intitulou como liberdade religiosa. Cf.: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.97; 98; 106

¹³⁵ Tomé Pires, um boticário, foi enviado para a China como o primeiro embaixador português na corte do Império Chinês de então. Entretanto, ficou em Cantão não recebendo permissão para ir à Pequim até 1520. Escreveu em 1515 a primeira extensa descrição de um europeu sobre a Ásia, e principalmente sobre os produtos asiáticos, a *Suma Oriental*. Infelizmente, sua embaixada foi um completo fracasso, provavelmente pelo pouco entendimento português dos sofisticados costumes da corte chinesa em relações diplomáticas, ficando impossibilitado de sair da China Ming - falecendo em Cantão em 1524. Cf.: DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p. 383-385.

¹³⁶ PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p.116-117.

¹³⁷ DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p.133-134.

Por exemplo, D. Manuel ordenou ao Governador que expulsasse todos os muçulmanos e forçasse os gentios a navegar apenas em embarcações cristãs e/ou de portugueses¹³⁸. Ao passo que Albuquerque respondera que eram ações impraticáveis, porque os conversos e gentios não possuíam os meios para cortar seus laços com os mercadores islâmicos tão bruscamente; da mesma forma os príncipes locais também não tiveram interesse em desfazer-se dos rendimentos que chegaram via comércio muçulmano em seus portos¹³⁹. Foram necessários conhecimentos e recursos dos lugares que os portugueses se instalaram, e para isso precisaram dos serviços desses não cristãos. Assim, foi preciso ter paciência, flexibilidade e uma tolerância pragmática, e não mais o fervor cruzado. Além disso, cerca de 75% a 90% dos súditos da Coroa portuguesa na Ásia foi composto por nativos. Desses houve uma parcela pequena de cristianizados que viveram sob as leis portuguesas. A maioria, porém, não lidou diretamente com os portugueses e viveu ainda sob suas antigas práticas e costumes – sendo que uma boa parte deles puderam ainda ser estranhos aos portugueses. Winius diz que a resolução encontrada foi permitir que esses sistemas anteriores aos portugueses permanecessem, e que fosse designado um oficial que intermediasse as duas esferas, portuguesa e nativa, como o caso de alguns dos *gancars*¹⁴⁰ introduzidos na burocracia portuguesa. Essa foi uma perspectiva pragmática que nasceu da realidade concreta, das necessidades que os agentes daquela nascente sociedade luso-indiana encontraram¹⁴¹.

Entretanto, Ricardo Ventura apresenta uma visão contrária a de que houve um período de maior tolerância nas primeiras décadas da presença portuguesa na Ásia. Para o autor, não se deve confundir a necessidade dos portugueses de mão de obra para o comércio, para a guerra e para a administração, por exemplo, com tolerância. As quatro primeiras décadas, na verdade, teriam sido de constante negociação entre os representantes da Coroa e as comunidades locais. Parte dessa negociação foram requisições dos nativos para integrar e exercer cargos e ofícios da burocracia; ao longo do tempo isso gerou uma série de conflitos entre os interesses econômicos e os da conversão. Autoridades religiosas criticaram essa

¹³⁸ El-Rei D. Manuel Escreve a Afonso de Albuquerque Sobre a Navegação dos Cristãos. Almerim, 2 de Março de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 198.

¹³⁹ Albuquerque Manifesta a El-Rei a sua Opinião Acerca da Navegação Comercial Indígena. Goa, 25 de Outubro de 1514. REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 214.

¹⁴⁰ Monsenhor Dalgado em seu *Glossário* define como: “membro da associação agrícola aldeana, ou da *gancaria* em Goa. Do *concani gāmukār*, de *gāmu* < sânscrito *grāma*, ‘aldeia’, e *kār*, ‘senhor’”. Eram a elite aldeã, os primeiros dentre os camponeses e que possuíam poder decisório na vida pública da aldeia. Aludiam sua proeminência a uma suposta descendência dos fundadores dessas mesmas aldeias. Cf.: DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v.1. p. 416;

¹⁴¹ DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977. p.331-332.

postura de aceitar não cristãos nas estruturas do Estado da Índia. Esse foi o caso do Vigário Geral de Goa Miguel Vaz, que reclamou da presença do brâmane Anu Sinai e, de maneira recorrente, fez petições para que substituíssem os nativos não cristãos que estiveram na estrutura administrativa daquele Estado, pelos prestadores de serviços convertidos – como maneira de introduzi-los e integrá-los na nova *Res Publica Christiana* que se construiu em Goa, sobretudo¹⁴². Assim como, segundo Ventura, tão pouco os incentivos aos casamentos mistos por parte do Governador Afonso de Albuquerque devem ser compreendidos como um exemplo da convivência pacífica ou de maior tolerância¹⁴³. Para o autor, Albuquerque desde o primeiro momento deixou claro que era “uma política de povoamento e de assimilação”¹⁴⁴, sem licenças para sincretismos ou costumes que não o português católico. Como fronteiriços, os casados foram homens de “identidade cultural híbrida e de convicções mais flexíveis”¹⁴⁵. Foram obrigados a negociar com a realidade local para poder sobreviver, bem como tiveram suas obrigações enquanto agentes do Estado da Índia. Os elementos de “conversabilidade, de informalidade e de transgressão”¹⁴⁶ justificaram, para Ventura, a posição daqueles que viram na conversão e no controle religioso como elementos indispensáveis. O autor põe em dúvida, ainda, se uma “política” de casamentos não foi um elemento posterior à própria existência dos Casados enquanto categoria social, como forma de domesticá-los. Portanto, a Religião Católica foi o marcador legítimo de identidade que conduziu as “orientações de poder e organização social”, e essas só seriam possíveis a partir do “reforço da presença eclesiástica na Índia”¹⁴⁷.

¹⁴² Assunto será desenvolvido no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁴³ Ana Paula Gomide diz que por um lado os casamentos mistos foram uma maneira de assegurar a presença lusa no Oriente, por outro foi a conversão e a educação religiosa as principais medidas adotadas para ampliar o domínio português. A Cidade de Goa, como centro lusitano, foi local que mais sofreu influência imperial. Portanto, em maior ou menor grau, os impactos das Reformas e das proposições tridentinas, por exemplo, foram sentidas primeiro e mais em Goa que os outros espaços asiáticos. Cf.: GOMIDE, Ana Paula S. *Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões da mestiçagens no Oriente português (Séculos XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018. p. 69.

¹⁴⁴ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 28.

¹⁴⁵ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 30.

¹⁴⁶ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 30.

¹⁴⁷ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 34-36.

Em relação as narrativas que legitimaram ideologicamente sua razão de ser, Schwartz aponta que desde o medievo Portugal se estabeleceu através da uniformidade legal e religiosa. Os territórios submetidos à autoridade da Coroa fizeram parte do Estado português, foi extensão do domínio e senhorio do monarca. Por isso, foram controlados diretamente pelo rei e seus magistrados. Evidente, como foi apontado no item anterior, que a complexidade do processo de formação dos domínios ultramarinos provocou certa alteração no exercício desses senhorios. De qualquer maneira, a religião foi compreendida como um componente de coesão do Império, usada como meio de escamotear as diferenças, possibilitando a sua própria existência. Assim, as práticas que destoaram ou romperam essa coesão foram percebidas como perigosas nos âmbitos político e religioso. Logo, a evangelização progressivamente ganhou espaço e passou a ser compreendida como um meio legitimador e formador do Império e de seus súditos. O processo da (tentativa de) unificação religiosa adveio das experiências pregressas da Península Ibérica no tempo da Reconquista. Os judeus e muçulmanos foram forçados à conversão¹⁴⁸, e os missionários desempenharam papel de trazer o infiel – e no caso asiático, o gentio – à soberania da Coroa através da adoção da Fé e das práticas católicas. Portanto, o controle foi essencial. Se não houvesse o controle das práticas quotidianas – o que incluía as práticas de religiosidade – implicaria permitir eventual desordem e dissolução da própria *Res Publica* portuguesa e, por consequência, do Estado português¹⁴⁹.

Portanto, foi preciso enquadrar aquela população em uma ordenação social, cultural e moral que correspondesse aos anseios dos governantes e, também, da religiosidade hegemônica. Esse enquadramento, então, foi a partir da atuação dos missionários e sua ação evangelizadora, na tentativa de converter ou conformar o alvo dentro de seu *idealtyp*¹⁵⁰ do que é cristão. Assim sendo, pretenderam tal qual na Europa originar:

Configurações religiosas, políticas, sociais e culturais [...] [que] continham formas de instrução/doutrinação das populações e instrumentos de vigilância da observância da doutrina e dos comportamentos que muito contribuíram para o reforço do poder secular e a uniformização da vida das populações¹⁵¹

É nesse sentido que José Pedro Paiva aponta que a construção dos Estados confessionais favoreceu o disciplinamento da sociedade. A homogeneização dos súditos,

¹⁴⁸ Anant Priolkar dedica parte de seu trabalho a descrever o processo. Cf.: PRIOLKAR, Anant K. *The Goa Inquisition: The Terrible Tribunal for the East*. New Delhi: Voice of India, 1998.

¹⁴⁹ SCHWARTZ, Stuart B. Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Império de Várias Faces: Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 26-33.

¹⁵⁰ WEBER, Max. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. p. 16.

¹⁵¹ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 261.

então, sendo o cerne do ordenamento social, constituiu-se em favorecimento e afirmação do poder político da esfera temporal. A Igreja atuou como promotora de um sistema cultural e religioso, a partir de sua doutrina e de seus dogmas, que foram introjetados na sociedade por meio da repetição da ritualística, difundindo noções de hierarquia, ordem e obediência¹⁵². Ou seja, condicionaram o grupo alvo em modelos de como pensar e agir e, mais uma vez, reforçando a posição de dominância do poder temporal¹⁵³.

Detentora dos mecanismos objetivos e subjetivos para disciplinar esse grupo alvo, a Igreja impôs o disciplinamento a fim de conseguir uma “obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, em virtude de uma atitude adestrada”¹⁵⁴. Houve dois caminhos para esse adestramento que a Igreja normalmente adotou. Um foi a via do castigo e o outro a via da persuasão. A primeira pôde ser mais leve ou violenta – a partir de um conselho no confessionário ou prisão, açoite, degredo ou mesmo a morte. A segunda foi através do doutrinamento por meio do exemplo comportamental adotado pelo próprio clero, de maneira que “as missões, a catequese, a pastoral, a confissão, a literatura religiosa, a arte, os ritos e liturgias desempenharam papel” de disciplinamento¹⁵⁵.

Portanto, para a interiorização e a socialização das normas foram necessários esses processos disciplinares. Quando eles foram aplicados em uma esfera da religiosidade convencionou-se denominar de Confessionalização. Segundo Palomo, esse termo foi questionado porque, no passado, não levaram em conta os aspectos mais amplos e complexos das naturezas humana, social e cultural. De toda maneira, o conceito pretende descrever um processo, lento e gradual, da relação entre os poderes políticos e as instituições religiosas (e seus agentes). A partir dessa relação, foi pretendido, com o conceito historiográfico, construir uma análise que levasse em conta conjunturas políticas, sociais e culturais em que os fenômenos analisados ocorreram. Ou seja, construir uma análise a partir das influências e papéis desempenhados pela Igreja latina na construção da forma de poder político moderno, e dos grupos que dela derivaram e que formaram confissões homogêneas no interior do Estado português. Nesse sentido se tornou pertinente falar em um processo confessional, assim como parece ser pertinente atentar para os processos de construção e consolidação ideológica dentro desses grupos hegemônicos. É preciso manter em vista, porém, ao usar os conceitos, as

¹⁵² PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 261.

¹⁵³ Penso que o trabalho clássico de Hobsbawm e Ranger, *A Invenção das Tradições*, podem ser interessantes como contributos a entender também esse movimento. Cf.: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

¹⁵⁴ WEBER, Max. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. p. 102.

¹⁵⁵ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 266.

diferentes nuances quanto à eficácia dos aparelhos e instrumentos confessionais e disciplinadores. Ou seja, busca-se uma análise de quais as capacidades que esses grupos hegemônicos tinham em aplicar e exercer sua hegemonia, e como as populações alvo também receberam – e/ou se apropriaram – das práticas que pretenderam homogeneizar os espaços. Logo, não se pode deixar de lado o fundamento dialético dessa relação entre o missionário e o nativo. Portanto, a identidade católica foi usada como definição, ou distinção, daquilo que é ser português e súdito do Império Português¹⁵⁶.

Gruzinski, porém, chama atenção para o fato de que apesar da categoria analítica *Identidade* fazer parte da etiqueta do pesquisador e estar presente na sua linguagem usual, ela pode cair na estereotipia – ou em uma caricatura. O pesquisador pode acabar ignorando que os indivíduos e os grupos humanos possuem elementos culturais que transitam, são móveis, e não estáveis e invariáveis. Por vezes podemos negligenciar “grupos múltiplos, móveis ou estratificados”, e valorizarmos “categorias artificiais”¹⁵⁷. De maneira que “cada criatura é dotada de uma série de identidades, ou provida de referências mais ou menos estáveis, que ela ativa sucessiva ou simultaneamente, dependendo dos contextos”; “a identidade define-se sempre, pois, a partir de relações e interações múltiplas”¹⁵⁸. Logo, a “identificação” ou a ocidentalização, como prefere Gruzinski, “assumiu formas diversas, quase sempre contraditórias, às vezes até em franca rivalidade, já que foi a um só tempo material, política e religiosa – esse no caso da ‘conquista espiritual’”¹⁵⁹.

Para o europeu do Renascimento, a religião e a política se misturavam. De maneira que, conforme apontei anteriormente, para os homens dessa conjuntura, a identidade religiosa unia e (possivelmente) integrava política, comercial e socialmente o nativo na *Res Publica* que se construía nos espaços ultramarinos¹⁶⁰. Isso é, a conversão e a adoção do Cristianismo eram elementos de unificação dos súditos para além do conjunto de crenças e doutrinas, “englobava a educação, a moral, a arte, a sexualidade, as práticas alimentares, as relações de casamentos, ritmava a passagem do tempo e os momentos fundamentais da vida”¹⁶¹. Os elementos físicos do território – como o urbanismo – pretendiam tornar visíveis a superioridade espiritual e técnica desses que se instalavam no local. Entretanto, só fariam

¹⁵⁶ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 11-14.

¹⁵⁷ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 52.

¹⁵⁸ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 53.

¹⁵⁹ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 94.

¹⁶⁰ Com mais vagar, Hespanha descreve como os nativos asiáticos usavam e apropriavam-se da identidade religiosa cristã e portuguesa conforme necessidades e objetivos próprios. Apesar de toda a sua obra *Filhos da Terra* ser dedicada a entender esse processo, especificamente nesse caso indico: HESPANHA, Antonio Manuel. *Filhos da Terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019. p. 243-249.

¹⁶¹ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 98.

sentido esses novos símbolos se o alvo do discurso fosse educado e formado pelo Cristianismo; eliminando as crenças anteriores e, com isso, pretensamente, eliminando a identidade anterior. Portanto, não bastava deciframos a imagem, o símbolo/signo, mas os nativos deviam adquirir a capacidade de acessar uma “experiência subjetiva do sobrenatural cristão”¹⁶².

Portanto, o processo de missionaçãopressupõe, segundo Ângela Xavier, a separaçãop entre identidades diferentes; o processo de passagem de uma identidade para outra; e, finalmente, a integraçãou assimilaçãodo alvo da missãonesta nova identidade e sua eventual consolidaçãoo. Porém, para a autora, o converso nunca assume ou chega à última etapa do processo de “identificaçãoo”. Portanto, cristaliza não uma nova identidade em detrimento da sua primeira, mas sim cristaliza uma identidade transitória, uma identidade liminar, capaz de assumir ou transitar em uma ou mais identidades. Ou ainda, essa identidade transitória reflete a categoria social a que esses sujeitos estiveram submetidos, como indivíduos que não foram aceitos ou integrados na sociedade que os converteram, bem como, foi muito difícil ou quase impossível retornar à antiga comunidade de origem. Logo, esses sujeitos foram seres que transitaram entre diversos grupos¹⁶³.

Assim sendo, não é de estranhar que ao longo da década de 1520 e aprofundando-se nas duas subsequentes, houve uma intensificaçãodos debates em torno de reforma do clero e da instalaçãode instrumentos e aparatos eclesiásticos nos espaços asiáticos. Entre 1514 e 1534, apesar de estar sob jurisdiçãoda Diocese de Funchal, não havia estrutura diocesana montada. Ângela Xavier diz que até 1514, período anterior à criação da citada diocese, não estivera nos planos de D. Manuel uma política voltada para a conversãoo¹⁶⁴. Ela esteve, no máximo, relegada a um plano secundário da expansãoper imperial. Porém, não significa que não houve avanços ou ações em torno do tema, mas que se tratou de um período de aprendizagem e tentativa de organizaçãoo. O período entre 1514 e 1520 foi de sistematizaçãodessa mesma organizaçãoo.

Os primeiros contatos e interaçõoes, como já apresentados, entre os agentes da Coroa e os nativos foram muito influenciados por experiências pregressas – sobretudo pela experiência medieval da Reconquista. Assim, foi um modelo de autonomia jurídica tutelada – tal qual aconteceu com os muçulmanos e judeus ibéricos. Essa autonomia jurídica, segundo

¹⁶² GRUZINSKI, Serge. *A colonizaçãodo imaginário: sociedades indígenas e ocidentalizaçãono México espanhol. Séculos: XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 277.

¹⁶³ XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido. *Cultura* [Online], vol. 22/2006, posto online no dia 29 de janeiro de 2016. p. 2-3.

¹⁶⁴ XAVIER, Ângela Barreto. A organizaçãoreligiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigaçãoo. *Anais da História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, p. 27-59.

Thomaz, foi influenciada pelo sistema da *dhima* islâmica “na qual cristãos e judeus gozavam de uma autonomia semelhante”¹⁶⁵. Foi comum as Coroas ibéricas exportarem para suas conquistas a cultura jurídica, com seus códigos e normas. Portanto, de forma similar ao que aconteceu no ultramar espanhol, esses códigos jurídicos foram aplicados sobre os portugueses e seus descendentes. Logo, se o elemento religioso deveria ser o aglutinador, ou ao menos estivera se construindo um Império que se fundara no elemento do Cristianismo, a separação entre as realidades cristã e não cristã não poderia ocorrer apenas no campo jurisdicional. Ou seja, segundo Ângela Xavier, a separação deveria ocorrer também no âmbito material¹⁶⁶. A autonomia jurídica e a separação física, os dois elementos iniciais da presença lusitana, representaram um poder de suserania e não soberania. Separar, então, significou controlar. Separar fisicamente foi controlar a movimentação de entrada e saída dos indivíduos naquele território, foi estigmatizar e estereotipar o outro, portanto, foi também fixar territorialmente o outro. O que aconteceu, tanto no Reino como no Ultramar, apesar das chaves trocadas. Para manter a coesão identitária e compreendermos a manutenção da identidade social, o papel da Religião Católica não deve ser subestimado. O batismo (*regeneratio*), em tese, equiparou juridicamente ao nascimento (*generatio*), ou seja, deveriam conversos e portugueses possuírem igualdade jurídica após o batismo dos primeiros – o que não necessariamente ocorreu. Nesse sentido, desde o século XIV na Europa houve um processo violento de conversão forçada de judeus – e os clérigos das ordens mendicantes de São Domingos e São Francisco tiveram destaque na atuação missionária nesse período. Em Portugal existiram as judiarias e as mourarias, bairros em que se delimitaram as populações de origem judaica e muçulmanas – ao menos até a ampliação de políticas para homogeneização religiosa. Este modelo foi, de certa forma, exportado para Goa.

Foi durante essa conjuntura que se enviou o primeiro Bispo para a Ásia portuguesa, D. Duarte Nunes, em 1520, ou seja, apenas vinte anos após a chegada dos portugueses na região. Ângela Xavier o descreve como um “frade dominicano, natural de Aveiro, designado bispo de Dume, partiu para a Índia em 1520, regressando a Portugal e aí vindo a falecer, em 1528”¹⁶⁷. Foram duas décadas sem um “controle efetivo sobre o clero secular e regular”¹⁶⁸, assim como sem a administração dos sacramentos que foram exclusivos de um Bispo – como a

¹⁶⁵ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994. p. 248.

¹⁶⁶ XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido. *Cultura* [Online], vol. 22/2006, posto online no dia 29 de janeiro de 2016. p. 4-7.

¹⁶⁷ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 141.

¹⁶⁸ XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. *Anais da História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, p. 27-59.

consagração dos templos, das imagens e dos utensílios utilizados no cotidiano eclesiástico, por exemplo. O relatório produzido pelo Bispo em 1522¹⁶⁹ nos apresenta um projeto de uma sociedade cristã que convergiria para a expansão territorial e o desenvolvimento do aparato administrativo na região. Segundo sua perspectiva, essas duas frentes só seriam possíveis a partir de uma reforma moral, comportamental e a partir da ampliação da conversão das gentes e dos espaços – que por sua vez fizera necessária a presença de uma estrutura diocesana desenvolvida¹⁷⁰.

Oficialmente, a estrutura diocesana só seria implementada, ao menos nominalmente, em 1534 com a fundação do Bispado de Goa. A diocese atribuiu uma maior autonomia ao Bispo incumbente, fez com que as decisões fossem agilizadas e a burocracia espiritual fosse mais bem gerida. A fundação da diocese, também, esteve dentro de uma conjuntura de consolidação da cidade portuária como centro administrativo do Estado da Índia, com a implementação não apenas dos aparatos institucionais militares, judiciais e monetários, mas também eclesiásticos. Portanto, a Igreja foi fundamental no processo de consolidação da *capitalização*¹⁷¹ da Cidade de Goa. Esse processo, porém, como se percebe ao longo do item anterior, não foi de hora para a outra.

O primeiro titular do bispado foi Francisco de Mello, clérigo secular e formado em teologia, mas que faleceu em Portugal antes de chegar à Índia. Assim, o primeiro a exercer, de fato, a função episcopal foi o franciscano da província reformada da Piedade frei D. João de Albuquerque. Sua nomeação foi confirmada em 1537, porém, só arribaria na capital do Estado da Índia em 1539. Nesse ano tornou a Igreja de Santa Catarina em Sé Catedral de Goa¹⁷². Foi D. João de Albuquerque um dos responsáveis por políticas voltadas para a reforma do clero goês, quando não asiático; por reformas administrativas no campo eclesiástico na Ásia portuguesa, como a divisão de Goa em quatro paróquias para melhor administrá-la; apoiou medidas para a conversão; apoiou também a instalação de novas ordens religiosas. Assim, também foi fundamental na difusão e publicação “da bula da Inquisição [por exemplo], difundindo naquelas paragens a existência do novo tribunal e a obrigação que

¹⁶⁹ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 443-456.

¹⁷⁰ VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 34.

¹⁷¹ SANTOS, Maria Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

¹⁷² FARIA, Patrícia de Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 68.

todos tinham de denunciar casos de heresia de que tivessem conhecimento”¹⁷³. Já nos primeiros anos de sua atuação na diocese, o Bispo de Goa processou e perseguiu práticas consideradas judaizantes, alvo primeiro das ações inquisitoriais; como no caso do cristão-novo Jerônimo Dias em 1543, e foi após a sua execução que a bula regulamentando o novo Tribunal do Santo Ofício português foi lida¹⁷⁴.

As Reformas, a divisão da Cristandade ocidental e a reação da Igreja de Roma impactaram Portugal fortemente, causando conflitos no Reino e reflexos no Ultramar. Ao longo da década de 1530, e consolidando-se na seguinte, houve a exportação da ideologia da Reforma Católica para Goa e o restante da Ásia portuguesa. Assim, por volta da década de 1540 houve uma guinada do comportamento de autoridades civis e eclesiásticas, com um esforço maior de cristianizar as gentes e os espaços nativos, eliminar os sinais e práticas consideradas idólatras, recristianizar a própria sociedade luso-asiática assegurando a ortodoxia doutrinária e ética, combatendo assim o cripto-judaísmo e as práticas mouriscas, mas também aquelas consideradas gentílicas¹⁷⁵.

Esse exercício de alteridade é antigo. Classificar e conformar o “outro” dentro do Cristianismo, seja esse qual for, possui seu próprio processo histórico com elementos mais gerais e outros mais específicos. É possível encontrar esses elementos desde a gênese do pensamento cristão, passando pelo desenvolvimento das diferentes correntes filosóficas e teológicas. Os termos em latim para designar o “outro” são *alter* e *alius*. Esse último é origem de termos como alienado ou alienígena, logo, designa o estranho ou o estrangeiro, aquele em que nada tem a ver comigo. Porém, o primeiro, *alter*, deu origem ao vocábulo alteridade e denomina o outro que não “eu”, mas que integram um mesmo grupo. Assim, lidar com o “outro” ou com o semelhante que é distinto de si, é uma característica intrínseca da Religião Cristã. Assim, se tomarmos o Cristianismo como uma ideologia universalista, a distinção é produzida a partir das definições dos que fazem e dos que não fazem parte do grupo “cristão”; porém, não perdendo de vista que todos integram um grupo maior. Esse é a humanidade, criaturas de uma divindade que criou a realidade tangível. Dessa forma, foram estabelecidos parâmetros mais ou menos rígidos em relação aos significados intrínsecos de “ser membro” e “não ser membro” de determinado grupo. De maneira que penso ser necessário atentarmos

¹⁷³ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 152.

¹⁷⁴ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 48.

¹⁷⁵ TAVARES, Célia C. da S. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 80-81.

para o processo do desenvolvimento conceitual das categorias que compõem esse exercício da evangelização, conversão e (talvez) apostasia ou infidelidade.

2 GENTIOS, CONVERSOS, HEREGES, INFIÉIS E A CONVERSÃO DO “OUTRO”

No capítulo anterior, foram apresentados alguns dos elementos presentes no processo expansionista português – desde fatores materiais (oriundos da necessidade e interesse mercantil da Coroa e da aristocracia); até fatores surgidos da íntima relação entre as esferas temporal e espiritual no Estado português – que se desenvolveu durante os séculos XIV e XV, e seu aprofundamento no XVI.

Neste capítulo pretendo aprofundar algumas discussões em torno da linguagem e das referências presentes na política de conversão portuguesa. Considerando que as análises deste trabalho se debruçam sobre os textos produzidos pelos agentes históricos, penso ser importante tentar compreender o processo lógico desses que atuaram na evangelização, e escreveram sobre ela. Portanto, cabe identificar o(s) retrospecto(s) ou tradição(ões) que os influenciaram; logo, identificar também quais foram os impactos que tiveram na ação desses sujeitos, uma vez que pretendo apresentar alguns exemplos de ações em prol da conversão no capítulo seguinte. Assim, tenho objetivo de compreender o percurso da ideia ou da prática da conversão, e como impactaram direta ou indiretamente as práticas em torno da conversão na Ásia portuguesa, na primeira metade do século XVI. Como ensina Pocock, trata-se de identificar como os indivíduos se apropriaram de suas tradições (abstração), e como aplicaram sua tradição (ação)¹⁷⁶.

A prática da conversão, ou conformação, necessita de alguns instrumentos psicológicos e pragmáticos que possibilitem o enquadramento do *outro* em uma forma, ou ideal; o que nesse caso era o ideal de *ser* cristão. Logo, foi necessário construir um arcabouço de ideias capazes de dar conta da definição de *si* e do *outro* – do cristão e do não cristão. Assim como, acompanhando a formação desse arcabouço, formou-se uma organização social capaz de enquadrar seus integrantes nesse ideal, e também hábil em introduzir e integrar novos membros nessa comunidade. Importante lembrar que ambos, o conjunto de ideias e a conformação social, possuíram diferentes características ao longo da história. Assim, penso que é importante identificar qual o conteúdo que formou as ideias e as ações que compuseram as práticas da conversão. Posto que as ações executadas em um espaço e tempo compartilham elementos que compõem o retrospecto (ou tradição) daquele que executou tais ações.

¹⁷⁶ POCOCK, J. G. A. *Political thought and history: essays on theory and method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 12.

Comparando as ações e seus elementos constitutivos com outras, é possível compreendê-las como representante possível de um quadro maior, um quadro intelectual de um período; se essas ações são racionais, então é possível denominá-las como uma filosofia; por outro lado, se não são racionais, mas ainda são intencionais, então elas são sintomas; entretanto, se não são intencionais, elas são um produto. De toda forma, sendo uma filosofia, um sintoma ou um produto desse quadro intelectual, esses elementos são o significado *intrínseco* ou *conteúdo* do objeto analisado¹⁷⁷ – no caso, as ações de conversão do *outro/gentio*.

2.1 Origens da problemática da conversão

Evangelizar aqui designa o ato do indivíduo que passa adiante a “boa nova”¹⁷⁸. A origem etimológica da palavra é o grego *euangeliôn*. A forma desse termo que designa “dar boas notícias”, ou *euangelízô*, também foi utilizada na maior parte dos textos canônicos¹⁷⁹. O termo Evangelho, porém, começa a ter a acepção mais comum, referindo-se aos três Evangelhos sinóticos, a partir de Justino de Roma em 165, em sua I Apologia 66¹⁸⁰. Portanto, o Cristianismo constituiu-se como uma religião prosélita e pautada na divulgação de si. Assim, parece plausível assumir que o Cristianismo também desenvolveu um conjunto de práticas e costumes, ou tradições, em torno da temática da Conversão desde muito cedo. O que se segue é um exercício, uma tentativa de compreensão do processo de desenvolvimento de alguns conceitos em torno da temática da Conversão, e enquadramento do outro dentro de uma forma.

O termo *gentio* deriva do latim *gens*, que pode ser compreendido como designação de “clã” ou um “grupo familiar”. Segundo o dicionário do clérigo Bluteau, então, *gentio* originalmente referia-se a um povo distinto, e “como nem todo o Povo gerado he o mesmo [...] entendem os Christãos a *Gente*, que fica na mesma fôrma [...] e assim não foy circuncidada, como saõ os Judeos, nem he bautizada, como saõ os Christãos”¹⁸¹. Os primeiros

¹⁷⁷ PANOFSKY, E. *Estudos sobre Iconologia*. São Paulo: Editora Alianza, 1972.

¹⁷⁸ Conforme definição dada por Bluteau, a palavra Evangelho é Anunciação ou “Boa Nova”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 3. p. 356-357

¹⁷⁹ LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

¹⁸⁰ JUSTINO de Roma. *I e II apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. p.58-59.

¹⁸¹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 9 (suplemento) p. 455.

tradutores da bíblia optaram por esta terminologia para traduzir outro vocábulo hebraico, *Goy* (no plural *goim*), por sua vez, normalmente traduzido como Povo ou Nação. Progressivamente os judeus passaram a utilizar essa palavra como designação para estrangeiro, o outro, aquele que não é judeu.

Herdeiros em algum grau da tradição judaica, os cristanismos primitivos adotaram essa nomenclatura para designar o *outro*. Entretanto, com a progressiva cristianização dos diferentes territórios europeus, que seguiram lógica de um processo histórico próprio, sobretudo durante a Idade Média, termos como gentio progressivamente caíram em desuso. Isto não significa, porém, que não foram mais utilizados, mas que deixou de ser comum ao grosso da população lidar com esse *outro* fora da Cristandade. Há casos de estudos teológicos desenvolvidos nas Universidades utilizando essa terminologia, como foi o caso da *Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino. Assim, deixando de ser uma temática comum e se tornando questão de disputas intelectuais. Portanto, de maneira diferente no tempo e no espaço, com maior ou menor grau, a preocupação com o *outro* foi deslocado do lugar de “como introduzi-lo na comunidade cristã” para “como conforma-lo em uma ortodoxia”. Com a descoberta, ou estabelecimento de contatos com populações não-cristãs, primeiro em África, e depois na Ásia e nas Américas, recupera-se esse vocabulário. Ao longo do século XV e XVI, retornaram as antigas questões de “como integrar o *outro* na Cristandade” e “como deve ser esse processo”. Em determinado momento, como aponta João Paulo Costa e Teresa Lacerda, D. João II e D. Manuel estiveram mais preocupados com a conversão dos soberanos africanos e de seus súditos, por exemplo, “enviando missionários e recolhendo no mosteiro de Santo Elói, em Lisboa, jovens congolezes que deveriam receber uma educação europeia”¹⁸².

Os portugueses, então, contataram, interagiram e estabeleceram alguma relação com essas populações avistadas pelos cristãos latinos, populações essas que não eram cristãs ou infiéis (muçulmanas ou judias). Assim, os portugueses associaram esses indivíduos com os idólatras da antiguidade, e por sinonímia atribuíram a eles nomenclatura de gentios ou pagãos, de acordo com a interpretação da realidade cristã que vigorou nesse período. Essa perspectiva cristã da realidade esteve imbuída do chamado Espírito Cruzadístico que, conforme dito no primeiro capítulo, proporcionou uma legitimidade formal e moral para esse movimento expansionista supostamente guiado pela guerra continuada aos infiéis.

De maneira simples, para os portugueses em geral, cristãos europeus que participaram do processo expansionista iniciado no século XV, o gentio, ou o pagão, era aquele indivíduo

¹⁸² COSTA, João Paulo Oliveira e, e LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*. Lisboa: ACIME, 2007. p. 95.

que não participava de uma memória, história ou práticas religiosas em comum com os chamados povos do livro. Assim como os gentios da Antiguidade, para os portugueses, esse “outro” não possuía qualquer relação ou conhecimento da “Boa Nova”¹⁸³. Logo, a categoria do gentio ou pagão diferenciava-se das do infiel ou do herege, porque esses eram ignorantes sobre a fé cristã. O Infiel, grosso modo, pode ser caracterizado como aquele que deliberadamente escolheu não seguir a fé “verdadeira”. Chamo atenção, brevemente, sobre o apóstata. Isto é, aquele que abandonou sua fé para adotar outro conjunto de práticas, costumes e crenças religiosas – o que normalmente foi severamente punido ao longo da história. Por outro lado, o herege era um cristão, mas que estava em pecado por ter escolhido ir contra a ortodoxia vigente.

As categorias antes descritas foram construídas e estabelecidas na linguagem da Cristandade ao longo do processo histórico próprio do Cristianismo. Assim sendo, é possível encontrar elementos de suas origens nos primeiros momentos da religião cristã. Os fundamentos dessas categorias surgiram, portanto, como marcadores de identidade; ou seja, uma maneira daqueles que fizeram parte da comunidade cristã/cristianizada se definir através do contraste com o *outro* – um exercício de *alteridade*. Para tanto, farei um recuo às origens do cristianismo.

Na passagem do primeiro para o segundo século da era cristã, alguns gentios que se converteram ao Cristianismo obtiveram certa proeminência; esses padres receberam alcunha de Padres Apostólicos porque escreveram em forma epistolar, similar ao período apostólico. Os autores do período da Patrística que não foram agrupados entre esse primeiro grupo, seja por distanciamento cronológico, seja por distanciamento discursivo, então, foram cognominados Padres Apologéticos. Esse termo designa-os como grandes defensores da fé ou responsáveis pela normatização da fé cristã¹⁸⁴. A partir do segundo século, a preocupação dos apologéticos foi fundamentar a fé para um público sem o retrospecto cultural presente na *Tanakh* judaica. Significou, então, uma menor discussão acerca de Jesus e maior debate sobre o *Logos*, a unicidade de Deus.

O segundo século também foi o início de um grande espriamento do cristianismo, desde a Mesopotâmia até a Península Ibérica, desde o norte da África até a costa da Grã-Bretanha. Nesse período ocorreu a construção hierárquica da Igreja, houve tentativas de uma ortodoxia, e esforço de preservação dos testemunhos apostólicos, assim como a preservação

¹⁸³ Apesar disso, é importante lembrar que os habitantes da península indostânica, por exemplo, conviveram com comunidades judaicas, islamizadas e mesmo cristãs – como o caso dos Cristãos de São Tomé.

¹⁸⁴ RICHARDSON, Cyril C. (ed.). *Early Christian Fathers*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006. p. 15-16.

da Fé e missionação – como imitação das missões de Paulo¹⁸⁵. Na conjuntura que viveu Paulo de Tarso, **missão** possuiu significados próximo do meio militar e/ou diplomático; ou seja, um grupo ou pessoa que foram incumbidos de algum propósito ou enviados a algum lugar pré-determinado a fim de cumprir esse propósito. A personagem bíblica, então, adotou essa terminologia para descrever como encarou sua ação evangelista, uma missão em nome de Deus com o propósito de converter os gentios.

No período em que Paulo atuou houve uma forte construção do ideal cristão, do “ser” dentro de uma forma, do “crer” em parâmetros que estiveram sendo construídos. Também na passagem do primeiro para o segundo século, Clemente Romano (35 – 99), em sua Carta aos Coríntios, incitou aqueles que não estavam inseridos na comunidade cristã ao arrependimento e à conversão. Entretanto, a conjuntura de Clemente se insere numa Igreja que estava construindo sua teologia, assim como um *ethos* cristão. Em todo o capítulo 13 da carta citada, o autor exaltou a **mansidão** e a **humildade** como características **essenciais**. Mas não apenas isso. Em diversos momentos ele tratou sobre a necessidade da obediência do cristão, tanto aos preceitos da Fé, como à hierarquia da Igreja. Clemente imaginou uma Igreja como um corpo:

Tomemos o nosso corpo: a cabeça não é nada sem os pés, nem os pés sem a cabeça; os menores membros de nosso corpo são necessários e úteis ao corpo inteiro, mas todos convivem e têm subordinação mútua para a saúde do corpo inteiro [...] Conservemos, portanto, todo o nosso corpo em Cristo Jesus, e cada um seja submisso a seu próximo, conforme o dom que lhe foi conferido¹⁸⁶

Para Clemente, a fraternidade, a humildade e a mansidão se experimentavam na obediência da Fé – “presentificada” na hierarquia. Diz: “cada um de nós, no seu devido lugar [...] sem violar as regras que foram determinadas para a sua função”¹⁸⁷. Definiu também a hierarquia da Igreja, tendo como cabeça o Cristo e, sucessivamente, os Apóstolos, os Bispos e os diáconos. Assim, fundamentou-se a ordenação das coisas conforme encontramos em Isaías¹⁸⁸, pois ela é justificada na Fé; originando-se de Deus, pois Cristo instituiu os Apóstolos e estes, por sua vez, instituíram os Bispos para a nova fé. Com efeito, Clemente reforçou sua tese da unicidade do Corpo de Cristo, que é a Igreja, admoestando os coríntios para que evitassem dissensões:

Não temos nós um só Deus, um só Cristo, um só Espírito de graça, que foi derramado sobre nós, e uma só vocação em Cristo? Por que esquartejamos e

¹⁸⁵ Como em Romanos 20:17 “Assim, a fé [vem] de [a] audição, a audição através de [a] palavra de Cristo”.

¹⁸⁶ ROMANO, Clemente. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 34.

¹⁸⁷ ROMANO, Clemente. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 34-35.

¹⁸⁸ Isaías 60:17 “Em vez de bronze, trar-te-ei ouro; Em vez de ferro, trar-te-ei prata. Em vez de madeira, trar-te-ei bronze; Em vez de pedras, ferro. E dar-te-ei teus regentes em paz; E teus supervisores em retidão”.

rasgamos os membros de Cristo? Por que nos revoltamos contra o nosso próprio corpo, chegando a tal ponto de loucura?¹⁸⁹

De maneira similar, Inácio de Antioquia (35 – 110) incentivou a obediência aos Bispos, presbíteros e diáconos. Em sua Carta aos Efésios, afirma:

Jesus Cristo, nossa vida inseparável, é o pensamento do Pai, assim como os bispos [...] Convém caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo [...] [e] Vosso presbítero [...] está unido ao bispo, assim como as cordas à cítara. [...] A partir de cada um, que vos torneis um só coro¹⁹⁰

Inácio de Antioquia disse ainda que deveriam se submeter às autoridades, pois toda autoridade ou **Ordem** constituída adveio de Deus¹⁹¹. A concepção cristã de **Ordem** influenciou diretamente o pensamento social medieval e do início da modernidade. Assim como podemos traçar suas origens em tradições consideradas pagãs ou gentias. O pensamento medieval herdou e tentou conciliar essas duas concepções. Portanto, a **Ordem** basicamente foi a organização dos objetos em seus devidos lugares. Hespanha diz que desse processo surgiu um esforço em tornar visível essa **Ordem** estabelecida. Isto é, houve importância em deixar clara a função na sociedade de cada componente da mesma: os títulos, a ritualística, as vestimentas, os assentos, etc.; punindo, então, aquele que tentasse subverter ou enganar essa Ordem estabelecida¹⁹². Esse pensamento medieval – político e social – pressupôs uma **Ordem** universal (*cosmos*) finalista; cujo pensamento cristão cria ser ela, a finalidade, o Criador.

Os agentes históricos reconheciam na Criação uma diversidade de órgãos/criaturas, e todos eram partícipes da **unidade** – ou da realidade/Criação. Cada parte deveria cumprir seu papel na **unidade** dessa criação, algo indispensável para o bom funcionamento da comunidade, ou para a manutenção da **Ordem**. Para isso consideraram necessário existir um ente capaz de organizar e ordenar esses participantes. Ângela Xavier e Hespanha afirmam que, como em um **corpo**, a Coroa agia como uma cabeça (*caput*)¹⁹³, articulando e harmonizando os poderes/órgãos/participantes desse **corpo** – conferiam a cada um conforme seu lugar de direito¹⁹⁴. Essa foi uma “visão ‘cristianizada’ da ordem social e do poder

¹⁸⁹ ROMANO, Clemente. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 38.

¹⁹⁰ ANTIOQUIA, Inácio de. Inácio aos Efésios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 52-53.

¹⁹¹ Sua referência está em Romanos 13:7: “a todas as dívidas: a quem se deve o imposto, o imposto; [...] a taxa, a taxa; [...] o medo, o medo; [...] a honra, a honra”.

¹⁹² HESPANHA, António M. *Imbecilias. As Bem-Aventuranças a Inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 28.

¹⁹³ Catarina Santos dedicou-se a explicar o processo que denominou *capitalização*. O que pode ajudar o leitor a melhor compreender alguns aspectos do assunto tratado. Cf.: SANTOS, Maria Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

¹⁹⁴ HESPANHA, António M. e XAVIER, Ângela B. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José. *História de Portugal. Quarto Volume. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 115.

político”, ou seja, uma organização social “condicionada por valores católicos”¹⁹⁵. Uma perspectiva que valorizou, então, o “bem comum” acima do indivíduo, uma compreensão de um “homem naturalmente colaborativo”¹⁹⁶.

O controle social nessas sociedades em que a noção de **Ordem** foi fundamental, antes de tudo, foi “um controlo imaginado, incorporado no controlo de si mesmo [...] como um dever [...] em relação ao qual apenas existia a obediência e resignação”¹⁹⁷. Portanto, quando no capítulo 1 se tratou do disciplinamento social, foi esse sentimento que se confundira com obediência, com um fatalismo social ou político. Como Hespanha melhor descreve, é uma psicologia política que formava um sentimento de adesão voluntária à **Ordem** estabelecida, gerando sentimento de culpa em quem corrompesse tal ordenação¹⁹⁸.

Essa construção argumentativa da necessidade da existência de uma ordem das coisas, de que há uma hierarquia intrínseca à existência, criada e ordenada por Deus e que ao rompê-la ofendemos ao próprio Deus, não é uma novidade cristã. Os gentios que se convertiam ao Cristianismo estavam circunscritos ao mundo greco-romano, por conseguinte, não estavam imunes a esta realidade. A maior parte dos cultos desse mundo antigo esteve preocupada com assuntos individuais e necessidades coletivas. Por isso que os cultos ao imperador e aos deuses da cidade império tiveram grande importância, uma vez que sua função foi manter o **bem comum** (ou *Res Publica*)¹⁹⁹. Assim, se levarmos em conta o que diz Lucius Sêneca (ca. 1 – 65), em seu Tratado Sobre a Clemência:

Da cabeça provém a saúde que se espalha por todas as partes do corpo. Todas são vigorosas e aprumadas, ou prostradas pela debilidade, conforme vive ou fenece o espírito delas. Haverá cidadãos e haverá aliados dignos desta bondade e, em todo o mundo, a retidão de costumes retornará²⁰⁰

Percebe-se na fala do magistrado romano e filósofo estoico uma definição **corporativa** de sociedade. Certamente foi uma perspectiva – até certo ponto – comum ao mundo greco-romano. Assim, como em Inácio e em Clemente, encontra-se um apreço pela hierarquia, pela manutenção da “paz social” e pela ortodoxia das práticas comuns. Logo, eles esperavam que os integrantes da comunidade seguissem a Ordem estabelecida. Se em

¹⁹⁵ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Ideias*. Vol. 22 (2001). p.150.

¹⁹⁶ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Ideias*. Vol. 22 (2001). p.152.

¹⁹⁷ HESPANHA António M. A Mnarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalves (Org.), MATTOSO, José (Dir.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 12.

¹⁹⁸ HESPANHA António M. A Mnarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalves (Org.), MATTOSO, José (Dir.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 13.

¹⁹⁹ EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, Inc., 1997. p. 30.

²⁰⁰ SÊNECA, Lucius Annaeus. *Tratado sobre a clemência*. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2013. p. 44.

Clemente o exercício da autoridade foi um Dom divino, e em Inácio ela foi constituição de uma Ordem estabelecida por Deus, Sêneca afirma:

Atribuindo a si mesmo o espírito dos deuses, que o príncipe contemple, entre os seus cidadãos, a alguns com prazer, porque são bons e úteis, e a outros os deixe fazer número [...] o príncipe, que tem o poder tanto de conceder a vida como de tirá-la, deve exercer corajosamente esta função dada pelos deuses²⁰¹

Nesse período, ainda, três grandes correntes filosóficas disputaram adeptos, sendo elas: o estoicismo, o platonismo e o epicurismo²⁰². As três tentaram demonstrar caminhos possíveis para o bem-estar no meio de um mundo difícil. Cada corrente de pensamento definiu esse bem-estar à sua maneira, mas se aproximaram de uma espécie de paz interior e equilíbrio natural. Para os Estoicos, significou conviver harmonicamente com o mundo conforme criado. Os Epicuristas, por sua vez, acreditaram que a paz de espírito seria alcançada no ato de atender os prazeres da vida cotidiana. Para todas as três, porém, esse bem-estar seria conquistado através de um esforço da razão em compreender o mundo e a natureza da realidade. Somente a prática da razão garantiria os instrumentos necessários para viver uma vida plena, e para lidar com as dificuldades exteriores. Os filósofos, portanto, valorizaram tanto a educação quanto a disciplina. Logo, se preocuparam com **doutrina** (“o que pensar”) e **ética** (“como viver”). As escolas filosóficas foram, em certa medida, intolerantes, uma vez que se alguém estivera certo, necessariamente, os outros deveriam estar errados. Defenderam a validade de seus pontos de vista e trabalharam para convencer o outro. Por fim, trabalharam para converter as pessoas à sua corrente de pensamento²⁰³.

Não parece estranho que uma religião, que nasce com um retrospecto exclusivista e doutrinário, rapidamente construa parâmetros definidores de si e dos outros. Portanto, uma religião que possuiu elementos fundantes que já estiveram presentes no judaísmo. As histórias sobre Jesus foram contadas como testemunhos aos primeiros que se converteram, esses contaram a outras pessoas e assim por diante. Contaram, então, a história de um Judeu que pregou sobre o Deus judaico a outros judeus em aramaico; mas também contaram esta trajetória de vida para pessoas que não eram judias e falavam grego. Também aqui é possível traçar um paralelo com o processo missionário que ocorreu ao longo do período moderno, com o cuidado de não cair em anacronismos ou cometer prolepses. Esses missionários pretenderam conformar o não cristão em uma ética e moral cristãs, o que significa dizer que pretenderam doutrinar e impor um novo código de conduta a esses não cristãos. Eles, por sua

²⁰¹ SÊNECA, Lucius Annaeus. *Tratado sobre a clemência*. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2013. p. 55 e p. 76.

²⁰² Correntes filosóficas mais antigas, porém, bastante influentes no mundo greco-romano de então.

²⁰³ EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christians Writings*. New York: Oxford University Press, Inc., 1997. p. 31.

vez, não possuíram o mesmo retrospecto social, cultural e religioso do Cristianismo latino²⁰⁴; logo, houve dificuldade no processo de traduzir ou transpor os elementos presentes no Cristianismo para essas novas comunidades, que não tinham o mesmo retrospecto judaico.

Como herdeiro do judaísmo, o cristianismo, por extensão, tomou para si uma marca identitária judaica: a aliança/pacto com Deus. Para os Judeus a aliança era definida “através da circuncisão, imersão em um banho ritual [batismo] e aspersão de sangue no altar”²⁰⁵. Contudo, houve um processo de distanciamento dessa noção a partir de Paulo. O Apóstolo dos Gentios afirmou que não havia necessidade dos gentios seguir a Lei. Logo, não precisariam da circuncisão, pois sua entrada na aliança era pela Fé em Jesus Cristo, consubstanciada pelo ato do batismo²⁰⁶, conceito chave do cristianismo que irá ser desenvolvido em item a seguir.

Da mesma maneira que os primeiros cristãos majoritariamente não presenciaram os feitos ou conheceram o próprio Jesus, os autores dos evangelhos também não. A probabilidade, no processo de preservação da história de Jesus, é que esses autores e fiéis modificaram e criaram histórias. Não como algo malicioso, mas estavam pouco preocupados com as mudanças em si. Para esses agentes históricos foi mais importante transmitir as verdades religiosas e morais, contidas nas narrativas, que os fatos históricos. Assim, possivelmente algumas histórias permaneceram, outras mudaram um pouco e outras muito. O que todas elas pretenderam como uma verdade revelada, entretanto, foram suas lições morais²⁰⁷.

A questão da verdade foi o que parte dos Padres da Igreja buscou esclarecer, isto é, construir uma normativa doutrinária ou uma “opinião verdadeira” (*ortodoxa*) sobre a fé. Inácio de Antioquia, em sua Carta aos Magnésios, alertou para o “perigo” de se aproximar ou manter costumes judaicos²⁰⁸. Podemos perceber uma velha questão entre os cristianismos primitivos: se a conversão seria ao judaísmo, com obediência à Lei de Moisés; ou se as práticas seriam distintas. Houve, portanto, um esforço em dissociar o Cristianismo do

²⁰⁴ Se é que podemos generalizar a Críandade de então como “o” Cristianismo latino.

²⁰⁵ *Keritot* 9a:4. O tratado de *Keritot* (“Extirpações” ou “excomunhão”, de *Karet* – cortar) no Talmud diz respeito aos crimes passíveis de morte ou excomunhão.

²⁰⁶ Em Romanos 6:1-14, Paulo discorre e argumenta longamente sobre o tema.

²⁰⁷ EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christians Writings*. New York: Oxford University Press, Inc., 1997. *passim*.

²⁰⁸ Diz o Bispo de Antioquia: “Não vos deixei enganar por doutrinas heterodoxas nem por velhas fábulas que são inúteis. Com efeito, se ainda vivermos segundo a lei, admitimos que não recebemos a graça [...] Abraçamos a vida segundo cristianismo. Quem é chamado com nome diferente desse, não é de Deus [...] é absurdo falar de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, judaizar. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo e sim o judaísmo no cristianismo”. ANTIOQUIA, Inácio de. Carta aos Magnésios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 58-59.

judaísmo. Agostinho, Bispo de Hipona, em sua obra *A Doutrina Cristã*, afirmou que o cristianismo libertou os judeus (e os gentios) da má interpretação do culto dos signos (credos), elevando-os “em direção à inteligência dos mistérios que significavam”²⁰⁹. O que permite perceber que três séculos, que separam Clemente e Inácio de Agostinho, ajudaram a consolidar a distinção entre Judeu e Cristão. Assim como, mais adiante na cronologia, houve uma consolidação da distinção entre Cristão e Infiéis; entre Cristão e Hereges; e por fim, entre Cristão e Gentios.

2.2 O batismo como instrumento para conversão

A conversão, como descrito no item acima, depende também de elementos sociais que permitam o enquadramento do *outro*. De maneira similar, o processo da conversão ocorre através de ritualísticas mais ou menos sistematizadas, cujos elementos se desenvolveram de maneira simultânea à história do próprio Cristianismo. O batismo, como um dos elementos rituais da conformação do *outro*, atravessou conjunturas e realidades distintas. Porém, manteve algumas características que permearam os séculos, e influenciaram o modo de agir dos agentes evangelizadores no século XVI. É possível identificar, então, características da antiguidade e do medievo cristão que permaneceram na modernidade. Entretanto, as dificuldades dos missionários em conciliar as tradições da prática do batismo, ou da conversão, com a realidade – ao ponto que relataram esse problema em suas missivas – possibilita ao pesquisador tentar identificar quais as estratégias adotadas para a conversão dos gentios na Ásia.

Os cristianismos, mesmo na ortodoxia Católica, são religiões evangélicas. Pressupõem para si uma missão de propagação da palavra de fé em Cristo, do convencimento e conformação do converso. Se levarmos em conta o que diz Paulo, que “a fé [vem] de [a] audição, a audição através de [a] palavra de Cristo”²¹⁰, percebemos a existência desse exercício que hoje designamos e entendemos como missionário. O comentário de João Crisóstomo (347 – 407) sobre essa mesma passagem, em uma de suas Homílias, diz:

Com efeito, após ter dito que se devia invocar, os que invocassem deviam acreditar, e os fiéis deviam ouvir, e os ouvintes necessitariam de pregadores, pregadores que fossem enviados [...] mas refiro-me a importante audição, a ouvir a palavra de Deus.

²⁰⁹ AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 101.

²¹⁰ Romanos 10:17.

Eles não ouviam palavras dos profetas, e sim escutavam as palavras que Deus lhes transmitira, o que era mais sublime do que os próprios milagres. Faz-se mister crer em Deus, que fala e opera milagres, e igualmente obedecer-lhe. De fato, as obras e os milagres provinham das palavras de Deus²¹¹

Portanto, houve uma consolidação durante esses três séculos de um preceito fundante do cristianismo, que assumiu diferentes formas em diferentes conjunturas, como a prática do proselitismo religioso sob as formas da evangelização, da ação pastoral e/ou da imposição de alguma ortodoxia. Porém, foi necessário não apenas convencer, mas conformar. Converter aquele que ouvia e aceita as verdades que o evangelho oferecia.

Se observarmos na época de fundação do cristianismo, entre os anos de 412 e 413, identificaremos que Agostinho desenvolveu o manual *De fide et operibus*²¹², e nele argumentou que os que desejassem o batismo em Cristo deveriam ser batizados, mesmo que estivessem em pecado. Progressivamente, após o batismo, eles seriam instruídos nos costumes corretos. É interessante notar como Agostinho discorreu sobre os costumes que deveriam ser alterados, pois o comportamento após o banho ritual não poderia ser o mesmo de antes da escolha da nova fé. Após o sacramento do batismo, que devia ser anterior ao ensino, é o converso quem decidiria se permaneceria em seus pecados. Portanto, é uma dupla escolha que o Bispo concedia ao gentio ou pagão: a escolha de aceitar a religião verdadeira e a escolha de adotar novos e corretos costumes. Portanto, aquele que permanecesse em práticas consideradas erradas, após o processo de renascimento conferido pelo batismo, permaneceria em pecado. Esse convertido era responsável por si e por sua salvação, assim como também seria julgado pela maneira que construiu sua fé em base de “iniquidade” e “despudor”²¹³. Entretanto, era esperado do batizado que sua conversão também ocorresse nos seus costumes. Nesse sentido, Agostinho esperava que a conversão aos bons costumes fosse a “finalização” do batismo. A instrução possível antes do batismo, para Agostinho, não foi aquela relacionada a coisas da fé (espirituais), mas aquelas das boas obras e bons costumes (doutrinárias). Ainda assim, seria bem visto o indivíduo que possuísse práticas e costumes considerados bons antes do batismo, pois o “bom costume” seria a ética cristã e não a gentia. Essa última era justamente aquela que se desejara eliminar, com o propósito de conformar o homem através de seu segundo nascimento, pela ressurreição batismal²¹⁴.

²¹¹ CRISÓSTOMO, São João. *Comentários às Cartas de São Paulo/1*. São Paulo: Paulos, 2010. v. 1. p. 195-196.

²¹² AGOSTINHO. A Fé e as Obras. In: *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 185.

²¹³ A referência de Agostinho está em I Coríntios 3:12-13 “Se alguém, sobre esse alicerce, edifica com ouro, prata, pedras preciosas, madeiras, feno ou palha, a obra de cada um ficará em evidência”.

²¹⁴ Aqui a referência de Agostinho é Romanos 6:2-7 “Nós que morremos para o erro, como viveremos nele? Ou ignorais que tantos quantos fomos batizados para Cristo Jesus, para a morte dele fomos batizados? Fomos sepultados com ele através da glória do Pai, do mesmo modo também nós caminhamos em novidade de vida [...]

O batismo, ou a imersão ritual, apareceu como elemento de iniciação ou introdução ao cristianismo nas cartas paulinas. Porém, nos evangelhos há uma descrição melhor desse evento. Se Jesus nasceu por volta do ano 4 a.C., e faleceu por volta do ano 30, temos a configuração cronológica da seguinte forma: o evangelho de Marcos provavelmente foi escrito entre meados dos anos 60 e início dos anos 70; os de Mateus e Lucas em torno de 80 ou 85; e João, por sua vez, mais tarde ainda, entre os anos 90 e 95. Não sabemos, também, quem foram os autores desses textos²¹⁵. Entretanto, destaca-se que o tema do batismo aparece nos três primeiros Evangelhos, chamados sinóticos²¹⁶. Porém, dentre os três, o de Lucas dá um maior destaque ao tema – possuindo passagens únicas dentre eles. Nessas passagens encontramos instruções anteriores ao batismo, não sobre coisas da fé, mas sim éticas. São essas a que Agostinho fez referência²¹⁷.

Essas passagens fazem referência à personagem de João Batista, obviamente um judeu. Muito provavelmente foi um Essênio²¹⁸ ou integrante de alguma seita judaica que praticavam o voto nazireu, que exercitavam a ritualística judaica do batismo e da conversão – conforme encontramos nas tradições da *mishná* e *guemará*, dentro do Talmude. O rito nazireu foi tornado norma, lei ou mandamento (*mitzvah*) pela *Torah* no livro de Números (*Bamidbar*). Conforme se verifica no texto, o voto de um nazirita era composto de um conjunto de práticas ascéticas, com o objetivo de alcançar certa pureza material e espiritual²¹⁹. Encontra-se em

que o homem antigo [que havia dentro] de nós foi crucificado, para que fosse anulado o corpo do erro”.

AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 186 – 205.

²¹⁵ EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, Inc., 1997. p. 40.

²¹⁶ O termo designa, desde a exegese bíblica do século XVIII, os três primeiros evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas). A origem do termo é o grego *synoptikós* (“que permite ver de uma só vez”), mesma raiz para sinopse, pois percebe-se que tratam dos mesmos assuntos – além de provavelmente os três possuírem alguma fonte ou tradição em comum mais antiga.

²¹⁷ Lucas 3:10-14 “E perguntavam-lhe as multidões, dizendo: ‘Que devemos fazer?’. Ele, respondendo, dizia-lhes: ‘Quem tem duas túnicas reparta com quem não tem nenhuma. E quem tem comida faça o mesmo’. Vieram também cobradores de impostos para serem batizados e disseram-lhe: ‘Mestre, que devemos fazer?’. Ele disse-lhes: ‘Não cobreis mais nada além do estabelecido’. Interrogavam-no também alguns soldados, dizendo: ‘E nós, que devemos fazer?’. E ele disse-lhes: ‘Não chantageeis ninguém, não denunciéis injustamente e contentai-vos com o vosso soldo’.

²¹⁸ Segundo o historiador da antiguidade Flávio Josefo (37/38 – ca. 100), em sua obra *Antiguidades Judaicas*, os Essênios eram uma seita ou um grupo judaico, uma corrente espiritual do judaísmo. Viviam mais afastados dos centros urbanos, provavelmente muitos integrantes também praticavam o voto nazireu, portanto, eram ascetas e possuíam muitos interditos. Por conta desses interditos, não faziam seus sacrifícios rituais no átrio do templo onde outros judeus também o faziam, mas dentro da sua própria comunidade. Os bens não eram individuais, mas comunais – Josefo exalta essa característica, afirmando que “o rico não desfruta de suas propriedades em maior medida que aquele que não possui mais que o mínimo” (em tradução livre). Não tomavam esposas ou escravos, elegiam um representante que se encarregava da distribuição da produção agrícola, e seus sacerdotes se encarregavam do pão e das iguarias. cf.: JOSEFO, Flavio. *Antiguidades Judias. Libros XII-XX*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1997. p. 1080 – 1081.

²¹⁹ Conforme vemos em Números 6:6-7 “Durante todo o tempo da sua consagração a Iahweh não se aproximará de um morto; nem por seu pai ou por sua mãe e nem por seu irmão ou por sua irmã se tornará impuro, caso venham eles a morrer”. Essa passagem é controversa, pois possibilita interpretação de que “morto” (Nm. 6:6)

Atos dos Apóstolos indícios que o próprio Paulo de Tarso fez em algum momento um voto nazireu²²⁰. Ou seja, além de Paulo seguir o que determinava a Lei mosaica (pois era um judeu-cristão), incentivou a prática da ascese nazirita entre os cristãos recém conversos, conforme também é possível verificar em suas cartas²²¹. O ritual de iniciação perpetrado por João Batista, então, encontra-se nos costumes e leis judaicas. Tornando possível traçar a origem do batismo e da conversão cristã dentro dessa cultura²²².

Isso tudo posto, é seguro afirmar que o batismo possui origem na ritualística do banho de iniciação judeu. Como foi apontado, os cristãos o ressignificaram a partir do símbolo da ressurreição de Cristo. Em sua obra catequética *Demonstração da Pregação Apostólica*, Irineu de Lião (130 – 202) afirma que o fundamento da fé são os três artigos: Pai, Filho e Espírito Santo²²³. Assim, o batismo aconteceria sobre esses signos. Para Irineu de Lião, sem o Espírito (batismo) não se veria o Filho (Jesus), e sem esse nada chegaria ao Pai (Deus)²²⁴. Sem aprofundar debates e propositivas teológicas, o objetivo cristão do batismo parece ser a conversão daquele que, ao ser imerso em águas batismais, morreu para a vida anterior e, ao se retirar das águas, renasceu para a sua nova vida. É possível, mais uma vez, referenciar *De fide et operibus* de Agostinho, que encontramos afirmativas daquilo que se espera do batizado: uma conversão dos seus costumes para a nova vida. Retomando Crisóstomo em suas homílias das cartas paulinas para reforçar, pois para esse aqueles que permanecerem em pecado ou erro após o batismo “não veem com clareza, não ouvem bem, não têm boa dicção”²²⁵. Foi nessa

pode ser toda forma de cadáver, justificando espécie de vegetarianismo. Enquanto outros levam em conta a passagem seguinte (Nm. 6:7), em que “morto” explicitamente se refere aos cadáveres humanos.

²²⁰ Podemos conferir em Atos 18:18 “Paulo [...] despediu-se dos irmãos e embarcou para a Síria [...] raspando a cabeça em Cêncreas, pois tinha [feito] um voto”. Também em Atos 21:23-26 “temos quatro homens que têm um voto a cumprir. Leva-os contigo e purifica-te com eles e paga-lhes a despesa para que raspem a cabeça; e todos saberão que as coisas que dizem sobre ti não valem nada, mas que caminhas [retamente] e que também tu próprio observas a lei. Acerca dos gentios que se tornaram crentes, já lhes fizemos saber por escrito que se abstenham de [carnes] imoladas a ídolos e de sangue e de [carne] sufocada e de fornicção”.

²²¹ Em Romanos 14:21 “[É] bonito não comer carne nem beber vinho”; e em I Coríntios 8:13 “se um alimento escandaliza o meu irmão, não comerei carne nunca mais, para que eu não escandalize o meu irmão”.

²²² A compilação de textos que deu origem ao Talmude teve início por volta dos anos 200 d.C.. Essa compilação iniciada pelo Rabino Yosef HaNasi pretendia esclarecer questões doutrinárias, a partir dos debates rabínicos sobre os textos sagrados. Na terceira ordem do Talmude, *Seder Nashim* (“mulheres” ou “esposas”), em seu tratado *Kiddushim* (“documentos” ou “noivado”) no capítulo 62b, é descrito a seguinte situação: “O converso necessita a presença de três judeus para sua conversão”, e completa que a “conversão é considerada um julgamento [...] que requer presença de três juízes”. Para Yosef HaNasi, aqueles que se convertiam deveriam entrar na Aliança com Deus da mesma forma que os ancestrais dos judeus: através da circuncisão, da imersão ritual e com sacrifício de sangue no altar.

²²³ O século II é o período da consolidação do dogma da Trindade.

²²⁴ Para o Bispo de Lião, *O novo nascimento*, a ressurreição da carne se dá em “Deus Pai por meio de seu Filho no Espírito Santo, porque os portadores do Espírito de Deus são conduzidos ao Verbo, isto é, ao Filho, que é quem os acolhe e os apresenta ao Pai, e o Pai lhes dá incorruptibilidade”. LIÃO, Irineu de. *Demonstração da Pregação Apostólica*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 45-46.

²²⁵ A referência de Crisóstomo também está nas cartas paulinas, como Romanos 8:1-13. CRISÓSTOMO, São João. *Comentários às Cartas de São Paulo/1*. São Paulo: Paulus, 2010. v. 1. p. 107.

medida que Crisóstomo também apontou para a conversão dos costumes, pois o desejo poderia ser corrigido e eliminado a partir do batismo – morrendo em carne, ressuscitando em Espírito. Para o arcebispo de Constantinopla, aqueles que não se submetessem ao Espírito e à Lei de Deus pela conversão não seriam salvos; e a conversão para a salvação passa pela iniciação ritualística do batismo e termina, como em Agostinho, na conversão dos costumes.

A importância do banho batismal, como um rito de passagem, através da água²²⁶, permaneceu no Cristianismo como um dos elementos centrais da sua religiosidade. Alcançando, notadamente, um nível ritualístico sistematizado e ordenado, que seguiu uma série de preceitos anteriores ao ato em si.

A partir do século XVI, e atingindo seu auge durante Trento (1545-1563), a preocupação em relação à ortodoxia também impactou as ações para a conversão – ou para o batismo, se preferir – no Ultramar. Uma das formas de impacto que pode ser observada nos domínios asiáticos é o Primeiro Concílio Provincial de Goa, convocado em 1567, com atas e constituições impressas em 1568. Note-se que já há em 1564 versões impressas dos “Decretos e Determinações” de Trento para Portugal. Pode significar que houve certa celeridade na adoção das orientações e da rápida circulação das ideias no Reino, e em seus domínios, daquilo que foi discutido no Concílio na Itália– seja porque ao longo dos anos os representantes portugueses informaram sobre os temas que foram abordados, seja por parte das orientações já ser um lugar comum nos debates da Igreja lusitana²²⁷. É importante ressaltar, porém, que não significa dizer que as praças portuguesas adotaram, de forma homogênea, as resoluções tridentinas. Ou seja, por mais receptíveis que fossem os agentes portugueses, só conseguiram impor tais resoluções naquelas localidades em que tiveram efetivo controle tanto do Espaço quanto das gentes que ali estivessem. Assim, medidas oriundas do Concílio de Trento tenderam a ser mais eficazes, por exemplo, em Goa e Chaul que em Salsete e Meliapor.

Parte das temáticas daquilo que foi lugar comum nos debates da Igreja portuguesa trataram sobre a conversão. Isto é, como resultado de uma longa duração, muitos clérigos que se encaminharam para a Ásia portuguesa reclamaram tanto da qualidade do clero, quanto da

²²⁶ Matéria sacralizada por ação do Espírito Santo.

²²⁷ Sobre o tema, Patrícia Faria afirma: “No Velho Mundo, os reinos de Portugal e da Espanha estiveram entre os primeiros a reconhecer os decretos tridentinos. O Concílio de Trento foi concluído em 4 de dezembro de 1563, aprovado em 26 de janeiro de 1564 pelo papa Pio IV em Consistório secreto, confirmado pela bula *Benedictus Dei*, de três de junho de 1564. No mesmo dia, o breve *Sacri Tridentini Concili* foi endereçado ao soberano de Portugal, com o envio de um exemplar dos decretos instituídos no mencionado concílio. O cardeal d. Henrique e d. Bartolomeu dos Mártires (arcebispo de Braga) ordenaram quatro edições dos decretos tridentinos no ano de 1654 (*sic*): três em português e uma em latim”. Cf.: FARIA, Patrícia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). *Topoi (Rio J.)* [online]. 2013. Vol.14, n.27, pp. 218-238.

qualidade dos conversos. Aqueles que foram batizados não possuíam qualquer instrução da Fé católica. Ou então, como colocado por Maria Leonor da Cruz, e de maneira mais elaborada, os assuntos que tomaram atenção da produção intelectual nas esferas espiritual e temporal nesse período foram “sedimentos culturais, particularmente visíveis a nível de mentalidades de longa duração e estruturantes da arquitectura socioinstitucional [...] [são] reminiscências que remontam à Época medieval e ao Reino”²²⁸. Visíveis, uma vez que produziram reflexos nos costumes e práticas cotidianas. Portanto, foram públicas para além dos discursos. É preciso estar atento, porém, porque as narrativas e os testemunhos que lidamos enquanto pesquisadores nada mais são que uma parcela da realidade, distorcida pelos “óculos” daqueles que testemunharam e interpretaram a realidade de então²²⁹. É nesse sentido, a partir dos resíduos culturais e das interpretações comuns que permeavam o ambiente religioso, que encontramos relatos de agentes eclesiásticos que pretendiam consolidar uma forma de ser e de fazer ser cristão.

Tomemos o trabalho do agostiniano frei João Soares, o *Libro dela verdade d la fe* (1543). Seguindo uma interpretação paulina e agostiniana, João Soares aponta que apenas através do banho batismal o indivíduo chegaria à salvação. Para o frei, a água era “materia suficiente del baptismo”²³⁰, assim como nas Escrituras estariam os ensinamentos da “forma y palabras *en* que se ha el tal sacramento de administrar”²³¹. A partir desse breve exemplo, mas não apenas²³², podemos considerar que houve um processo de consolidação de uma “forma” para os clérigos administrarem o sacramento do batismo. Assim sendo, não deve surpreender a reclamação de algumas figuras que partiram em missão para a Ásia, como os jesuítas Antonio Criminal e Nicolau Lanciloto, por exemplo. Ambos, junto com o jesuíta João da Beira, chegaram à cidade de Goa em 1545. Criminal logo escreveu para Inácio de Loyola

²²⁸ Especificamente, Cruz está tratando de elementos e crenças das religiosidades presentes na Bahia do final do XVI, cujas origens podem ser encontradas no teatro de Gil Vicente – que por sua vez tem suas origens em elementos ainda mais antigos. Cf.: CRUZ, Maria Leonor G. da. Sedimentos Culturais em Construções Quinhentistas, do Teatro Vicentino às Visitações Inquisitoriais ao Brasil. In: *Revista Decifrar*, Ano 7, Vol. 7, N. 14. p. 66.

²²⁹ Diz Ginzburg sobre a questão: “O desejo de verdade por parte dos inquisidores (a verdade deles, naturalmente) produziu um testemunho extremamente rico para nós – **profundamente distorcido, todavia, pelas pressões psicológicas e físicas**” (grifo meu). Cf.: GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. In: *Revista Brasileira de História*, S. Paulo, V. 1 nº21, pp. 09-20, set. 90/fev.91.

²³⁰ Soares se refere às passagens de João 3:5-6 “Jesus respondeu: ‘Amém Amém te digo: a não ser que se nasça da água e do espírito, não se pode entrar no reino de Deus. Aquilo que nasce da carne é carne e aquilo que nasce do espírito é espírito”. SOARES, João. *Libro dela verdad d la fe. Sin el qual no due estar ningum Christiano. Com priuilegio real*. Lisboa: Luis Rodriguez, 1543. fl. 40v.

²³¹ SOARES, João. *Libro dela verdad d la fe. Sin el qual no due estar ningum Christiano. Com priuilegio real*. Lisboa: Luis Rodriguez, 1543. fl. 40v.

²³² Também há uma descrição muito similar no trabalho de frei Bartolomeu dos Mártires, por exemplo. Cf.: MÁRTIRES, Bartolomeu. *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*. Braga: Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962 [1564]. p. 144-145.

sobre sua percepção da Cristandade goesa para Inácio de Loyola. Chama atenção sua preocupação com a maneira que batizaram os gentios, pois não guardaram a forma consagrada como a adequada do processo de batismo. Reclama, pois não cria que os naturais compreenderam ou receberam uma instrução correta da doutrina católica. Principalmente de acordo com suas referências teológicas. Cita nominalmente a *Summa Summarum*, a *Summa Theologica moralis* e a *Summa Theologica* – cujos autores, respectivamente, eram os teólogos Silvestre Mazzolini, Antonino de Florença e Tomás de Aquino (coincidência ou não, esses três eram membros da Ordem de São Domingos). Basicamente, as três obras determinavam um período entre quarenta dias a um ano para que os sacramentos do batismo fossem ministrados. Criminal diz ter levado essa questão até Mestre Diogo Borba, por consciência, pois o reverenciava como um agente que obteve grandes frutos para a Cristandade asiática. Diz o jesuíta que questionou o “maiestro” se não seria melhor seguir a liturgia correta, de acordo com a teologia da Igreja, em relação aos batismos. Porém, Borba supostamente respondeu que “deste modo não batizaria nenhum”²³³. Esse pragmatismo, parece, ocorria pela necessidade que a realidade local impunha. Criminal e Lanciloto, homens de sólida formação intelectual, se depararam com necessidades para as quais não estavam preparados. Esse pragmatismo, diz o jesuíta, explicava-se porque os parentes dos conversos seriam empecilhos para a conversão, bem como se falecessem os batizados suas almas estariam salvas. De toda maneira, solicitou a Loyola que pedisse ao Papa licença, para que na Ásia pudessem continuar praticando da forma que até então faziam, pois assim não estariam em erro e/ou ofensa com a Igreja.

Em 1547²³⁴, Lanciloto diz ter recebido notícias de Trento; ao escrever para o superior da Sociedade de Jesus em Portugal. Afirmou estar decepcionado com os gentios, pois “la gente desta tierra es mucho mala y quasi no usan de razón”²³⁵. Seria uma forma de “animalizar” o nativo alvo da evangelização, descrevendo-os como se não fossem usuários de razão. Dessa maneira, as ações desses gentios seriam frutos das paixões e dos vícios, e não oriundos da razão e das virtudes, estes sendo considerados os atributos necessários a um bom cristão. A crítica de Lanciloto consistia, sobretudo, no fato de muitos aceitarem o Cristianismo por motivos temporais, o que pode apontar para um pragmatismo, tanto dos agentes da conversão quanto daqueles que aceitavam se converter, devido às questões mais

²³³ “Di questo modo non baptizarete niuno”. P. Antonius Criminalis S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 7 Octobris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v. 1. p. 14.

²³⁴ Estava no Colégio de São Paulo de Goa, supervisionando parte dos estudos dos alunos.

²³⁵ P. Nicolaus Lancillotus S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 10 Octobris 1547. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 182.

urgentes para esses indivíduos em termos de sobrevivência, tais como assuntos relacionados à sua liberdade (quando fossem escravos), para defender-se de um mau senhor, para escapar de alguma punição outra, ou mesmo o interesse desse indivíduo em se casar com alguma cristã – por exemplo. Portanto, as reclamações do jesuíta eram sobre a “qualidade” da conversão e da forma que os batismos eram praticados. A partir dos relatos em sua missiva, é possível constatar que bastaria ao sujeito, alvo da evangelização, manifestar a vontade de ser batizado, mesmo que ele não tivesse apreendido alguma doutrina. De tal maneira que, com semelhante facilidade, esses naturais acabavam por deixar de ser cristãos, ou seja, cometiam a apostasia e voltavam “a la gentilidad y a la morama”²³⁶.

Como já dito, um dos pilares do Cristianismo, ao longo de sua história, foi a constante tentativa de impor um conjunto de dogmas e doutrinas. O início desse processo de conformação do “outro”, como tentei demonstrar acima, ocorria com o/a batismo/conversão²³⁷. Assim, seguir o *ethos* cristão correto era uma maneira de confirmação externa da conversão interna, um elemento que confirmava a conformação do sujeito dentro da Ordem estabelecida, ou a que se pretendia estabelecer. Da mesma maneira, a existência dos judeus, muçulmanos e hereges nas sociedades cristãs da Europa foi visto como um problema. Consideravam que esses desvios, ou erros ético-morais, colocavam em perigo a paz social e política da comunidade, além de ser uma afronta às crenças cristãs.

2.3 A Heresia

Liguori Müller diz que a evolução da palavra grega *haíresis* advém do verbo *haírein*, que significa “tomar”. A palavra, entretanto, foi mais usada em um contexto de “tomar para

²³⁶ Isso tudo, segundo a percepção do jesuíta, porque eles possuíam pouca capacidade para as coisas do espírito e muita malícia para as coisas da carne. Novamente, ele desqualifica o nativo em comparação ao europeu alienígena a terra, pois esse último supostamente era superior por possuir valores cristãos. Era uma maneira, também, de referendar a política de conversão que considerava correta. O jesuíta, então, repetidamente reforça o argumento da necessidade de muitos mais clérigos voltados para as missões, afirmando que não bastariam “cem mil Padres” para doutrinar a Ásia com presença lusitana. P. Nicolaus Lancillotus S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 10 Octobris 1547. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 183.

²³⁷ João Paulo Costa diz que podemos analisar elementos sociais, culturais, políticos e econômicos das relações evangelizador-evangelizado. Porém, “nunca podemos penetrar no coração do indivíduo”. Isto é, não é possível ao pesquisador fazer juízo de valor ou averiguar as verdades íntimas da personagem histórica analisada. Assim, quando se diz converso ou conversão normalmente a referência é o processo do batismo. Sem colocar em questão o grau de adesão ou integração do batizado nessa nova capacidade. Cf.: COSTA, João Paulo Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 257-258.

si”, ou seja, uma escolha²³⁸. Essa última acepção, segundo o autor, aparece nas obras de Ésquilo, Tucídides e Platão, como na escolha de magistrados ou escolha enquanto “*sense of inclination, purpose, course of action or of thought*”²³⁹. No grego helenístico, então, o significado objetivo dessa palavra *haíresis* indicava uma escolha intelectual, ou seja, a escolha por uma “escola” de pensamento. Significa dizer, então, que para os homens desse período também era uma escolha do modo de vida. Assim, além disso, judeus helenistas como Flávio Josefo utilizaram o termo de maneira similar a *mînîm*, um termo do judaísmo rabínico utilizado para designar os movimentos e partidos reformistas do judaísmo da época, ganhando uma conotação de oposição às tradições rabínicas ortodoxas. Portanto, aqueles identificados com os grupos denominados *mînîm*, e/ou com sua contraparte grega *haíresis*, foram os heterodoxos²⁴⁰.

O batismo foi um dos elementos, então, que traz a origem do herege enquanto categoria do cristianismo, pois ele pressupõe, como apresentado, novas práticas do batizado. No primeiro século, então, temos Heresia designando uma seita. Logo, um grupo específico dentro de outro grupo maior, que seguia um conjunto doutrinário e ético diferente, mas que o essencial da crença em comum permanecia. Em Atos dos Apóstolos, por exemplo, temos dois momentos que descrevem Paulo como um líder de uma heresia, de uma seita, a dos Nazarenos²⁴¹. Ao final do segundo século, Irineu de Lião escreveu longo trabalho dedicado justamente em combater heresias cristãs. Intitulada *Contra as Heresias*, Irineu descreveu desde os gnósticos até os judaizantes. Nela, o bispo de Lyon ou Lião, diz que:

O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto [...] quem poderá facilmente detectar a mistura de cobre e prata a não ser o experto? Ora, nós não queremos que por nossa culpa alguns sejam raptados como ovelhas pelos lobos, enganados pelas peles de ovelhas com que se camuflam. Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós²⁴²

Assim, para Irineu – e outros – os hereges falsificaram a palavra de Deus, preferindo sua perspectiva pessoal do Evangelho. Helcion Ribeiro diz que Agostinho conheceu a versão

²³⁸ Também encontramos essa afirmação na obra de Anita Novinsky. Cf.: AGOSTINHO e MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation With an Introduction and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1956. p. 38; NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 10.

²³⁹ “Senso de inclinação, propósito, curso de ação ou de pensamento” (em tradução livre). AGOSTINHO e MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation With an Introduction and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1956. p. 38.

²⁴⁰ AGOSTINHO e MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation With an Introduction and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1956. p. 39.

²⁴¹ Primeiro em Atos 24:5 “Descobrimos que esse homem é uma peste, provocando discórdias para todos os judeus do mundo, e é cabecilha da seita dos nazarenos”; segundo em Atos 28:22 “Mas consideramos digno ouvir da tua parte o que pensas, pois acerca dessa [tua] seita nos é conhecido que por toda parte é refutada”.

²⁴² LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 24.

latina da obra de Irineu²⁴³, o que é possível verificar através das colocações de Agostinho sobre o herege e as heresias. Porém, Agostinho em *De Fide et Symbolo* fez clara distinção entre os hereges e os cismáticos. Para ele “os hereges violam a fé pensando com considerações erradas a respeito de Deus; os cismáticos, por sua vez, com separações iníquas, apartando-se da caridade fraterna, ainda que com a nossa mesma crença”²⁴⁴. Portanto, segundo essa definição, hereges foram os inimigos da Fé, pois corromperam os ensinamentos do Evangelho, enquanto os cismáticos foram inimigos da Igreja, da unidade da Cristandade. De maneira que o cismático era um herege, mas esse não necessariamente seria um cismático. Em sua obra *De Haeresibus*, Agostinho se dedicou a identificar em cada heresia de seu tempo o que considerou como erros doutrinários, consolidando no Cristianismo latino a visão que o herege era aquele que “escolhia” seguir algum erro. Porém, para o bispo, “nem todo erro é uma heresia, embora toda heresia que é fundamentada no vício, não pode ser heresia senão por causa de algum erro”²⁴⁵. Há uma continuidade e permanência nessa forma de pensar, institucionalmente, penso, ao ponto que Tomas de Aquino definiria Heresia como uma “espécie de infidelidade dos homens que ao professar a fé em Cristo, corrompe os seus dogmas”²⁴⁶.

A Igreja Católica, progressivamente, ao que é importante para o objetivo deste trabalho, no século XVI tratou os termos gentio e pagão como sinônimos. Portanto, segundo diz Marcocci, gentio tornou-se quase um termo técnico para definir aqueles que não tiveram contato com o Evangelho²⁴⁷. Porém, em relação aos que tiveram contatos com as tradições e escrituras bíblicas, não foi possível atribuir tal categorização. Como demonstrado anteriormente, parte da patrística dedicou-se a distanciar o cristão do judeu, pois esse não apenas optou por não seguir as doutrinas cristãs (conforme alguma ortodoxia construída pela Igreja de Roma), mas optou por não crer na “Boa Nova”. Da mesma forma os muçulmanos também não poderiam estar enquadrados na categoria gentio. Segundo Rubiès, porque os

²⁴³ RIBEIRO, Helcion. Introdução. In: LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 14.

²⁴⁴ AGOSTINHO. *A Fé e o símbolo; Primeira Catequese aos Não Cristãos; A Disciplina Cristã; A Continência*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 32.

²⁴⁵ AGOSTINHO e MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation With an Introduction and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1956. p. 59-60.

²⁴⁶ O que é curioso, pois a obra de Irineu de Lião e dos demais Padres da Igreja perderam influência a partir do século IV, progressivamente. Irineu, então, cairia no esquecimento e, segundo Helcion Ribeiro, sendo apenas em parte redescoberto com a publicação parcial da obra *Adversus Haereses* por Erasmo em 1526. Assim, Tomás de Aquino era mais próximo do aristotelismo que do neoplatonismo agostiniano – como adiante trataremos. Cf.: WILHELM, Joseph. Heresy. In: *THE CATHOLIC Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Acessado no em 28/03/2021 < <http://www.newadvent.org/cathen/07256b.htm>>; RIBEIRO, Helcion. Introdução. In: LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 14.

²⁴⁷ MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 49-50.

muçulmanos “reconheciam a tradição bíblica como válida”²⁴⁸, mas rejeitaram o Cristianismo romano. Portanto, os judeus não eram hereges, pois não possuíam fé em Jesus Cristo. Os muçulmanos tão pouco eram cismáticos, pois sequer batizados ou conversos ao Cristianismo eles eram. Assim, o enquadramento que foi dado a ambos foi a categoria de Infiel²⁴⁹.

Como foi descrito no primeiro capítulo, durante o processo da expansão portuguesa, houve um constante contato com povos islamizados. Assim como houve uma intensa interação com sociedades consideradas idólatras/gentias. Porém, lembro que os portugueses também lidaram com comunidades cristãs ao longo desse processo. Como foi o caso com os Cristãos de São Tomé no Malabar, ou com os Ortodoxos etíopes. Essa relação gerou conflitos materiais e espirituais. Miguel Vaz em seu relatório para D. João III em 1545 descreveu supostos agravos que essa comunidade malabar sofria com os capitães portugueses, que exploraram o trato da pimenta. Pediu a intervenção do monarca sobre as ofensas que os Cristãos de São Tomé supostamente sofriam dos portugueses. Diz que esses não respeitavam ou simplesmente quebravam os acordos do trato da pimenta. A Coroa interveio, por meio do Vice-Rei, pois era interessante para ela manter boas relações com essa comunidade; era através dela que escoavam a pimenta do interior do Decão para as naus portuguesas, que partiam para Lisboa²⁵⁰. No ano seguinte, em sua segunda carta para o novo Vice-Rei D. João de Castro, D. João III ordenou que os Cristãos de São Tomé, mercadores da pimenta, não fossem “agrauados” e em tudo fossem providos²⁵¹. Da mesma forma, a partir da atuação dos franciscanos, através do Colégio de Cranganor, fundado e dirigido por frei Vicente de Lagos, houve um interesse em conformar e introduzir esses cristãos no rito romano. Assim, foram considerados hereges, pois seguiam a doutrina siríaca ou nestoriana. Conflitos espirituais que foram um dos debates do Sínodo de Diamper²⁵².

²⁴⁸ RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India Through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 148. Nota 53.

²⁴⁹ Para melhor compreensão das comunidades de muçulmanos ou “mouriscos” no Portugal Moderno, Cf.: RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-islamismo e inquisição no Portugal Quinhentista*. Tese de doutorado. Lisboa, Vol. I e II, 2004.

²⁵⁰ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 213.

²⁵¹ Instruções de D. João III dirigidas ao Padre Miguel Vaz sobre a Cristandade da Índia. Almeirim, 5 de Março de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 263.

²⁵² Para melhor compreender não apenas o processo do Sínodo, mas o processo envolvendo as tentativas de latinização dos Cristãos de São Tomé Cf.: GOMES JUNIOR, Odimar. *Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper*. São Gonçalo: Dissertação (Mestrado em História Social – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2021).

Para além de lidarem com hereges e heresias estabelecidas, houve a preocupação com o enquadramento das populações conversas. Portanto, houve a preocupação com os “novamente convertidos” ou “cristãos da terra”, como comumente eram chamados, manter seus antigos costumes e não seguir o novo *ethos* católico. Assim, os agentes eclesiásticos de então, os enquadraram na categoria do gentilismo²⁵³. Entretanto, foi uma preocupação também estendida aos habitantes portugueses ou seus descendentes, haja vista a reclamação comum que esses participaram ou foram até celebrações, festividades ou mesmo ritualísticas das religiosidades locais. Miguel Vaz em seu extenso relatório diz, em meio a seus pedidos de uma provisão real para a proibição dos templos e imagens gentias, que não “façam em toda a ilha nenhuma festa gentilica publicas”²⁵⁴. O pedido foi, justamente, o meio encontrado de tentar impedir que a comunidade conversa da ilha cedesse e retornasse às práticas de antes da conversão. Assim, desejaram com essas ações impedir a prática da heresia do gentilismo.

Com o controle direto português sobre o território asiático, iniciado com a conquista de Goa em 1510 por Afonso de Albuquerque, houve também uma continuidade da oposição

²⁵³ Espécie de heresia que os agentes eclesiásticos portugueses identificavam com essas comunidades convertidas, que normalmente residiam nos centros portugueses ou em seus arredores – as áreas rurais dos grandes centros, como em Goa, por exemplo. Segundo Célia Tavares, os agentes eclesiásticos consideravam como práticas gentílicas ou de gentilismo, portanto heresias, quando portugueses e demais cristãos frequentavam festividades gentias; ofertavam alimentos aos/nos Pagodes; usavam vestimentas nativas; casavam seguindo costumes nativos; dentre outras práticas. De tal maneira, segundo Bruno Feitler, ao tratar do tema sob o ponto de vista da Inquisição goesa, é difícil determinar com certeza o que configurava uma prática da gentilidade, pois as próprias personagens históricas lidavam com o assunto por vezes de forma vaga. Parece conveniente, portanto, que adotemos uma posição pragmática, em que gentilidade, gentilismo ou práticas gentílicas referenciem quaisquer externalidades públicas ou privadas que denotassem aproximação com a cultura nativa não cristã – caminho adotado por Lorenzen. Cf.: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Goa: a cidadela cristã no Oriente. In: *Historia y Sociedad*, No. 15, Medellín, Colombia, julio-diciembre 2008, pp. 27-41; 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*, v. 10, n. 19, jul-dez. 2009, p. 17-30; FEITLER, Bruno. A Inquisição de Goa e os nativos: achegas às originalidades da ação inquisitorial no oriente. In: FURTADO, Júnia F., ATALLAH, Cláudia C. A., SILVEIRA, Patrícia F. dos Santos (orgs.). *Justiças, governo e bem comum: na administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XV-XVIII)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017. p. 109; LORENZEN, David N. Who Invented Hinduism? In: *Comparative Studies in Society and History*, 41(4), 630-659.

²⁵⁴ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 204. O gentilismo, como também já apontado no primeiro capítulo, acabou por se tornar um alvo de perseguição do Tribunal goês ao fim do século XVI. Entretanto há pedidos para a atuação da Inquisição na Ásia portuguesa desde a década de 1540. Há a leitura da Bula da Inquisição e de Autos de Fé perpetrados pelo bispo D. João de Albuquerque em 1543, como apontamos no capítulo 1. Nesse mesmo ano, porém, há um pedido de Miguel Vaz pela instalação da Inquisição. Assim como Francisco Xavier em 1546 também solicitou a instalação de um Tribunal em Goa. Neste quesito, do gentilismo, recomendo a leitura da dissertação da pesquisadora Luiza Tonon da Silva. SILVA, Luiza Tonon da. *A Inquisição e mestiçagem cultural no Estado da Índia (1560-1623)*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018. Cf.: Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei. Cochim, 6 de Janeiro de 1543. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 339; Xavier a D. João III. Amboino, 16 de Maio. De 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v. 3.p. 351.

contra os chamados infiéis. Principalmente contra os muçulmanos, apesar da existência de uma pequena população local de judeus²⁵⁵. Nos anos iniciais, a relação com os muçulmanos variou. Em Goa rapidamente destruíram as mesquitas e reverteram suas rendas para assuntos da administração e da fé. Além dessa destruição, que aconteceu nos primeiros momentos da presença lusa em Goa, houve processos semelhantes em outros locais controlados por portugueses. Por exemplo, citando novamente Miguel Vaz, houve a intenção de proceder de maneira semelhante em Baçaim²⁵⁶.

Os conflitos navais entre portugueses e muçulmanos também foram constantes. Tendo alguns clímaxes, como os confrontos contra os Mamelucos, os Guzerates e os Otomanos no Índico ocidental²⁵⁷. Ainda assim, não se deve tomar como um *modus operandi* homogêneo a posição sempre conflituosa. Ao contrário, a posição das autoridades portuguesas foi muito dependente da realidade. Isto é, em Ormuz, foram muito mais tolerantes com os muçulmanos que em Goa, por exemplo. A primeira foi uma praça concedida através da negociação com os poderes locais, enquanto, no segundo caso, foi uma conquista militar contra os muçulmanos do Sultanato de Bijapur.

Portanto, percebe-se que a necessidade de estabelecer uma coesão social em uma sociedade intrinsecamente diversa, em que se encontraram os portugueses, fundamentou-se na conversão à religião cristã. Isso não aconteceu apenas por valores morais, mas também pela necessidade imposta pela realidade. Conforme se tentou demonstrar no primeiro capítulo, ao longo do período medieval, e consolidando-se no princípio do período Moderno, Portugal constituiu-se como uma entidade política através da intolerância. Qualquer comportamento que desviasse da norma religiosa foi considerado perigoso à própria ordenação e hierarquia política. O Estado português comprometeu-se com um projeto de conversão, como uma medida para expandir e consolidar seu centralismo. Assim, a Coroa pretendeu enquadrar os habitantes de seus domínios em uma ortodoxia doutrinária, mas também ética. Nesse processo de disciplinamento social, já discutido anteriormente, os agentes eclesiásticos desempenharam um papel fundamental. Isso porque teriam sido uma espécie também de agentes dos interesses da Coroa, pois agiram sob o Padroado português. Nessa perspectiva, as referências que

²⁵⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 48.

²⁵⁶ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 212.

²⁵⁷ THOMAZ, Luís Filipe F.R. A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia. *Mare liberum*, n. 9, 1995, p. 481-509.

permeavam o ideário dos evangelizadores que atuaram na Ásia, constituíram-se ao longo da Idade Média.

2.4 A Escolástica

A crescente sistematização ou racionalização da fé impactou direta ou indiretamente aspectos sociais e espirituais do medievo e da modernidade. Como apontado antes, a conversão foi elemento importante para a manutenção da Ordem social. Logo, ela também esteve inserida nesse processo de racionalização. Assim como a formação das ordens mendicantes, a criação das Universidades e a Escolástica participaram das discussões em relação à conformação do *outro*. Elas também estiveram, em determinados momentos, a serviço do poder temporal representado pelas Coroas – que cada vez mais consolidariam seu poder, conforme visto no primeiro capítulo.

Apesar da progressiva perda de influência da patrística durante a Idade Média, podemos perceber que a Escolástica manteve uma relação de admiração e reverência aos Padres da Igreja, o que significou reconhecer que já existia uma tradição estabelecida na leitura e interpretação dos textos sagrados. Essa exegese foi aplicada em quatro métodos: *Historiae*, *Allegoria*, *Tropologia* e *Anagogia*²⁵⁸. Esses métodos foram adotados pelos escolásticos, pois acreditaram que encontrariam qualquer revelação divina nas Sagradas Escrituras, e qualquer explicação estaria contida na teologia. A escolástica, então, é antes de tudo um “meio”. As escolas urbanas, principalmente Císter²⁵⁹, foram majoritárias dentre os meios escolásticos. Essas escolas foram produtos do desenvolvimento comercial e do aumento da população urbana. O grande centro, porém, da produção intelectual foram as Universidades que se espalharam pelo século XIII. A aristocracia urbana, abastada e demasiadamente privilegiada frente os demais grupos sociais, ascendeu também por conta dessas Universidades. Entretanto, houve indivíduos como Pedro Abelardo e Siger de Brabante, que tiveram origem modesta. Portanto, é possível inferir que as Universidades – e

²⁵⁸ Há uma metodologia exegética similar, ou uma contraparte se preferir, nos meios judaicos. Denominada Pardes, um acrônimo formado com as iniciais das quatro metodologias de análise hermenêutica efetuada pelos rabinos. Portanto, são elas: *Pshat* ou *Historiae*, método de análise simples da passagem, uma percepção literal; *Remez* ou *Allegoria*, que consiste em um sentido tipológico e que exige maior exposição que o sentido literal; *Drash* ou *Tropologia*, o método da *Midrash* que consiste em uma análise sutil e subjetiva, além do que é simplesmente visto na literalidade; *Sod* ou *Anagogia*, uma busca de um sentido metafísico, geralmente uma inspiração que é alcançada através do êxtase místico, espiritual ou contemplativo.

²⁵⁹ Deu origem aos Cistercienses.

as ordens mendicantes à sua maneira – também significaram um meio para a ascensão social²⁶⁰.

O pensamento escolástico no século XI tornou-se tão influente e ganhou tanta proeminência que acabou se tornando o *status quo*, apesar do ensino ser insipiente nos diversos locais em que a Escolástica teve presença. Significa dizer que houve também uma quantidade considerável de leigos iniciando os estudos que tiveram como intuito a ocupação dos cargos administrativos, ou se dedicaram ao exercício do direito. A teologia saía progressivamente do primeiro plano em função do *trivium* e *quadrivium*. O interesse pela *dialética* e pela *retórica* tornaram-se maiores. Houve um crescimento da adoção da sofística e da argumentação silogística em detrimento da dogmática, da revelação e da teologia²⁶¹.

Entre os séculos XII e XIII surgiram em Paris e Bolonha as primeiras Universidades. A primeira consequência disso foi a formação de uma nova classe social de intelectuais (*studium*), ancorada em poderes tradicionais do *sacerdotium* e do *regnum*. Em segundo lugar, foi a formação de uma nova nobreza (gentileza) que dependera de sua formação. A Escolástica, então, pode ser definida como a produção das *scholae* e das *universitas*. Assim, identifica-se um ponto em comum neste pensamento que aproximou a fé e a razão. Logo, desenvolveu-se o uso da filosofia como um instrumento de análise da Sagrada Escritura, assim como foi uma maneira de defesa e da propagação da fé através de uma doutrina sistematizada²⁶².

Porém, outra característica da Escolástica foi o aprofundamento da distância entre os estudiosos das escrituras e a atividade pastoral. A ação dos universitários tornou-se cada vez mais especializada, abstrata e reclusa às Universidades. Assim se distanciaram da ação pastoral, muito pela natureza de seu ofício filosófico-teológico. Não foi incomum, porém, que do meio universitário também surgissem quem tentasse construir métodos sistematizados para convencer o “outro” que a fé Católica era a *verdade*²⁶³. Assim, se por um lado, a sistematização do saber sobre o sagrado propiciou o uso da razão para a propagação da doutrina, através do convencimento, ao mesmo tempo afastou esses agentes do cotidiano e da prática evangélica.

²⁶⁰ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 84 – 86.

²⁶¹ ETIENNE, Gilsom. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 281.

²⁶² REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2. p. 123.

²⁶³ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 87.

Também houve uma divisão interna nas universidades – entre a Faculdade de Artes²⁶⁴, focada no ensino das sete artes liberais e que se desenvolveu de maneira livre e autônoma o estudo da razão (sobretudo em Bolonha); e a Faculdade de Teologia²⁶⁵, que deu corpo ao conteúdo da fé através da exegese e sistematização da doutrina. As conclusões divergentes e a tentativa de uma síntese entre as duas faculdades foram uma das formas de tensão entre a razão e a fé.²⁶⁶ A relação entre Fé e Razão por vezes foi de submissão da segunda pela primeira. Assim, a filosofia tornou-se um instrumento da teologia para a interpretação bíblica ou para formação doutrinária (dogmática). A “autonomia” da pesquisa racional se deu dentro da problemática da conversão, por exemplo, devido à necessidade de propor a doutrina cristã com argumentos racionais. Não bastava apenas crer, mas compreender (*intelligere*) a fé. Para tanto, não bastou apenas a leitura de textos sagrados, mas demonstrar a lógica e a não contradição das verdades da fé com os princípios da razão. Da mesma forma, aquele que se convertera e adotara as novas doutrinas e a ética cristãs deveria compreender seu feito, deveria ter em mente o significado das ações que tomara dentro da nova ritualística. O filósofo e teólogo francês Bregário de Tours (999 – 1088), aluno da Escola de Chartres, considerava que a razão era superior à autoridade. Através da dialética afirmou que o homem foi criado pela razão (*Logos*) de Deus; logo, negar a razão seria como renunciar a Ele²⁶⁷. Ponto que gerou disputas na própria Ásia portuguesa em relação aos novos convertidos, posto que muitos eram batizados sem quaisquer instruções prévias que dessem a real dimensão do ato de aceitar a nova fé cristã, como se verifica nas reclamações do já citado jesuíta Nicolau Lanciloto.

Foi Abelardo (1079 – 1142) quem pela primeira vez utilizou o termo teologia, no seu trabalho *Theologia Christiana*. O termo designava uma exposição racional da dogmática cristã e um aprofundamento da leitura bíblica. Portanto, houve um processo de consolidação da racionalização da fé. Em uma realidade em que o livro continuou a ser um bem raro e caro,

²⁶⁴ Baseada em técnica propedêutica, pois as artes liberais eram base para toda instrução. Principalmente gramática, lógica, matemática, física, metafísica e ética. O *magister artium* era um professor inspirado na razão, sem preocupações teológicas em si. Enquanto as escolas estavam limitadas ao estudo da lógica (dialética) como filosofia, a faculdade examinava as novas produções científico-filosóficas (se assim podemos chamar), majoritariamente oriundas do mundo árabe. Era um centro de inovação fundamentalmente aristotélico, por conta dos próprios textos árabes que reintroduziram boa parte da obra de Aristóteles.

²⁶⁵ Preocupadas com um estudo aprofundado da Bíblia, por meio da exegese e sistematização da doutrina cristã – as *Summae* são expressão acabada desta preocupação. Todos os mestres desta faculdade, antes, passaram pela faculdade de artes. Significa dizer que não eram alheios aos problemas debatidos nesta faculdade. O método de ensino eram a lição (*lectio*) e o seminário (*disputatio*), o que permitia trocas entre mestres e alunos. A *disputatio* era discussão entre os alunos sobre um tema proposto em forma de pergunta (*quaestio*) – primeiro falando os alunos, depois o mestre. O sistema da *quaestio* demonstra o constante e importante embate entre fé e razão.

²⁶⁶ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2. p. 123 – 124.

²⁶⁷ ETIENNE, Gilsom. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 282 – 283.

com um público restrito, a importância das bibliotecas, que compilaram comentários e tratados dos mais variados temas, aumentou ao longo do tempo. O Comentário, enquanto forma, tornou-se o meio privilegiado durante três séculos, ao menos, de produção intelectual. Inicialmente simples, passou por um processo de sofisticação. Isso impulsionou uma teologia especulativa, que paralelamente promoveu o desenvolvimento das *quaestiones* e das sùmulas (*summa*) – tratados sistematizados de um conjunto de conhecimento, uma teologia em forma de síntese²⁶⁸.

Por outro lado, Anselmo da Cantuária (1033 – 1109) afirmou que a razão nada era sem a fé, que não era uma questão de compreender para crer, mas sim crer para compreender. A capacidade de compreensão da realidade pela razão só seria possível através da revelação. A “inteligência”, isto é, a capacidade de compreensão do real pressupunha a fé. Em contrapartida, criticou a postura daqueles contrários à dialética, uma vez que não havia, para Anselmo, contradição em usar a filosofia para compreender a fé. A Verdade seria algo inesgotável e o homem finito, logo a totalidade divina não poderia jamais ser resumida em uma vida humana. Ele pretendeu harmonizar a relação entre razão e fé, de modo que sua Ontologia partiu de alguns pressupostos muito influentes, como o de que as coisas são diferentes entre si em perfeição, e de que os diferentes níveis de perfeição devem sua característica a sua participação na Perfeição divina. Portanto, para o beneditino, a realidade pode ser percebida em relação aos dados sensíveis e racionais passíveis de argumentação²⁶⁹. Assim, a posição moderada do monge cantuariense abriu um flanco para a racionalização também da evangelização. Através da filosofia/razão foi importante agir para convencer o outro da prática religiosa correta, agir para conformar o alvo da cristianização dentro de um conjunto de práticas e costumes da ortodoxia de então. Portanto, cada esfera teria seu papel no processo de conformação do “outro” dentro dessa ortodoxia; cabia a razão convencer e à fé conformar; cabia ao poder temporal dar condições materiais para a conformação espiritual.

Se até o final do século XI a vida, as práticas cotidianas e o desenvolvimento espiritual, seguiram o exemplo beneditino, após esse período esse passou a receber duras críticas. A prática beneditina cria que a contemplação e uma rotina de orações levariam à salvação, entretanto, para seus críticos, seria a imitação de Cristo o meio para ela. Ou seja, o ideal passou a ser tornar-se uma imagem visível do Deus invisível. Os defensores da via eremita acreditavam que a ascese era o primeiro passo para alcançar o divino. Assim, houve

²⁶⁸ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 88.

²⁶⁹ ETIENNE, Gilsom. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 292 – 295.

uma virada de percepção que responsabilizou os indivíduos pela própria salvação. A santificação da imitação de Cristo gerou lemas como “seguir nu a Cristo”, por exemplo, que significou viver em ascese dedicando-se aos pobres.

Até o século XIII houve um progressivo aumento da concentração do poder espiritual na figura do Papa. De maneira que não apenas o processo de canonização, mas o controle dos milagres e das virtudes também foi controlado direta ou indiretamente pelo Bispo de Roma. Assim, houve um favorecimento da canonização daqueles que se converteram adultos e adotaram a *imitatio Christi*. Foi o caso de Francisco de Assis e Domingos de Gusmão, adeptos da pobreza evangélica e fundadores das ordens dos Frades Menores e dos Pregadores, respectivamente. Segundo Vauchez, os dominicanos prezaram pela formação intelectual, para além da adoção da pobreza evangélica e vida pastoral. Eles, então, constituíram “uma ordem de ‘doutores’, cuja função principal seria ‘transmitir aos outros as coisas contempladas’”²⁷⁰.

A *pregação*, para ambas as ordens mendicantes, foi um elemento fundamental; foi uma forma de atuar fora das igrejas, transformando o espaço público em espaço de evangelização. Entretanto, para os Menores, a imagem de Francisco de Assis assumiu uma importância central em sua espiritualidade, maiormente graças aos valores de pobreza evangélica e da antes citada *imitatio Christi*. Apesar de ser importante ressaltar que em certos momentos da história existiu um distanciamento entre os ideais e a ação franciscana, além das mudanças ao longo do tempo na forma de seguir a Regra. Diferente dos dominicanos, que construíram grandes conventos em grandes cidades, os franciscanos preferiram as cidades pequenas. Estiveram na maior parte do tempo em peregrinação, ou *in via* (“na estrada”). Essa prática os levou, desde o medievo, a lugares muito distantes – como ao continente asiático. Esse modo de pregar fez com que criassem pequenos “espaços comunitários” nas cidades ou nos lugarejos que chegaram, convertendo pessoas e o espaço de acordo com seus preceitos. A conversão ou o batismo, então, sob a perspectiva franciscana, tornou os tempos presente e passado em adversários. Isto é, sob a influência do milenarismo joaquimita, da crença do envelhecimento do mundo e da salvação da alma através do batismo, da conversão das práticas e dos costumes, os franciscanos trabalharam para converter e conformar o máximo de pessoas possíveis. Não parece ser mero acaso que, junto dos dominicanos, atuaram na linha de frente das missões entre hereges e infiéis – como no sul da França e na Península Ibérica²⁷¹. Portanto, não surpreende, também, que os franciscanos foram majoritários entre aqueles

²⁷⁰ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 218 – 219.

²⁷¹ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011. p. 187-195.

enviados para a Ásia, como assistentes espirituais e missionários, durante a primeira metade do século XVI. Foi o caso dos Comissários franciscanos frei Antônio Louro e Gonçalo de Lamego, conforme citado no primeiro capítulo, pois trabalharam pela construção de uma comunidade cristianizada separada dos gentios, e pela ordenação de nativos ao sacerdócio.

Como apontado acima, uma das características dos dominicanos foi o apreço da ordem pela formação intelectual. Teólogos dominicanos tornaram-se referência para seus contemporâneos, assim como para as futuras gerações da Igreja – conforme citamos anteriormente no caso do jesuíta Antônio Criminal. Provavelmente quem melhor caracterizou o meio escolástico e sua metodologia foi Tomás de Aquino. Grande metafísico e estudante de lógica, o dominicano adotou uma postura mais próxima ao aristotelismo que ao platonismo – o que significa dizer menos próxima de Agostinho. Desde jovem demonstrou talento, aproximando-se de seu mestre Alberto Magno (1193 – 1280). Entrou para a Ordem dos Pregadores atraído pela possibilidade de experimentar uma nova vida, e pela perspectiva do aprofundamento intelectual²⁷².

Foi professor em Paris, ordenado *magister* em teologia no mesmo período que Boaventura. Após seu período nessa cidade, peregrinou em diversas outras Universidades, mas foi no retorno a Paris que iniciou sua obra mais conhecida, a *Summa Theologica*²⁷³. Em uma viagem, para participar do Segundo Concílio de Lion em 1274, por ordem de Gregório X, faleceu, tinha então 53 anos. Para Tomás, a filosofia e a teologia eram preâmbulos da fé. A primeira é autônoma, mas não compreende a totalidade de todas as coisas que poderiam ser ditas e conhecidas. Assim, devemos integrá-la na sagrada doutrina em relação a Deus, o homem e o mundo. A diferença entre ambas não surgira em relação a seu conteúdo, pois trataram dos mesmos assuntos, mas a filosofia seria um conhecimento imperfeito e a teologia possuiria condições de esclarecer os assuntos ligados à salvação eterna. Assim sendo, as proposições tomistas foram uma tentativa de moderada conciliação entre fé e razão – a exemplo de seu antecessor, Anselmo da Cantuária²⁷⁴.

Em sua teoria do Direito, Tomás de Aquino afirmou que o homem como natureza racional é capaz de conhecer. Logo, é capaz de conhecer a finalidade das coisas e a ordem delas, tendo Deus no topo dessa ordenação universal (pois é o Bem supremo). Porém, não é capaz de conhecer a Deus em Sua totalidade. Na vida terrena o homem conhece o bem e o

²⁷² VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 135.

²⁷³ AQUINAS, Thomas. *The Summa Theologica. Complete Edition*. New York: Catholic Way Publishing, 2014.

²⁷⁴ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 212-213.

mal terrenos, por isso consegue desejar livremente um ou outro. É na vontade livre (*libero arbitrio*) que Tomás viu a raiz do mal. Similar a Agostinho, o mal seria a ausência do bem. O homem por sua natureza é livre, e, justamente por ser livre, o homem pecará ao deliberadamente escolher infringir as leis universais da razão de Deus²⁷⁵. Ou seja, como apresentado antes, para o dominicano a heresia seria uma corrupção da ordenação divina pela escolha racional do sujeito. Dessa perspectiva, também seria através da lógica racional a forma de convencimento do “outro”. A construção argumentativa residiria na intenção de construir, por um lado, uma justificação lógica da Fé; bem como explicar de maneira compreensível a mesma. Assim, pressupôs que o Homem era criatura capaz de compreender os argumentos racionais da Fé. O convencimento do “outro”, portanto, deveria ser a partir do uso da razão²⁷⁶.

A razão para ele foi o que nos uniu enquanto humanos. Através da razão que conseguiríamos acessar as verdades universais. A razão, sob a filosofia, era uma característica intrínseca do homem, um fato que não seria possível deixar de ser. Logo, não é possível deixar de utilizá-la mesmo que em nome do Bem superior, pois seria antinatural. Dessa maneira que o homem e o mundo gozariam de uma autonomia racional, de modo que seria necessário fazer com que frutificassem a potência original do homem em conhecer e dominar o mundo, bem como de conhecer e acessar o Bem. Portanto, se um fundamento do Cristianismo seria o Evangelho, que pressupôs a obrigação do que crê fazer conhecer a Palavra, seria dever do indivíduo, através da evangelização, fazer com que se conhecesse o Bem. Nesse sentido, a filosofia e a teologia não seriam opostas, porque a fonte da verdade e do Bem seria única. Tomás de Aquino, então, entendeu que através da razão se alcançaria o outro não (con)formado na ortodoxia Católica²⁷⁷. De modo que ao discutir com os hereges, o pressuposto argumentativo deveria ser a Bíblia; se os interlocutores fossem judeus, então, o pressuposto deveria ser o Antigo Testamento; porém, se a argumentação ocorresse com pagãos ou gentios, a discussão deveria ser feita a partir daquilo que nos assemelhasse, isto é, o convencimento através da razão.

Outra importante figura do período da Escolástica foi o franciscano João Duns Escoto (1266-1308). Teve uma formação acadêmica em duas Universidades, Oxford e Paris, em Filosofia e Teologia, sendo muito respeitado ainda em vida – recebendo o apelido de Doutor

²⁷⁵ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 227-229.

²⁷⁶ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 200 – 201; ETIENNE, Gilsom. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 460 – 461.

²⁷⁷ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 214.

Sutil de seus contemporâneos²⁷⁸. Foi um defensor, no início do século XIV, da legitimidade dos líderes cristãos em promover batismos forçados, com o propósito de alargar a Cristandade. Essa ação foi justificada pela ideia de que os descendentes daqueles que foram forçados à nova identidade religiosa se tornariam bons cristãos. Tal maneira de pensar impactou fortemente a religiosidade dos agentes eclesiásticos portugueses, influenciando as medidas adotadas em relação aos judeus e muçulmanos, e seus descendentes, em Portugal – na virada do século XV para o XVI. Esse ideal de conversão forçada dos adultos, visando a progressiva conformação de sua descendência, permaneceu no ideário dos franciscanos e de boa parte dos jesuítas que estiveram tanto em Portugal quanto na Ásia, por exemplo²⁷⁹.

O século XIII, então, foi marcado pelas ordens mendicantes (notadamente franciscanos e dominicanos), pelas Universidades e pela difusão da filosofia e pensamento aristotélico. O aristotelismo foi importante na Idade Média, pois propiciou uma explicação racional do mundo e uma visão do homem sem a interferência total das verdades cristãs. Diferente das ordens monásticas, as mendicantes optaram pela cidade como ambiente, como seus desertos, seus locais de ação evangelizadora e contemplação. Essas foram cidades que se tornaram centros econômicos, culturais e religiosos. O monaquismo condenou as cidades, pois priorizou a vida ascética e desapegada. Porém, foi nas cidades que estiveram as Universidades, e rapidamente as ordens mendicantes conquistaram cátedras. O século XIII foi dos dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino, e dos franciscanos Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e João Duns Escoto²⁸⁰. Essas ordens mendicantes por vezes entraram em conflito com Roma, como foi o caso dos franciscanos Espirituais, que também influenciaram diversos movimentos considerados heréticos – como o dos beguinos. Influenciaram, ainda, o processo de clericalização; processo que se tornaria um instrumento de poder régio²⁸¹.

Assumindo um papel importante na conversão e conformação das populações nativas não cristãs na Península Ibérica, as ordens mendicantes imiscuíram-se aos interesses das Coroas locais. Sua atuação durante o processo da Reconquista e em períodos posteriores, convertendo e doutrinando judeus e muçulmanos, teve forte impacto na sociedade portuguesa.

²⁷⁸ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 277.

²⁷⁹ Marcocci também afirma que a influência de João Duns Escoto pode ser encontrada na maneira que os portugueses liaram, desde o século XV, com os uólofes e demais nativos da África negra escravizados. MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 380.

²⁸⁰ REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 189 – 190.

²⁸¹ VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 220 – 221.

Em Portugal, o apoio da Coroa, da aristocracia, dos populares e, também, do clero secular, foi importante na instalação da Ordem de São Francisco, bem como de seus ramos reformados – como os da Observância e da mais Estreita Observância. Entretanto, foi a partir de D. Manuel, e aprofundando-se com D. João III, que o processo de reformas na ordem em Portugal tomou forma coordenada. D. Manuel e sua Corte estabeleceram medidas substanciais, como o envio de diligências para a cúria romana, solicitando a transferência do comando de conventos franciscanos claustrais para os “observantes”. Assim, planejou uma alteração no quadro de comando dos frades menores nos domínios portugueses; garantindo uma íntima relação entre esses frades da Observância e a Coroa. Novamente, não por acaso, eles foram maioria dentre os regulares que iriam para a Ásia portuguesa, no início da conquista²⁸². Entretanto, Patrícia Faria diz que essas medidas de D. Manuel obtiveram resultados modestos, se comparados ao que ocorreu na vizinha Castela. Com a ascensão ao trono de D. João III, e a rainha consorte D. Catarina, que houve resultados substantivos²⁸³.

2.5 Tradições em concorrência, ou a consolidação de dois modelos teológicos

O aumento ou o surgimento de uma espiritualidade próxima do misticismo ou do movimento contemplativo, que dera origem aos Espirituais do medievo ocidental, ganhou força a partir dos séculos XIV e XV. Porém, fatores de ordem material também contribuíram para isso. Podemos listar alguns deles. Em primeiro lugar, os cataclismos que eliminaram algo em torno de 30 a 40% dos homens do ocidente cristão – o auge da mortandade provavelmente ocorreu entre os anos de 1348 e 1349, o que tornou evidente que o mundo daquelas sociedades era imprevisível. Além disso, as alterações estruturais desse período crítico trouxeram à tona um Deus acima de qualquer inteligibilidade, um mundo em que os homens compreenderiam apenas as probabilidades. Esse Deus era incontestavelmente uma divindade de poder. Foi por meio dessa brecha que o “terminalismo” occamista abriu um caminho para o retorno dos místicos e a entrada dos humanistas. Portanto, a divindade só seria acessível por

²⁸² Desde o período inicial da atuação franciscana na Ásia, porém, é possível averiguar processos de conversões. No capítulo seguinte dedicamos um espaço maior a essa questão.

²⁸³ A renovação franciscana teve início de maneira espontânea durante os séculos XIV e XV. Porém, essa renovação só foi possível através da união dos interesses dos agentes reformadores com aqueles que detinham o poder político. A partir do apoio régio, então, deixam de ter esse caráter espontâneo e específico de cada região. Há uma homogeneização desse processo reformista, seguindo os interesses das Coroas. FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p.114-118.

meio da Sagrada Escritura e pela ação contemplativa a partir do evangelho; bem como a compreensão do Homem pelos homens só se daria através de uma postura intelectualmente crítica, não alinhada às sistemáticas escolásticas tradicionais.

O eventual sucesso da *via moderna* nos séculos XV e XVI, porém, não ocorreu devido ao sucesso e progressivo espraiamento do occamismo. Ao contrário, Guilherme de Ockham e seus ideais entraram em conflito direto com Roma. Porém, por influência de Ockham e seus herdeiros intelectuais e espirituais, o agostinismo ressurgiu e ganhou força entre os meios franceses, renanos e germânicos. Apesar de discordâncias, havia similitudes entre a doutrina de Ockham e o neoplatonismo de Agostinho. De certa forma, Ockham e os seguidores de Agostinho, combateram as grandes sistematizações da doutrina cristã do século XIII²⁸⁴.

Desses questionamentos surgiram personagens e/ou grupos que pretenderam dar respostas para os homens de seu tempo. A Igreja, institucionalmente, por mais que tentasse reverter esse quadro, teve sua autoridade debilitada em determinados meios, sobretudo em regiões próximas ao Reno – em geral áreas francesas, germânicas e neerlandesas. Nessas houve maior aprofundamento da espiritualidade ou do “movimento” místico eclesiástico. Assim, houve na região o retorno e a consolidação da ação pastoral, não necessariamente nova, mas diferente do *status quo*.

A consolidação do Catolicismo no Ocidente levou a disputa não para o campo da conquista de novas almas, da conversão, mas para a conquista da ortodoxia. Progressivamente o tema tomou o seio da Igreja, chegando ao ápice durante o período das Reformas. O Humanismo – um dos produtos desse meio místico – não foi, portanto, apenas um modo de pensar, mas um meio em concorrência com a Escolástica. Ele foi uma linguagem e uma técnica do conhecimento, um meio que existiu em toda a Europa. O Humanismo, sobretudo o de Erasmo de Roterdã (1466 – 1536), criticou o elitismo excludente da Escolástica²⁸⁵. Os círculos escolásticos sofreram um processo de engessamento hierárquico e “burocrático” dos seus estudos, na sua linguagem inacessível e na sua finalidade, apesar de estarem abertos aos diferentes estratos sociais. A Universidade pretendeu construir respostas, mediar conflitos e controlar a grande rede administrativa da Igreja. Porém, ao se comprometer com o governo da Igreja se tornou vítima do próprio sucesso. A Escolástica foi o saber e a inteligência institucional eclesiástica, mas a progressiva especialização a fez perder toda sua utilidade. Seu

²⁸⁴ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 107.

²⁸⁵ Tanto pela linguagem quanto pelo meio.

conhecimento retroalimentou o próprio conhecimento, servindo apenas a si mesma para o aprofundamento desse mesmo conhecimento²⁸⁶.

Em um mundo em que a leitura do natural não possuía os instrumentos de análise que se consolidaram no século XVIII, o texto foi o meio de interpretação a que tinham acesso nos séculos XV e XVI. O que significa dizer que a linguagem foi o instrumento natural da construção dos saberes. Porém, a *escola* dos humanistas não era aquela da antiguidade, que propagava os saberes profanos; também não era aquela monástica, que eliminava as artes liberais. As escolas humanistas foram baseadas nas inglesas ou anglo-saxãs, que entenderam os tratados antigos como meios para compreensão da Escritura, por isso houve um apreço pelo *trivium* e o *quadrivium*. Por conta do alto preço do pergaminho, originalmente o ensino foi oral e cantado. O recurso dos encadernados, eventualmente, foi visto como um sinal de decadência, pois no início a *escola* foi antes de qualquer coisa a *lectio*; ou seja, leitura e comentários de textos. Portanto, podemos definir o Humanismo como o retorno ao simples, à contestação de uma instituição que cresceu muito e depressa em um meio protegido. Ele possui traços em sua origem no movimento filosófico-teológico iniciado por Duns Escoto e aprofundado por Ockham. Também foi o encontro com um meio técnico material que proporcionou que os escritos e ideias de humanistas atingissem um público interessado: a imprensa²⁸⁷.

O meio intelectual da Igreja, de certa forma e diferente do restante da sociedade de então, esteve em uma estrutura de acolhimento e liberdade. Na hierarquia da escola, dentro da rede universitária, os membros possuíram proteção e liberdade para agir e pensar. O que representou um ínfimo percentual do todo da época, pois contabilizaram algo em torno de três a cinco mil pessoas em toda a Europa católica. Eram donos de si, integrados no sistema dos colégios e não estavam sujeitos às contingências da vida material. O meio monástico da Igreja também gozou de quantidade considerável de templos com similar liberdade. Entretanto, essa liberdade foi majoritariamente material, não espiritual. O preço da entrada nesse meio foi a devoção compromissada à Sagrada Doutrina, uma teologia dogmática, lógica, “metafísica”. O Humanismo, adversário da Universidade, entretanto, não possuiu um meio claro e definido. Não houve uma coesão dos integrantes desse meio humanista, assim como não houve uma

²⁸⁶ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). II. A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 14-15.

²⁸⁷ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). II. A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 42.

homogeneização de quem podemos denominar como humanistas; no século XV, a maioria deles pertenceu, ainda, às ordens menores dentro da Igreja²⁸⁸.

Como dito, os humanistas tiveram forte ligação com o texto. Assim, houve uma espécie de retorno a uma exegese tradicional dos quatro sentidos: histórico, alegórico, tropológico e anagógico. O ensino das escrituras, em geral, concentrou-se nas cartas paulinas – enquanto a *devotio moderna* as ignorava, preferindo os evangelhos sinópticos. A leitura da *devotio moderna* foi uma leitura piedosa, contemplativa, centrada na imagem da cruz, imitativa da vida de Cristo. Seria esse cristianismo imitativo e ascético que Erasmo e Inácio de Loyola (1491 – 1556) iriam encontrar em Montaigu – Colégio reformado pelo flamengo Jan Standonck (1453 – 1504). Frequentaram Montaigu, além dos ilustres já citados, alunos como Calvino, Rabelais (1494 – 1553) e Diogo Gouveia (1471 – 1557).

Com o auxílio da imprensa, o Humanismo introduziu na *ecclesia* um maior número de leitores da Bíblia e da patrística no século XV. Esse efeito multiplicou-se no século seguinte, apesar de proporcionalmente ainda ser poucos quem tiveram acesso à leitura. Apesar disso, o Humanismo e a imprensa representaram a ampliação da capacidade de leitura e interpretação da Bíblia. Portanto, segundo Chaunu, o alargamento da base leitora permitiu o aumento do número daqueles que criticaram a autoridade da Igreja. A leitura humanista da realidade deveria ser, como cria Erasmo, mais distante da literalidade e mais próxima da leitura espiritual²⁸⁹. Então, mais próximas daquelas que encontramos em Ambrósio (340 – 397), Orígenes (185 – 253), Jerônimo (347 – 420) e Agostinho – portanto, próxima ao neoplatonismo. É claro que as duas formas não se excluam, pois, como dito anteriormente, a interpretação literal e anagógica também fizeram parte da exegese humanista. Mas o mote foi uma leitura espiritual que fosse capaz de apreender o espírito da Escritura sem pormenores, conquistando o sentido e se tornando “mendigos pelo espírito”²⁹⁰ – logo, atingindo o êxtase da revelação, a anagogia.

Parece possível, então, compreender que houve a construção de duas grandes tradições ao longo da história da Igreja – até esse momento, ao menos. A primeira delas, penso, é possível denominar como uma corrente de pensamento e práticas místicas, ou uma corrente

²⁸⁸ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). II. A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 42.

²⁸⁹ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). II. A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 58.

²⁹⁰ Frederico Lourenço explica que a intenção da frase em Matheus 5:3 “bem-aventurados os mendigos pelo espírito” é “bem-aventurados os que são levados pelo espírito a serem mendigos”. Mendicância espiritual em que os pedintes são aqueles que anseiam receber a palavra de Deus – aqueles que desejam a conversão pela graça do Evangelho. cf.: LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

espiritual que seguiu uma tradição contemplativa, que remete a uma busca por sentidos metafísicos na Sagrada Escritura. A Graça ou a ação de Deus foram os motores dos mundos tangível e intangível, pois nada poderia “ser” sem que antes fosse partícipe da natureza de Deus. Logo, não haveria conversão que não passasse pela ação do Espírito Santo que concederia a graça da experiência extática de Deus, provocando uma “ação” para a conversão das práticas e dos costumes. Conforme os Padres da Igreja acreditaram, esses místicos criam que converter-se seria conformar-se a uma nova realidade de coisas. Isto é, a partir do batismo haveria um novo nascimento, ou renascimento se preferir. A nova vida adquirida deveria ser sagrada. Portanto, ao afirmar que a vida cristã foi e deveria manter-se sagrada, significou dizer que foi uma vida distinta, ou apartada do profano e do mundano. Assim foi o entendimento da tradição estabelecida por Erasmo, por exemplo, em que o evangelho seria transmitido pela ascese espiritual do evangelizador, cujo exemplo ético e moral prepararam o receptor e mobilizaram seu ânimo e o Espírito Santo para a Graça.

Durante os séculos XIV e XV, com presença também no XVI, houve a concepção corrente que a conversão seria um processo natural a partir do conhecimento do Evangelho. Isto é, a prática da pregação e evangelização de populações nativas – capitaneadas pelas lideranças cristãs – levaria a progressiva conversão das gentes e dos espaços em que atuaram os missionários. Franciscanos e dominicanos, como apontado anteriormente, foram atores importantes nesse processo. Desenvolveram missões na península ibérica, sob a lógica do processo de Reconquista, na cristianização das populações judias e muçulmanas, além da ação pastoral entre os cristãos; assim como houve missões franciscanas para a região que hoje entendemos por China em 1294 e outra em 1335; ou a missão dominicana para as regiões conhecidas hoje como Irã e Índia, em 1320; ou quando Pio II (1458 – 1464) incumbiu em 1462 o franciscano Afonso de Bolano a função de organizar um grupo de clérigos, para missionarem na Guiné. A Igreja, então, até o século XV dirigiu esforços para expandir a fé além da Cristandade. Entretanto, o último caso é tratado como isolado por João Paulo Costa²⁹¹. Conforme dito no capítulo anterior, no caso português, as ações da Igreja no século XV trataram de legitimar o processo expansionista. Assim, ao menos em discurso, seria função dos líderes portugueses levar e fazer conhecer a Boa Nova, tanto quanto conquistar territórios, rotas comerciais ou alianças com as diversas populações. O que poderia demonstrar, penso, a influência da perspectiva da Escolástica franciscana – personificada em Escoto e Ockham – em que apesar de querer aproximar-se de uma experiência religiosa mais

²⁹¹ COSTA, João Paulo de Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v.2. p. 261-266.

íntima, ou mística, concordaram em utilizar meios temporais para a expansão da fé. Como no caso da defesa do direito do líder cristão em converter e conformar forçadamente adultos.

Em contrapartida, houve uma tradição próxima à síntese tomista da fé racional, isto é, do realismo moderado de Tomás de Aquino. Nessa tradição entenderam que a razoabilidade do homem seria capaz de alcançar a fé e a Graça. A inteligibilidade dos assuntos da fé, da dogmática e da doutrina eclesiástica, ou a capacidade de ser compreendidos, seria necessária para compreender a Sagrada Escritura, entendida como a lei divina revelada no Evangelho. Portanto, o uso da razão na doutrinação daquele que se pretendesse converter e/ou instruir na fé de Cristo são preponderantes. Não foi acaso que o número de colégios²⁹² progressivamente aumentou ao longo dos séculos XVI em diante. Assim sendo, parece evidente que os cristãos e os evangelizadores herdeiros dessa tradição acreditaram na conversão dos costumes. Porém, a sacralização da vida seria alcançada através do intelecto do homem, convencido através do uso da razão a adotar o *ethos* cristão.

Dessa maneira, opto por categorizar, pela funcionalidade dos termos, as principais ordens religiosas em análise nesse trabalho a partir dessas tradições. No caso da primeira, a contemplativa, é clara sua conexão com a Ordem de São Francisco. Por um lado, por boa parte de quem escreveu ou foi considerado como pertencente ao grupo dos “espirituais”, ao longo da Idade Média, pertenceram à ordem. Por outro, aqueles que se dirigiram para a Ásia sob a égide do Padroado português compuseram o grupo já citado do ramo da Observância. Foram frades franciscanos que objetivaram uma experiência espiritual considerada mais verdadeira e íntima, por meio da observância ascética da Regra de São Francisco.

Entendo que a Companhia de Jesus, então, possuiu herdeiros da segunda tradição. Os jesuítas, em geral, prezaram pelo desenvolvimento intelectual. A formação dos primeiros jesuítas teve forte influência da Faculdade das Artes (filosofia) da Universidade de Paris. Isto é, apesar da aproximação que esses primeiros membros tiveram com a teologia occamista, uma teologia mística que prezou pela experiência religiosa, a seu tempo a Companhia de Jesus consolidou e elegeu a escolástica de Tomás de Aquino como doutrina. Provavelmente a proeminência de Aquino em meios inicianos foi devida a própria relevância dos dominicanos e o uso que fizeram da *Summa Theologica* na Universidade de Paris. Nas Constituições,

²⁹² Em sua origem designava um corpo de indivíduos em igual nível hierárquico ou da mesma profissão. Assim sendo, representava o corpo de sacerdotes que se reuniam em um ambiente voltados para o ensino das artes. cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 2. p. 375.

Inácio de Loyola e seus irmãos jesuítas – sobretudo Polanco²⁹³ – consolidaram a ortodoxia tomista, a conciliação entre fé e razão; a perspectiva que o mundo era movido pela graça divina, mas que deviam usar de todos os “medios humanos” para alcançarem seus objetivos espirituais²⁹⁴.

Através da aproximação com a teologia tomista, prezando pela sistematização e ortodoxia doutrinária, houve a construção de uma sistemática das práticas e costumes jesuítas. Isto é, a teoria do direito de Tomás de Aquino justificou a construção de uma ortodoxia também da ordem social. A partir de seus colégios, pretenderam conformar os espaços e as gentes criando um universo interno santo e sem pecados do mundo profano ao redor – portanto, sagrado ou distinto. O convencimento, a conversão e a (con)formação do neófito, deveriam ser através da razão do missionário. Por sua vez, deveriam evocar a razão do alvo da evangelização, pois seria através dos instrumentos intelectuais que o agente evangelizador deveria alcançar seu objeto da missionação. Foi a partir da utilização desses instrumentos, objetivando “buscar o bem e evitar o mal”, que o Bem supremo poderia ser alcançado²⁹⁵. Portanto, no nosso caso, o mal que deveria ser evitado seria a não salvação das almas dos gentios. Esse objetivo deveria ser alcançado através da conversão dos costumes por meio do batismo e subsequente instrução da doutrina aos gentios²⁹⁶.

Um exemplo do que foi tratado acima, novamente, são as falas de Nicolau Lanciloto. O agente jesuíta reclamou de suposta falta de razão ou capacidade de compreensão da doutrina cristã do gentio – conforme anteriormente tratado. Os relatos do jesuíta são de 1547. Porém, antes dele, um outro exemplo, em 1514 o Governador Afonso de Albuquerque fez declaração similar. Ao relatar sobre os costumes dos malabares, que encontrou em Cochim, diz: “parecia mays costume de alimarias que de homens cheos de **rezam** e de syso como eles eram”²⁹⁷. Portanto, a partir desses dois exemplos breves, parece legítimo supor que para alguns desses homens que foram para Ásia a capacidade de compreensão doutrinária esteve

²⁹³ Um dos primeiros jesuítas, Juan Alfonso de Polanco (1517 – 1576) foi importante teólogo e secretário do próprio Inácio de Loyola.

²⁹⁴ O'MALLEY, John W. *Los Primeros Jesuitas*. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 1995. p. 301-311.

²⁹⁵ Através da racionalidade do ensino e do convencimento.

²⁹⁶ Professor Zeron dedica uma parte de seu artigo a explicar como que a Lei Natural tomista impactou as ações pastorais e evangélicas dos jesuítas. Apesar de estar preocupado com a atuação de Vieira e no Brasil, penso ser interessante para compreensão de parte fundamental do pensamento da Sociedade de Jesus. ZERON, Carlos. Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dec. 2019.

²⁹⁷ Albuquerque escreve a El-Rei sobre a tentativa que fizera para converter o Rei de Cochim. Cochim, 20 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v. 1. p. 229.

intimamente conectada a sua fé²⁹⁸. Possivelmente se tratam de exemplos da permanência, em ambos os casos, da conciliação ou moderação entre razão e fé. Como citado anteriormente, com origem em Anselmo da Cantuária ou Tomás de Aquino, a compreensão da fé através do uso da razão implicou pressupor que todos os homens seriam dotados de **razão**. Portanto, seriam capazes de compreender e escolher seguir ou não a doutrina cristã. Porém, ao negar essa característica ao alvo da evangelização, isto é, ao desprover o *outro* de razoabilidade, o missionário retiraria também sua capacidade de autonomia. Tornando, como Miguel Vaz também fez²⁹⁹, o gentio em um indivíduo infantilizado que necessitaria de orientação – mesmo que fosse através do uso da força.

As duas ordens religiosas, os franciscanos e os jesuítas, foram instituições diferentes entre si, e como corporações, também foram compostas por indivíduos igualmente diversificados. Não pretendo juízos de valor ao apontar similitudes e/ou divergências entre ambas. Entretanto, busco apenas demonstrar o longo processo histórico para a construção e estabelecimento dentro da Igreja dessas formas de pensar e lidar com o mundo. Em certa medida, essas formas foram simultâneas, e certamente possuíram especificidades relevantes se levarmos em conta seus pormenores. Porém, considero importante ressaltar essas proximidades práticas e intelectuais que as duas ordens religiosas possuíram com tais tradições. Porque é a partir delas que parece ser possível compreender e encontrar um mecanismo de análise, também, sobre quais foram seus meios, seus instrumentos retóricos e mesmo quais foram seus objetivos enquanto missionários na África, nas Américas e na Ásia. Não se deve ter ilusões que as ações missionárias ocorreram única e estritamente por motivações espirituais, pois também possuíram valores e motivações outras, especialmente aquelas que atuaram sob a égide do Padroado português, uma vez que aqueles que agiram sobre o patrocínio da Coroa também foram agentes dos interesses monárquicos. Assim sendo, também é importante notar quais foram os mecanismos utilizados para conciliar os interesses espirituais evangélicos com aqueles da realidade contingente – o que, em parte, pretendo demonstrar no capítulo 3.

2.6 O cenário ibérico

²⁹⁸ Da mesma maneira não podemos deixar de lado que o processo de desumanizar ou animalizar o outro, como vimos pela fala das duas personagens, também foi algo comum.

²⁹⁹ No capítulo seguinte é dedicado um espaço maior a essa reflexão.

A Península Ibérica – palco principal das primeiras formulações filosófico-teológicas para as missões evangelizadoras, que foram fundamentos dos primeiros enviados para o Oriente português –, detiveram suas especificidades diante do restante da Europa nos séculos XIV e XV. A especificidade ibérica, caracterizada pela proximidade entre cristãos, muçulmanos e judeus, moldou o cristianismo e afetou as características das religiosidades e culturas locais. Assim, certamente influenciou as ordens religiosas ali também estabelecidas. Portanto, desde a expansão territorial proporcionada pela Reconquista, três instituições agiram em conjunto naquela região geográfica: as Coroas ibéricas, a Sé em Roma e as ordens religiosas (notadamente os franciscanos reformados).

As missões evangelizadoras durante a reconquista foram fortemente influenciadas pelas obras de Raimundo Lúlio, que foi um educador, poeta, escritor, filósofo, teólogo, místico e missionário. Sua origem é Palma de Maiorca, cidade de uma das ilhas baleares pertencente hoje à Espanha. Possuiu um voto pessoal de servir a Deus, que consistiu em um desejo de criar o “melhor livro no mundo contra os erros dos infiéis” e deu o nome deste projeto literário “Grande Arte Universal para Encontrar a Verdade”³⁰⁰. Esse foi um trabalho síntese de uma gama de técnicas para meditações, exegese bíblica e argumentação apologética, em um sistema único para o “descobrimento” de como todo o conhecimento e o ser revelaram verdades divinas. O método para esse sistema é a comparação ou *analogia*, metodologia que pretendeu uma universalidade. A partir desse método, Lúlio seria capaz de encontrar a verdade, mas apenas na medida em que também fosse capaz de comparar qualquer coisa conhecida ao Mundo Divino, que considerou como exemplo de toda sabedoria. É comum relacioná-lo aos franciscanos, apesar de não existir documentação que comprove algum vínculo. Lúlio entendeu que o primeiro alvo da missão deveria ser o próprio missionário, ou seja, os argumentos que convencem e conformam o agente das missões também seriam os mesmos que converteriam e conformariam os infiéis. Não só, já que antes de evangelizar os infiéis, seria preciso preparar e formar os próprios fiéis. Assim, seria preciso integrar o infiel ao cristianismo através de uma pedagogia capaz de mantê-lo cristão, pois estaria esse infiel dentro de uma sociedade também cristianizada.

Respeitando as dogmáticas do cristianismo católico, Lúlio desenvolveu sua metodologia para que os cristãos pudessem rapidamente encontrar verdades espirituais que já possuíram em sua alma. Assim como as técnicas escolásticas de indexação e alfabetização

³⁰⁰ JOHNSTON, Mark D. *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning E Piety in the Christian West Around 1300*. New York: Oxford University Press, 1996. p. 12.

forneceram aos estudantes e mestres metodologias de rápida localização de informações nos textos. É verdade que Lúlio deve pouco das suas doutrinas lógicas ao aristotelismo e ao silogismo escolástico, pois além de não ter pertencido ao meio universitário, foi contrário à síntese escolástica da realidade. Na verdade, ele a combatia. Por esta razão, possuiu uma variedade argumentativa analógica, alegórica, simbólica, proporcional e figurada, nomeadas como “razões necessárias” pelo teólogo. Todos os saberes lógicos serviriam a um propósito: demonstrar a correlação do conhecimento filosófico “científico” e a doutrina cristã – teologia. Foi uma tentativa de sistematização do entendimento neoplatônico cristão de toda a criação com *symbola similia et dissimilia* (Símbolo ou Credo similares e dissimilares). Portanto, a necessidade da razão argumentativa e a não evocação de autoridades reconhecidas no mundo cristão, argumenta Lúlio, ocorreu porque os infiéis não reconheceriam essas autoridades. Assim sendo, seria preferível apenas uma argumentação racional para convencê-los. Quando cita a Bíblia ou os mestres árabes, o fez como representação de sua doutrina e suas escolas. Assim, a Grande Arte de Lúlio foi o propósito superior da conversão dos infiéis através do conhecimento universal, a “arte das artes” capaz de descobrir a verdade sobre qualquer assunto – através da evangelização, da contemplação e/ou do estudo. Esta perspectiva colocou o autor como um herdeiro da leitura do agostiniano do séc. XIII. Defendeu vigorosamente a crença como base da compreensão, de maneira que todo o conhecimento deve sua existência para o bem da teologia e a filosofia deve preparar a explicação teológica. Seria através da Teologia que a mente humana conheceria os atributos divinos e seus efeitos no mundo. Seria através da vida apostólica, do desprezo pelo mundo profano e da busca pela sabedoria que se alcançaria o objetivo, a mendicância do espírito apontado por Jesus como meio da bem aventurança. Seria por meio do processo de aprendizado secular (filosofia) que chegaríamos à sabedoria sagrada (Teologia), assim possibilitando uma reforma moral e intelectual – uma completa conversão pessoal, conforme Agostinho preconizou. Entretanto, alertou o catalão para o perigo de ceder aos perigos do erro secular³⁰¹. Assim, a busca pelo conhecimento deveria ser pelo interesse da Verdade – Deus – e não pelo interesse insensato e não comedido pelo mundo, o que Agostinho denominou *curiositas* ou “concupiscência dos olhos”³⁰².

O quadro social ibérico manteve algum aspecto similar ao anterior da conquista territorial, alterado somente após a completa retomada. A aristocracia ibérica, que teve origem na nobreza guerreira, se beneficiou com grandes porções desses territórios conquistados.

³⁰¹ JOHNSTON, Mark D. *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning E Piety in the Christian West Around 1300*. New York: Oxford University Press, 1996. p. 14 – 20.

³⁰² PIEPER, Josef. *The Four Cardinal Virtues. Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1965. p. 200.

Entretanto, a produção agrária e o poder econômico ainda se mantiveram com aqueles indivíduos que permaneceram após o processo de conquista militar das Coroas cristãs. Os *mudéjares*³⁰³ dominaram a agricultura e os judeus o comércio, o empréstimo e o artesanato. Logo, os cristãos mantiveram certa tolerância pragmática devido a suas necessidades – tolerância pragmática essa que também é possível identificar, até certo ponto, nas experiências ultramarinas. Assim sendo, a cultura cristã da região não esteve em sintonia com o restante da Europa – se é que podemos afirmar que existiu uma “cultura cristã europeia”. De toda forma, foi bem diferente do clericalismo que se estabeleceu no restante da cristandade ocidental. Por isso atraiu muitas ordens religiosas, sobretudo as mendicantes, como os dominicanos e os franciscanos. Neste sentido que Iglesias aponta que essas ordens não respondiam aos bispos locais, mas às diretrizes do Papa e da Universidade de Paris³⁰⁴. Entretanto, Vauchez diverge quanto a que “diretrizes” seriam essas que os mendicantes realmente seguiam. Afirma que, ao contrário, não foi o papado o centro disseminador dessas diretrizes evangelizadoras e pastorais, mas sim a Universidade de Bolonha³⁰⁵.

Portanto, percebe-se que houve na Europa, ao longo da Idade Média, entre os séculos XIII e XV, uma expansão e consolidação do Cristianismo como uma prática e costume religioso. Assim como houve a consolidação da Igreja Católica como reguladora da convivência comunitária, regendo o que seria correto ou não. Isso moldou a sociedade como um todo, impactando diretamente os movimentos expansionistas do século XV e XVI, por exemplo. O século XIII foi o início de um longo processo de construção, ampliação e consolidação de políticas intolerantes. Nesse momento a Coroa de Portugal finalizou seu processo na Reconquista (em 1253). Porém, foi com o Concílio de Latrão (1215) que teve início o grande ciclo de perseguições às comunidades consideradas hereges ou infiéis nos territórios da Europa cristã. Assim foi com os albingenses (1206-1244) e com a perseguição, expulsão ou conversão forçada dos judeus – como a que ocorreu na Inglaterra em 1290, na França em 1306 e/ou a partir de 1492 em Castela, Aragão e Portugal. As perseguições aos hereges, aos infiéis, aos leprosos ou mesmo às feiticeiras, constituíram um dos pilares da Cristandade que se formou. As ordens mendicantes dos Frades Menores e dos Pregadores, ambas surgidas também no século XIII, tiveram um papel fundamental na perseguição e na

³⁰³ Muçulmanos que permaneciam nos territórios após a conquista, designam “doméstico” ou “domesticado”. Após a obrigatoriedade de conversão foram designados como mouriscos.

³⁰⁴ IGLESIAS, Tânia Conceição. Raízes da Evangelização do “Novo Mundo”: a Península Ibérica, a Santa Sé e os franciscanos. In: SANGENIS, Luis Fernando Conde (org.). *Franciscanos no Brasil: protagonismos na educação, na história e na política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2019. p. 143.

³⁰⁵ Enquanto Paris seria a representante “por excelência” da Escolástica. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII e XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

conversão forçada de comunidades inteiras. Nesse processo conseguiram identificar as comunidades étnico-religiosas e desviantes do ideal cristão³⁰⁶.

O impacto dessas perseguições, no sul da França, por exemplo, influenciou o cenário ibérico. Schaub, utiliza o trabalho de Robert Moore para relacionar a centralização do poder do Estado com essas perseguições. Afirma Schaub que foi, sob a perspectiva do monarca, uma maneira de combater e eliminar a autonomia de um poder comunitário que surgira. Foram as ordens mendicantes quem ferrenhamente combateram esses grupos **divergentes**. Os instrumentos utilizados para a intolerância, a perseguição e a repressão, foram ao mesmo tempo o fundamento de legitimidade do poder político. Portanto, o desejo de eliminar a alteridade espiritual e a repressão política, foram elementos constitutivos das sociedades e de suas organizações. O **poder** e a **autoridade** surgiram como resultados dos conflitos internos da sociedade. O fim do medievo e início da modernidade foram períodos, então, de crescente intolerância entre as diferentes comunidades. Em Portugal, os judeus e os muçulmanos que permaneceram na sua fé, os convertidos que desejaram se diferenciar desses, e os cristãos velhos, preocuparam-se em se distinguir no jogo político³⁰⁷.

A imagem de uma sociedade impura, com aspectos judaizantes e islamizados, também influenciou as ações intolerantes das Coroas ibéricas – apesar de ser justamente graças a esses contatos que a Europa teve acesso a escritos clássicos, como do próprio Aristóteles, tão importante à Escolástica do séc. XIII. Ao aliar-se ao projeto de (re)cristianização do espaço ibérico, o papado, desprestigiado pelo Cisma de 1378, correu um risco e acabou por perder progressivamente o domínio espiritual ao ceder suas faculdades eclesiásticas para as Coroas da península, gradativamente. Como dito no capítulo anterior, o domínio da esfera espiritual foi ambicionado por essas Coroas para consolidar sua centralização política. Aí reside uma das origens da Inquisição moderna, primeiro em Castela em 1478 e depois em Portugal em 1536; origem da aprovação das ordens mendicantes – ou mesmo do desenvolvimento do *jus patronatus*. Portanto, a partir dos processos e definições descritos neste capítulo é possível melhor compreender as ações da Igreja e de seus agentes em prol da conversão, seja das populações nativas, seja dos espaços extra-europeus.

³⁰⁶ SCHAUB, Jean-Frédéric. A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV. In: FRAGOSO, João L. R. e GOUVÊA, Maria de F. (orgs.). *O Brasil Colonial: volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

³⁰⁷ SCHAUB, Jean-Frédéric. A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV. In: FRAGOSO, João L. R. e GOUVÊA, Maria de F. (orgs.). *O Brasil Colonial: volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

3 MIGUEL VAZ, FRANCISCO XAVIER E O ALICERCE DAS PRÁTICAS JESUÍTAS

Nas embarcações portuguesas nas primeiras viagens que cruzaram o Cabo da Boa Esperança houve a presença dos primeiros frades franciscanos, como dito anteriormente, que serviram nas naus, nas casas de oração, nas fortalezas e feitorias – controlados diretamente ou através de concessões e negociações pelos poderes locais; também durante as primeiras décadas de estabelecimento dos portugueses na região, outros clérigos, seculares ou não, se dirigiram para Ásia. A princípio, suas funções estiveram concentradas em atender e servir as necessidades espirituais dos próprios portugueses que lá estiveram, tentando converter quando possível e evitar a apostasia – mantendo, então, um certo grau da ortodoxia católica. Portanto, nessas localidades com presença portuguesa consolidada tradicionalmente contaram com ações desses agentes. De maneira que estes locais foram os escolhidos por esses agentes para primeiro se fixarem. É o caso dos franciscanos, que construíram conventos primeiro na Fortaleza de Cochim e depois na Cidade de Goa, dois locais que passaram ao controle lusitano em 1502 e 1510, respectivamente – o primeiro como concessão e o segundo como conquista. Assim, segundo Patrícia Faria, percebe-se que uma “presença considerável e regular de missionários católicos na Índia só se efetivou durante o período de expansão portuguesa”³⁰⁸. Logo, foi com a progressiva presença dos portugueses na região do Índico, no fim do século XV e ao longo do século XVI, que também houve a instalação e consolidação dos aparatos eclesiásticos submetidos à Sé em Roma e/ou ao sistema do Padroado luso.

Portanto, apesar do número notadamente pequeno de portugueses enviados para a área que a Coroa pretendeu controlar na Ásia, podemos afirmar que houve ao menos alguma pretensão de organização mínima da clerezia³⁰⁹. Em 1505 foi enviado para as possessões orientais o primeiro Vice-Rei da Índia, D. Francisco de Almeida. No regimento que carregou consigo, deveria construir em Coullão³¹⁰ uma casa de acolhimento para os frades franciscanos

³⁰⁸ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niétrói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 140.

³⁰⁹ Isto é, a Coroa possuía pretensões em ser efetiva controladora de toda a Ásia até o paralelo acordado com Castela em Tordesilhas. Entretanto, os espaços controlados *de facto* pela Coroa e seus representantes eram certamente muito pequenos, se comparado ao que os portugueses se diziam senhores. Para uma melhor noção do que eram esses espaços, não apenas geográficos, mas também de atuação dos portugueses e do Padroado: Cf.: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012; BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³¹⁰ Atual Kollam, cidade do Estado de Kerala, sul da Índia.

junto à Igreja (que também deveria construir)³¹¹. Considero um elemento interessante para pensarmos como princípio de um conjunto de ações que se propunha fixa e permanente, porém não necessariamente coesa e homogênea, dos agentes evangelizadores. Assim, tal forma de conversão dos espaços e das gentes não teria principiado por volta dos anos 1540, quando houve um aumento substancial da intolerância e dos impactos das Reformas, tanto no Reino quanto no Ultramar.

O período coincidiu também com a chegada da Companhia de Jesus, recém-fundada ordem religiosa, cujos objetivos seriam evangelizar e converter as gentes e espaços intra e extra-europeus. Sem dúvida os jesuítas tiveram enorme importância no mundo de presença portuguesa e não se trata, em absoluto, de se pôr em dúvida isso. Entretanto, é preciso considerar que houve ao menos quatro décadas de experiências na construção de uma Ordem social sob a lógica do Catolicismo; ou ainda, houve experiência em medidas para a reforma dos costumes; da evangelização e conversão dos naturais; da separação entre comunidades cristãs das demais; das tentativas de reformar o clero, dentre outras. Algumas propostas tiveram origem no clero regular – como franciscanos e dominicanos –, outras no clero secular. Fatores conjunturais, como a consolidação da presença portuguesa na cidade de Goa, permitiram um maior disciplinamento social dos nativos. Esse disciplinamento ocorreu com o propósito de conformar essas comunidades em um modelo de sociedade pautado por um ideal cristão, católico e português, que foi levado a cabo pelas autoridades eclesiásticas e auxiliadas pelos poderes temporais.

Assim sendo, o que se segue neste capítulo é uma tentativa de compreender as narrativas produzidas por dois agentes da Conversão, o Vigário Geral Miguel Vaz e o líder jesuíta Francisco Xavier. Ambos foram figuras importantes para as políticas de conversão e conformação das pessoas e dos espaços com presença portuguesa. Trabalharam para a construção de uma nova sociedade, seguindo uma lógica e ideologia externa aos ambientes em que atuaram. Da mesma maneira, penso, que coordenaram esforços para alcançar seus objetivos, sobretudo se levarmos em consideração aqueles ocorridos na Costa da Pescaria, espécie de ensaio geral das missões jesuítas.

³¹¹ Regimento de D. Francisco de Almeida, quando foi por Capitão Mor a Índia. 5 de março de 1505. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 29.

3.1 Elementos iniciais da conversão luso-asiática

Ao longo do primeiro capítulo se percebe como as primeiras quatro décadas de atuação dos portugueses na Ásia – grosso modo 1500 a 1540 – foram de intensas negociações. Conforme a presença dos portugueses aumentou e se consolidou em determinadas praças, também se consolidaram as posições da Igreja. Entretanto, apesar de inicialmente não ter sido um foco da Coroa, a missionação e conversão dos locais progressivamente ganhou corpo e sistematização. O período por volta de 1510 a 1530 foi importante nesse aspecto, pois se aprofundaram os debates em torno de propostas para a reforma do clero, da conversão das populações e dos espaços (como a modificação da paisagem urbana, conformando-a aos moldes portugueses). Foram nesses anos também que surgiram ou ganharam proeminência agentes (e suas ideias), que impactaram direta ou indiretamente as políticas em torno da conversão, conformação e ordenação da Cristandade luso-asiática. Houve uma espécie de transposição e adaptação de medidas adotadas na Europa para a Ásia portuguesa. Assim sendo, é relevante a apresentação de alguns desses personagens, bem como de algumas de suas ideias em torno do tema da conversão e consolidação de uma Cristandade luso-asiática. Um dos pontos altos desse processo de ordenação daquela sociedade apareceu através da elevação da cidade portuária em Sé episcopal.

A presença e trabalho de vicariatos gerais foram importantes para construir e consolidar as bases diocesanas, além das políticas para a conversão das gentes e dos espaços. Foi um processo que contou com a cooperação dos poderes espiritual e temporal, mas também caracterizado pelos conflitos entre essas esferas de poder, assim como entre os agentes do próprio braço eclesiástico. Sebastião Pires³¹² em seu vicariato geral de dez anos atuou para consolidar a posição da Igreja, que esteve sob o regime do Padroado. Auxiliou na negociação entre os portugueses e os poderes locais; por exemplo, quando sugeriu a Coroa que o Governador e demais capitães negociassem uma permissão dos reis de Cochim, Calicute e Cananor, para que os cristianizados pudessem trafegar pelas estradas – caminhos “públicos” locais. Isto “porque por este favor se tornaram tamtos a nosa samta fe”, ou seja, poderia ser

³¹² O Padre Sebastião Pires, secular, foi primeiro Vigário de Cochim e entre os anos de 1521 e 1532 atuou como Vigário Geral de Goa. Teve conflitos com o Bispo de Dume D. Duarte Nunes. Cf.: FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008. p.87.

um meio de convencer os nativos a conversão³¹³. Também foi um dos agentes eclesiásticos que relataram os maus tratos sofridos pelos nativos, que nesse caso foram perpetrados pelos Capitães e oficiais; Pires incentivou a intervenção da Coroa no assunto³¹⁴.

Em 1522, Sebastião Pires relatou conflitos entre o clero secular e os franciscanos. Tais divergências surgiram não apenas com esse Vigário Geral. O escrivão da Câmara de Goa, Diogo Mariz, enviou carta ao Rei em 1529³¹⁵ e nela informou que os frades do Mosteiro de São Francisco reclamaram que a torre da Igreja de Santa Catarina ultrapassou o mosteiro dos franciscanos em altura. Os franciscanos reclamaram com o Governador de então, Lopo Vaz de Sampaio, que atendeu às demandas franciscanas, além de não conceder o restante do dinheiro para a finalização da obra da Igreja de Santa Catarina; o caso demonstra como os franciscanos exerceram grande influência também na administração temporal.

Conforme na Ilha de Goa assentaram-se portugueses, de diversas gerações, e comunidades cristianizadas, foram necessários instrumentos administrativos da Coroa e da Mitra para o controle e formação das gentes e dos espaços por elas ocupados. Movimento que emulou o que ocorreu no Reino, mas de maneira muito mais acelerada, é verdade. Isto é, se levarmos em conta as discussões em volta da temática da confessionalização dos Estados, e o processo de disciplinamento social exercido pelos aparatos simbólicos (e materiais) do meio eclesiástico, o que aconteceu em Goa foi uma transposição daquilo que ocorreu em Portugal – dadas as devidas proporções. É neste sentido que, como Palomo bem descreve, instituições específicas estabeleceram-se e cada vez mais iriam expandir seu campo de atuação. Ou ainda:

Em toda a Europa ocidental, a ideia do disciplinamento da sociedade através da difusão de modelos de vida e de conduta encontrou uma particular recepção no campo pedagógico, que foi alvo de importantes transformações desde os inícios do século XVI. [...] relevância atribuída nos processos educativos à chamada “idade da puerícia”, considerada como etapa da vida em que a pessoa podia ser mais facilmente “moldada” de acordo com os princípios cristãos e com as normas do bom comportamento. As virtudes, condutas e preceitos que se inculciam no sujeito, quando criança, constituíam a base que determinaria as suas qualidades e hábitos na idade adulta. Em definitivo, a formação do homem “político” – ou seja do homem “civilizado e, portanto, educado nas virtudes cristãs, nos bons costumes e na

³¹³ Carta do Padre Sebastião Pires a El-Rei. Cochim, 10 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 437.

³¹⁴ Diz que eram tratados “quayse como cativos, asy como apusemte daryas, e asy as molheres serem tomadas por força de cryados de fidalguos”. Carta do Padre Sebastião Pires a El-Rei. Cochim, 10 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 437.

³¹⁵ Informação Sobre a Igreja de Goa, Dada a El-Rei por Diogo Mariz, Escrivão da Câmara de Goa. Goa, 13 de Novembro de 1529. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 187.

obediência – dependeria principalmente da instrução religiosa que este recebesse na sua primeira idade³¹⁶.

A criação de instituições em Goa como a Misericórdia, o Hospital, as Igrejas, as diversas ermidas, a Casa da Suplicação, as diversas Confrarias, dentre tantas outras, que visaram a conversão das pessoas, mas também da paisagem, são bons exemplos³¹⁷. Conseguimos, também, traçar paralelos sobre o surgimento de propostas para a separação de comunidades e/ou criação de bairros voltados para uma população específica em Goa; ou seja, houve no Reino suas contrapartes nas mourarias e nas judiarias. Ângela Xavier explica que a separação física das comunidades permitiu um maior controle, e que para maior eficiência desse foi preciso “o controle da sexualidade [...] para que a separação física pudesse ser preservada”. Ou seja, a política de casamentos (que gerava descendentes) e a conversão produziram problemas para a separação jurídica e física das comunidades portuguesas e nativas. A conversão e a união intercomunitária “boicotavam os mecanismos que garantiam a separação formal”. A política de casamentos em Goa também foi semelhante à do Reino (entre Cristãos Velhos e Cristãos Novos), e ela alterou as regras do jogo social, pois foi preciso que a sociedade cristã enquadrasse os recém-chegados. O batismo perturbou o tecido social estabelecido pelas Mercês, do simbólico e econômico, pois eram recursos escassos. Se no Reino os judeus ou judaizantes estavam inseridos no sistema financeiro e comercial – o que gerava uma série de preconceitos e agressões –, na Ásia portuguesa os gentios e os Casados estavam conectados a uma rede de sociabilidade que lhes dava vantagens (materiais e simbólicas). Assim, através das experiências que existiram no Reino, Ângela Xavier afirma que houve similaridades em como trataram os judeus e os gentios, assim como entre os Cristãos Novos e os “novamente convertidos”³¹⁸.

Assim, com chaves trocadas, tentaram reproduzir este modelo na Índia portuguesa. Se no Reino, o objetivo foi construir locais específicos para colocar um grupo marginalizado a fim de controlá-lo, em Goa o objetivo era agir de forma contrária. Ou seja, devido seu tamanho reduzido, os cristãos optaram por se isolar da comunidade do entorno, em uma tentativa de manter certa ortodoxia; garantir que conseguiriam controlar corações e mentes

³¹⁶ Para melhor compreensão sobre o tema: Cf.: PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 68.

³¹⁷ Instituições e elementos do aparelho eclesiástico que também objetivaram estabelecer não apenas em Goa, mas nos outros ambientes com presença portuguesa. Conforme presença mais consolidada do poder temporal, mais bem instalada poderia estar a Igreja e seus instrumentos. Há relatos, por exemplo, do funcionamento e administração do Hospital e da Misericórdia de Cochim. Para melhor compreender esse processo de transposição das instituições lusitanas para os espaços orientais, e em especial Goa: Cf.: SANTOS, Maria Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

³¹⁸ XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido. In: *Cultura* [Online], vol. 22/2006, posto online no dia 29 de janeiro 2016.

dos indivíduos do seu grupo e impedir que o outro não cristão “corrompesse” os seus. Enquanto na Europa o objetivo foi moldar, construir uma identidade no sujeito desde a tenra idade, nos espaços asiáticos em que os portugueses estabeleceram sua presença, por não lidarem apenas com as crianças descendentes de gentios e muçulmanos, o objetivo foi refazer, reconstruir ou conformar. O *outro*, que foi alvo da conformação, então, em boa parte do tempo se constituiu em um grupo de adultos já formados em uma realidade social e cultural muito diferente daquela dos agentes eclesiásticos. Por um lado, houve quem compreendesse o *outro* como agente de Razão, portanto capaz de compreender os argumentos da evangelização – como longamente tratado no capítulo anterior –; por outro, houve aqueles que defenderam a falta de razoabilidade do alvo da evangelização, retirando assim sua autonomia e o infantilizando. Assim, os missionários agiram para remodelar as identidades, apagando ou desqualificando aquelas anteriores à chegada dos missionários católicos. Tornaram, então, o alvo da evangelização em um ser incapaz, que necessitaria de doutrinação como se fossem crianças.

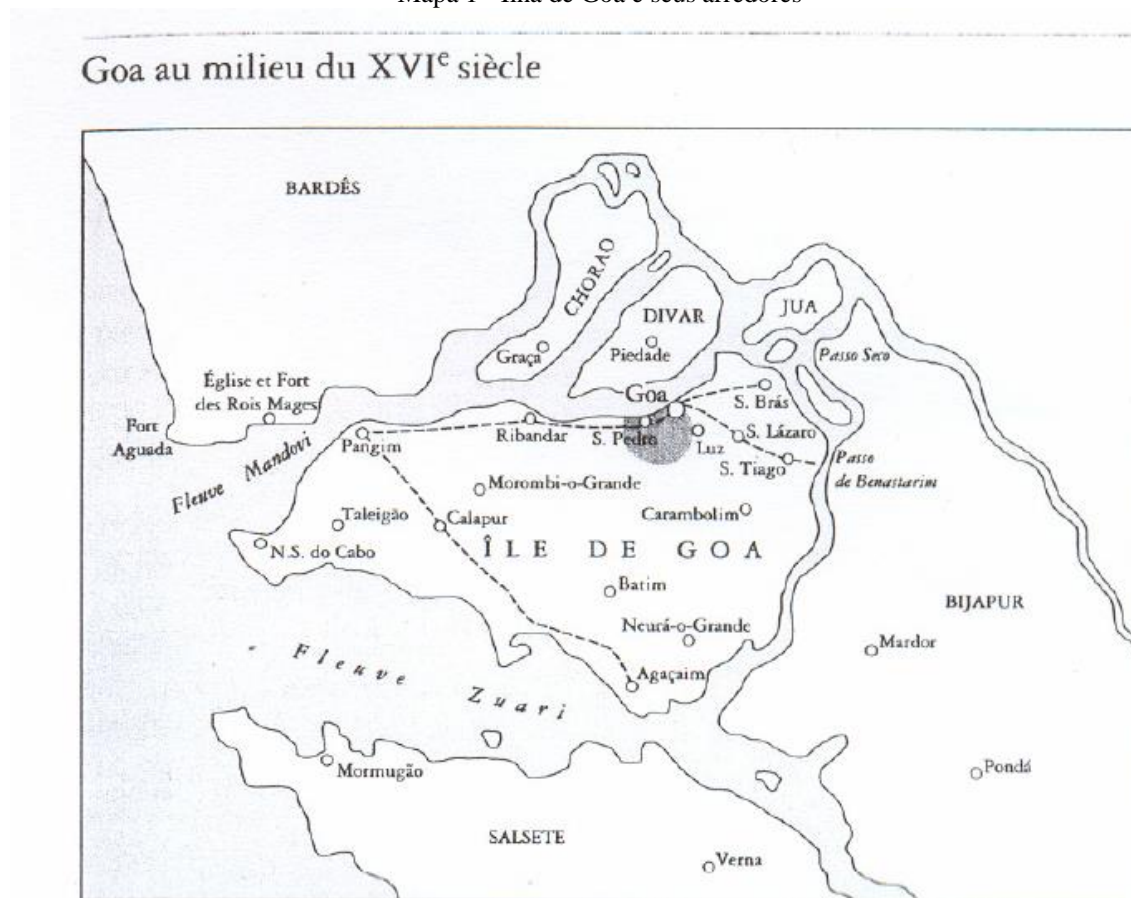
Foi nesse sentido, como meio de manter a ortodoxia entre os cristãos conversos, que o franciscano frei Antônio Louro pregou pela proibição da entrada dos iogues³¹⁹ “que chamam pobres”, porque levariam “bulas e relíquias dos seus pagodes e diabos”, restaurando toda a “jertilidade”. Frei Antônio também foi favorável a separação entre as comunidades; conforme descreveu os cristãos de Cochim, pois estariam muito “misturados com os gentios”, de maneira que seria necessário “fazer hum bairro e hay terem qualquer ordenaçam de doutrina”. Relatou também o caso da destruição de um Pagode (templo) na Ilha de Divar³²⁰ e como seria importante que as rendas fossem para o Mosteiro de São Francisco de Goa³²¹. São importantes essas posições do primeiro Comissário franciscano, pois elas teriam eco ao longo dos anos em outras falas, discursos e posições.

³¹⁹ Podemos definir o iogue, jogue ou *jogī/yogī*, como um termo polissêmico, e que os portugueses o atribuíram as diversas formas de práticas religiosas locais. Em geral aquelas que identificavam com penitências, mendicância ou peregrinação, podiam apresentar-se com vestimentas simples, com o corpo coberto de cinzas e/ou cabelos compridos; comum atribuírem práticas milagrosas ou possuírem bens mágicos. Há também possibilidade de relacionar com os Saniassi ou *sannyāsī*, ascetas brâmanes que renunciavam o mundo, vivendo em busca de uma experiência religiosa considerada autêntica e contemplativa. ³¹⁹ Para uma descrição mais completa do tema dos *jogues* descritos nas documentações portuguesas quinhentistas, a recente Tese de doutoramento de Eduardo Nogueira é interessante. Em seu derradeiro capítulo produziu análise ampla e aprofundada sobre estes misteriosos personagens. Cf.: NOGUEIRA, Eduardo B. de C. *Renegados Profanos: metamorfoses identitárias entre súditos portugueses na Índia (c.1540-1612)*. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História Social), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2020.

³²⁰ Próxima a Ilha de Goa.

³²¹ Carta de Fr. Antonio a El-Rei de Portugal. 4 de Novembro de 1518. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.350-355.

Mapa 1 - Ilha de Goa e seus arredores



Fonte 1: Patrícia Souza de Faria, 2008

Existem “relatórios” importantes desse período inicial³²², como o do Bispo de Dume D. Duarte Nunes de 1522 e 1523³²³. Relatórios longos, eles abordam inúmeros assuntos dos seus três anos de atuação no oriente. Nas suas primeiras cartas, ainda em Portugal, negociou as condições pelas quais iria a Índia, como um soldo maior, a total obediência da clerezia e descreveu qual seria o fulcro da atuação que pretendia exercer. Entretanto, quando esteve na Índia portuguesa, descreveu com algum detalhe a Cristandade que encontrou. O Bispo diz que entendeu sua função como “coisa por trabalhar as almas senam perderem por defeito dos

³²² Entendemos aqui esse momento inicial da presença lusa e, no caso, da presença eclesiástica grosso modo 1505 a 1521 – ou período do reinado de D. Manuel que coincide com formação do Estado da Índia.

³²³ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 443-456; Carta do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 28 de Dezembro de 1523. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949. v.2. p. 18-21; XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. *Anais da História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004, p. 27-28

sacramentos”. Portanto, como outros antes dele³²⁴, fez considerações sobre a má qualidade do serviço eclesiástico na Ásia, por exemplo. Trabalhou, então, para reformar os costumes não apenas dos conversos, mas dos portugueses e do clero. Portanto, como disse no primeiro capítulo, Nunes trabalhou pela construção e consolidação de uma sociedade e seus aparatos burocráticos – sobretudo em relação ao meio eclesiástico. Seu relato é ainda mais importante se levarmos em conta que não escreveu a partir de terceiros, mas de suas visitas, por exemplo, às praças de Goa, Calicute, Cochim e Cranganor³²⁵.

Afirma que encontrou na cidade de Goa “toda ordenança de cristindade”, portanto, havia alguma organização eclesiástica minimamente instalada; mas ainda assim teve de trabalhar por dezesseis meses para reformar os costumes dos integrantes dessa comunidade. Por exemplo, incentivou que evitassem carnes às sextas e sábados e que trabalhou para que o clero local praticasse o jejum. Em Cananor e Calicute supostamente crismou grande número de “cristãos novos”³²⁶. Em Cochim encontrou grande resistência da clerezia, provavelmente por ser local de maior presença do poder temporal – pois a cidade de Goa ainda estava em processo de consolidação como o centro administrativo do Estado da Índia. Sobre a resistência clerical, afirmou que era culpa do antigo Vigário Geral João Pacheco, pois ele supostamente “apoçou toda esta cristindade com seu mau viver e exemplo”³²⁷. O conflito entre os dois foi notório, e diz o Bispo que era antigo, pois ele puniu e castigou Pacheco nas “Ilhas Terceyras”³²⁸; João Pacheco teria batizado os “cristãos novos” apenas

³²⁴ Por exemplo, podemos citar o padre Julião Nunes, Vigário de Cananor, que em 1510 também denunciava a má formação do clero secular. Diz que muitos não sabiam rezar missa, viviam amancebados, tinham filhos e comerciavam. O mais grave de sua carta, parece, é o relato sobre a oposição do clero as suas tentativas de reforma das práticas e costumes, o que impediu Julião Nunes de exercer seu trabalho pastoral - interrompendo o ensino dos rudimentos da fé aos nativos. Carta do Padre Julião Nunes, o Vigário de Cananor, a El-Rei de Portugal. 14 de Outubro de 1510. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 78.

³²⁵ Atual Kodungallur, no estado de Kerala, sul da Índia.

³²⁶ Atente-se que esses primeiros agentes da conversão utilizavam a terminologia “cristão novo”, ou “novo cristão”, ou “novamente convertido”, ou ainda “cristão da terra” e demais termos assemelhados, para designar aqueles sujeitos conversos ao cristianismo. No caso, o Bispo de Dume se refere aqueles nativos de Cananor e Calicute, conversos, que necessitavam do sacramento da Crisma.

³²⁷ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 444.

³²⁸ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p. 444. Patrícia Faria também diz que: “João Pacheco havia cometido vários delitos nos Açores, mas foi mesmo assim enviado à Índia para ocupar o importante ofício de vigário-geral por ter ‘feitos em pendência’, como se determinados créditos pudessem auxiliar na comutação de penas”. FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niétrói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008. p.89.

quando esses levassem dinheiro, além de Pacheco não ter coibido diversos pecados ou maus costumes, como a onzena³²⁹, a mancebia e a bigamia.

Teceu duras críticas tanto a portugueses quanto aos nativos. Em relação a esses últimos, disse que nem o apóstolo Tomé – ou qualquer outro – aproveitaria de suas almas. Entretanto, em relação aos portugueses, afirmou que “nam ha homem que aqui posa restituir, por que nam viemos se não pera apanhar e roubar por totalas vias”. Para o Bispo dumense, os portugueses teriam mudado “a calidade e naçam”, conformando-se aos costumes dos naturais. Afirmação interessante, pois aqueles que foram para a Ásia portuguesa, para conformar o *outro*, teriam sido os conformados à realidade local, que se impôs aos colonizadores.

Para o Bispo de Dume, os portugueses partiriam de Portugal não com a intenção de servir, mas obter ganhos próprios; que não lutariam em nome da Coroa, o que causaria a perda do que foi conquistado. Recorreu ao uso da memória histórica para reforçar seu ponto, dizendo que “asi como se ganhou por forte guerra asi se vay perdendo por nossa fraqueza”, seguindo o exemplo dos romanos que ao deixarem as armas “perderan todo dominio”. Não posso afirmar que seu exemplo é diretamente relacionado às Ordenações Manuelinas e mesmo que utilizaram o mesmo material como fonte, entretanto, logo no início das ordenações temos: “e com estas duas cousas os Romanos grande parte do mundo subjugarom: Para tanto, posto que nas armas, e continua guerra”³³⁰.

A justiça temporal também irritou profundamente o Bispo, por aquilo que hoje denominaríamos como corrupção. Diz que os juízes se aproveitavam da gente pobre e ignorante, pois acabado o tempo de serviço eles construíam casas suntuosas, mesmo vivendo apenas de seu soldo. Então, ironicamente, pergunta: “Donde vem as casas reaes e ricos colares douro?”.

Reclamou ainda de um tema comum nas missivas de outros agentes: a presença de cristãos em festividades nos Pagodes presentes nas ilhas de Goa – seja português ou “cristão da terra”. Pregou, então, pela destruição desses Pagodes e construção de igrejas com imagens de santos no lugar dos mesmos. Portanto, pregou a sobreposição da simbologia, sem alterar o *locus* e conferindo outro significado simbólico ao sagrado. Neste caso, símbolo compreendido como *symbolum*³³¹, ou seja, um conjunto de representações, significados e significantes que

³²⁹ Objetivamente a prática da onzena era a cobrança de um juro de 11%, ou pagar 11 por 10. Porém, era sinonimizado a prática da usura, da cobrança indevida.

³³⁰ *ORDENAÇÕES do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. v.1. p. 1 – 2.

³³¹ Como exemplo, a oração que compreende a profissão de fé católica está consubstanciada no que em português chamamos Credo. Esta é *Symbolum Apostolarum*, profissão de fé cristã que resume, em tese, a doutrina e dogmática católica. O ensino e a recitação rotineira do Símbolo dos Apóstolos compreendiam boa parte do ensino dos “rudimentos da fé”.

compuseram a doutrina cristã – materializada no espaço sagrado. Nesse sentido também pretendeu a sacralização da Ilha de Goa, portanto, sua distinção das demais localidades circunvizinhas. Isto é, pretendeu que aqueles que fossem residir na ilha fossem somente cristãos. Do contrário, deveriam ser expulsos. Note o leitor que a proposta não se resumiu apenas em construção de bairros separados tal qual Albuquerque³³² e Louro³³³ propuseram antes – a fim de manter a ortodoxia da comunidade cristã que nascia –, mas desejou o Bispo dominicano a construção de uma nova Sociedade, com a imposição de uma Cultura estrangeira e, assim, formar um novo Caráter³³⁴; incluindo não apenas as pessoas, mas também o espaço em que estariam; afirmando que os conversos seriam fáceis de mover sem a presença das famílias e dos antigos costumes – pois supostamente não acreditavam e nem adoravam “nada”. Para Duarte Nunes, não se convertiam, antes de tudo, por verem nos portugueses “o mau viver”, e que “nem fazemos o que pregamos”³³⁵. Como o fundador da Ordem dos Pregadores, Domingos de Gusmão, Duarte Nunes pareceu nunca ter deixado de lado a perspectiva teórica ou intelectual de sua atuação evangelizadora. Assim sendo, o exemplo comportamental aliado à boa formação do indivíduo missionário foram essenciais.

Condizente com as posições do também dominicano frei Domingos de Sousa, mas que atuou na Ásia portuguesa como Vigário Geral na década anterior. Souza afirmou que seriam necessários homens que soubessem “doutrinar a *fee uerbo et exemplo*”, pois os nativos perceberiam os vícios e virtudes dos clérigos, e supostamente seriam esses nativos “*sotis para*

³³² Em 1512, em Cochim, Albuquerque obrigou os nativos “hindus”, pois os muçulmanos já haviam sido expulsos, a residirem afastados dos cristãos. Pois a comunidade cristã não conseguia se apartar dos chamados gentios, devido existência de “casas que agasalhavam homeens jemtios de fora e mouros”. Albuquerque Escreve a El-Rei Sobre Vários Assuntos. 1 de Abril de 1512. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 148.

³³³ O caso de Louro, assim como Albuquerque, é em relação à cidade de Cochim. Está no corpo do texto e reproduzimos aqui, novamente, como facilitação. Dizia o frade que em Cochim era necessário a criação de um bairro somente de cristãos para que sua doutrinação e controle dos costumes fosse melhor exercido. Carta de Fr. Antonio a El-Rei de Portugal. 4 de Novembro de 1518. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.353.

³³⁴ **Sociedade** como um conjunto/grupo de indivíduos presentes nas populações, uma comunidade organizada a partir do comportamento cultural; **Cultura** entendida como a totalidade do comportamento ou costume socialmente transmitido, um sistema de costumes localizados mais ou menos diferente, único; **Caráter** compreendido como aspectos culturais característicos ou considerados típicos de determinado grupo. Tais definições, talvez defasadas, mas pragmáticas para a nossa análise, advém do clássico trabalho de Keesing. Cf.: KEESING, Felix M. *Antropologia Cultural. A Ciência dos Costumes*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1972. v. 1. p. 46-47.

³³⁵ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 451.

os entender, e som duros pera converter”³³⁶. Passagens como essas nos ajudam a perceber uma das formas possíveis para a pregação e para a conversão. Para esse Vigário Geral, assim como para Duarte Nunes e outros, seria necessário ao missionário possuir domínio daquilo que se pregaria (conhecimento da Escritura), também deveriam ser íntegros em suas práticas e costumes. Logo, foi uma prática da pedagogia cristã através do exemplo – por isso diz “*uerbo et exemplo*”. Se por um lado, conforme Palomo acima citado, o ensino das virtudes e da ética cristã na Europa ocorreu a partir das crianças – a fim de obter adultos plenamente disciplinados – a perspectiva desses agentes na Ásia foi o ensino de adultos através do exemplo de seu comportamento. Isto é, como no capítulo anterior foi apresentado, o elemento da *imitatio Christi* além de compor um *ethos* cristão, foi uma forma de transmissão visível do que seriam as virtudes ideais ao converso. Portanto, prezaram e ansiaram pela boa formação intelectual e moral daqueles evangelizadores enviados para a Ásia portuguesa.

Não posso afirmar que Raimundo Lúlio, grande teólogo e missionário da Península Ibérica – conforme tratado no capítulo anterior –, teve influência direta nas percepções e ações dominicanas, ou que Lúlio foi impactado por Domingos de Gusmão³³⁷. Porém, há de se levar em conta que o missionário maiorquino teve grande impacto nos reinos ibéricos e nos agentes missionários que estiveram e foram para a região. Ele também agiu para reformar e melhorar o preparo dos agentes das missões, acreditando que antes de evangelizar entre os infiéis seria preciso formar os missionários. Assim, seria preciso que fossem capazes de argumentar racionalmente e de maneira compreensível. Podemos atestar isso no discurso de outro dominicano, o frade Vicente de Laguna, que em carta à Coroa afirmou que pregou todos os domingos e dias santos, ensinando sempre “la cristandad com razon”³³⁸. E, para os dominicanos, como visto, era necessário haver coincidência entre o que se pregava e a maneira que se agia – a fim de corroborar o dito e não desacreditar o missionário diante do alvo da evangelização. Na missiva de 1523 afirmou Duarte Nunes, ainda, sobre a necessidade

³³⁶ Carta de Fr, Domingos de Sousa a El-Rei. 22 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1947. v.1 p.251.

³³⁷ Há trabalhos que desenvolvem essa análise. Petry aponta para o fato de Lúlio ter entrado na vida espiritual primeiro por “affinities for the Dominicans and possible membership in the Franciscan Third Order in 1292 or 1295”, e “first attended the Dominican Chapter general in 1283 [...] [porém] he did not visit the Minors’s Chapter general until 1287”. Cf.: PETRY, Ray C. *Late Medieval Mysticism*. Kentucky: The Westminster Press, 1957. p. 142; BONNER, Anthony. Ramon Llull and the Dominicans. *Catalan Review*. 4 (1990): 377-392.

³³⁸ Carta de Frei Vicente de Laguna a El-Rei. Goa, 25 de Setembro de 1530. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1949. v.2. p.192.

do envio de algum doutor em Direito Canônico “por se pasarem muitos erros que pertencem a fe católica”, e ainda “vendo esta corruçam em nos, fazem outro tanto” os nativos³³⁹.

O dominicano frei Vicente de Laguna, citado acima, chegou à Índia portuguesa em 1529 “com uma exençion del Papa”³⁴⁰, na armada do Governador Nuno da Cunha. Ao apresentar seu panorama sobre o estado da Cristandade luso-oriental, primeiro em 1530 e uma segunda vez ao fim de 1532, além de duras críticas ao clero secular, apontou para a necessidade de mais monastérios e em cada um residir dois pregadores, pois seriam precisos mais ali que em Portugal. O déficit do número de pregadores e vigários, esses os reais responsáveis pelo ensino e doutrina dos cristãos nativos, segundo diz, era evidente. De maneira que por mais que os Vigários ensinassem muitos em um dia, passaram muitos mais sem o fazê-lo. Assim muitos naturais retornaram, segundo o frei, às suas antigas práticas; as mulheres solteiras retornaram aos Pagodes; as antigas amizades com gentios retornaram; além de não existir punição ou ensino suficiente para sanar tais problemas. De modo que a Coroa perdia muito na Índia, pois “*mala qui patimur, peccata nuestra meruerunt*”³⁴¹. Citou os desvios morais e éticos dos portugueses, alguns já tratados, como o mal exemplo que os sacerdotes davam à população, a ocorrência de bigamia, a presença de mulheres nas embarcações ou o contrabando. Apontou para a corrupção do corpo de oficiais e dos Casados. Assim sendo, segundo ele, a fidalguia absorta pela vida de vícios era uma das causas dos males que acometiam o Estado da Índia. Logo, não foi acaso a citação bíblica anterior, pois pareceu descrever o que viu através das lentes do tomismo, que considerou a degeneração daquela sociedade uma afronta à **Ordem** – conforme tratamos no capítulo anterior. Como um exemplo, o frei citou os oficiais que roubaram a Coroa; isto é, eles trataram com a Fazenda Real e em prejuízo comercial responsabilizaram a Coroa, mas os ganhos seriam todos deles. Para o religioso, a maneira de resolver esses problemas seria através das leis existentes, e deveria a Coroa mandar que seus agentes as cumprissem. Essa última parte podemos verificar no Título XXVIII do segundo volume das Ordenações Manuelinas³⁴², em que basicamente

³³⁹ Carta do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 28 de Dezembro de 1523. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 19.

³⁴⁰ Carta de Frei Vicente de Laguna a El-Rei. Goa, 25 de Setembro de 1530. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.191.

³⁴¹ O frade cita a passagem de Lucas 23:41 como um apelo a autoridade da Escritura: “Nós [sofremos] justamente, pois recebemos o castigo que as nossas ações mereciam”. Carta de Frei Vicente de Laguna a El-Rei. Goa, 25 de Setembro de 1530. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.193.

³⁴² Dos Officiaes d’ElRey que lhe furtam, ou com malicia deixam perder a Fazenda do dito Senhor. In: *ORDENAÇÕES do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Na Real Imprensa da Uniersidade, 1797. v. 2. p.139.

todo oficial que furtasse os bens, produtos ou assemelhados que estivessem sob sua jurisdição – ou deixar que furtassem – perderia o ofício, pagaria o valor e seria julgado como ladrão.

Assim, é possível identificar uma tentativa nessas décadas de construir, sistematizar, impor e/ou consolidar uma ordenação social; ou uma ortodoxia do conjunto das práticas, costumes e crenças daquela sociedade luso-asiática – legitimada na fé Católica. Portanto, a missão não se tratou apenas da evangelização e propagação da palavra, mas sistematicamente a conformação das pessoas e dos espaços, ambos em uma lógica cultural externa à nativa. A conversão esteve a serviço do Estado, que deveria servir os meios necessários para a expansão do conjunto de ideias, que legitimaram a própria existência desse Estado. O papel que a Religião exerceu foi de fundamentação dessa sociedade que estivera em construção na Ásia portuguesa. Pretenderam que a Religião conformasse esses indivíduos e sua sociedade em uma nova identidade. Foi dentro dessa perspectiva que Paiva trabalhou com o disciplinamento social através dos aparelhos e agentes eclesiásticos³⁴³. O Disciplinamento ocorreu também pela possibilidade de criar uma nova sociedade, “santa e sem pecado” e banir “comportamentos heréticos e imorais”. Para isso se fizeram necessárias a vigilância, a catequização, a educação e a punição dos fiéis. A Igreja promoveu uma conformação social, cultural e religiosa, difundindo noções de hierarquia, ordem e obediência. Esses foram os pilares do funcionamento daquela sociedade. A Igreja disciplinou, então, de maneira espiritual, individual e socialmente, através de instrumentos criados e dominados pela mesma para, assim, gerar a “Disciplina”.

3.2 O vicariato de Miguel Vaz

Na década de 1530, D. Fernando Vaqueiro foi o enviado apostólico para a parte oriental do império. Natural de Évora, oriundo da Província da Piedade, província franciscana reformada com origem no Ramo da Mais Estreita Observância. O clérigo, de idade avançada, promoveu tentativas de reformar tanto os fiéis quanto o clero na Índia. Ordenou nativos ao sacerdócio, para que assim a expansão da fé e da cristandade pudesse correr em velocidade e qualidade – pois esses sacerdotes estariam sob jurisdição de ministros responsáveis, segundo

³⁴³ PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536 – 1750)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 8-39.

acreditou³⁴⁴. O Comissário de São Francisco Gonçalo de Lamego, em 1527, disse que aqueles que converteu foram doutrinados “ja pera poderem tomar ordens sacras, se houvesse quem lhas desse”³⁴⁵. Possivelmente foram esses os ordenados pelo Bispo D. Fernando Vaqueiro, pois residiu no mosteiro de S. Francisco de Goa³⁴⁶. Porém, D. João III parece que não ficou satisfeito com seus serviços e o dispensou, transferindo suas antigas atribuições ao Vigário Geral.

O vigário em questão foi Miguel Vaz, que foi nomeado para o cargo em um momento oportuno para mudanças nas políticas eclesiásticas do Oriente Português. Existem poucas informações sobre sua vida pregressa e mesmo dos primeiros anos de seu vicariato, e as informações que existem sobre Vaz são conflitantes. É possível que ele tenha sido um clérigo secular (de São Pedro), enquanto outros defendem que tivesse sido laico e licenciado em Direito Canônico; também há quem atribua a ele certa proximidade com a religiosidade e forma de evangelizar de João de Ávila, o Apóstolo da Andaluzia³⁴⁷. De toda forma, o que se sabe com certeza é que sua indicação ao cargo foi do doutor D. Francisco de Melo³⁴⁸. Por sua vez, D. Francisco de Melo foi indicado para substituir D. Fernando Vaqueiro, mas nunca chegou a assumir efetivamente o cargo, pois faleceu antes de embarcar para Goa. Então, ficou Vaz com a maioria das responsabilidades eclesiásticas, haja vista que na ausência de um Bispo o Vigário Geral foi a maior autoridade nessas questões – apesar de não efetuar sacramentos que seriam exclusivos do prelado titular do episcopado³⁴⁹.

³⁴⁴ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 90.

³⁴⁵ Gonçalo de Lamego a El-Rei. Cochim, 1 de Dezembro de 1527. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.133.

³⁴⁶ Carta do Bispo D. Fernando a El-Rei. Goa, 12 de Dezembro de 1532. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.237. Para discussões acerca da formação do clero nativo: Cf.: GOMIDE, Ana Paula Sena. *Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente português (séculos XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

³⁴⁷ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p.147.

³⁴⁸ Há pouca documentação acerca do prelado. Nas Memórias do Arcebispado de Goa (documentação manuscrita compilada por Henrique Bravo de Moraes) há descrição sobre o personagem. Em um rol em ordem cronológica, é tratado como terceiro Bispo da Índia, sem muitas informações que não as notícias dadas por Manuel de Faria e Souza “no 3º tom. da Azia Portuguesa”, e Jorge Cardoso em seu “2º tom. do seu Agiologio pag. 179”. Ao final da obra memorialística, há documento que trata sobre o clérigo ter sido um bom letrado, bom compositor, versado em matemática e que teve seus estudos em Paris pagos pelo Rei D. Manuel – pois há dedicatória ao monarca em um tratado matemático sobre Euclides; filho do Capitão de Tanger D. Manuel de Melo. Não podemos atestar veracidade destes dados apresentados, mas constam no documento e assim informamos. Cf.: *MEMORIAS para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Goa e Seus Suffraganeos*. BNL, cod. 176, fl. 98v e fl. 307.

³⁴⁹ Como dito no primeiro capítulo, tarefas próprias de um Bispo eram desde a consagração de algum templo cristão até a ordenação de novos clérigos.

Já em 1533, recém-empossado de seu ofício, Miguel Vaz³⁵⁰ escreveu um longo relatório do que entendeu como o estado da cristandade de então, além de instruções que considerou necessárias ao novo bispo, permitindo que fosse de Portugal para a Índia portuguesa provido das documentações necessárias para implementá-las. Esse documento é um resumo da carta original e foi escrito pelo Secretário da Índia Pedro de Alcáçova Carneiro³⁵¹. Como disse acima, D. Francisco de Melo faleceu antes mesmo de iniciar a viagem para a Índia portuguesa. Como consequência, segundo Ângela Xavier, o Vigário Geral gozou de plenos poderes até 1539 – ano da chegada do novo Bispo D. João de Albuquerque³⁵². Ainda assim, os relatos fornecem uma boa impressão do que Miguel Vaz fez e o que planejou para a conversão dos naturais, para a manutenção da fé daqueles convertidos, para a ampliação do aparato eclesiástico, para a conformação dos espaços, etc. Portanto, eram maneiras que possibilitavam – ou pretendiam – a consolidação da Igreja, do aparato eclesiástico e da própria conversão na Ásia portuguesa. É notório que as propostas de Vaz foram uma sistematização e consolidação de um conjunto de práticas e ideias que já estiveram em desenvolvimento.

O vigário solicitava que os cristãos da terra, sobretudo seus filhos, fossem instruídos para os ofícios que eram necessários. Dessa maneira, aliviaria o trabalho dos oficiais do Reino, que eram poucos naquele momento, como empregaria parte dos cristãos que majoritariamente eram muito pobres. Essas propostas foram condizentes com as demandas dessas populações tanto naturais conversos, como descendentes das uniões dos Casados. A educação e inclusão dos descendentes de portugueses e demais cristãos na Cristandade luso-asiática – logo, na Ordem que se pretendia estabelecer – não foi uma novidade nesse período. Isto é, houve relatos que trataram desse processo em décadas anteriores. Por exemplo, Afonso de Albuquerque ordenou a doação de sacas de arroz para os jovens órfãos que não tivessem algum ofício ou estivessem aprendendo as letras. Aos bastardos, meninos filhos de portugueses, segundo o Vigário Geral Domingos de Sousa, o Governador Albuquerque deu esmola de dez cruzados “porque se se ouvesse de daar a todos os da terra

³⁵⁰ A *Documenta Indica*, organizada e compilada pelo padre José Wicki, S.I., o chama de Miguel Vaz Coutinho. Apesar de nas documentações que tivemos acesso este nome assim não aparecer. WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 861

³⁵¹ Denominado por Carneiro como “hũua carta do vigairo geral da India”, localizados entre as páginas 187 e 192. Cf.: Sumário das Cartas que tinham vindo da Índia no ano de 1534 na armada e no caravelão. In: *AS GAVETAS da Torre do Tombo (Gav. XIX-XX, Maço 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do ultramar, 1974. v. 10. p. 169-202.

³⁵² XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p.146.

nam abastaria quoarenta por mes"³⁵³. Domingos de Sousa também solicitou ao rei que negociasse com a Santa Sé indulgências para quem fizesse esmola com este fim³⁵⁴. Nesse mesmo ano de 1514, Afonso Velho, em Cananor, disse que as esmolos foram muito necessárias devido a pobreza da maioria dos cristianizados³⁵⁵.

Em 1518, Sebastião Pires também escreveu para D. Manuel, em sua carta reclamou que o ensino dos “mininos cristãos”³⁵⁶ (órfãos) foi prejudicado por Lopo Soares de Albergaria³⁵⁷; disse que esse Governador revogara as verbas destinadas a esse propósito por Afonso de Albuquerque. Entretanto, três anos após a carta de Sebastião Pires, o quinto Governador, D. Duarte de Menezes ordenou ao Vedor da Fazenda Pero Nunez que entregasse “cynquenta cartyhas e cinco Fros Santorum e quatro avajeliarum pera os ele la dar a moças e orffaaõs pera por eles aprenderem a ler”³⁵⁸. Anos depois, em 1529, o Escrivão da Câmara de Goa, Diogo Mariz apontou para os supostos mil filhos de portugueses que ansiaram por exercer funções administrativas e atuar nos assuntos da guerra, “porque nele nasceram e se criaram”³⁵⁹. Para tanto, seria preciso fazer freguesias, criar ermidas e ter capelães para o ensino e doutrina dessa geração de descendentes que ansiariam servir, para servir-se do Estado; mas também para os muitos que foram feitos cristãos na terra. Portanto, novamente, seria preciso criar uma infraestrutura diocesana capaz não apenas de absorver novos agentes, mas capaz também de instruir e conformar esses indivíduos recém-chegados na *Res Publica* que se pretendia *Christiana*.

Apesar desse retrospecto, Miguel Vaz assumiu o vicariato geral em uma conjuntura propícia para uma política sistematizada e não mais pontual; coincidindo com a elevação da

³⁵³ Carta de Fr, Domingos de Sousa a El-Rei. 22 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.246.

³⁵⁴ Carta de Fr, Domingos de Sousa a El-Rei. 22 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.247.

³⁵⁵ Crisandade de Cananor. 20 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.242.

³⁵⁶ Carta a El-Rei do Pe. Sebastião Pires, Vigário de Cochim. 8 de Janeiro de 1518. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1. p. 341.

³⁵⁷ Governador da Índia que sucedera Afonso de Albuquerque.

³⁵⁸ Cartilhas e Flos Santorum. E de Novembro de 1521. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1. p. 419.

³⁵⁹ Informação Sobre a Igreja de Goa, Dada a El-Rei por Diogo Mariz, Escrivão da Câmara de Goa. Goa, 13 de Novembro de 1529. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 188.

Cidade de Goa em Sé episcopal³⁶⁰. Assim, é possível categorizar as propostas presentes nesse relatório como tributárias desse conjunto de experiências anteriores, mas também com características de sua conjuntura – e não apenas em relação aos assuntos tratados acima. Assim sendo, como apresentado no capítulo anterior, a Religião e a conversão também foram instrumentos de uma política que pretendeu controlar a sociedade nativa em uma lógica ordenadora legitimada pelo Catolicismo.

Miguel Vaz também tomou uma série de medidas para proteger os novamente convertidos e garantir que não abandonassem a nova fé. Os meirinhos, diz Vaz, se aproveitavam quando depois do “sino de correr”³⁶¹ os cristianizados estivessem fora de suas casas para penalizá-los e cobrar pecúnias. O Vigário Geral considerou a prática abusiva e causa de “muyta tyrania e vexaçam aos pobres homens da tera”. Também houve aqueles meirinhos que por terem cargo arrendado precisariam do dinheiro para mantê-lo, sendo uma das possíveis causas da opressão da população nativa empobrecida. Relatou, ainda, ações que considerou vexatórias para as mulheres cristianizadas pobres. Ordenou que fossem chamadas essas mulheres da terra para averiguar e determinar o que se faria. Liberou as que sabiam as orações, e para as que não sabiam ordenou que fossem ensinadas, perdoando-as de pagarem a pecúnia. À meirinha³⁶², ordenou que lhe pagassem mensalmente “ijº reis” para que não mais forçasse essas cristãs a pagar algum valor³⁶³. Interessante que quase dez anos depois, quando escreveu seus apontamentos em Évora, em 1545, também solicitou ao rei uma provisão que impedisse os meirinhos de cobrar penas pecuniárias dos cristãos da terra. Cita uma provisão anterior que era seguida apenas em Goa, provavelmente se referiu aos pedidos acima

³⁶⁰ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p.146.

³⁶¹ O sino de correr, ou colher, ou da colhença, era o tanger do sino indicando que chegou o horário de recolhimento e término das atividades – geralmente a Igreja local detinha seu controle. Confirmando a posição de Gruzinski, como apontado no capítulo 1, que a Religião também ritmava a passagem do tempo. No caso de Lisboa, por exemplo, isso era estendido aos judeus e muçulmanos, que somente podiam sair novamente no dia seguinte e após outro toque do sino. Talvez por ser a capital do Estado da Índia e uma localidade majoritariamente composta por indivíduos não portugueses, com costumes diferentes e (se eram cristianizados) também pouco doutrinados, Goa reproduziu esse padrão de separação de comunidades advindas do Reino – como vimos também no capítulo 1. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 7. p. 659.

³⁶² O Vigário Geral deixa claro que para os cristianizados homens, era um meirinho, portanto, homem responsável pelas penas. Assim como para as cristianizadas mulheres era uma meirinha, portanto, uma mulher responsável pelas penas. Cf.: In: *AS GAVETAS da Torre do Tombo (Gav. XIX-XX, Maço 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do ultramar, 1974. v. 10. p. 190-191.

³⁶³ Da mesma forma que os meirinhos, essas meirinhas tinham seu cargo arrendado. Assim, teria afirmado Vaz: “ysto causava andar a vara da meirinha aremdada e como avia de pagar renda nam podia deixar de as tratar mal”. Cf.: *AS GAVETAS da Torre do Tombo (Gav. XIX-XX, Maço 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do ultramar, 1974. v. 10. p. 190.

descritos, mas seria preciso essa nova para alcançar também as praças de “Cananor, Chale, Camganor, Cochim, Coulam”³⁶⁴.

Da mesma forma proibiu que os vigários cobrassem meio vintém por cada batizado, e esses batizados fossem apenas os cristianizados livres. Reclamação que apareceu também nos relatórios de D. Duarte Nunes, como antes demonstrado. Para o Vigário Geral, sua escolha de batizar apenas aqueles que livremente pediram “agoa de bautismo” seria um desejo de D. João III. Segundo Ângela Xavier, a afirmação “porque destes [libres] lhe parece que Vossa Alteza deseja fazeren se muytos”, demonstra uma tentativa de Vaz em agradar o monarca, ao mesmo tempo em que revela uma face da espiritualidade do próprio rei³⁶⁵. Percebe-se que a retórica aqui era aquela próxima a um cristianismo erasmista, com uma perspectiva de conversão pela Graça, pela ação do Espírito Santo no ânimo dos indivíduos a buscarem a verdadeira fé. Uma espiritualidade que acreditava que o exemplo ético e moral do pregador possuía efeito pedagógico e transformador, criando condições para que a Graça atingisse as almas que precisariam da salvação das águas do batismo.

No capítulo anterior busquei demonstrar diferentes perspectivas sobre o processo de conversão ou do batismo. Grosso modo, houve teólogos que acreditaram na conversão como vontade individual, influenciada pela Graça do Espírito Santo; enquanto outros legitimaram a conversão forçada. A primeira “corrente” influenciou personagens como Erasmo e João de Ávila. Entretanto, à margem do relatório de Miguel Vaz há inscrição “nom se leve”, logo que não seguissem a forma de conversão pela Graça, pela livre vontade. É possível que quem escreveu concordasse com a segunda forma, em que a conversão forçada foi vista como um meio legítimo de expansão da fé Católica. A disputa entre essas duas vias permaneceu uma constante, surgindo também no Primeiro Concílio Provincial de Goa em 1567, por exemplo³⁶⁶.

O Vigário Geral também reforçou um antigo pleito para que os vigários indicados para assumirem a administração de alguma igreja fossem letrados e capacitados para tal tarefa.

³⁶⁴ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 210.

³⁶⁵ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p.150.

³⁶⁶ Aparentemente, os que advogaram pelo impedimento da conversão forçada saíram vitoriosos do Concílio, pois seria através da Graça e do Exemplo que infieis seriam convertidos; ou “não é licito trazer alguém á nossa feé e baptismo por força com ameaças e terrores, porque ninguem vem a Christo por feé senão trazido por Pay celestial com amor voluntario [...] mas hãose de trazer os infieis á fé com exemplo de vida, e pregação da verdade de nossa ley”. Cf.: Primeiro Concilio Provincial de Goa, 1567. In: REGO, António da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953. v. 10. p. 341.

Para ele, deveriam ser pregadores capazes de limitar o que chamou de “grande devasidade”, a fim de frutificar a terra com sua “doutrina e fee”. Como também demandou que os homens enviados para a Índia fossem de boas virtudes e bons costumes. Disse que assim ganhariam almas, enquanto o contrário seria danoso. Novamente, evangelizar através de um conhecimento considerado adequado da Escritura e do exemplo comportamental. Aqui o leitor percebe outro ponto em comum com os diversos relatos mostrados anteriormente. Vaz retomou temas centrais para os agentes da conversão³⁶⁷, como a necessidade de doutrinar e impor uma ortodoxia ao clero antes que eles fossem em missão³⁶⁸.

Disse que o remédio para as desordens relatadas seria o envio de um “homem a que todos ajam de aprazer com vertude [...] que em todos avia d’aver este eixame e rigor [...] porque estas sam as armas com que se la sojuga muyto a terra e se ganham muytos corpos e almas”. Portanto, seria necessário que os Governadores ou Vice-Reis fossem homens virtuosos e capazes de impor a Ordem para “sostentar a tera em serviço de Deus”. Nesse quesito também é possível encontrar paralelo em décadas anteriores. Gonçalo Fernandes, em carta datada de 1510 para D. Manuel, destacou as virtudes cristãs necessárias para um bom governante da Índia. Sendo elas: “Cardeaes” (Prudência, Magnanimidade, Continência e Justiça) e “Theologaes” (Fé, Esperança e Caridade)³⁶⁹. Segundo Pedro de Santa Maria, Bacharel e membro da Congregação de São João Evangelista, autor da obra *Ordem e Regimento da Vida Cristã*, “conuem seguir [as virtudes], e por ellas nos reger e gouernar”³⁷⁰. Porém, o que diferenciaria Fernandes dos demais foi que ele apontou também outras nove qualidades (como chamou). Logo, para o Provedor do Hospital de Cochim, o Governador ideal deveria ser “Benjuollo”, “Liberall”, “Sem cobijça”, “Casto”, “Sobrjo”, “Constante”,

³⁶⁷ Tenha-se em mente que boa parte dos documentos que aqui utilizamos são oriundos de coletâneas, e como tal, passaram por um processo de seleção. Todo trabalho historiográfico, sabemos, pressupõe análise e como tal é um recorte, logo todos selecionamos as fontes e bibliografias que utilizaremos – assim como descartamos outras. Entretanto, além de lidar com vicissitudes que impossibilitaram certas documentações chegarem aos dias de hoje, há questões sobre as seleções dos autores das coletâneas, o acesso que o pesquisador teve ou não as fontes e as entidades de guarda. Por exemplo, no momento da produção desta pesquisa, enfrentamos um quadro de Pandemia que impossibilitou este e outros pesquisadores acessarem arquivos, bibliotecas e demais instituições que possuem materiais que – infelizmente – não estão acessíveis de maneira *online*. Portanto, é provável que outros agentes evangélicos pensassem de maneira similar e/ou divergente. Infelizmente não houve acesso a essas fontes.

³⁶⁸ Acima rememorei a influência de Raimundo Lúlio nessa questão, e mais uma vez aqui podemos traçar um paralelo.

³⁶⁹ Carta extensíssima de Gonçalo Fernandes, a el-rei. 1510. In: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão. *Cartas de Afonso de Albuquerque. Seguidas de documentos que as elucidam*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1910. v. 4. p. 51.

³⁷⁰ SANTA MARIA, Pedro de. *Ordem & regimento de vida christã*. Coimbra: em casa de João Alvarez, 1555. fl. 34.

“Velho”, “Nom Casado” e ter “Muijta Pratica de Cousas”³⁷¹. Esse último seria o paralelo possível com o relatório de Miguel Vaz: “se Vossa Alteza quer sustentar a tera em serviço de Deus e seu [...] mande a Indya homens muyto **bem acostumados**”³⁷². Não temos como saber se o Vigário realmente escolheu as palavras “bem acostumados” ou foi interpretação de Carneiro sobre o tema. De toda forma, parece plausível supor que foi ideia corrente nesse período.

Apontou também para a necessidade da criação de um ofício que fosse “huum boom homem que seja como pay destes christãos e que tenha deles spicial cuydado”, ficando conhecido por Pai dos Cristãos³⁷³. Cabia a quem ocupasse esse ofício assegurar interesses jurídicos e religiosos daqueles nativos que se convertiam. Deveria atuar na conversão, impedir práticas religiosas locais (as gentilidades), além de favorecer cargos e mercês aos “cristãos da terra” como forma de incentivo aos demais para aceitarem a fé católica. Além disso, cuidaria para que os órfãos e catecúmenos tivessem acesso ao ensino cristão. Portanto, reforçando o que foi apresentado antes, a missão e o processo de conversão nos espaços asiáticos tornaram o alvo desse processo em um indivíduo infantilizado, portanto sem autonomia e que precisasse ser conduzido a uma nova vida e costume. Como Ângela Xavier melhor disse, quando apresentando suas análises acerca do Pai dos Cristãos:

Numa *Respublica Christiana* em expansão por territórios que lhe não eram “naturais”, a “parentela espiritual” que um ofício como o Pai dos Cristãos instituiu e evocava [...] tornar-se-ia extremamente importante, pois permitia a consolidação dos laços intra-comunitários, dos laços que articulavam os membros da nova comunidade [...] A sobreposição dessa comunidade e parentela espiritual à comunidade pré-existente, e a tentativa de substituição desta última por aquela eram, no final de contas, os **objectivos da própria evangelização**, e aquilo que permitia a conversão da comunidade “gentia” em curral católico, dos “gentios” em cristãos (e, por essa via, em plenos súbditos da coroa portuguesa)³⁷⁴ [grifos meus].

Nesse mesmo ano de 1533, o Papa Clemente VII elevou a condição da Cidade de Goa à Sé Episcopal, a partir do consistório de 1533³⁷⁵. Porém, foi somente no ano de 1534 que a

³⁷¹ Para cada uma das qualidades ele dedicou um pequeno texto, com referências a filósofos clássicos. A firma que seus conselhos ao Rei advinham daquilo que dizia Ovídio em *Metamorfoses* 6:29: “*Seris uenjt usus ab annjs*”, ou algo como “Dos anos vividos vêm a experiência”. OVÍDIO NASÓN, Publio. *Metamorfosis*. Barcelona: Editorial Bruguera, S.A., 1983. p. 113; Carta extensíssima de Gonçalo Fernandes, a el-rei. 1510. In: PATO, Raymundo Antonio de Bulhão. *Cartas de Afonso de Albuquerque. Seguidas de documentos que as elucidam*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1910. v. 4. p. 46.

³⁷² *AS GAVETAS da Torre do Tombo (Gav. XIX-XX, Maço 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do ultramar, 1974. v. 10. p. 190.

³⁷³ Oficialmente, o ofício seria criado por D. João III em 1537, ou então iniciado suas atividades por volta desse período – apesar da criação ser de 1533 pelo menos. FARIA, Patricia Souza de. O Pai dos Cristãos e as Populações Escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). In: *História* (São Paulo) v.39, 2020, e2020001, ISSN 1980-4369. p.3.

³⁷⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p.148.

³⁷⁵ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 103.

Bula *Æquum Reputamus* foi publicada por Paulo III, confirmando a decisão de Clemente VII no ano anterior. Foi no papado de Paulo III que também foram aprovados o Tribunal da Inquisição em Portugal no ano de 1536, e em 1540 a fundação da Companhia de Jesus. Como visto anteriormente, com o falecimento de D. Francisco de Melo, Miguel Vaz deteve a autoridade por todo esse vasto território até 1539, com a chegada do frei D. João de Albuquerque, primeiro bispo titular residente. Castelhana, frei João de Albuquerque passou a Portugal como pregador e entrou para a Ordem dos Frades Menores reformados da Província da Piedade (Estreita Observância). Portanto, a responsabilidade episcopal, de certa forma, permaneceu com esses franciscanos da Piedade³⁷⁶. Foi eleito o Provincial e Confessor do Rei D. João III. Provavelmente devido a sua proximidade à Coroa, os cargos que ocupou deram proeminência a seu nome, surgindo posteriormente para assumir a prelazia goesa³⁷⁷.

Os anos anteriores à chegada do primeiro Bispo residente de Goa são mais escassos de informações diretas sobre Miguel Vaz³⁷⁸. Entretanto, algumas informações nos dão pistas para perceber como o desenvolvimento da Cristandade asiática se deu nesse período. Provavelmente Vaz trabalhou para fortalecer a posição do seu vicariato, para amadurecer suas políticas e agir para consolidação de aparatos eclesiásticos voltados para a construção de uma Cristandade ou *Res Publica Christiana*. Assim, antes de tudo, a expansão política e territorial do Reino em domínios, senhorios e demais formas de dominação, diretas e indiretas, como já dissemos, foi legitimada ideologicamente pela Igreja, pela expansão da fé. Nesse sentido que parece possível compreender que a política para a conversão, para a evangelização das populações nativas do Oriente português (mas não só), fizeram parte de um projeto imperial joanino. Ângela Xavier aponta para o fato da tentativa do reinado de D. João III em integrar as comunidades submetidas ao jugo português através da religião e do direito, o que configurou “uma absoluta novidade desta época”³⁷⁹. Portanto, condiz com as tentativas de Vaz em introduzir os conversos no sistema de ofícios da *Res Publica Christiana* que pretendeu formar, ao menos, em Goa. O *Imperium* pretendeu-se como cabeça controladora dos braços temporal e espiritual da realidade; D. João III seria o *Princeps* perfeito, uma vez que dominaria o braço do gládio secular e outro que controlaria o gládio eclesiástico. É interessante que tanto Vaz quanto D. João de Albuquerque pertenceram a um grupo – não

³⁷⁶ Haja vista que D. Fernando Vaqueiro também foi um franciscano reformado dessa Província.

³⁷⁷ *MEMORIAS para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Goa e Seus Suffraganeos*. BNL, cod. 176 fl. 98v.

³⁷⁸ Ao menos daquelas fontes que tivemos acesso.

³⁷⁹ Como apontamos no capítulo 1, era comum que o mundo ibérico exportasse sua cultura jurídica, seus códigos e normas. XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 45; XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido. In: *Cultura* [Online], vol. 22/2006, posto online no dia 29 de janeiro 2016.

necessariamente coeso – muito próximo às vertentes de correntes religiosas reformadas entre o final do XV e princípios do XVI. Essas correntes priorizaram uma boa formação intelectual daqueles que fossem em missão, comportamento exemplar (tão desejado, como vimos) e a valorização do exercício missionário – ou pastoral. Foram elementos essenciais³⁸⁰, dentro de suas perspectivas, para a formação dessa nova sociedade e cultura que deveriam emergir e se sobrepor àquela anterior. Assim, antes mesmo da presença do Bispo castelhano, Miguel Vaz e seus companheiros influenciados por esse espírito de reforma agiram para conformar os costumes e converter. Nas *Memórias* é dito:

Trazendo em sua companhia ao Padre Simão Vaz, que na Ilha de Moro³⁸¹ derramou o sangue, e deo a vida pella fee de Iesu xpto [Christo] as maos de infieis no anno de 1535 sendo ali vigario o Padre Francisco Alveres, e outro do mesmo nome, que passou ao Preste João. O Padre Gaspar Coelho que residia em Meliapor³⁸². O Padre Vicente da Veiga em Mallaca; e outros muitos todos discípulos do espirito do Padre Mestre Avilla³⁸³.

Esse “Mestre Avilla” citado na passagem acima foi João de Ávila (1499-1569), um dos grandes expoentes da missionação na Península Ibérica no período. Teve formação nas Universidades de Salamanca e Alcalá, conquistando assim certa proeminência entre as elites andaluzas. Sua atuação missionária na Andaluzia produziu um grande impacto nos agentes evangelizadores de seu tempo, dando origem a escola *Avilista* ou espiritualidade *Avilista*. Sua espiritualidade floresceu entre os leigos, seculares e regulares. Esses foram atraídos por uma formação moral e espiritual intimamente conectada à observância de um rigoroso programa de disciplina espiritual. Na Andaluzia, Ávila foi um dos responsáveis pela fundação de uma série de escolas para crianças e para a formação do Clero. Tais como o Colégio de Santa Catalina em Granada (1537) e a Universidade de Baeza (1542).

Ávila era descendente de Cristãos Novos ou *judeoconversos*, fato que impactou diretamente na sua espiritualidade, pois era um produto do preconceito social existente. Por exemplo, foi impedido de se graduar em Salamanca graças aos Estatutos de Limpeza de Sangue – em vigor desde o século XV. Assim como não foi permitido ir ao Novo Mundo como missionário, ou ser ordenado jesuíta nos anos finais de sua vida, nas décadas de 1550 e 1560³⁸⁴, pelo mesmo motivo. Entretanto, em 1523 terminou sua formação em Alcalá, mas permaneceu em sua cidade, Almodóvar del Campo, até 1526. Durante esse período teve

³⁸⁰ FARIA, Patricia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)*. Niterói: Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, 2008. p.93.

³⁸¹ Atual Morotai, uma das ilhas mais a norte das Molucas, hoje Indonésia. Jesuítas eventualmente desenvolveram missões na região.

³⁸² Atual Mylapore, um bairro central na cidade de Chennai, capital do Estado de Tamil Nadu no sul da Índia. Portugueses possuíam território no local, e chamavam de São Tomé de Meliapor.

³⁸³ *MEMORIAS para a Historia Ecclesiastica do Arcebisopado de Goa e Seus Suffraganeos*. BNL, cod. 176 fl. 99v.

³⁸⁴ Enquanto no mesmo período muito de seus discípulos foram recrutados pela mesma ordem religiosa.

contato com as obras de Erasmo, o que também teve um papel na sua formação como missionário. Nos anos seguintes, entre 1527 e 1529, peregrinou e pregou ativamente na região de Sevilha. Teve conflitos com a elite fundiária e econômica local, pois foi adepto da pobreza evangélica. Foi acusado pela Inquisição em 1531, preso em 1532 e absolvido em 1533³⁸⁵.

Conforme dito, Miguel Vaz e o grupo que fez parte possivelmente tiveram influência da espiritualidade Avilista – por conseguinte, de algum erasmismo. Segundo Ângela Xavier, sendo verdade a amplitude da influência de Ávila, demonstram dois elementos importantes para a religiosidade no mundo português de então. Primeiro, já na década de 1530 vê-se a presença de uma religiosidade, como dito anteriormente, próxima de um pietismo ou espiritualidade mais intimista. Ou seja, próxima de uma experiência extática da fé católica. Não deveria estranhar, me parece, o fato de franciscanos de províncias reformadas, como a Província da Piedade, se aproximar dessa forma de espiritualidade³⁸⁶. Assim, em segundo lugar, Ângela Xavier também aponta para certa homogeneidade do grupo que a Coroa optou por enviar ao Ultramar em missão. Isto é, segundo a autora, há fortes indícios que desde a década de 1530 foram escolhidos agentes eclesiásticos próximos de alguma forma de religiosidade ou espiritualidade reformada – seja ela a do Mestre Ávila ou outra semelhante –, conforme os interesses da Coroa. Portanto, Miguel Vaz, frei D. João de Albuquerque, frei Vicente Lagos e Diogo Borba seriam exemplares desse grupo³⁸⁷.

No relatório de 1533, como colocado acima, encontram-se propostas de Vaz para reformar os costumes, as práticas e as religiosidades da sociedade luso-oriental como um todo. Um conjunto de ações e propostas que acreditou que deveriam ser seguidas para garantir a criação, implementação e consolidação da tão desejada *Res Publica Christiana*, e que assim fosse dentro de uma forma ou de um ideal de “ser” e “fazer ser” cristão. Entretanto, conforme disse, sua posição passou de uma perspectiva mais compreensiva – se assim é possível

³⁸⁵ Segundo seus adversários sua prática religiosa, que basicamente consistia em exercícios e rezas mentais, era próxima dos Alumbrados. Esse foi um movimento religioso que floresceu nos arredores da cidade de Toledo, entre 1519 e 1529. Foram liderados por descendentes de Cristãos Novos, como o próprio Ávila. As práticas espirituais dos Alumbrados, chamadas de *dejamiento*, de fato eram similares aos exercícios mentais propostos por Ávila. Esse *dejamiento* foi considerado perigoso pelas autoridades eclesiásticas, pois desafiava a hierarquia estabelecida ao dar autonomia espiritual ao crente. Isto é, individualizava a relação entre o fiel e Deus, “burlando” a necessidade da mediação da Igreja nessa relação. Em 1525 foram condenados pela Inquisição e em 1529 um Auto de Fé perseguiu duramente seus adeptos. Com o recrudescimento dos Estatutos, o aumento da oposição a seu movimento e a sua saúde debilitada, o movimento espiritual do Mestre Ávila progressivamente perdeu sua força e influência. ROLDÁN-FIGUEROA, Rady. *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569)*. Leiden: Brill, 2010. p. 1-5.

³⁸⁶ Como dito no segundo capítulo, os franciscanos historicamente se aproximaram de práticas mais próximos de uma vertente mística ou contemplativa do Cristianismo.

³⁸⁷ Segundo a mesma autora, Borba teria ainda estudado Teologia em Salamanca no mesmo período que o Apóstolo da Andaluzia, assim possivelmente teriam se conhecido. Cf.: XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 146-152.

denominar – para uma mais intolerante. Isto é, partiu de uma posição próxima da concepção erasmista de uma conversão pela Graça, por sua vez mais “compreensiva” com os “novamente convertidos”, para no início da década de 1540 sistematicamente perseguir práticas e signos de culto das populações nativas, como foi no caso da destruição das imagens e templos que hoje chamaríamos de “hindus”.

Em seu primeiro relatório de 1533 cria na conversão pela Graça, conforme o modelo erasmista ou *Avilista*. Porém, também agiu ativamente pela imposição de uma ortodoxia, através do uso da força do poder temporal, coincidindo, ainda, com um período tradicionalmente compreendido pela historiografia como uma virada para tempos de maior intolerância³⁸⁸. Não significa, porém, dizer que houve um giro completo na sua metodologia. Penso, pela imposição da realidade, que Miguel Vaz apercebeu-se da necessidade de optar por uma modulação de seu *modus operandi*, ou seja, conforme a necessidade e a possibilidade da aplicação. Por exemplo, quando atuou no processo da primeira conversão em massa na Ásia portuguesa, na região que os portugueses denominaram Costa da Pescaria, não foi capaz de impor qualquer ortodoxia – apenas de batizar o maior número possível de *paravás*³⁸⁹. Região essa que se tornou, mais a frente, uma das principais zonas de atuação da Companhia de Jesus na Índia, a princípio, por indicação do próprio Vaz a Francisco Xavier.

Sobre a conversão dessas comunidades muito pobres na região da Costa da Pescaria, infelizmente não temos cartas de autoria do próprio Miguel Vaz. Porém, há em documentos de outros autores informações importantes sobre o período que o Vigário Geral atuou nesses lugares. Por exemplo, encontramos dados interessantes nas cartas de Francisco Xavier (que as escreve posteriormente a sua chegada à região). Conforme o clérigo jesuíta diz:

Venimos por lugares xpistianos, que agora abrá ocho años que se hizieron xpistianos. En estos lugaren no abitan portugeses, por ser la tierra muy estéril em extremo y paupérrima. Los cristianos destes lugares, por no aver quien los ensenñe en nuestra fe no saben más della que dezir que son cristianos³⁹⁰

O relato de Xavier ocorreu nos estertores de 1542, portanto, se levarmos em conta os oito anos que disse, podemos supor que as missões entre os *paravás* aconteceram por volta de 1535, pelo menos. Por sua vez, Sebastião Gonçalves disse em sua crônica sobre os jesuítas que:

Estando poes o *Beato* Padre o inverno de 42 en Goa soube do *Padre* Miguel Vaz, vigairo geral, como os paravás pescadores do aljôfar se tinham convertido a nossa

³⁸⁸ O que foi discutido nesse trabalho em capítulos anteriores.

³⁸⁹ *Paravá* deriva do malaiala *pavrar* e designa uma casta de pescadores muito pobres e alienados do restante da sociedade por matarem e alimentarem-se de peixes. Cf.: DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v.2. p. 172.

³⁹⁰ P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 273.

santa fé em tempo do governador Nuno da Cunha no anno de 1532, porém que de christãos não tinham mais que o nome por falta de quem os doutrinasse³⁹¹.

Entretanto, sabemos que a data de 1532 é pouco provável, ainda mais se partirmos do que foi dito por Schurhammer³⁹². Esse autor afirma que as conversões ocorreram em torno dos anos de 1535, 1536 e 1537, o que é mais condizente com o que foi dito acima sobre a progressiva mudança no *status quo* da evangelização/conversão naquela região. Porém, há algumas questões em aberto.

Há uma importante carta datada de 1537, de D. João da Cruz³⁹³, um nativo converso, sobre os temas abordados anteriormente e que jogam luz sobre algumas questões pertinentes. D. João da Cruz afirmou que a maneira que encontrou de servir à Coroa, e servir a Deus, foi a promoção da conversão dos homens daquela região do Cabo do Camorim. Conversão que aconteceria através de benesses aos líderes dessas comunidades, portanto ainda mantendo a tradição medieval da conversão das lideranças locais, pretendendo que assim incentivasse o restante a seguir a conversão. Entrou em contato com o Governador Nuno da Cunha e o Vigário Geral Miguel Vaz, convencendo-os a apoiá-lo. Supostamente, na primeira missão, com Miguel Vaz, teriam convertido algo em torno de cinquenta mil cristãos entre “mulheres e omens e mininos”, e em uma segunda missão esse número subiu para oitenta mil. Nesse

³⁹¹ GONÇALVES, Sebastião. *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus [...]*. Coimbra: Atlântida, 1957. v.1. p. 133.

³⁹² SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p. 147. Diz em nota: “Legati paravarum anno 1535, vici a promontório Comorin ad Punicalem anno 1536, vici e Punicale versus septentrionem anno 1537 fidem amplexi sunt”

³⁹³ Antes, em 1512 o então Governador firmou um acordo de paz com o Samorim de Calicute, e este enviou um Naire para Portugal. Um jovem de quinze anos, parente seu, que serviria como embaixador do Samorim na Corte portuguesa. Em carta de 1515, esse jovem escreve sobre a realidade de Calicute; sobre as diferenças entre os estratos sociais; que queria receber o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo (que foi concedido por D. Manuel); queria também que reconhecessem sua fidalguia como a de um português e que ela fosse garantida também a sua descendência. Converteu-se ao catolicismo e adotou o nome de D. João da Cruz. Entrou na vida mercantil, e graças ao prestígio que a Ordem de Cristo lhe dava conseguiu permissão para comerciar pimenta e gengibre. Em 1525 saiu de Calicute e assentou-se em Cochim, provavelmente devido ao passado conflituoso entre o Samorim e portugueses. Nessa época já tinha pagado uma enorme quantia ao Samorim por ter-se convertido ao cristianismo em Portugal. Em Cochim, portugueses o prenderam por não quitado um empréstimo, o que lhe tirou muito de sua credibilidade junto aos nativos e o Rei local. Como maneira de reverter isso solicitou em 1533, dentre uma diversidade de assuntos, o posto de feitor e Capitão de Coulão. O que foi feito. Com isso, supostamente, conseguiu prevenir o contrabando de pimenta para o interior do subcontinente (Império de Vijayanagara). De toda forma, houve conflitos entre Calicute e Cochim em 1535. Cruz viu-se obrigado a fugir, gastando suas economias na guerra. Como forma de remediar sua situação, tentou fazer dinheiro levando cavalos de Cochim (via Ormuz) para o rei local do Cabo do Camorim em troca de dinheiro. Cf.: CORREA, Gaspar. *Lendas da Índia. Tomo II*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1860. v.1. p. 331; Carta de D. João da Cruz, Embaixador do Rei de Calicut, a El-Rei de Portugal. s. d. (1515). In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.257-260; MALEKANDATHIL, Pius. Merchants, Markets and Commodities: Some Aspects of Portuguese Commerce with Malabar. In: MALEKANDATHIL, Pius and MOHAMMED, T. Jamal (org.). *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridheads 1500-1800: Festschrift in Honour of Prof. K. S. Mathew*. Kerala: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHAR, 2001. p. 241-268; Correa chama o jovem de Nair João da Cruz, suspeito por Nair ser próximo de Naire, nobreza do Malabar.

mesmo ano, Cruz esteve em Travancore e encontrou-se com o rei local, e o estimulou a converter-se ao cristianismo. Trabalhou por uma aliança, segundo conta, que seria boa para ambos. Nesse acordo, o Governador faria com que o comércio de cavalos que os portugueses dominaram chegasse até as terras do Rei de Travancore, o que muito interessava ao monarca do Malabar, devido aos intensos conflitos regionais. Em troca, o Rei permitiria a missionação na costa do Coromandel. Pedia apoio da Coroa, pois com “pequeno trabalho meu eles serão todos cristãos, a saber, Coucão até Choromamdell”³⁹⁴.

Portanto, percebe-se que ao chegar em 1539, o novo Bispo de Goa D. João de Albuquerque não encontrou, de forma alguma, uma página em branco no campo das políticas para a conversão. Outrossim, ele e seu grupo que aportaram em Goa nesse ano, acrescentaram ao quadro que se formou. Também não se pode deixar de lado que essa estruturação e consolidação do aparato eclesiástico, além das políticas missionárias, ocorreu nas praças em que os portugueses estiveram, também, consolidados. Dificilmente encontraremos um aparelhamento como em Goa em locais como Pegu³⁹⁵, Bengala, Ayuthaya³⁹⁶ ou Tonquim³⁹⁷.

O grupo que chegou com o Bispo possuiu figuras que foram importantes para o desenvolvimento das práticas missionárias e estabelecimento de políticas para a conversão dos locais. Os mais notórios seriam o pregador educado no convento franciscano de Borba da corrente reformada da Piedade, e licenciado em Teologia na Universidade de Salamanca, Mestre Diogo Borba; e o frei Vicente Lagos, um franciscano reformado também da Piedade. As reformas religiosas, franciscanas nesse caso, que ocorreram no Reino, foram sob os auspícios do monarca de então. Esse pretendeu controlar melhor os religiosos regulares que entraram e estiveram em seus domínios. O Bispo logo que aportou na Cidade de Goa constituiu a Igreja de Santa Catarina em Sé, continuou a pregação, administrou sacramentos, promoveu reforma dos costumes e defendeu ortodoxia Católica. Praticou reformas na administração eclesiástica dividindo Goa em quatro paróquias. Constituiu as Confrarias de Nossa Senhora do Rosário e a da Nossa Senhora da Luz.

Entre 1539 e 1542, porém, os grandes agentes das reformas de Goa e da Ásia portuguesa foram Miguel Vaz e mestre Diogo Borba. Eles combinaram uma política de duas “vias”, uma “suave” e outra “dura”. A primeira foi o favorecimento do nativo que se convertera com honras e privilégios, enquanto a segunda rebaixou e puniu os não convertidos.

³⁹⁴ Carta de D. João da Cruz a El-Rei. Cochim, 15 de Dezembro de 1537. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 256-260.

³⁹⁵ Atual Bago, em Mianmar.

³⁹⁶ Antiga capital do Reino do Sião, na atual Tailândia.

³⁹⁷ Atual Hanói, capital do atual Vietnã.

A política de conversão desvalorizou espiritual e intelectualmente os nativos; hierarquizou juridicamente converso e não converso; destruiu, esvaziou, proibiu e substituiu os elementos “religiosos” locais; separou fisicamente cristão e não cristão. Portanto, novamente, não houve necessariamente propostas ou ações novas, mas sim disposição e condições políticas (e materiais) para efetuar tais medidas. Lembre o leitor que há pouco comentei os feitos do frei Antonio Louro, frei Gonçalo de Lamego, D. Fernando Vaqueiro, frei Vicente de Laguna e o resumo do relatório de 1533 feito por Vaz, mas anteriormente comentei também as medidas tomadas por dominicanos, como o Vigário Geral Domingos de Sousa e o bispo de anel D. Duarte Nunes – que apresentaram questões similares.

Notável, também, que foi por volta dos anos de 1540, pouco antes e pouco depois, que foram solidificados mecanismos materiais e simbólicos que denominamos anteriormente de “Disciplinamento Social”. Portanto, quando a historiografia aponta para esse período como um momento importante da viragem para tempos de intolerância³⁹⁸, aponta para a progressiva constituição da presença portuguesa e suas consequências. Esse aumento da presença lusa possibilitou a construção dos elementos necessários para a imposição de uma ortodoxia religiosa. Portanto, conforme consolidaram suas posições e a posição da Igreja, houve uma mudança drástica em Goa, nas ilhas ao redor e nas demais posições em que os portugueses tiveram uma condição mais segura, e assim conseguiram impor certa ortodoxia.

Esse período que carregou nas cores da intolerância coincidiu também com o que já foi discutido sobre mudanças internas no Reino. Foi um período de Reformas, desde espirituais até reformas nos modelos administrativos. Porém, também foi um período de reestruturação da cristandade latina sob a orientação do papado em Roma. Nesse processo histórico, na década de 1530 houve negociações em prol da aprovação e confirmação, por exemplo, da Inquisição em Portugal. O monarca D. João III conseguiu que o Tribunal do Santo Ofício luso ficasse sob sua jurisdição, a exemplo da vizinha Castela, que houvera instalado um Tribunal em 1478. Novamente, foi um elemento dentre um conjunto de esforços para disciplinar os indivíduos sob os domínios e senhorios da Coroa lusitana.

Seria dentro dessa conjuntura que Vaz e Borba instalariam na Cidade de Goa elementos voltados para a conformação e disciplinamento das pessoas e dos espaços em que estiveram inseridas. Imaginaram e criaram, na Capela da Nossa Senhora da Luz, a Confraria de Santa Fé em 1541, com o propósito de não apenas expandir a fé católica, mas formar e

³⁹⁸ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 159; PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990. p. 116.

preparar quadros dentre os nativos como uma espécie de exército missionário que, dada sua evidente proximidade com as culturas locais, deveriam acelerar o processo da conversão³⁹⁹. Nesse mesmo ano, foi acertada a construção do seminário que ficaria responsável por essas ações – a exemplo daquele feito também no mesmo ano pelo franciscano Frei Vicente de Lagos, em Cranganor, para formar e inserir os Cristãos de São Tomé no rito latino⁴⁰⁰.

Também em 1541 houve uma determinação de destruir os Pagodes da Ilha de Goa⁴⁰¹. Essa ação de destruição foi creditada ao Vigário Geral Miguel Vaz. Segundo a carta de Afonso de Melo, é possível inferir que sim, foi obra de Miguel Vaz a destruição dos templos, pois na seguinte passagem disse Melo: “Elle teve maneira de desfazer [todos] os pagu[odes e idolla]trias que avia nesta ilha”⁴⁰². Houve, ainda, uma carta de junho de 1541 sobre os destinos a dar para as rendas desses Pagodes destruídos⁴⁰³ e nela há a informação sobre de que parte da renda que as aldeias teriam ficado livres de cobranças, após a destruição dos templos – pois foi destinada a eles e/ou aos grous⁴⁰⁴. Portanto, parece plausível crer que foi graças ao processo destrutivo iniciado por Miguel Vaz, aproveitado pelos agentes temporais e eclesiásticos, que conseguiram destinar as rendas desses templos para outros propósitos. É possível afirmar, também, que essas ações de destruição e transferência de rendas, perpetradas e/ou influenciadas pelo Vigário Geral, foram influenciadas por ações anteriores. Como exemplo, lembro o caso das mesquitas destruídas por Afonso de Albuquerque; ou os pedidos de D. Duarte Nunes para que destruíssem os pagodes de Goa; ou ainda aos pedidos de frei Antonio Louro em relação aos pagodes da ilha de Divar.

O Vedor da Fazenda, Fernão Rodrigues de Castelo Branco, pretendeu transferir essas rendas dos Pagodes destruídos para “sacrifícios divinos, obras pias, e outras cousas do serviço

³⁹⁹ Atente o leitor que a perspectiva de formação de quadros nativos, portanto advindos da cultura local que os missionários queriam conformar, não era algo novo seja na Europa seja na Ásia – conforme apresentamos antes neste e nos capítulos passados.

⁴⁰⁰ Para melhor compreender esse processo: GOMES JUNIOR, Odimar. *Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper*. São Gonçalo: Dissertação (Mestrado em História Social – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2021).

⁴⁰¹ Esses eram os templos e/ou imagens religiosas “hindus”.

⁴⁰² Em 1545 o jesuíta Nicolau Lanciloto diz em carta endereçada para outro jesuíta, Martinho de Santa Cruz, que não havia mais pagodes em Goa. Apesar de também reclamar da presença de muitos gentios e muçulmanos, assim como do que denominou “maos christãos”. Cf.: Martinus Alphonsus de Melo Ioanni III, Lusitaniae Regi. Goa 6 Nouembris 1541. WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 792; P. Nicolaus Lancillotus S. I. P. Martino de Santa Cruz S. I., Conimbricam. Goa 22 Octobris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 45.

⁴⁰³ Destino a dar às Rendas dos Pagodes. Goa, 30 de Junho de 1541. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 293.

⁴⁰⁴ Possivelmente derivado da palavra guru, pertenciam a casta *sudra* e serviam nos pagodes; adoravam Shiva. Gurou seria a forma mais correta. Cf.: Cf.: DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v.1. p. 444.

de nosso senhor”. Como na ilha de Goa também se fizeram muitas ermidas, o dinheiro também poderia ser utilizado para sua manutenção. Também deveria ser destinada parte desse dinheiro para o acolhimento dos pobres conversos, pois esses se tornaram “párias” em suas comunidades de antes do processo de conversão. Apesar das igrejas, da Misericórdia e do Hospital serem obras pensadas para os portugueses, a partir desse momento compreenderam que seus serviços assistenciais deveriam abranger essa população recém-chegada à *Res Publica Christiana*. Assim, considero que houve uma mudança de perspectiva ou, então, a consolidação do Alvará Real de D. Manuel, que ordenou que o físico/médico da Misericórdia – a soldo da Coroa – “cure todos os doentes que for requerido”⁴⁰⁵. Dessa forma, o monarca incluiu os cristãos naturais doentes que houvessem na cidade de Goa. O médico esteve impedido, ainda, de cobrar pelos atendimentos, afinal já haveria recebido o soldo real para exercer seu ofício. Nesse sentido, foi entendimento difundido a necessidade de obras que atendessem aos cristãos da terra, que trabalhassem pelo aumento da Fé. Assim como também encontramos origem desse conjunto de ideias no relatório de Miguel Vaz de 1533. Como apontado, foram necessários meios e recursos para construir uma infraestrutura capaz de comportar essa nova Cristandade que pretenderam criar.

Uma parte dos valores arrecadados, a partir da destruição dos templos e o redirecionamento de suas verbas para os assuntos da fé, seria destinado também à Confraria da Conversão da Fé e do “Collegio dos cristãos da terra”⁴⁰⁶. Cinco dias antes da solicitação da dotação das rendas dos Pagodes, foram redigidos os estatutos originais da Confraria da Conversão da Fé⁴⁰⁷. Assinaram o documento para criação da Confraria da Conversão da Fé

⁴⁰⁵ Assistência Médica Gratuita. Evora, 22 de Dezembro de 1519. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 361

⁴⁰⁶ Faria resume os objetivos da Confraria em “promover a conversão da população local (que não fosse cristã) e dar assistência aos recentemente convertidos”. FARIA, Patrícia S. de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 73. Cf.: BORGES, Felipe Augusto Fernandes. *Jesuítas no “Estado da Índia”: o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558)*. Maringá: Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Maringá, 2018. p. 29-30; BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1977. p. 250; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. In: *Em Aberto*, Brasília, v.21, n. 78, p. 121-134, dez. 2007; VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p.51; XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 156; ŽUPANOV, Ines G. *Missionary tropics: The Catholic frontier in India (16th-17th centuries)*. Michigan: University of Michigan Press, 2008. p.121.

⁴⁰⁷ Statuta Confraternitatis Fidei. Goae 25 Junii 1541. WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 771.

“ou dos novamente convertidos a ela”⁴⁰⁸: os já citados Miguel Vaz, Diogo Borba e o Vedor da Fazenda Castelo Branco; o substituto interino do Governador D. Estevão da Gama; o Escrivão da Matrícula Cosme Anes; o Ouvidor Geral Pedro Fernandez; e com confirmação *posteriori* do Governador Martim Afonso de Sousa. Portanto, a Confraria e seu Colégio foram um produto da coordenação de interesses de agentes diversos. Creio que essa coordenação ocorreu através da ação original de Miguel Vaz, pois na condição de Vigário Geral transitou entre as diversas esferas da administração do Estado da Índia, assim como nas diversas camadas sociais luso-asiáticas.

Em abril de 1541, reuniram-se na igreja Nossa Senhora da Luz para a fundação dessa Confraria, que “era dos christãos da terra”, em seu altar dedicado a São Paulo e sua conversão – tornando o simbolismo e objetivo dessa Confraria ainda mais evidente. Nos seus estatutos ficaram claros seus objetivos, por exemplo, como impedir que gentios reconstruíssem seus templos ou mesmo construíssem novos; que fizessem os conversos trabalharem para não viverem o “mal por ociosidade”⁴⁰⁹; deveriam prestar auxílio jurídico das “cousas civeis e crimes”; impedir expansão do islã; trabalhar pela conversão e favorecer os conversos; doutrinar os convertidos; a construção de um Colégio para a formação de um clero nativo, para dar doutrina às variadas populações convertidas. Há ainda a orientação de que os mordomos da Confraria pegariam todas as rendas dos Pagodes (2 mil tangas brancas, ou 768 pardaus)⁴¹⁰ e dividiriam entre o Colégio (300 pardaus) e as 4 ermidas da ilha (468, ou 117 pardaus a cada). Martim Afonso de Sousa confirmou essa dotação em 1545, excetuando as que estivessem sobre litígio⁴¹¹; novamente, condiz com a atuação do Vigário Geral até aqui descrita. Logo, encontramos dentre os objetivos da Confraria e em seus Estatutos, propostas que considero influenciadas pelas ideias contidas no primeiro relatório de Miguel Vaz; ou seja, dentre seus objetivos estavam converter e conformar as gentes e territórios e, então, integrá-los na república cristã nascente.

⁴⁰⁸ O que denota a perspectiva universalista judaico-cristã, de que toda humanidade possui similitude entre si, pois originada de Deus. Teriam perdido com o tempo a proximidade das práticas, costumes e fé no Deus verdadeiro. Portanto, precisavam ser “novamente convertidos” à Fé sob o Rito Latino.

⁴⁰⁹ Clara relação com os pedidos de Vaz para que os conversos assumissem os ofícios necessários para a Cristandade goesa. Ou como Ângela Xavier aponta sobre o tema: “integrar os *christãos da terra* na estrutura de ofícios da coroa, atribuindo-lhes ofícios necessários à conservação da *respublica*”. Cf.: XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 148.

⁴¹⁰ Aqui é complicado fazer a sarrafagem ou o câmbio de valores. Se utilizarmos o *Livro dos pesos, medidas e moedas* de Antonio Nunes, datado de 1554, temos um problema de cálculos. As Tangas Brancas ou de Prata, a depender das monções, valiam em torno de 5:1 em relação ao Pardau. Enquanto a proporção dada pelos confrades nos dão uma proporção de 10:3,84 ou 2,6:1. Cf.: NUNES, Antonio. *Livro dos pesos, medidas e moedas da Índia*. [s. l.: s. n.], 1554. fl.21v.

⁴¹¹ Martim A. de Sousa, *Indiae Gubernatoris, Postilla de Fundis Templorum Ethnicorum*. Goae 16 Februarii 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 806.

Houve um esforço por parte dos agentes eclesiásticos comprometidos com a reforma da cristandade, em conformar o Espaço goês através de uma sobreposição do simbolismo anterior pelo novo conjunto ideológico, com a destruição dos templos e imagens de cultos locais, substituindo por um novo conjunto estético, composto por novos significados e significantes, a fim de sacralizar o ambiente com os elementos cristãos. Com isso apartavam-se as pessoas e os espaços daqueles circunvizinhos que não estavam dentro dessa nova maneira de compreensão do mundo trazida pelos missionários. Ou como Zeny Rosendahl define, há uma sacralização do território a partir dos elementos simbólicos cristãos⁴¹².

Entre 1540 e 1560, como já informado, houve um processo de destruição de todos os templos e imagens públicas da Ilha de Goa, assim como (supostamente) impediram da prática pública de cultos e festividades consideradas gentílicas. Alexander Henn diz que essas práticas foram impulsionadas pelo velho sentimento de hostilidade contra as “idolatrias”. Considero o Vigário Geral como um grande expoente desse período, conforme o esforço anterior em descrever seu protagonismo nesse processo, pois foi esse agente quem deu início ao processo sistematizado de destruição e substituição simbólica do sagrado anterior pelo cristão. Vaz atuou na construção de justificativas teológicas para a conquista, para eliminar ou cristianizar essa “gentilidade”. Por exemplo, em 1545 escreveu ao rei e solicitou permissão para em Baçaim destruir as mesquitas, perseguir idolatrias e transferir as rendas para a Igreja; pretendeu com isso auxiliar e de certa forma financiar as missões locais⁴¹³. As outras possessões portuguesas na Índia ocidental também foram impactadas, com gradações diferentes, por esse *modus operandi*⁴¹⁴. A destruição sistemática provocou uma “guerra entre imagens”, pois os portugueses substituíam os templos e imagens nativos por aqueles católicos. Não foi uma novidade em si, haja visto que os otomanos assim fizeram com a *Hagia Sophia*, os espanhóis com as mesquitas em Córdoba, e os próprios portugueses com as sinagogas em Lisboa. De modo que, em Goa, não houve apenas uma substituição dos símbolos, mas o resguardo da sacralidade territorial. Ou seja, houve a destruição sistemática de templos e imagens, mas construíram, sobre os antigos escombros, igrejas, sobrepondo a sacralidade dos gentios àquela cristã.

⁴¹² ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

⁴¹³ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 212.

⁴¹⁴ Além da própria Ilha de Goa, o processo de destruição se expandiu para as áreas circunvizinhas, como Chorão, Divar e Jua. Nos anos seguintes a perseguição alcançaria as chamadas Províncias do Norte – como Baçaim e Chaul – assim como as províncias de Salcete e Bardez. De toda forma, é preciso pontuar que essa perseguição foi mais profunda nos lugares em que a presença do poder temporal era maior. HENN, Alexander. *Hindu-Catholic encounters in Goa: religion, colonialismo and modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2014. p. 40-41.

As disputas internas dessa nova cristandade também exerceram um papel na formação e conversão desses espaços. Foi uma disputa política, por influência, mas também pela forma que se considerou como a correta para a conversão desses espaços. Por exemplo, originalmente, o Seminário da Santa Fé foi pensado por Miguel Vaz para ser entregue aos franciscanos, se assim o Comissário frei Paulo de Santarém aceitasse. Entretanto, não ocorreu dessa maneira. Martim Afonso de Melo disse que frei Paulo foi partícipe tanto da fundação da confraria quanto do colégio, de maneira a demonstrar como os franciscanos tiveram um papel ativo na comunidade goesa – senão na cristandade luso-asiática de um modo geral⁴¹⁵. Ainda, sobre a transferência da sede da confraria e do colégio para outro local, foi dito que o Comissário Paulo de Santarém, o guardião do Mosteiro de São Francisco, frei Antônio do Casal, e os demais franciscanos, deram um parecer para o “fundamento que se fazia deles para o ensyno dos moços”⁴¹⁶. Portanto, apesar do instrumento de fazer o Colégio junto ao mosteiro dos franciscanos nunca ter sido utilizado, esses mesmos franciscanos tiveram certamente influência na sua fundação, construção e constituição. Porém, os conflitos entre os franciscanos, o poder temporal, o clero secular e os demais representantes do clero regular permaneceriam.

No ano seguinte, em 1542, Martim Afonso de Sousa enviou carta ao Rei dizendo que os franciscanos construíram mosteiros onde não lhes foi permitido (Cananor) e pretenderiam fundar outros em Chaul⁴¹⁷, Baçaim⁴¹⁸ e Diu⁴¹⁹. Afirmou também que estiveram incomodados com a torre de sinos construída na Sé Catedral de Goa⁴²⁰ e que chegaram até mesmo a ameaçar abandonar seu mosteiro – o que para Sousa seria positivo, pois foi favorável a que se colocassem dominicanos porque supostamente dariam mais frutos. O próprio Miguel Vaz, como indicado anteriormente, ao relatar a construção de espaços para o Colégio de Santa Fé, como a Igreja e as casas recoletas para os alunos, apontou seu desejo em construí-las próxima

⁴¹⁵ Martinus Alphonsus de Melo Ioanni III, Regi Lusitanae. Goa 6 Novembris 1541. WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 793. Em sua *Documentação para a História das Missões*, Silva Rego corrobora essa posição. Cf.: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p.14.

⁴¹⁶ Translatio Sedis Confraternitatis S. Fidei et Collegii in Viaus Dictam “Carreira dos Cavalos”. Goae 10 Novembris 1541. WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p.794.

⁴¹⁷ Antiga cidade portuguesa a 60km ao sul de Mumbai/Bombaim. Atualmente está em ruínas e pertence ao Distrito de Raigarh, no Estado de Maharashtra na Índia. O Governador D. Diogo Lopes de Sequeira, a partir de um acordo com o Sultanato de Ahmadnagar, construiu em Chaul uma fortificação na embocadura do rio Kundalika.

⁴¹⁸ Atual Vasai, subúrbio de Mumbai, no Estado de Maharashtra na Índia.

⁴¹⁹ Antiga fortaleza portuguesa, hoje sítio histórico no Estado de Gujarat.

⁴²⁰ Informação Sobre a Igreja de Goa, Dada a El-Rei por Diogo Mariz, Escrivão da Câmara de Goa. Goa, 13 de Novembro de 1529. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 187. O conflito sobre a torre é antigo, datando de 1529 quando ainda da construção. Já tratamos dele anteriormente.

ao mosteiro de São Francisco. Isto porque, justificava, estes religiosos seriam melhores para o ensino, pois nunca haveria falta de professores, isto é, “um corpo que não morre”⁴²¹ e que dariam bom exemplo. Porém, o Comissário e os franciscanos, que segundo Vaz foram “desejosos doutra liberdade”, escusaram por querer outro colégio em outras partes; posição esta que saíra vitoriosa do Capítulo da Ordem em 1542⁴²². Ainda assim, Miguel Vaz desejou entrar em contato com o franciscano frei Vicente Lagos, que construiu o Colégio franciscano de Cranganor, para que junto a outros de sua província tomassem conta do ensino de Santa Fé. Entretanto, assim também não ocorreu. Essas mágoas, acumuladas, permaneceram. Para Miguel Vaz, assim como para outros, como o Vedor da Matrícula de Goa, Cosme Anes, a resposta para a falta de agentes eclesiásticos capacitados veio nesse mesmo ano de 1542. Isto é, foi nesse ano que chegaram à Cidade de Goa representantes da Companhia de Jesus, sob a liderança de Francisco Xavier.

3.3 Miguel Vaz, Francisco Xavier e a Pescaria

Francisco Xavier foi um dos que estiveram juntos no grupo que, sob a liderança de Inácio de Loyola, fundaram a Companhia de Jesus em 1534 na Universidade de Paris. Fruto de um exercício *anagógico*⁴²³ do fundador Inácio de Loyola, quando convalescia de um ferimento de batalha, a Companhia teve seus princípios na década de 1530 em torno de um conjunto de práticas que Loyola denominou *exercícios espirituais*. Ele e seu grupo desejaram peregrinar e converter os infiéis em Jerusalém, como em uma espécie de peregrinação evangélica. Sob sua liderança, a Companhia foi construída sob uma perspectiva própria da Cristandade e das funções que deveriam exercer. Em 1537, se mudaram para a península itálica, aguardando permissão papal para efetuarem sua peregrinação. Impedidos por razões

⁴²¹ Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei. Cochim, 6 de Janeiro de 1543. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 327.

⁴²² Em 1542 foi fundada a Custódia de São Tomé, sujeita a Província de Portugal. Quando cada custódia chegasse para assumir governo, de três em três anos, reuniam Capítulo Custodial para acertarem questões acerca das missões, eleição dos superiores e distribuição dos frades por conventos e demais casas. Assim, podemos assumir que Vaz discorre acerca do Capítulo reunido pelo primeiro Custódio frei Paulo de Autoguia. Assim diz Félix Lopes em nota na sua edição da *Conquista espiritual do Oriente*. Cf.: TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente: em que se dá relação algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental...* Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962. v.1. p. 105.

⁴²³ Leitura metafísica não apenas da Escritura, mas do mundo como representação divina. Inspiração que é alcançada através de êxtase místico, contemplativo ou espiritual.

de ordem material, em 1538 buscaram permissão do Papa para irem a alguma parte do mundo que fossem necessários. A Coroa portuguesa rapidamente obteve informações da nova ordem, e que teve objetivo principal de atuar na conversão dos infiéis. O rei enviou embaixador à cidade de Roma, que lá entrou em contato com Loyola. O enviado português solicitou ao líder jesuíta nomes para missionar nas conquistas portuguesas. Em 1540, chegaram a Lisboa Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Este último foi escolhido por D. João III para atuar em Portugal, enquanto Xavier foi enviado em 1541 para a Ásia portuguesa⁴²⁴.

Quando em maio de 1542 Francisco Xavier e dois companheiros seus – Francisco Mansilhas e Paulo Camarte – chegaram à Cidade de Goa, deu-se início oficialmente à presença jesuíta nos domínios portugueses na Ásia. Os membros da Companhia aportaram no centro administrativo luso juntamente com as naus que levaram Martim Afonso de Sousa, o novo Governador do Estado da Índia. A experiência de Francisco Xavier na Ásia ajudou a construir os fundamentos das práticas missionárias da Companhia de Jesus em várias partes em que atuaram. Conforme descrevi no capítulo anterior, os inicianos poderiam ser descritos como herdeiros de algum humanismo enquanto defensores do uso dos meios disponíveis para a pregação e de uma experiência religiosa autêntica, íntima; bem como herdeiros de uma tradição escolástica que pretenderiam compreender a fé através da razão, impondo alguma ordenação ou ortodoxia da fé conforme a perspectiva tomista de então preconizava. Desta feita, os componentes característicos dessa ordem moderna conjugaram os exercícios pastorais, a mendicância, o ensino e a conversão como meio de alargar a própria Cristandade. Portanto, tomando para si a noção Paulina de Missão⁴²⁵, isto é, da ação missionária, os

⁴²⁴ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. In: *Em Aberto*, Brasília, v.21, n. 78, p. 121-134, dez. 2007. p. 126-127.

⁴²⁵ Na conjuntura que viveu Paulo de Tarso, Missão possuía perspectiva militar e/ou diplomática. Um grupo ou pessoa eram incumbidos de algum propósito e enviados a algum lugar pré-determinado a fim de cumpri-lo. A personagem bíblica adota terminologia para descrever como encarava sua ação evangelista, uma Missão em nome de Deus com o propósito de converter os gentios. Prospero diz que o modelo moderno de conversão e missionação advém do fracasso ou crise de um modelo anterior, majoritariamente franciscano (mas não só), em que se administrava o batismo de maneira sumaria a coletividades inteiras – ou seja, o batismo em massa. Os jesuítas teriam encarnado essa nova modalidade por meio de uma preparação e disponibilidade especiais. Portanto, com os jesuítas teriam nascido uma institucionalização da missão, com métodos especializados e sedes apropriadas para o exercício das missões. Deviam estar preparados para que o Papa os enviasse onde quer que fosse, numa “ação de projeção universal” do combate e conquista espiritual. Entretanto, como contraponto, é importante lembrar que o próprio Francisco Xavier atuou por meio do batismo em massa, considerando a *regeneratio* como meio de confirmação da conversão. Assim, adotando a educação e instrução nos rudimentos da fé como meio de conformação do novo integrante da Cristandade asiática e portuguesa. Cf.: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 552.

jesuítas lançaram-se por quase todos os continentes, com a finalidade de evangelizar muçulmanos, hereges, gentios e infiéis⁴²⁶.

Conforme houve um progressivo aumento da presença e influência política de religiosos que estavam na Corte de D. João III, tanto regulares quanto seculares, mais e mais se consolidou uma tentativa de “reforma” das estratégias de proselitismo em acção em Goa⁴²⁷. Segundo Marcocci, as políticas de conversão gradualmente se afastaram das ações inspiradas por João Duns Escoto, como a legitimidade da conversão forçada de adultos, produzindo uma geração futura de cristãos – conforme tratado no capítulo 2. De toda forma, franciscanos e jesuítas, assim como outros agentes, ainda pautaram, durante algum tempo, suas ações para a conversão através das influências de Escoto. Foi apontado no capítulo 1 que o batismo deveria ser considerado equiparado juridicamente à condição do nascimento, não distinguindo converso do nascido cristão. Portanto, houve proliferação de conversões forçadas de judeus e muçulmanos desde o século XIV, com forte atuação de dominicanos e franciscanos. Mesmo com a violência desse processo e a pouca instrução dos conversos, a ação foi justificada “pela perspectiva de que os descendentes dos convertidos viriam a alcançar uma fé sincera”⁴²⁸. Foi essa mesma posição adotada pelo enviado apostólico Bispo de Dume, o dominicano D. Duarte Nunes, que em 1522 diz em seu relatório sobre a Cristandade asiática que mesmo que “estes nam fossem bom cristãas, os filhos o seriam”⁴²⁹. Desse ponto de vista, a ideia de aceitar o batismo em massa, mesmo fora de parâmetros formais⁴³⁰, ainda foi presente e forte entre os agentes da Igreja na Ásia. Conseguimos identificar essa ação nos atos de Miguel Vaz em prol de educar os filhos dos Casados e os filhos dos conversos, e inseri-los dentro da lógica dos ofícios e funções que contribuía com a *Res Publica Christiana*, como já visto.

Sob esses parâmetros é que a Companhia de Jesus fora chamada a Portugal pelo rei D. João III, que ansiou por missionários para o Ultramar, e posteriormente enviados à Ásia para atuar na Conversão⁴³¹. Assim, com o favor joanino e breves papais, Francisco Xavier foi

⁴²⁶ O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a brief history from Ignatius to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014. p. 4.

⁴²⁷ MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 380.

⁴²⁸ MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 380.

⁴²⁹ Relatório do Bispo de Dume a El-Rei. Cochim, 12 de Janeiro de 1522. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p. 451.

⁴³⁰ Como a instrução dos batizados para terem total consciência de seus atos, bem como a compreensão daqueles dogmas que aceitavam.

⁴³¹ Županov diz que a ação de conversão necessita articular e organizar as unidades de significado moral, religioso, econômico e político. O que Francisco Xavier, e o uso de suas memórias, canonizado, trabalhou para

nomeado pela ordem religiosa como seu representante nas missões lusas. Feito Núncio Apostólico, Francisco Xavier promoveu a fé Católica durante dez anos na Ásia, entre 1542 e 1552 – ano este que faleceu tentando adentrar o grande Império Ming. O primeiro grupo dos inacianos, capitaneado por Xavier, estabeleceu sua sede asiática no Colégio de Santa Fé, graças à ação de Miguel Vaz e Diogo Borba – esse último, nesse momento, atuava como Reitor da instituição. Para esses últimos era necessário um clero bem formado, capacitado também para a formação de um quadro nativo. Frustrado com a negativa do Capítulo franciscano, Miguel Vaz disse que “Deus sabe quanto niso acertam. Esperamos em Noso Senhor que a casa não perca nada e eles não tenham ho merecymto que aly poderiam ganhar”⁴³². Interessou aos dois religiosos que a novíssima ordem se estabelecesse na região, então, como forma de garantir que os alunos tivessem professores capacitados para seu ensino. Por essa razão que Francisco Xavier indicou para o Seminário da Santa Fé o irmão Paulo Camarte, com o objetivo de auxiliar Mestre Diogo Borba nos assuntos do ensino – ou Diogo Borba o teria encarregado da “lição de Grãmatica, & o cuidado espiritual dos Collegiaes”⁴³³. O Seminário da Santa Fé, a partir de 1548, passaria a se chamar Colégio de São Paulo de Goa, momento em que os jesuítas tomariam controle total da instituição⁴³⁴.

Essa relação, entre Miguel Vaz, Diogo Borba e os jesuítas, por vezes, é já colocada como indicativo, por exemplo, da vontade em entregar o controle do ensino do colégio para Xavier e os jesuítas. Entretanto, não foi um processo tão simples assim. Houve uma disputa em torno do tema. Como descrito no fim do item anterior, inicialmente houve o interesse que os franciscanos fossem os responsáveis pelo Colégio; entretanto, depois dos conflitos e da desilusão que tiveram com os franciscanos, o Escrivão da Matrícula Cosme Anes⁴³⁵, Miguel

fazer. Cf.: ŽUPANOV, Ines G. *Missionary tropics: The Catholic frontier in India (16th-17th centuries)*. Michigan: University of Michigan Press, 2008. p. 88.

⁴³² Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei. Cochim, 6 de Janeiro de 1543. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p.328.

⁴³³ SOUSA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Cia. de Jesus da Província de Goa* de Francisco de Sousa. Lisboa: Oficina de Valentim Deslandes, 1710. v. 1. p.32.

⁴³⁴ . Com o tempo, os jesuítas também instituíram na cidade uma tipografia e construíram a Igreja de Bom Jesus, entre outras inciativas. Os jesuítas que chegavam à Ásia portuguesa tinham seu centro na Cidade de Goa, utilizando o Colégio como sua base operacional. Sob o comando de Francisco Xavier e, posteriormente, os Provinciais da Companhia, os jesuítas eram dirigidos para as diversas localidades em que desenvolveram missões. Ao longo dos anos, consolidaram mais e mais sua presença, principalmente na Cidade de Goa. Estabeleceram instituições próprias e administravam outras tantas, ganhando importância não apenas no âmbito religioso, mas também temporal. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 113.

⁴³⁵ Cosme Anes descreveu a si mesmo, em 1542, como “cavaleiro fidalgo da casa de el rey noso senhor, e esprivão da matricula gerall nestas partes”. Assim, como Escrivão Geral da Matrícula, era o responsável cartorial dos registros. Cf.: Hospital e Misericórdia de Goa. 7 de Agosto de 1542. In: REGO, Antonio da Silva.

Vaz e Diogo Borba, defendiam a proeminência dos jesuítas no assunto. D. Garcia de Castro⁴³⁶, em carta para D. João III, elogiou o trabalho que Mestre Diogo fez com os moços “que são de diferentes nações destas partes”, que poderiam ser bons pregadores e que devia “isto hir em mais crescimento”⁴³⁷. Entretanto, advogou que a Confraria em 1543 fosse feita casa dos dominicanos⁴³⁸, enviando mais seis frades de boas virtudes e que tivessem boa formação para o ensino dos jovens, além de reforçar os estatutos originais de não aceitarem nenhum filho de português, mas somente “gente destas partes, de toda diversidade de lingoas”. É possível afirmar que a consolidação da “opção jesuíta”, penso, construiu-se ao longo do período seguinte.

É verdade, porém, que Borba expressou vontade dos jesuítas assumirem em 1545⁴³⁹, uma vez que seria vontade divina “salvar estas gentes de quá e **reformat as de lá**”⁴⁴⁰, referindo-se à Companhia de Jesus como um instrumento de Deus. Diz ainda que Deus colhia “fructo sentessimo”⁴⁴¹, através das ações dos jesuítas na Europa, assim esperando que na Ásia portuguesa também ocorresse o mesmo. Então passou a escrever comentários sobre como Deus teria feito com que criassem o Colégio para a chegada dos jesuítas, e como os jesuítas terem feito sede nele foi produtivo para “dar ordem de viver e doutrinar hos colegiaes”. Solicitou, então, que fossem enviados letrados para serem professores e que não “se contentem somente com ho nome de letrados”. Este é o ponto: havia grande necessidade de capacitados para as diferentes áreas de ensino que o Colégio carecia. Como descrito longamente acima, há inúmeros pedidos para que fossem enviados pregadores virtuosos e letrados. Novamente, como disse o dominicano Domingos de Sousa, era necessário homens de “*uerbo et exemplo*”⁴⁴². Se os franciscanos recusaram o Seminário da Santa Fé, e não havia

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 319.

⁴³⁶ D. Garcia de Castro foi um fidalgo cavaleiro; filho de D. Francisco de Castro e D. Joana de Castro, e irmão de D. João de Castro – futuro Vice Rei do Estado da Índia. Foi para a Ásia em 1538, e entre 1542 e 1545 exerceu o cargo de Capitão de Goa.

⁴³⁷ D. Garcia de Castro Ioanni III Lusitaniae Regi. Goa 3 Decembris 1543. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 802.

⁴³⁸ Que até então não tinham sede no Oriente, o que ocorreu apenas em 1548.

⁴³⁹ Magister Didacus de Borba P. Simone Rodrigues S.I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 49-56.

⁴⁴⁰ Referência às missões europeias.

⁴⁴¹ Mateus 13:23 “O que foi semeado na terra boa este é quem ouve e compreende a palavra; é o que dá fruto e produz ora cem, ora sessenta, ora trinta”.

⁴⁴² A falta de recursos humanos afetou a Ásia portuguesa como um todo, mas especialmente no campo missionário. Repetidamente encontramos pedidos para que fossem enviados pregadores, mas também que possuíssem conhecimento doutrinário e “virtudes”. Em 1547, o jesuíta Nicolau Lanciloto pedia para que Inácio de Loyola enviasse homens de “letras y virtude spiritual”, além de serem experientes. Acreditava que a melhor maneira de aumentar a conversão era com a construção de Colégios, assim criando um ambiente capaz de conformar o *outro* e formar um clero nativo. Este sim seria o responsável por pregar em meio aos naturais. Cf.:

outra ordem sediada na Índia naquele momento, para Mestre Diogo e para Miguel Vaz os jesuítas representaram uma oportunidade. Não por motivos etéreos, mas sim por pragmatismo. Parte desses agentes iniciais da Companhia não tiveram uma formação completa, ou não tão rebuscada, mas o conjunto deles possuíam um fervor religioso que frequentemente era elogiado nas cartas. Gradativamente, porém, os jesuítas cada vez mais teriam uma formação reconhecida, porque passariam pelos estudos em Filosofia e Teologia na Universidade de Coimbra, antes de atuarem nos serviços pastorais e evangélicos.

Percebemos essa vontade ou fervor religioso nos primeiros relatos de Francisco Xavier sobre Goa. Assim que chegou à cidade portuária Xavier relatou sua viagem e os caminhos que navegou, bem como sua pousada em Moçambique, Melinde e Socotorá. Assim, quando a narrativa deu conta da Cidade de Goa e aquilo que fez durante sua estadia, é notório como enfatiza os feitos da pregação, da doutrinação e/ou seus exercícios pastorais. Quando escreveu passagens como “los domingos y fiestas predicava [...] á los cristianos de la tierra um artículo de la fe”⁴⁴³, deixou subentendido, por exemplo, que sua atuação desde muito cedo se deu em espaços não ocupados pelos demais agentes da conversão. Isto é, frisando sempre que muita gente ia ouvir suas pregações, que havia tantos à procura por se confessar nos hospitais, tantos meninos a ensinar orações e mandamentos da fé Católica, que era como se não houvesse outros exercendo tais funções. Essas memórias, portanto, buscaram exaltar os grandes feitos dos inicianos, de modo que (posteriormente), na construção da memória da ordem, foram utilizados esses relatos como meio de propagandear e legitimar os feitos da Companhia de Jesus⁴⁴⁴. Em 1545, o jesuíta Nicolau Lanciloto escreveu suas primeiras impressões e, também, reforçou essa narrativa, que os jesuítas atuaram no vazio deixado por outros agentes. Narrativa acentuada por Henrique Henriques⁴⁴⁵, que afirmou que antes da chegada de

P. Nicolaus Lancillottus S. I. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 10 Octobris 1547. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 184.

⁴⁴³ P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 273.

⁴⁴⁴ Sobre o tema, diz Célia Tavares: “Aparentemente essa função foi conscientemente trabalhada por parte do fundador da ordem, uma vez que, em 1541, Inácio de Loyola instituiu a hijuela, onde determinava que os problemas enfrentados pelos jesuítas deveriam ser escritos em folha separada da carta que informava os feitos edificantes e exemplares”. TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 115.

⁴⁴⁵ Jesuíta português descendente de Cristãos Novos, era formado em Artes e Teologia em Coimbra, que chegou em Goa com Nuno Ribeiro e Manuel de Moraes em setembro de 1546. Primeiro teria entrado no ramo franciscano da mais Estreita Observância, conhecido como Capuchos, porém, por sua marca de sangue não pode ser ordenado. Posteriormente conseguiu aprovação de Simão Rodrigues, entrando na Companhia de Jesus. O início das missões de Henriques foi complicado, pois desde início da viagem passou por períodos em que esteve doente. Cf.: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 134.

Francisco Xavier houve falta “de siervos de Dios”⁴⁴⁶. Disse Lanciloto que Paulo Camarte e Mestre Diogo ansiaram pela chegada de homens doutos na Sagrada Escritura e nas Artes, não apenas para pregar na cidade, mas para atuar no Colégio, haja vista que “todos estão atrás dos seus próprios assuntos”⁴⁴⁷. Porém, como apontei, parece que Borba continuou a desejar por mais homens preparados para o ensino dos jovens nativos, que futuramente seriam os propagadores da fé católica.

O campo de atuação de Xavier, como é sabido, não se restringiu à cidade, assim como não se restringiu ao subcontinente indiano. O mesmo pode ser dito sobre outras personagens que atuaram na evangelização. O Vigário Geral Miguel Vaz, por força do ofício, também visitou outras localidades, mesmo com pequena presença de portugueses. Tanto que faleceu em 1547 em Chaul, em uma de suas visitas. Entretanto, boa parte das medidas voltadas para a conversão em suas cartas, das que temos acesso, trataram sobre o centro goês. Possivelmente por ser a capital do Império asiático português, tanto dos assuntos temporais quanto dos espirituais, as medidas para construir um centro convertido ao cristianismo poderiam estar no centro das preocupações institucionais de Miguel Vaz. Ou ainda, por ser o espaço que a presença temporal esteve mais consolidada, é possível que ali as medidas tivessem maior chance de serem concretizadas. De qualquer forma, foi apresentado o momento quando, na década de 1530, Vaz foi responsável pela primeira conversão em massa na Ásia portuguesa, na Costa da Pescaria. Região que rapidamente tornou-se centro de atuação de Francisco Xavier e dos demais jesuítas. Assim, parece prudente que a análise vá além das fronteiras goesas, pelo exercício de descrição e comparação entre posições de Xavier e Miguel Vaz.

Cerca de cinco meses após sua chegada em Goa, Xavier escreveu sobre seu caminho até Tuticorim⁴⁴⁸ e descreveu o estado da Cristandade na região – e seu encontro com os *paravás*. A terra era pobre e a gente dela também. Os cristãos não tiveram quem os doutrinasse e ensinasse o básico da fé. Apesar disso, diz “que agora abrá ocho años que se hizieran xpistianos”⁴⁴⁹. Novamente, Xavier reforçou implicitamente que suas ações ocorreram no vazio deixado por outros. Curioso, pois o mesmo diz, em janeiro de 1545, da necessidade do envio de “muita gente à Índia, porque acrescentarão muito os limites da sancta madre

⁴⁴⁶ P. Henricus Henriques S.I. P.P. Ignatio de Loyola, Simoni Rodrigues Ceterisque Patribus In Europa Degenibus. E Vembar 31 Octobris 1548. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v. 1. p. 299.

⁴⁴⁷ Filipenses 2:21. Cf.: P. Nicolau Lancillotus S.I. P. Martino de Santa Cruz S.I., Conimbricam. Goa 22 Octobris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 39.

⁴⁴⁸ Atual Thoothukudi, no Estado de Tâmil Nadu próxima ao Golfo de Manar, no sul da Índia.

⁴⁴⁹ P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 273.

Igreja”⁴⁵⁰. Poderia indicar, também de maneira implícita, após três anos intensos de atuação, o reconhecimento das grandes dificuldades que um número reduzido de agentes enfrentou na tarefa da conversão.

Ainda ao final de 1542, afirmou que batizou muitos nativos, principalmente jovens “*quid inter dextram et sinistram intersit ignorantes*”⁴⁵¹. Ou seja, os nativos permaneceram em seus costumes, pois não tinham consciência da gravidade de seus atos. Isso condiz com o relato do Padre Sebastião Gonçalves⁴⁵², que descreveu o encontro entre Xavier e Vaz ainda em Goa. Neste encontro, o Vigário teria incentivado o jesuíta a ir peregrinar na Costa da Pescaria. Isto devido ao fato que esses “christãos não têm mais que o nome por falta de quem os doutrinase”⁴⁵³. Sendo verdadeira a afirmação do cronista da Companhia, demonstra como Vaz modulou sua atuação, conforme descrito no item anterior. A região possuiu pouca ou quase nenhuma presença do poder temporal português, tornando difícil a implementação de medidas como, por exemplo, a separação entre as comunidades convertidas e as outras não cristãs. Assim, os *paravás* que foram batizados por Miguel Vaz constituíram uma comunidade marginal e que também estiveram em uma posição periférica do próprio Império. Como descrito no primeiro capítulo, estiveram em uma região que podemos denominar “informal” do Império Asiático Português. Portanto, é plausível afirmar que os jesuítas, ao menos nesse momento inicial de sua existência e atuação missionária, foram designados ou encaminharam o grosso de seus agentes para essas áreas periféricas⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ P. Simone Rodrigues in Lusitaniæ. Cocino 27 Januarii 1545. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 374.

⁴⁵¹ A passagem é referência ao livro de Jonas 4:11, “que não conhecem nem a [mão] direita nem a [mão] esquerda deles”. Cf.: P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 273.

⁴⁵² Padre Sebastião Gonçalves (1555-1619) foi importante agente jesuíta na Índia Portuguesa. Dentre suas obras, produziu em três volumes uma história para a Companhia de Jesus no Oriente. Esta republicada por José Wicki (1957).

⁴⁵³ GONÇALVES, Sebastião. *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus [...]*. Coimbra: Atlântida, 1957. v.1. p. 133.

⁴⁵⁴ Em carta de 1549 para D. João III, quando estava já muito desejoso de ir ao Japão, dentre outros assuntos, Francisco Xavier diz: “Eu, Senhor, porque sey que quá pasa, nenhuma esperança tenho que se á de comprir na Índia mandados nem provisões, que em favor da cristandade á de mandar; e por iso, casy vou fujimdo pera Yapam por nam perder mais tempo do pasado. O Padre Frey Joam [da Vila do Conde] leva certos apontamentos dos desamparados cristãos do Cabo do Comorim: seja V. A. pay deles, pois morreo Migel Vaz, pay verdadeiro deles”. Para além do desagravo a Miguel Vaz, vemos que supostamente as ofensas aos pobres pescadores da região permaneciam. Assim como o âmbito formal do Estado da Índia permanecia não interferindo diretamente na mesma região. Entretanto, reforçando o que foi apontado antes, os Jesuítas atuavam nesse momento inicial na periferia do Império. Francisco Xavier, logo antes da passagem citada, dá a entender que está irritado ou desgostoso com a falta de espaço que a Companhia possuía na Índia e, portanto, estava “fujimdo” para o Japão. Dizia que o julgamento final de Deus que avaliaria as posições assumidas por D. João III, em uma espécie de censura. Curioso que em próxima carta elogiava o monarca, afirmando que estava contente com a vontade que Deus lhe dera em seu coração para ir ao Japão, mas principalmente por ter sido tão bem recebido pelos oficiais a serviço da Coroa, e que “isto tudo devo a Vossa Alteza por me encomendar tanto aos que tem mando e carregos”. Cf.: Ioanni III, Lusitaniæ Regi. Cocino 26 Ianuarii 1549. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolæ*

Xavier disse também que não conseguia fazer suas obrigações sem que as crianças da região exigissem o ensino dos rudimentos da fé. É difícil acreditar, sendo verdade que os pequenos não dessem sossego, que eles queriam exatamente aulas sobre a fé. Porém, é argumento para o jesuíta recitar outra passagem da Escritura. Disse ele que iniciou seu conhecimento do céu em meio as crianças *paravás*, pois “*quoniam talium est regnum celorum*”⁴⁵⁵.

Interessante como nesta primeira carta sobre sua missionação na região, o próprio Xavier descreveu seu *modus operandi* durante o processo de evangelização das populações nativas. Portanto, o líder jesuíta desenvolveu aí nessa região um *ideal* de ação missionária que aperfeiçoaria durante o tempo. Tratou-se de uma rotina pastoral que girou em torno da peregrinação sempre que possível, do batismo do maior número de pessoas e em especial dos jovens, do ensino de orações e preceitos básicos da fé Católica, além da tentativa de traduzir/transcrever em linguagem local um conjunto de orações e ensinamentos da fé. Essa forma de agir é interessante, pois nos remete a tradição mendicante – tratada anteriormente no capítulo 2 – de construir comunidades convertidas de acordo com os preceitos do pregador. Isto é, Francisco Xavier agiu dentro dos parâmetros de uma peregrinação evangélica.

Infelizmente, poucas são as cartas de Xavier que sobreviveram ao tempo que datam do ano de 1543. Sabemos, porém, que destas cartas perdidas houve um Catecismo Breve e um Sermão direcionados aos tâmeis⁴⁵⁶. Contudo, em Janeiro de 1544, escreveu para a Companhia em Portugal e fez uma longa descrição do período de quase um ano em que esteve por aquelas partes. Neste extenso relato descreveu de maneira minuciosa sua rotina catequética. Disse que a principal dificuldade foi a ignorância que os missionários e os nativos tinham um da língua do outro. Portanto, Xavier teria trabalhado “sacando las oraciones de nuestra lengua en la suya y enseñándolas quatro meses”⁴⁵⁷. Traduziu, ou mandou que traduzissem, do latim para língua local os doze artigos da fé, os dez mandamentos, as principais orações; diz o jesuíta que duas vezes ao dia ensinou as crianças e pedia que elas ensinassem seus pais e vizinhos.

S. Francisci Xaverii. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1945. v. 2. p. 61; Ioanni III, Lusitaniae Regi. Malaca 20 Iunii 1549. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1945. v. 2. p. 118.

⁴⁵⁵ Isto é, em Mateus 19:14 “Jesus disse: ‘Deixai as crianças e não as impeçais de virem até mim, pois delas é o reino dos céus’”. Cf.: P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 274.

⁴⁵⁶ Etnia dos nativos ao sul da Índia.

⁴⁵⁷ Socii Romae Degentibus. Cocino 15 Ianuarii 1544. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 284. Adiante na cronologia, Xavier repetiria o procedimento. Em Malaca, ao preparar-se para partir para Macaçar, trabalhou na tradução “en language que en las Macaçares se pueda entender: es cosa mui trabajosa no saber la lengua”. Cf.: Socii In Lusitania Degentibus. Malaca 10 Novembris 1545. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 387.

Quatro anos depois, ou seja, em 1548 Francisco Xavier escreveu instruções para os missionários jesuítas que atuaram na Pescaria, e disse que “he o principal” o ensino e doutrina das crianças. Responsabilizou, progressivamente, os próprios nativos pelo ensino, bem como solicitou que os meirinhos relatassem se os *patangatins*⁴⁵⁸ e “as outras pessoas do lugar” frequentaram as igrejas e tomaram as lições⁴⁵⁹

Pode-se notar que era semelhante ao *modus operandi* adotado pelas missões franciscanas no México espanhol na década anterior. Isso é, sob o comando dos Doze Apóstolos, os nativos americanos foram batizados em massa e seus filhos doutrinados, para depois pregarem a seus pais⁴⁶⁰. Possivelmente, os fundadores da Companhia de Jesus, tiveram contato com essas narrativas missionárias franciscanas da América hispânica – que circularam pelos domínios hispânicos. Logo, o biscainho percebeu que para ter chance de sucesso em suas ações deveria aproximar-se em algum grau da cultura nativa.

Apesar da grande lacuna cronológica, há muito que aproveitar de suas descrições ao longo do ano de 1544. Seu interlocutor preferencial foi Francisco Mansilhas, irmão jesuíta que também evangelizou no sul indiano. Com este discutiu assuntos da conversão e os enormes problemas que os paupérrimos “cristãos da terra”⁴⁶¹ enfrentaram. Dessas cartas endereçadas a Mansilhas, é relevante sua reclamação sobre os “aggravos que fazem a esses christãos, assim os gentios como os portuguezes, não posso deixar de o sentir dentro em minha alma, como hé rezão”⁴⁶². Pois, antes afirmou que os cristãos “tienen al Señor Governador por padre, y el Señor Governador los tiene por hijos *in Christo genitos*”⁴⁶³. O que pode denotar tanto uma modulação na sua ação evangelizadora – conforme a realidade que enfrentou em ambos os momentos –, como uma mudança de mentalidade.

Sobre esses problemas que os pobres *paravás* passaram, e confirmando espécie de comunicação entre Francisco Xavier e Miguel Vaz, penso, em seu extenso relatório para D. João III de 1543, o Vigário Geral descreveu que “os cristãos de Tutecury foram por nossos

⁴⁵⁸ Equivalentes aos regedores lusitanos, administradores das aldeias paravás.

⁴⁵⁹ *Instructio Pro Sociis In Pescaria Et Travancore Degenibus*. Manapare, Febrero 1548. In: SCHURHAMMER, Georgius. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v. 1. p. 427.

⁴⁶⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 551.

⁴⁶¹ Termo que também surge nas documentações coevas quando se referiam aos nativos convertidos.

⁴⁶² Francisco Mansilhas, *Ad Oram Piscariam*. Manapare 27 Martii 1544. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 317.

⁴⁶³ P. Ignatio de Loyola, Romam. Tutucurino 28 Octobris 1542. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p.276.

pecados tam maltratados ate guora dos maes deses capitães e Portugueses que la amdaram”⁴⁶⁴. Assim, Vaz interveio junto ao então Governador D. Estevão da Gama que enviou para aquela região o Licenciado Antonio Roiz. Este deveria efetuar uma devassa, e assim prender quem tinha ofendido os pobres pescadores. Logo, diz Vaz. a atitude agradou muito os “jemtios”, pois “cousa nova pera eles e grande comtemtamento de verem que ouve lembrança de lhe fazerem justiça”⁴⁶⁵. Esta descrição, porém, remetia a feitos ainda de 1542. Provavelmente a impressão de Xavier de que os nativos tinham em alta conta o Governador, não se tratava de Martim Afonso de Sousa, mas sim de D. Estevão da Gama; ou ainda poderia ser uma memória mais antiga, sobre o Governador D. Nuno da Cunha, incumbente do cargo no período que Vaz converteu os *paravás*.

Porém, ao tempo do governo de Sousa, parece que essas vexações retornaram. Sendo as informações verdadeiras, verificamos isso pelas falas de Xavier e do próprio Vigário Geral. Em novembro de 1545, portanto, dois anos após a carta antes citada, Miguel Vaz pediu à Coroa que intervisse protegendo os pescadores⁴⁶⁶, pois quando esses não atuavam na pesca do aljofre/pérolas, pescavam o chanco/búzio – cujo comércio era monopolizado pelos portugueses de Bengala. Ou seja, os portugueses impediam os pescadores de vender o produto a quem quisessem pelo preço que consideravam justo. O Secretário do Estado da Índia, Pedro de Alcáçova Carneiro, à margem da carta, diz que o novo Governador D. João de Castro⁴⁶⁷ deveria agir em favor desses cristãos⁴⁶⁸. Mais adiante, diz Vaz que se tratando das coisas da conversão, houvesse “alguma temporalidade pera favor e ajuda desta espiritualidade, porque, como se convertem os da terra, perdem todo o socorro e bem fazer dos seus naturaes, e ficam-lhe por inimigos”⁴⁶⁹.

Afirmou Miguel Vaz que assim como Deus encarnou e redimiu os pecados na cruz, seria através das ações de D. João III e seus vassallos que os homens seriam salvos, pois a Coroa seria responsável por fazer expandir a fé. O vigário colocou que desse modo o monarca

⁴⁶⁴ Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei. Cochim, 6 de Janeiro de 1543. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 332.

⁴⁶⁵ Carta do Vigário Geral Padre Miguel Vaz a El-Rei. Cochim, 6 de Janeiro de 1543. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1949. v.2. p. 332.

⁴⁶⁶ O Vigário Geral Miguel Vaz foi chamado ao reino e lá escreveu seu extenso relatório ou Apontamentos em Évora.

⁴⁶⁷ Este foi nomeado em fevereiro de 1545.

⁴⁶⁸ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 218.

⁴⁶⁹ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 219.

cumpriria as ordens de Deus: “arrebanha minhas ovelhas”⁴⁷⁰. Então, o aumento da Cristandade, a conversão, era compreendida como uma missão divina do rei português. Afirma ainda que Deus “honra aqueles que me honram”⁴⁷¹, de modo que o serviço de D. João III seria glorificado, pois “*fidelis enim est qui repromisit*”⁴⁷². Isto porque na Índia, segundo Vaz, cometiam muitos pecados de idolatria e pouco sabiam da doutrina, ou “que em cousas destas calidade nam teve nenhuma lembrança”⁴⁷³. Dessa forma, seria também obrigação da Coroa levar a justiça e os “graves castigos” de Deus aos gentios, pois com os talentos e bênçãos Dele se conquistou as terras asiáticas⁴⁷⁴.

Tal argumentação, incisiva, justificava os pedidos para o envio de mais missionários para “terras possuídas de sempre per infieis idolatras e mouros de nenhum respeito a Deus, serem visytadas por homem de bem”⁴⁷⁵. O Vigário Geral, então, demonstrou certa decepção com andar do processo da conversão. Se antes, em 1533, no início de seu vicariato demonstrou certo entusiasmo elencando as medidas necessárias para alterar o quadro da Cristandade, nesse momento elenca ações para remediar todas as ações dos homens que tinham em Deus seu juiz. Citando, então, o que chamou de canônica de São Tiago: “cobiçaes, emvejaes, litigaes, guerreaes, nam tendes o que desejaes, nem o podes alcançar, porque o nam

⁴⁷⁰ Diz Vaz “*pasce oves meas*”, como encontramos em João 21:16. Cf.: Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 227.

⁴⁷¹ Referência a Ismael 2:30 “os que me honrarem, eu os honrarei”. Cf.: Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 228.

⁴⁷² Miguel Vaz referencia Hebreus 10:23 “pois fiel é Quem fez a promessa”. Cf.: Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 228.

⁴⁷³ Lembrança, neste caso, remete ainda a concepção de que os nativos da península indostânica em algum momento do passado foram cristãos, mas que se desvirtuaram. Cf.: Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 228.

⁴⁷⁴ João de Albuquerque também dirá, em 1548, que as conquistas asiáticas se deu pelos favores divinos e por isso “o principal desta terra pretende, foy e hé converter almas da jemtilidade à ffee catholiqua”. Cf.: Ioannis de Albuquerque, Episcopus Goanus, D. Ioanni III Regi Lusitaneae. Goa 28 Novembris 1548. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 325; Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 229.

⁴⁷⁵ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 229.

pedis a Deus”⁴⁷⁶. Assim, afirmava que se Deus era bondade, por obrigação devia a Coroa agir contra a maldade daqueles que impediam o crescimento da Sua fé, dizendo que se apoiava em Paulo para tal afirmação: “E quem vos prejudica, se vos tornastes zelotes do bem?”⁴⁷⁷. Entretanto, a passagem se refere a I Pedro 3:13; teria o vigário se confundido ou deliberadamente trocou os nomes por causa da autoridade de Paulo? De toda forma, diz que “devem estas cousas ser muyto emcomendadas aos governadores, os quaes, se quiserem ou poderem ter hum pouco zello, seram apóstolos”⁴⁷⁸, fechando sua metáfora simbólica. Isto é, criou na sua argumentação a imagem do rei D. João III tal qual Cristo e governadores como seus Apóstolos, em que o primeiro forneceria o necessário para a evangelização enquanto esses seriam seus agentes da conversão ou expansão da fé⁴⁷⁹.

É interessante notar a deferência com que Xavier tratava Miguel Vaz em suas cartas. Ao relatar o caminho que percorreu do extremo sul da Península Indostânica até Cochim no final de 1544, diz a Mansilhas que muitos ficaram por batizar e que devia Mansilhas pregar pela região de Travancor, “se não parecera ao senhor vigario geral [Miguel Vaz] que era mais serviço de Deos hir donde está o Senhor Governador para negociar [o castigo d’elrey] de Jafanapatão”⁴⁸⁰. Em janeiro de 1545, Francisco Xavier escreveu ao padre Simão Rodrigues, o Superior da Companhia em Portugal, e em sua carta elogiou o zelo e as ações de Miguel Vaz. Afirmou na carta que foi um homem muito necessário na Ásia “por ser elle homem que defende as ovelhas d’estas partes dos lobos”; além de defender os “que novamente se

⁴⁷⁶ Referência a Tiago 4:2 “Desejais e não tendes; matais e invejais e não conseguis obter [o que pretendes]. Lutais e guerreais. Não tendes, porque não pedis” Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 230.

⁴⁷⁷ Diz “*et quis est qui nobis noceat, si boni emulatores fueritis?*”. Cf.: Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 230.

⁴⁷⁸ Apontamentos do Vigário Geral Padre Miguel Vaz Sobre Estado da Índia Apresentados a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 230.

⁴⁷⁹ Essa noção que era preciso mais ação da Coroa nos assuntos da conversão também surge em outros documentos. Como exemplo, o Bispo de Goa frei D. João de Albuquerque diz que pelas ermidas, pequenas casas e Igrejas nas vilas iam moços canarins criadas/formadas no Colégio da Santa Fé, mas para a obra (da conversão) continuar era necessário “mais favor da **cabeça**”. Ou seja, numa perspectiva corporativa da *Res Publica Christiana*, em que o monarca era a cabeça, era preciso um maior apoio de D. João III. Cf.: Ioannis de Albuquerque, Episcopus Goanus, D. Ioanni III Regi Lusitanae. Goa 28 Novembris 1548. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 330.

⁴⁸⁰ Francisco Mansilhas, Punicalem. Cocino 18 Decembris 1544. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p. 244.

convertem”; e foi Miguel Vaz “tam quisto dos boons e temido dos maos”⁴⁸¹. Portanto, ao mesmo tempo em que criticou de forma velada os missionários anteriores, valorizou os trabalhos do Vigário. Penso que compartilharam perspectivas similares em relação à conversão, sobretudo nos batismos em massa e posterior educação dos alvos da conversão.

Segundo João Paulo Oliveira e Costa, o objetivo principal da missionação é a conversão. Podemos analisar os elementos sociais, culturais, políticos e econômicos das relações entre evangelizador e evangelizado. Porém, “nunca podemos penetrar no coração do indivíduo”, a fim de saber sua verdade íntima⁴⁸². Logo, quando se diz converso ou conversão, geralmente, assim se faz relação ao batizado ou ao processo de batismo⁴⁸³. Ou seja, sem colocar em questão o grau de adesão do batizado a essa nova comunidade, mas sim a capacidade institucional da Igreja de gerar novos fiéis, de doutrinar e manter uma ortodoxia, e de integrar esses conversos na *Res Publica Christiana* que pretendia formar e manter. Daí que parte dos agentes desse período estariam mais preocupados em batizar do que com a forma como se batizava. Faria diz que a atuação do próprio Francisco Xavier nessa região da Costa da Pescaria pode ser um exemplo de uma agência que considerou êxito o batismo em massa⁴⁸⁴, enquanto outros jesuítas criticaram a falta de preparo dos batizados⁴⁸⁵. Penso, então, que a diferenciação entre as missões franciscanas e jesuítas a partir da qualidade dos conversos ou batizados não faz sentido – ao menos, novamente, para esse período inicial em que os agentes se preocupavam mais em batizar que doutrinar de acordo com a formalidade que seria necessária. Principalmente, se levarmos em conta que parte considerável dos agentes compartilharam das perspectivas de uma espiritualidade contemplativa.

No capítulo anterior, por exemplo, busquei demonstrar parte da dicotomia entre o formalismo tomista e uma perspectiva que aqui denomino “salvacionista” do batismo. Isto é, enquanto o jesuíta Antonio Criminal se apegou à liturgia consagrada por teólogos como Tomás de Aquino, Mestre Diogo Borba optou pelo pragmatismo, baseado em uma

⁴⁸¹ P. Simone Rodrigues, In Lusitaniam. Cocino 27 Januarii 1545. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 376.

⁴⁸² COSTA, João Paulo Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2. p. 257-259.

⁴⁸³ Prospero diz que os franciscanos que atuaram no Novo Mundo assim compreenderam, e difundiram a noção de uma “pregação de arrebatadores sucessos [...] pois concentrada na ideia da conversão como batismo”. Cf.: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 548.

⁴⁸⁴ FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 42.

⁴⁸⁵ O jesuíta Nicolau Lancilloto foi um desses que criticou a “qualidade” das conversões que se seguiam na Ásia portuguesa, principalmente após receber notícias iniciais do Concílio de Trento. Cf.: P. Nicolaus Lancillotus S. I. P. Ignatio de Loyola, Romam. Goa 10 Octobris 1547. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 179- 188.

espiritualidade contemplativa ou mística; para Borba, quantos mais fossem batizados, mais almas ele salvava. Em 1546, ano seguinte ao relatório de Miguel Vaz, nas discussões em torno da conversão do rei de Tanur, a posição de Diogo Borba ficou mais clara. De maneira resumida, apontou a hipocrisia dos que exigiam ortodoxia litúrgica nos casos da conversão, como se demandassem “deste gentio mais do que queremos de nos, e que exceda elle em perfeiçam a nos, que somos christãos de tanto tempo”⁴⁸⁶; ação que impedia a expansão da fé por causa de “pouco zelo, inhorancia crassa, profana insipiencia, falar rusticano, parvo e em tudo irracional! Scerray a boca o misero e culpay a vossa ignorância e nam impidais tamanho beens, porque muitas vezes huma vosa palavra inconsiderada esfria e entorpece os ânimos”⁴⁸⁷. Em uma segunda carta, sobre o mesmo tema, Borba disse que não cabia ao pregador julgar o íntimo dos homens, pois isso caberia a Deus⁴⁸⁸ ou “*pravum et inscrutabile est cor hominis*”⁴⁸⁹.

Sendo Diogo Borba e Miguel Vaz membros do mesmo “grupo” de agentes eclesiásticos, próximos à espiritualidade contemplativa e imitativa de Cristo, é possível traçarmos paralelos. Ambos seguiam a orientação da Escritura de buscar o bem e evitar ou impedir o mal, encontrada em I Pedro. Neste caso, penso, seria a bondade ou o bem a ação de batizar ou converter o maior número possível de nativos, aumentando a Cristandade. Os dois também estavam próximos à posição dos franciscanos, ao menos institucional. O Guardião de São Francisco, frei Paulo de Santarém, ao discordar da posição de Diogo Borba no caso da conversão do rei de Tanur, temendo um conflito com o Hidalcão⁴⁹⁰, afirmou que “somos

⁴⁸⁶ A Conversão do Rei de Tanor. Fevereiro de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 291.

⁴⁸⁷ Referência a I Pedro 2:15, e as passagens I Pedro 2:13-16 dizem o seguinte: “Submetei-vos a toda a instituição humana em prol de Deus, seja a um rei na sua supremacia, seja a governadores como sendo enviados por Ele para a punição de mal feitores e louvor de praticantes do bem. Porque a vontade de Deus é esta: **que os praticantes do bem silenciem a ignorância dos insensatos**, enquanto pessoas livres e não tendo a liberdade como tapume da malvadez, mas enquanto escravos de Deus”. Cf.: A Conversão do Rei de Tanor. Fevereiro de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 291.

⁴⁸⁸ Sua afirmação é pautada pelo que está em Atos 5:1-11, a história de Ananias e Zafira.

⁴⁸⁹ Conforme está em Jeremias 17:9 “Profundo é o coração acima de todas as coisas”. Cf.: A Conversão do Rei de Tanor. Fevereiro de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 308.

⁴⁹⁰ Não confundir com Yusuf Adil Shah, sultão que faleceu logo após a conquista de Goa por Afonso de Albuquerque. Os territórios de Salcete e Bardez foram cedidos no acordo de 1543 por Ibrahim Adil Shah, Sultão de Bijapur, aos portugueses. Em 1548 foram incorporados ao território de Goa pelo Governador Garcia de Sá. Cf.: Apontamentos do Vigário padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia Apresentadas a El-Rei D. João III. Évora, Novembro de 1545. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 207; XAVIER, Ângela Barreto. O Orientalismo Católico. Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna. In: *Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos*, Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006. p. 10.

obrygados prymeyros aos nosos que aos estranhos”⁴⁹¹, e também que “o profeta nos imsyna que busquemos a paaz e que a sygamos”⁴⁹². Portanto, apesar das três personagens possuírem proximidades, cada uma praticou essas orientações de I Pedro à sua maneira, perseguindo o maior número de conversos.

Ao compararmos com as posições de Francisco Xavier também é possível encontrar semelhanças, ou seja, a partir da perspectiva apresentada anteriormente, Xavier reproduziu a prática dos batismos em massa. Também foi dito anteriormente que em Goa aprendeu alguma coisa da língua “malavar” e solicitou a tradução de algumas orações, dos artigos da fé, do processo da confissão, dentre outros. Com esses conhecimentos teria partido para sua peregrinação, e em 1544 relatou seu processo missionário. Interessante que definiu o que entendia ser cristão e o que seria um bom cristão; primeiro, diz que “así les hago dezir más vezes el Credo que outra oración ninguna, pues por solo crer em los XII artículos el hombre se llama Christiano”⁴⁹³; segundo, afirmou que “ensino los mandamientos [...] y que um Christiano se dize bueno si los guarda como Dios manda, y por el contrario el que no los guarda es mal Christiano”⁴⁹⁴. Assim como D. Duarte Nunes e Miguel Vaz, o jesuíta compreendeu que os mais jovens seriam melhores cristãos que seus pais. Isto é, acreditava que através dos condicionamentos doutrinários e éticos – como pensar e viver – essas crianças se enquadrariam no ideal cristão⁴⁹⁵. Porém, também semelhante a outros agentes da conversão, agiu pela destruição de símbolos das crenças gentias. Quando estabelecia uma comunidade cristianizada, instigava as crianças a denunciar o que considerava sinais de idolatria. Assim, forçou os denunciados a destruir seus ídolos e/ou símbolos da antiga crença⁴⁹⁶. Apesar de Francisco Xavier recorrer à razoabilidade dos nativos, isto é, uma evangelização através do convencimento, da palavra, da pregação, em 1549 mostrou-se

⁴⁹¹ A Conversão do Rei de Tanor. Fevereiro de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 304.

⁴⁹² A Conversão do Rei de Tanor. Fevereiro de 1546. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p. 302.

⁴⁹³ *Sociis Romae Degentibus. Cocina 15 Ianuaris 1544*. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p.163.

⁴⁹⁴ *Sociis Romae Degentibus. Cocina 15 Ianuaris 1544*. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p.163.

⁴⁹⁵ Henriue Henriques em 1548 diz seguia as ordens de Francisco Xavier, usando o Catecismo Breve em tâmil escrito supostamente por Xavier, para manter em todo “lugar de christianos” mestre para o ensino da doutrina para as crianças. P. Henricus Henriques S.I. P.P. Ignatio de Loyola, Simoni Rodrigues Ceterisque Patribus In Europa Degentibus. E Vembar 31 Octobris 1548. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v. 1. p. 283.

⁴⁹⁶ *Sociis Romae Degentibus. Cocina 15 Ianuaris 1544*. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p.164.

desiludido com os naturais da Índia portuguesa. Escreveu a Inácio de Loyola que eram muito bárbaros, uma gente que “no conoçe a Dios, ni obedece a la razón”⁴⁹⁷.

O processo que levou Xavier a conseguir permissão para peregrinar e evangelizar pela região da Costa do Malabar (atual Estado de Kerala, na Índia), especificamente em Travancore, foi longo e remonta ao período conturbado do mesmo ano de 1543 e 1544. Conflitos entre os potentados locais do sul indiano desestabilizaram a região, sobretudo na parte oriental dela, chamada também de Costa do Coromandel e que englobou as áreas de atuação jesuíta na Pescaria. Xavier esteve trabalhando com os patangatins⁴⁹⁸ desde início do ano e incitou Mansilhas a fazer o mesmo, para assim conseguirem impor uma mudança dos costumes das aldeias convertidas. Portanto, Xavier deu continuidade à antiga perspectiva de conversão dos principais dentre a comunidade. Semelhante à proposta de Miguel Vaz para as novas conquistas de Salcete e Bardez, que para pôr fim a idolatria na região, solicitou, em seu relatório, que o Governador chamasse diante de si os “homens de bem, que na terra ouver” e convencê-los de seus “erros”, concedendo “favor, homrra e justiça, e nam nos meter nas mãos de Crisna e Gupu”; eram brâmanes influentes na região e contrários à evangelização cristã. O secretário Pedro de Alcáçova Carneiro, em nota, concordou com as demandas de Vaz. Porém, mais prudente, indicou que as conversões deveriam ser pela persuasão e não pela força, provavelmente por se tratarem, naquele momento, de territórios concedidos recentemente pelo Hidalção. Esse foi um elemento presente nas ações pela conversão desde princípio da presença portuguesa na Ásia, como já explicado anteriormente. Entretanto, os conflitos deflagram no meio do ano, e o impacto para os pescadores foi grande. Em junho de 1544, Xavier relatou que os badegás⁴⁹⁹ apresavam cristãos do Cabo do Camorim⁵⁰⁰ e que foi com vinte tonéis para socorrer os que se refugiavam. Encontrava-se em Manapar⁵⁰¹ e disse que chegavam mais e mais pessoas fugidas, pobres e desassistidas. Solicitou aos mesmos patangatins que enviassem rendas para o sustento dessas pessoas, mas que ninguém tirasse dos pobres. Situação calamitosa, pediu “ao Senhor Deos que mova os coraçoens dos ricos, que hajão piedade d’estes pobres”⁵⁰².

⁴⁹⁷ P. Ignatio de Loyola, *Roman. Cocino 12 Januaris 1549*. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 474.

⁴⁹⁸

⁴⁹⁹ Era o “antigo nome do povo de Bisnaga [...] faziam frequentes incursões no sul da Índia e maltratavam em especial os cristãos”, segundo Dalgado. O Império de Bisnaga dominava praticamente todo o sul indiano. Neste caso, tratava-se de um conflito local entre dois senhores, e não atuação de fato do Império. Cf.: DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Academia das Ciências de Lisboa, 1919. v. 1. p. 76.

⁵⁰⁰ Segundo o missionário, atacavam em cavalaria e à noite. Capturavam os passíveis de pedir resgate.

⁵⁰¹ Atual Manapad, no extremo sul da Índia.

⁵⁰² Francisco Mansilhas, *Ad Oram Piscariam*. Manapare 1 Augusti 1544. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p.330.

Mapa 2 - Locais de presença portuguesa na Índia



Fonte 2: Sanjay Subrahmanyam, 2017.

A um canacar⁵⁰³ “amigo destes christãos” e oficial do Rei de Travancor, o jesuíta solicitou proteção aos convertidos. Xavier tentou interceder junto ao Governador para que auxiliasse Iniquitriberim, rei de Travancor ou o Grande Rei, como o chamava. Diz que encontrou muitos amigos que ajudaram na conversão e que Deus os recompensaria, pois “*qui non est mecum, contra me est*”⁵⁰⁴. Conseguiu, segundo diz, negociar com o príncipe e sobrinho do Grande Rei a proteção dos cristãos. Esforçou-se para tanto – mesmo com oposição do Capitão da Pescaria Cosme de Paiva, pois esse se envolveu comercialmente com

⁵⁰³ Termo derivado do tâmil. Podia designar uma “casta” produtora de adagas, “sombreiros” ou que se ocupava da astrologia. Ocupavam-se de papéis administrativos no sul da Índia. Os missionários associaram o nome aqueles responsáveis pelos cristãos ou catequistas.

⁵⁰⁴ Citação de Mateus 12:30 “Quem não está comigo está contra mim”. Francisco Mansilhas, Ad Oram Piscariam. Manapare 20 Augusti 1544. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p. 334.

os inimigos. Segundo Wicki, é o mesmo Capitão que Miguel Vaz se refere em seus apontamentos a D. João III sobre os agravos que sofriam os cristãos do Cabo do Camorim, na Costa da Pescaria. Sendo verdade, outro elemento que confirma as trocas constantes entre o Vigário Geral e os jesuítas, sobretudo com Francisco Xavier. Os portugueses nomearam Capitães para a Costa da Pescaria em uma tentativa de introduzir as comunidades e os comerciantes, que viviam nessa região, na jurisdição do Estado da Índia. Dentre suas funções, o Capitão deveria arrecadar impostos e proteger cristãos nativos ou portugueses na região da Pescaria⁵⁰⁵.

Entretanto, se levarmos em conta as cartas do líder das missões franciscanas no Ceilão, atual Sri Lanka, frei João da Vila do Conde e do Capitão de Kayalpatnam Antonio Moniz Barreto sobre o caso, nota-se uma perspectiva razoavelmente diferente. O primeiro diz sobre os conflitos que os cristãos da Pescaria realmente sofriam muito, mas que fora o Rei quem ofereceu um acordo:

que elle dava todallas fazendas dos mouros que a nesta costa, que não sam pouquas, esta para os portugueses, he para ellrei noso senhor querya fazer neste Calle⁵⁰⁶ huma fortaleza a sua custa, em a qual se obriguava cada ano pagar dez mil pardaos de parias, e mais larguar-lhe a renda dos direitos da Costa desta Pescaria he mais totallos direitos da pimenta de Coulam⁵⁰⁷

Além disso, o Rei prometeu que ia se converter ao cristianismo, ainda naquele ano em troca de uma aliança militar com os portugueses. A parte portuguesa da negociação aguardava ordem da Coroa e do Governador D. João de Castro. Tinham medo de pôr em perigo os cristãos do Coromandel e de Negapattinam⁵⁰⁸, por conta da Guerra que se desenrolava desde o período que Xavier lá estava. A carta de Moniz Barreto confirmava a versão do frei João. Informava que o Rei Nyquee Travadim⁵⁰⁹ o chamou à Costa do Malabar, dava conta sobre os conflitos que ocorriam na região e teria oferecido pagamentos em forma de tributos anuais, uma feitoria, etc. De toda forma Moniz Barreto solicitou uma posição de D. João de Castro,

⁵⁰⁵ Outro Capitão da Pescaria que também entrou em conflito com os jesuítas, desejosos de maior autonomia, foi Aires de Figueiredo em 1547. Cf.: [Michaelis Vaz, Vicarii Generalis] D. Ioanni III Memoria de Statu Missionis Indicae. [In Lusitania, Circa Finem A. 1545]. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 80; SEULE, Karla Katherine de Souza. Francisco Xavier e Fernão Mendes Pinto: O Missionário e o Mercador frente ao Império Português no Oriente. In: *VII Congresso Internacional de História*, 2015, Maringá. VII Congresso Internacional de História. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2015. p. 1235.

⁵⁰⁶ Atual Kayalpatnam, no distrito de Thoothukudi, no Estado de Tamil Nadu no sul da Índia.

⁵⁰⁷ Frei João da Vila do Conde a D. João de Castro. Kayalpatnam, 22 de Abril de 1547. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1950. v.3. p. 503-504.

⁵⁰⁸ A Negapatão dos portugueses, cidade portuária no Estado de Tamil Nadu, no sul da Índia.

⁵⁰⁹ O mesmo Iniquitribirim de Xavier, porém, nomenclatura conforme Barreto compreendeu seu nome. Era Unnikêla Tiruvadi, ou Unni Kêrâla Tiruvadi (“filho do príncipe de Travancore”), que era forma de legitimar sua pretensão ao título de Maharajah (ou Grande Rei) da região. Seu nome era Râma Vârma, segundo Schurhammer. In: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p.185.

pois assim que chegou naquela Costa os Badegás quiseram negociar. O Rei local, da região de Tuticorim, era respeitado tanto pelos muçulmanos quanto pelos portugueses no local⁵¹⁰. E apesar disso, foram “muito prejudiciais para christandade, que fazem muitas semrrezões aos christãos”. Até então, os cristãos locais, os “novamente convertidos” da região, foram os principais da terra, ou seja, eles possuíam postos e cargos de mando, grosso modo, da administração das terras locais. Então, após a chegada dos Badegás e do novo senhor, os cristãos foram feitos cativos, expulsos, quando não feitos “ja outra vez jemtios, por os constranger a yso”⁵¹¹.

Ora, o Rei de Travancore da época de Xavier, João da Vila do Conde e Moniz Barreto, Nyquee Travadim, na verdade era o Rei de Coulão. Seus domínios se estendiam, em seu auge, das regiões que hoje compreendem a Cidade de Kayamkulam, na parte ocidental do extremo sul da Península Indostânica, até Punnaikayal⁵¹², na parte oriental. Essa última cidade ficava a sul de Tuticorim. Para atingir essa extensão, Nyquee Travadim invadiu os domínios de Vettum Perumâl no interior do sul da península, tomando as terras ao sul do Rio Thamirabarani em 1543⁵¹³, conquistando a parte sul da Costa do Coromandel. Logo, se aquilo que D. João da Cruz afirmou é correto, conforme apresentado anteriormente, assim como afirmações das outras personagens, podemos inferir que os portugueses entraram como comerciantes de cavalos e especiarias em uma região cuja conjuntura era delicada e instável. Portanto, o Rei local não poderia prometer para Cruz que permitiria missão e evangelização de Coulão ao Coromandel, pois em 1537 seus domínios iam até o Cabo do Camorim, ou Kanyakumari – logo, não controlava todas as regiões que dizia controlar⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Era Vettum Perumal, o senhor de Kayathar e Rei de Thoothukudi. Quem Francisco Xavier chamou de Betebermal.

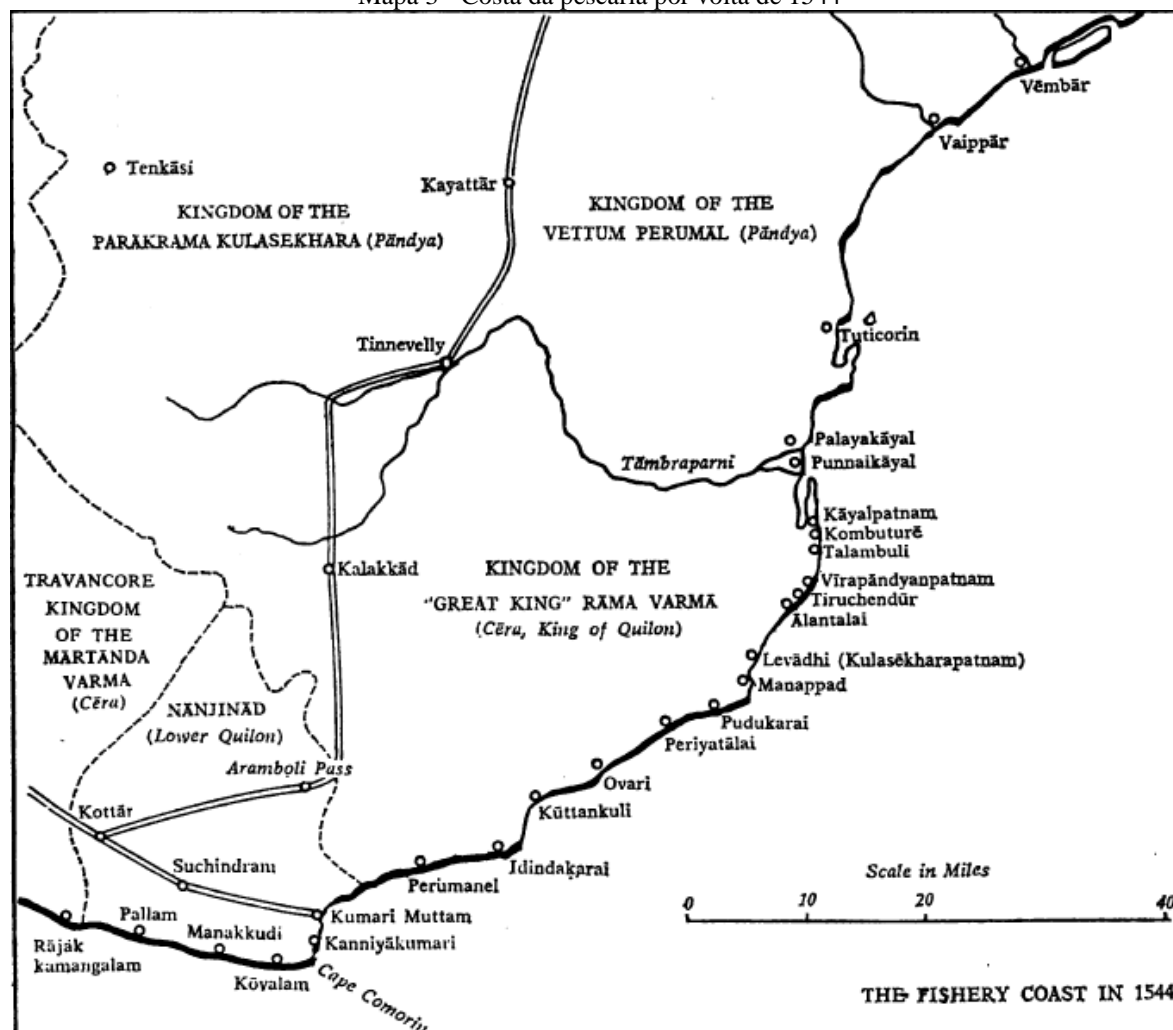
⁵¹¹ Antonio Moniz Barreto a D. João de Castro. Kayalpatnam, 22 de Abril de 1547. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1950. v.3. p.507-510.

⁵¹² A Punicale dos portugueses e jesuítas.

⁵¹³ MALEKANDATHIL, Pius. Merchants, Markets and Commodities: Some Aspects of Portuguese Commerce with Malabar. In: MALEKANDATHIL, Pius and MOHAMMED, T. Jamal (org.). *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridheads 1500-1800: Festschrift in Honour of Prof. K. S. Mathew*. Kerala: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHAR, 2001. p. 241-268; SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p. 185.

⁵¹⁴ Para melhor compreender a intrincada hierarquia monárquica, dos senhorios e principados locais, além das relações com as ações evangélicas do Padroado lusitano na região, comparar os trabalhos: MATTOM, C. K. The Services of St. Francis Xavier to the Travancore State. In: PILLAY, K. P. *Journal of Indian History*. Trivandrum: The University of Travancore, Vol. XXXI, Part I, April, 1953, p. 75-79; JOSEPH, T. K. St. Xavier and the Badagas. In: PILLAY, K. P. *Journal of Indian History*. Trivandrum: The University of Travancore, Vol. XXXI, Part II, August, 1953. p. 185-188; SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p.185-188. Schurhammer dedica, nessas páginas, explicação sobre personagens importantes na região do sul da Índia, em localidades de atuação jesuíta. Nessas explicações relata sobre algumas confusões sobre as informações dos lugares e dos reis locais, por exemplo.

Mapa 3 - Costa da pescaria por volta de 1544



Fonte 3: Georg Schurhammer, 1977.

É importante termos ciência desses relatos, pois denotam parte do desconhecimento dos portugueses, ou seja, dos agentes eclesiásticos e, também, dos agentes do poder temporal, sobre as dinâmicas (que chamaríamos hoje) geopolíticas da região sul da Índia. Os portugueses chamaram de Rei de Travancore aqueles que se assenhoravam da cidade de Travancore (*Tiruvāṅkōṭu*), ao sul de Trivandrum – essa última, atualmente, é a capital do Estado de Kerala. Schurhammer diz ainda que a Travancore que Francisco Xavier afirmou ter conseguido permissão para evangelizar, e assim converter dez mil *macuás*, tratava-se da vila de Pûvare em Râjakkamagal, próxima do Cabo do Camorim⁵¹⁵. Em busca de legitimidade dinástica, por vezes os senhores, os príncipes e os reis regionais, denominavam-se herdeiros

⁵¹⁵ Cita, ainda, as tantas outras vilas que Francisco Xavier atuou convertendo esses pobres pescadores. Cf.: SCHURHAMMER, Georgem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1. p. 244.

do trono de Travancore, gerando uma confusão para aqueles que não possuíam conhecimentos sobre quem os autores das cartas queriam se referir como o Rei de Travancore, por exemplo. Confusões que se faziam entre os portugueses sobre quem eram os Reis de Travancore, mas também sobre os Reis na região do Coromandel e de Madurai, quem prejudicava ou não os cristãos, e os demais assuntos locais. Está clarificado, entretanto, que os agentes da Coroa lusa ao tomarem melhor ciência acerca dos conflitos e de suas implicações – sobretudo após 1544 (portanto, posteriormente à atuação de Xavier) – escolheram a neutralidade e não apoiaram abertamente nenhum lado do conflito⁵¹⁶. Assim como os próprios principados da região, mais ciosos de sua realidade que os estrangeiros portugueses, perceberam rapidamente que poderiam utilizar os agentes missionários para seus objetivos; como o caso de Râma Varma, que negociou espécie de aliança com o Governador português e um apoio militar através de D. João da Cruz, Francisco Xavier, João da Vila do Conde e Moniz Barreto⁵¹⁷.

Esta situação, resumida, eventualmente seria resolvida e pacificada. Porém, os escritos de Xavier orientando Mansilhas nos assuntos da conversão da Pescaria e do Malabar continuaram. O próprio Xavier não retornou ou atuou naquela região, ao menos não como nestes dois primeiros anos de missões na Ásia. Dedicou o princípio de 1545 a Cochim, reunido em um conselho para definir possíveis ações acerca do Rei de Jafanapatão – que martirizou os cristãos nativos de seu reino, ao norte do Sri Lanka. Entretanto, Xavier já era desejoso de partir para Malaca, as Celebes e as Molucas. Assim disposto a exercer uma verdadeira peregrinação evangélica, apesar das preocupações que demonstrava em suas cartas com as comunidades que deixava para trás. Francisco Xavier esteve sempre, segundo suas cartas, à procura de novas almas, de estabelecer novas comunidades, novas igrejas. Transformando a missão em uma contínua viagem. Tal qual apontamos ao longo do capítulo anterior, missão entendida como em Paulo, uma obrigação do indivíduo de noticiar o evangelho por onde fosse possível. Uma missão incumbida por seu deus. Devia, então, agir tal qual Jesus (*imitatio Christi*) e peregrinar pelo “deserto” ultramarino pregando a palavra – ou *in via*, tal qual mendicantes. Buscava na evangelização a experiência autêntica de sua fé, isto é, era na missionação que Xavier esperava encontrar sua divindade. Descreve como pedia a Deus que revelasse em seu coração o que deveria ser feito e, mais de uma vez, a suposta resposta era a de ir além, ir para regiões distantes. Como em carta para Diogo Borba, que diz

⁵¹⁶ MALEKANDATHIL, Pius. Merchants, Markets and Commodities: Some Aspects of Portuguese Commerce with Malabar. In: MALEKANDATHIL, Pius and MOHAMMED, T. Jamal (org.). *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridesheads 1500-1800: Festschrift in Honour of Prof. K. S. Mathew*. Kerala: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHA, 2001. p. 241-268;

⁵¹⁷ JOSEPH, T. K. St. Xavier and the Badagas. In: PILLAY, K. P. *Journal of Indian History*. Trivandrum: The University of Travancore, Vol. XXXI, Part II, August, 1953. p. 185-188.

que pedia que Deus lhe desse em sua alma sua “sanctissima vontade, com firme proposito de ha cumprir, he com firme esperança *qui dabit perficere qui dederit velle*”⁵¹⁸. Portanto, legitimava suas ações pela suposta graça que Deus havia lhe concedido para, assim, conseguir utilizar os meios disponíveis – o auxílio do poder temporal – para atuar em constante pregação. Similar ao que foi dito no capítulo anterior acerca dos franciscanos e dominicanos, a pregação transforma o público em espaço de evangelização.

De modo similar, e que pode indicar a já referida relação próxima entre Miguel Vaz e Francisco Xavier, no relatório que Vaz apresentou em Évora nesse mesmo ano há uma parte nele que Vaz defendeu o envio de missionários para as Ilhas Molucas. Para o Vigário Geral, as missões nesse arquipélago poderiam ser sustentadas pelo lucro do comércio das especiarias que de lá viessem. Defende, assim, que parte delas fossem vendidas através do Colégio de São Paulo e o lucro dessas transações ficariam a cargo dos administradores do Colégio. Interessante que a justificativa para assegurar que a Coroa concordasse com as missões no Leste Asiático fossem razões temporais, isto é, as missões garantiriam ou ajudariam no controle e monopólio do comércio da especiaria da região. Como o próprio Miguel Vaz apontou, e ressaltamos anteriormente, desejou que houvesse um pouco de temporalidade nos assuntos espirituais. Como é sabido, é difícil perceber nesse período onde estava a linha de corte entre o temporal e o espiritual. O sustento material das missões jesuítas, porém, retomariam importância, mais tarde, na segunda metade do século XVI, através da atuação do visitador jesuíta Alessandro Valignano, que permitiu aos membros da Companhia atuar no comércio das especiarias⁵¹⁹ ou, no caso da Costa da Pescaria, no comércio de joias⁵²⁰. Portanto, após a morte de Miguel Vaz em 1547, parece, foram quase quarenta anos sem uma determinação de caráter oficial, até se debruçarem novamente sobre o assunto.

Miguel Vaz e Francisco Xavier provavelmente concordaram e pensaram de maneira semelhante sobre a expansão das missões para o arquipélago indonésio. Em Abril de 1545, Xavier disse que solicitou ao Governador que ordenasse ao Capitão de Malaca que o recebesse, pois teve informações das conversões feitas em Macaçar (Celebes) e que o Rei local pediu o envio de padres para o ensino e doutrina cristãos⁵²¹. Penso, assim, que há

⁵¹⁸ Referência a Filipenses 2:13 “Pois Deus é quem atua em vós [para] o querer e o agir segundo o [Seu] bel-prazer”. Cf.: PP. Didaco Borba et Paulo Camerti, Goam. Meliapore 8 Maji 1545. In: *MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1. p.383.

⁵¹⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540 – 1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 113.

⁵²⁰ ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 541.

⁵²¹ Quando Francisco Xavier esteve em Malaca acabou por se desiludir em relação a Macaçar, mudando sua rota e encaminhando-se para Amboíno e Moro, assim como outras ilhas das Molucas.

possibilidade de interpretar que as trocas entre Francisco Xavier e Miguel Vaz foram intensas e de maneira continuada – seja através de correspondências ou mesmo de encontros. Como disse Ventura, a cooperação entre Miguel Vaz e a Companhia Jesus foi a 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”⁵²². Ao menos nesse período inicial, as práticas e metodologia adotadas por Francisco Xavier, ou seja, pelos jesuítas, foram aquelas consolidadas ao longo de quatro décadas de experiências evangelizadoras perpetradas pelo clero secular e regular. Resumindo: a conversão em massa dos nativos; a doutrinação *a posteriori* deles; a construção ou administração de casas para o ensino da língua e dos rudimentos da fé; o uso da instrução das crianças, para que essas instruissem seus familiares nas coisas da fé; o uso do instrumento da conversão da liderança comunitária como incentivo à conversão dos demais; e a formação de um clero nativo para a pregação entre as comunidades nativas.

Assim sendo, é patente que se tentou demonstrar nesta pesquisa que não houve uma ruptura através das ações da Companhia de Jesus, através de grandes inovações, na política de conversão adotada na Ásia portuguesa. Isto é, como dito acima, Francisco Xavier e os jesuítas não criaram uma forma nova de integrar o outro, ou de formar esse outro em sua imagem e semelhança; mas sim representaram a continuação de tradições presentes há muito na Igreja latina. O impacto maior, penso, para as políticas de conversão, se deu através das experiências anteriores à chegada da Companhia de Jesus à Ásia. Outros agentes eclesiásticos, regulares ou seculares, tiveram papel fundamental no campo da evangelização. Creio que houve um dinamismo no campo da evangelização anterior à chegada da ordem inaciana, sobretudo a partir de finais da década de 1520 e princípios da seguinte; dinamização proporcionada principalmente pela consolidação da presença lusitana no Índico. Como busquei demonstrar no presente capítulo, foi com a interferência de Miguel Vaz e Diogo Borba que os jesuítas iniciaram a consolidação da sua presença nos meios asiáticos. Assim como foi Miguel Vaz quem teria indicado a Francisco Xavier e aos jesuítas irem à Costa da Pescaria, território que se transformou em uma das principais regiões de atuação jesuíta. Nessa região, Francisco Xavier construiu seu *modus operandi* para a conversão, esse que influenciou muitos outros evangelizadores. Homem de seu tempo, Xavier seguiu preceitos e formas que estavam estabelecidas seja na própria Europa, seja nos espaços africanos, asiáticos ou americanos.

⁵²² VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011. p. 60.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A expansão política e territorial de Portugal ocorreu com apoio do Cristianismo latino, que legitimou as pretensões lusas. Considerando a primeira metade do século XVI, essa relação quase simbiótica pode ser demonstrada através da sistematização da conversão como um dos elementos de uma política expansionista. As práticas para a conversão, como uma política, a princípio podem ter parecido tímidas, mas há exemplos que saltam aos olhos. Lembro dos casos em que os portugueses ansiavam converter as lideranças locais para que seus súditos ou os seguidores desses indivíduos também se convertessem. Como aconteceu com D. Afonso, Rei do Congo, que em 1520 solicitou apoio de D. Manuel, demonstrando comprometimento na conversão de seus súditos. Solicitava do monarca português o envio de missionários preparados e que dessem bom exemplo; que fossem agentes comprometidos com a conversão e doutrinação dos nativos “congoleses”⁵²³.

Demonstrou-se ao longo do texto desta dissertação a existência, ou permanência, dessas práticas oriundas do medievo. Por exemplo, Diogo Borba ainda trabalhava sob a lógica de quanto mais batizados maior seria o número de gerações futuras cristianizadas; ou cada vez melhor seria a suposta qualidade dessa conversão em relação a seus antecessores. Se tomarmos a resposta de Borba ao Superior da Companhia de Jesus em Portugal, Simão Rodrigues, ao fim de 1545, percebe-se que Mestre Diogo trabalhava constantemente essa perspectiva, além da concepção de uma conversão pela graça, em que por meio de ações humanas o Espírito Santo agiria para reformar os costumes. As novas práticas cotidianas estariam “apartadas do primeiro modo e forma de viver”⁵²⁴, portanto, de acordo com as influências das cartas paulinas e mesmo da concepção agostiniana, tão influente em meios franciscanos. Continua o texto da missiva com afirmações que Deus lembrou-se dos nativos, dos gentios, seja da gente simples seja “como aguora nestes presentes tempos alguns reys e principes⁵²⁵ della por si meismos se convertão a nosa sancta fé cathollica”⁵²⁶. A expressão “*por si mesmos*” evidencia a conversão pela própria vontade, semelhante à percepção

⁵²³ Carta do Rei do Congo D. Afonso pedindo ao Rei que o ajudasse nas coisas da Religião Católica. ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, mç. 26, n.º 24.

⁵²⁴ Magister Didacus de Borba P. Simoni Rodrigues S. I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 50.

⁵²⁵ Wicki diz em nota que eram os reis de Kandy e seu filho; e o senhor do distrito de Sete Corlas. Ambos no atual Sri Lanka. Também o Rei de Tanur; e o Rei de Chale (Châleyam). Ambos na Costa do Malabar. Cf.: Magister Didacus de Borba P. Simoni Rodrigues S. I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 51.

⁵²⁶ Magister Didacus de Borba P. Simoni Rodrigues S. I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 51.

erasmista, também presente em carta do Vigário Geral Miguel Vaz a D. João III de 1533⁵²⁷ – afinal, como já dito, eram os dois agentes eclesiásticos herdeiros do apostolado do Mestre João de Ávila. Assim como era uma permanência da prática medieval o creditar responsabilidade para a conversão aos líderes locais⁵²⁸.

Desde o princípio das ocupações portuguesas na região do Índico surgiu nas cartas a menção da necessidade de maior número de missionários, assim como a necessidade de que fossem bem instruídos e virtuosos. Elemento que permanece em Miguel Vaz e Francisco Xavier, dentre outros. Em determinado momento Diogo Borba e Miguel Vaz, após conflitos com franciscanos, enxergam uma oportunidade nos inacianos. Isto é, oportunidade de encontrarem pregadores com o fervor religioso necessário para a árdua tarefa de converter a Ásia portuguesa. Por exemplo, Borba afirmou em carta que seriam os agentes apropriados para o Seminário da Santa Fé para “dar orden de viver e doutrinar os colegiaes”⁵²⁹. Anos mais tarde, o jesuíta Henrique Henriques também vocalizou a necessidade do envio de mais agentes para a evangelização na Índia. Desde 1548, Henriques atuava nas missões da Costa da Pescaria – missões essas que, como visto anteriormente, foram iniciadas por Francisco Xavier através do intermédio de Miguel Vaz. Portanto, para compreendermos o processo do estabelecimento da Companhia de Jesus na Ásia portuguesa é preciso levar em consideração o papel do Vigário Geral Miguel Vaz, do Mestre Diogo Borba, do Escrivão da Matrícula Cosme Anes e de tantos outros.

Conforme apresentado no terceiro capítulo, décadas antes dessa relação, o dominicano e Vigário Geral Domingos de Sousa apontou para questões parecidas. Para ele eram necessários homens que soubessem “doutrinar a fee *uerbo et exemplo*”⁵³⁰. Isto é, para Sousa e outros agentes (como D. Duarte Nunes, frei Vicente de Laguna e o próprio Miguel Vaz), os nativos observariam os vícios e virtudes dos clérigos. Essas descrições demonstram uma perspectiva daquilo que consideravam como o exercício da pregação evangélica e da

⁵²⁷ Sumário das Cartas que tinham vindo da Índia no ano de 1534 na armada e no caravelão. In: *AS GAVETAS da Torre do Tombo (Gav. XIX-XX, Maço 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do ultramar, 1974. v. 10. p. 187-192. Ângela Xavier discute, senão uma influência direta, ao menos a similaridade dessa perspectiva com a noção de Erasmo sobre influência da Graça nos assuntos da conversão. Cf.: XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003. p. 150.

⁵²⁸ Entretanto, é importante sempre lembrar que os indivíduos, líderes ou não, possuíam seus próprios interesses. Por exemplo, podiam estar interessados em uma aliança frutífera com os portugueses e viam na conversão um meio para tanto.

⁵²⁹ Magister Didacus de Borba P. Simoni Rodrigues S. I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 52.

⁵³⁰ Carta de Fr, Domingos de Sousa a El-Rei. 22 de Dezembro de 1514. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947. v.1 p.251.

conversão. Acreditavam que era necessário possuir domínio daquilo que se pregava, logo, possuir uma melhor formação em Teologia; assim como deviam os padres serem íntegros nos seus costumes. Demonstra, para além da prática da conversão, uma face da espiritualidade daqueles homens enviados para a Ásia portuguesa. Novamente, essa percepção não é de todo nova, é verdade, uma vez que podemos traçá-la até Paulo, que diz que a pregação apostólica se dava através da peregrinação e da pregação do Evangelho⁵³¹.

No segundo capítulo, descrevi a decepção de Nicolau Lanciloto com os nativos indianos, em 1547, sobretudo porque não seguiam a ortodoxia que o jesuíta havia aprendido na Europa. As posições de Lanciloto, e outros, fundamentavam-se em tradições católicas de seus respectivos períodos. Como a perspectiva tomista da liturgia, que deveria seguir uma ordem. Por sua vez, penso, novamente, podemos apontar essas tradições como um sintoma de uma longa duração, influenciadas por ideias desde Agostinho de Hipona e Ambrósio de Milão, até a Escolástica latina e a *devotio moderna*. Em Agostinho, logo no início da obra *De fide et operibus* é dito que é um dever do cristão admitir a todos o “lavacro⁵³² da regeneração”⁵³³. Em outra obra, *Doctrina christiana*, porém, Agostinho dirá que seria **ideal** que o sacramento do batismo fosse celebrado quando alguém estivesse bem instruído e soubesse o seu verdadeiro significado – com veneração em “liberdade espiritual e não com servidão carnal”⁵³⁴; considerando aqui liberdade como capacidade de exercer autonomia, isto é, o sujeito ser capaz de decidir por si. Logo, o autor, que teve grande influência no medievo latino, expressa claramente que a livre vontade e a ação do Espírito Santo seriam fatores preponderantes para a conversão do outro. Séculos mais tarde, no medievo, Duns Escoto e sua defesa da conversão forçada de adultos tornaram-se influente, mesmo que esses conversos não mantivessem em seu âmago uma crença total ou não seguissem as práticas ortodoxas do Cristianismo. Para o franciscano e seus seguidores, a alma do indivíduo estaria salva após o batismo, conforme os preceitos presentes na Escritura – formando assim uma das possíveis tradições para a conversão do *outro*.

⁵³¹ Em Romanos 10:17, Paulo diz: “a fé [vem] de [a] audição, a audição através de [a] palavra de Cristo”. Em Romanos 10, como um todo, Paulo exalta a pregação através de referências ao Antigo Testamento. Nesse caso, em Isaías 52:7: “Como são belos [...] os pés do mensageiro [...] do que proclama boas novas e anuncia a salvação”.

⁵³² Significa banho e por extensão batismo. Bluteau define como “palavra Latina, de *Lavacrum* [...] que he Banho, & o lugar do Rio, aonde a gente se vay lavar [...] que dizer do santo Bautismo”. Cf.: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. v. 5. p. 51.

⁵³³ AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 186.

⁵³⁴ AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 102.

Se voltarmos para a afirmação do Mestre Diogo, sobre “alguns reys e principes”⁵³⁵ que queriam o batismo, percebemos uma justificação dos preceitos apresentados nos parágrafos anteriores. No processo de conversão do Rei de Tanur, apesar dos interesses temporais – como auxílio em guerras locais, haja vista que era rival de outras Coroas da região do Malabar – o Rei desejava a conversão, o batismo. Borba defendia que assim fosse feito. Aqui, então, temos uma clara oposição entre o que acreditavam Mestre Diogo e Lanciloto. Para Borba, como para Agostinho, o batismo era um dever, assim como era ensinar e doutrinar, pois a salvação da alma é um dos objetivos da evangelização. Enquanto para Lanciloto, e os tomistas de então, converter era conformar o *outro* em uma ortodoxia; assim, a ação de introduzir esse *outro* na Cristandade necessitava de uma ordenação/liturgia, de modo que o ato do batismo não resultasse em uma erosão da Ordem, da ortodoxia. Essas duas maneiras de se praticar a conversão e o batismo dos chamados gentios, porém, estavam presentes na Ásia portuguesa nas décadas anteriores. Porém, como procurei demonstrar nessa pesquisa, o Vigário Geral Miguel Vaz foi aquele quem teve a possibilidade, ou a responsabilidade, de colocar em prática a sistematização de uma política de conversão – e certamente não o fez sozinho, contando com o apoio e colaboração de outros agentes, espirituais e temporais. Ele buscou construir uma Cristandade luso-asiática que integrasse esses novos cristianizados, ao mesmo tempo que quis extirpar os elementos não-cristãos ou desviantes.

Busquei demonstrar que há elementos nas práticas de Francisco Xavier comuns aos agentes evangelizadores coevos e anteriores. Suas influências, portanto, podiam ter origens no período inicial do Cristianismo, no medievo ou mesmo entre aqueles outros agentes que atuavam durante seu período de missionação – como recordamos acima. As experiências de Xavier foram impactadas por aquelas na Europa (onde se formou): conversões forçadas, separação de comunidades, imposição da ética e moral externa à comunidade alvo da missionação, dentre outras; ou por aquelas na própria Ásia portuguesa, onde houve tentativa de transposição das experiências europeias. Afinal, foram quatro décadas de experiências e tentativas de construção de práticas para a conformação dos nativos – fossem eles considerados infiéis ou gentios. A concepção que a formação de casas de doutrina, de Colégios para formação de um clero nativo, do estudo e compreensão de línguas nativas, da educação de jovens e adultos, da conversão em massa, da construção de uma nova comunidade de conversos apartados daquelas do entorno, da peregrinação evangelizadora ou de outras práticas para a conversão como “inovações” jesuítas, parece mais uma reprodução

⁵³⁵ Magister Didacus de Borba P. Simoni Rodrigues S. I., Ulyssiponem. Goa 18 Novembris 1545. In: WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v.1. p. 51.

das narrativas e experiências jesuíticas que uma exclusividade desses agentes. Essas ações representam, penso, mais uma continuidade que uma inovação, pelo que pude compreender e apreender das fontes a que tive acesso. Isto é, conforme busquei demonstrar, Francisco Xavier continuou um trabalho que estava em um processo de consolidação. Os clérigos Gonçalo Fernandes, frei Antonio Louro, D. Duarte Nunes, Gonçalo de Lamego, Fernando Vaqueiro e Miguel Vaz, por exemplo, empreenderam décadas antes – ou contemporaneamente – ações similares as de Francisco Xavier. Portanto, penso que é mais produtivo, para a compreensão de suas ações para a expansão do Catolicismo e os instrumentos utilizados para tanto, compreender Francisco Xavier como um homem de seu tempo, composto por elementos ideológicos também próprios de seu tempo. Logo, mais que grandes inovadores, sob a liderança de Francisco Xavier, os jesuítas foram continuadores de tradições consolidadas desde a Europa, assim como das práticas que surgiram nas décadas anteriores a sua chegada.

Eu não considero acabada esta pesquisa que o leitor acaba de ler. Isto é, há espaço para expandir as análises historiográficas em diversos aspectos culturais, materiais e teológicos, utilizando não apenas as produções de personagens que estiveram e atuaram na Ásia portuguesa, mas também nas praças africanas e americanas. Assim, espero que eu e outros continuemos a ampliar o escopo de análise e comparações também relacionadas às experiências seculares e regulares – como os dominicanos e agostinhos – no tocante ao tema da conversão. Esses clérigos, verdadeiros agentes da expansão ultramarina portuguesa, e porque não europeia, desenvolveram metodologias para a integração das populações nativas em um sistema social e cultural externo às sociedades e culturas nativas. Essas experiências e metodologias, por sua vez, penso, são resultado de uma longa experiência do próprio Cristianismo. Isso em relação ao tema da conversão, da integração do “outro” dentro da grande comunidade cristã; conforme se tentou demonstrar ao longo dos três capítulos deste trabalho.

REFERÊNCIAS

Fontes

- AS GAVETAS da Torre do Tombo X (Gav. XIX-XX, Maços 1-7)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.
- BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus Editora, 2013.
- CONSTITUIÇÔENS do Arcebispado de Goa, aprouados pelo primeiro cõcilio provincial*. Goa: per João de Endem, 1568.
- CORREA, Gaspar. *Lendas da India. Tomo II*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1860. v.1.
- GONÇALVES, Sebastião. *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus [...] Coimbra: Atlântida Livraria Editora, 1957, 3v.*
- GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas missões.. tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, tomo I.
- LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Novo Testamento. Os quatro evangelhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LOURENÇO, Frederico. *Bíblia. Volume II. Novo Testamento. Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- MÁRTIRES, Bartolomeu. *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*. Braga: Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962 [1564].
- MEMORIAS para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Goa e Seus Suffraganeos*. BNL, cod. 176.
- MONUMENTA Xaveriana*. Matriti: Typis Augustini Avrial, 1899. v.1.
- NUNES, Antonio. *Livro dos pesos, medidas e moedas da Índia*. [s. l.: s. n.], 1554.
- ORDENAÇÕES do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. v.1.
- ORDENAÇÕES do Senhor Rey D. Manuel*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. v. 2.

PATO, Raymundo Antonio de Bulhão. *Cartas de Afonso de Albuquerque. Seguidas de documentos que as elucidam*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1910. v. 4.

REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947-1958. 12 v.

SANTA MARIA, Pedro de. *Ordem & regimento de vida christãã*. Coimbra: em casa de João Alvarez, 1555

SCHURHAMMER, Geogem. *Epistolae S. Francisci Xaverii*. Romae: Monumenta Historica Societati Iesu, 1944. v.1.

SOARES, João. *Libro dela verdad d la fe. Sin el qual no due estar ningum Christiano. Com priuilegio real*. Lisboa: Luis Rodriguez, 1543.

TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista espiritual do Oriente: em que se dá relação algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da India Oriental...* Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962. v.1.

WICKI, Josef. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Societati Iesu, 1948. v. 1.

Obras de Referência

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico [...]* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.; 2 suplementos.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DALGADO, Sebastião. *Glossário Luso-Asiático*. Academia das Ciências de Lisboa, 1919.

Bibliografia

AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

- AGOSTINHO. *A Fé e o símbolo; Primeira Catequese aos Não Cristãos; A Disciplina Cristã; A Continência*. São Paulo: Paulus, 2013.
- AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé*. São Paulo: Paulus, 2007
- AGOSTINHO e MÜLLER, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation With an Introduction and Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1956.
- ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- ANTIOQUIA, Inácio de. Inácio aos Efésios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ANTIOQUIA, Inácio de. Carta aos Magnésios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- AQUINAS, Thomas. *The Summa Theologica. Complete Edition*. New York: Catholic Way Publishing, 2014.
- BARRETO, Luís Barreto. O Sentido da Expansão Portuguesa no Mundo (Séculos XV-XVII). In: *Administração*, nº36, vol. X, 1997-2.º
- BORGES, Felipe Augusto Fernandes. *Jesuítas no “Estado da Índia”: o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558)*. Maringá: Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Maringá, 2018.
- BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire. 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1977.
- BONNER, Anthony. Ramon Llull and the Dominicans. *Catalan Review*. 4 (1990): 377-392.
- BURR, David. *The spiritual Franciscans: from protest to persecutions in the century after Saint Francis*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Ideias*. Vol. 22 (2001).
- CHAUNU, Pierre. *La expansion europea (siglos XIII al XV)*. Barcelona: Editorial Labor, Sa., 1982.

- CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). I. A Crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550). II. A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- COSTA, João Paulo O. e, LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*. Lisboa: Alto Comisariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.
- COSTA, João Paulo Oliveira. Diáspora Missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2.
- COSTA, João Paulo Oliveira. O Conde de Tentúgal e a Linhagem dos Melos na Política Ultramarina Manuelina. In: COSTA, João Paulo Oliveira e RODRIGUES, Vítor Luís G. *Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia. Actas do Colóquio Internacional*. Lisboa: CHAM, 2004.
- CRISÓSTOMO, São João. *Comentários às Cartas de São Paulo/1*. São Paulo: Paulos, 2010. v. 1.
- CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro. *A Viagem da Cruz ao Teto do Mundo: Encontros Culturais e Diálogo Inter-Religioso nas Missões da Companhia de Jesus na Índia e no Tibete (séc. XVI-XVIII)*. São Paulo: Paço Editorial, 2019.
- CRUZ, Maria Leonor G. da. Sedimentos Culturais em Construções Quinhentistas, do Teatro Vicentino às Visitações Inquisitoriais ao Brasil. In: *Revista Decifrar*, Ano 7, Vol. 7, N. 14.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- DIFFIE, Bailey W. and WINIUS, George. *Foundations of The Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- DISNEY, Anthony R. *A History of Portugal and The Portuguese Empire. From Beginings to 1807. Volume 2: The Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- DISNEY, Anthony. A Expansão Portuguesa, 1400-1800. Contatos, Negociações e Interações. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010.

EHRMAN, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christians Writings*. New York: Oxford University Press, Inc., 1997.

ETIENNE, Gilsom. *A filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FARIA, Patrícia S. de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Nietrói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

FARIA, Patricia Souza de. O Pai dos Cristãos e as Populações Escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). In: *História* (São Paulo) v.39, 2020, e2020001, ISSN 1980-4369.

FARIA, Patrícia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). *Topoi* (Rio J.) [online]. 2013. Vol.14, n.27, pp. 218-238.

FEITLER, Bruno. A Inquisição de Goa e os nativos: achegas às originalidades da ação inquisitorial no oriente. In: FURTADO, Júnia F., ATALLAH, Cláudia C. A., SILVEIRA, Patrícia F. dos Santos (orgs.). *Justiças, governo e bem comum: na administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XV-XVIII)*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FLORENZANO, Modesto. Sobre as Origens e o Desenvolvimento do Estado Moderno no Ocidente. In: *Lua Nova*, São Paulo, 71: 11-39, 2007.

FONTES, João Luís Inglês. Cruzada e Expansão: A Bula *Sane Charissimus*. In: *Lusitania Sacra*, 2ª série, 7 (1995). p. 403 – 420.

GILMORE, Myron P. *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*. New York: Russell & Russell, 1967.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. In: *Revista Brasileira de História*, S. Paulo, V. 1 nº21, pp. 09-20, set. 90/fev.91

GOMES JUNIOR, Odimar. *Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2021.

- GOMIDE, Ana Paula S. *Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões da mestiçagens no Oriente português (Séculos XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.
- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos: XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HENN, Alexander. *Hindu-Catholic encounters in Goa: religion, colonialismo and modernity*. Indiana: Indiana University Press, 2014.
- HESPANHA, António Manuel. *Filhos da Terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2019.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias. As Bem-Aventuranças a Inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- HESPANHA António Manuel. A Monarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalves (Org.), MATTOSO, José (Dir.). *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.
- HESPANHA, António Manuel. e XAVIER, Ângela B. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José. *História de Portugal. Quarto Volume. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- IGLESIAS, Tânia Conceição. Raízes da Evangelização do “Novo Mundo”: a Península Ibérica, a Santa Sé e os franciscanos. In: SANGENIS, Luis Fernando Conde (org.). *Franciscanos no Brasil: protagonismos na educação, na história e na política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2019.
- JAYASURIYA, Shihan da Silva. *The Portuguese in the East. A Cultural History of a Maritime Trading Empire*. New York: Tauris Academic Studies, 2008.
- JOHNSTON, Mark D. *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning E Piety in the Christian West Around 1300*. New York: Oxford University Press, 1996.
- JOSEFO, Flavio. *Antigüidades Judías. Libros XII-XX*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1997.
- JOSEPH, T. K. St. Xavier and the Badagas. In: PILLAY, K. P. *Journal of Indian History*. Trivandrum: The University of Travancore, Vol. XXXI, Part II, August, 1953.
- JUSTINO de Roma. *I e II apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

- KEESING, Felix M. *Antropologia Cultural. A Ciência dos Costumes*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1972. v. 1.
- KELLEY, Donald. Civil Science in the Renaissance: the problem of interpretation. In: PAGDEN, Anthony R. *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- LIÃO, Irineu de. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- LIÃO, Irineu de. *Demonstração da Pregação Apostólica*. São Paulo: Paulus, 2014.
- MALEKANDATHIL, Pius. Merchants, Markets and Commodities: Some Aspects of Portuguese Commerce with Malabar. In: MALEKANDATHIL, Pius and MOHAMMED, T. Jamal (org.). *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridheads 1500-1800: Festschrift in Honour of Prof. K. S. Mathew*. Kerala: Institute for Research in Social Sciences and Humanities of Meshar, 2001. p. 241-268
- LORENZEN, David N. Who Invented Hinduism? In: *Comparative Studies in Society and History*, 41(4), 630-659.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um Império: Portugal e seu Mundo (Sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MATTOM, C. K. The Services of St. Francis Xavier to the Travancore State. In: PILLAY, K. P. *Journal of Indian History*. Trivandrum: The University of Travancore, Vol. XXXI, Part I, April, 1953, p. 75-79
- MILLER, Roland E. *Mappila Muslim culture: how a historic Muslim community in India has blended tradition and modernity*. Albany: State University of New York, 2015.
- NEVES, Guilherme P. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- NEWITT, Malyn D. D. *A History of Portuguese Overseas Expansion 1400-1668*. New York: Routledge, 2005.
- NOGUEIRA, Eduardo B. de C. *Renegados Profanos: metamorfoses identitárias entre súditos portugueses na Índia (c.1540-1612)*. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História Social), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2020.
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

- O'MALLEY, John W. *Los Primeros Jesuitas*. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 1995.
- O'MALLEY, John W. *The Jesuits: a brief history from Ignatius to the present*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- OLIVEIRA, Priscila Ketlin G. *O Malabar em disputa (séculos XVI-XVII): uma análise das narrativas de Zinadím e Diogo Gonçalves*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2018.
- OVÍDIO NASÓN, Publio. *Metamorfosis*. Barcelona: Editorial Bruguera, S.A., 1983.
- PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.
- PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- PANOFSKY, E. *Estudos sobre Iconologia*. São Paulo: Editora Alianza, 1972.
- PEARSON, M. N. *The New Cambridge History of India. The Portuguese India*. Cambridge University Press, 1990.
- PESSOA, Fernando. Padrão. In: *Mensagem*. Lisboa: Ática, 10ª ed. 1972.
- PETRY, Ray C. *Late Medieval Mysticism*. Kentucky: The Westminster Press, 1957.
- PIEPER, Josef. *The Four Cardinal Virtues. Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1965.
- POCOCK, J. G. A. *Political thought and history: essays on theory and method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PRIOLKAR, Anant K. *The Goa Inquisition: The Terrible Tribunal for the East*. New Delhi: Voice of India, 1998.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

- RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-islamismo e inquisição no Portugal Quinhentista*. Tese de doutorado. Lisboa, Vol. I e II, 2004.
- RICHARDSON, Cyril C. (ed.). *Early Christian Fathers*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.
- ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- RODRIGUES, Vitor Luís G. O Reforço do Poder Naval Português no Oriente com Afonso de Albuquerque (1510-1515): Suas Implicações. In: MATOS, Artur Teodoro de (org.). *Anais de História de Além-Mar*, Vol. III, 2002, pp. 155-163.
- ROLDÁN-FIGUEROA, Rady. *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569)*. Leiden: Brill, 2010.
- ROMANO, Clemente. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. In: *PADRES apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ROMANO, Ruggiero e TENENTI, Alberto. *História Universal. Los Fundamentos del Mundo Moderno. Edad Media Tardía, Renacimiento, Reforma*. Madrid: Siglo XXI, 1980. v. 12.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India Through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SÁ, Isabel dos Guimarães. Estruturas Eclesiásticas e Accção Religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo R. (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- SANTOS, Catarina Madeira. “Goa é a chave para toda a Índia”: perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: CNCDP, 1999.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. A Europa da expansão medieval – Séculos XIII a XV. In: FRAGOSO, João L. R. e GOUVÊA, Maria de F. (orgs.). *O Brasil Colonial: volume I*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- SCHWARTZ, Stuart B. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (org.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B. Impérios intolerantes: unidade religiosa e o perigo da tolerância nos impérios ibéricos da Época Moderna. In: VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Império de Várias Faces: Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

SÊNECA, Lucius Annaeus. *Tratado sobre a clemência*. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2013.

SEULE, Karla Katherine de Souza. Francisco Xavier e Fernão Mendes Pinto: O Missionário e o Mercador frente ao Império Português no Oriente. In: *VII Congresso Internacional de História*, 2015, Maringá. VII Congresso Internacional de História. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2015.

SILVA, Luiza Tonon da. *A Inquisição e mestiçagem cultural no Estado da Índia (1560-1623)*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500-1800*. Albany: State University Press, 2019.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Europe's India: words, people, empires, 1500-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

TAVARES, Célia C. da S. *A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002.

TAVARES, Célia C. da S. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. In: *Em Aberto*, Brasília, v.21, n. 78, p. 121-134, dez. 2007.

TAVARES, Célia C. da S. Goa: a cidadela cristã no Oriente. In: *Historia y Sociedad*, No. 15, Medellín, Colombia, julio-diciembre 2008, pp. 27-41

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*, v. 10, n. 19, jul-dez. 2009, p. 17-30

THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

THOMAZ, Luís Filipe F.R. A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia. *Mare liberum*, n. 9, 1995, p. 481-509.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VELHO, Alvaro. *Roteiro da viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861.

VENTURA, Ricardo N. de Jesus. *Conversão e conversabilidade. Discurso da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séculos XVI e XVII)*. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e de Cultura), Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.

WEBER, Max. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.

WILHELM, Joseph. Heresy. In: *THE CATHOLIC Encyclopedia. Vol. 7*. New York: Robert Appleton Company, 1910. Acessado em 28/03/2021
<<http://www.newadvent.org/cathen/07256b.htm>>

WINIUS, George. The “Shadow Empire” of Goa in the Bay of Bengal. In: *Itinerário*. Volume 7, Julho 1983, pp. 83-101.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Florence, European University Institute, 2003.

XAVIER, Ângela Barreto. A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação. In: *Anais de História de Além-Mar*, nº5, dezembro de 2004.

XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido. *Cultura* [Online], vol. 22/2006, posto online no dia 29 de janeiro de 2016.

XAVIER, Ângela Barreto. Dissolver a diferença – Conversão e mestiçagem no Império Português. In: VILLAVARDE, Manuel, et al (orgs.). *Itinerários: A Investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZERON, Carlos. Vieira em movimento: subjacências da distinção entre tapuias, tupis e negros. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 33, n. 97, p. 171-192, Dec. 2019.

ŽUPANOV, Ines G. *Missionary tropics: The Catholic frontier in India (16th-17th centuries)*.
Michigan: University of Michigan Press, 2008.