

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Jesuítas no “Estado da Índia”: O Seminário de Santa Fé e o
Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558).**

FELIPE AUGUSTO FERNANDES BORGES

**MARINGÁ
2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Jesuítas no “Estado da Índia”: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558).

Tese apresentada por FELIPE AUGUSTO FERNANDES BORGES, ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador:
Prof. Dr. SEZINANDO LUIZ MENEZES

MARINGÁ
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca do Instituto Federal do Paraná – Campus Pitanga)

Borges, Felipe Augusto Fernandes
B732 Jesuítas no “Estado da Índia”: o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558) / Felipe Augusto Fernandes Borges. Maringá, 2018.
256 f. il.

Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História – Programa de Pós-graduação em História.

Orientador: Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes

1. Catequese – influência portuguesa. 2. Jesuítas. I. Colégio São Paulo. II. Seminário de Santa Fé. III. Goa (Índia : Estado).
III. Título.

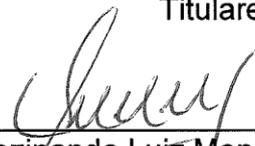
CDD : 268

FELIPE AUGUSTO FERNANDES BORGES

Jesuítas no “Estado da Índia”: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541- 1558).

BANCA EXAMINADORA

Titulares:



Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes (Orientador) – UEM



Prof. Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva – UNESPAR/Paranavaí



Prof. Dr. Claudinei Magno Magre Mendes – UNESP/Assis



Prof. Dr. Célio Juvenal Costa – UEM



Prof. Dr. José Henrique Rollo Gonçalves – UEM

Suplentes:

Prof. Dr. Lúcio Tadeu Mota – UEM

Prof. Dr. Edson Barbosa da Silva – UNICESUMAR/Maringá

Maringá
2018

*À minha esposa Elenice, que soube
compreender as ausências (mesmo
quando estava presente) ocasionadas
pelo trabalho da pesquisa...*

BORGES, Felipe A. F. **Jesuítas no “Estado da Índia”**: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558). 256 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2018.

RESUMO

Analisar a presença e a influência cultural portuguesa na Índia, especificamente expressas no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo, em Goa, é o tema e o objeto central deste trabalho. As primeiras tratativas para a fundação de um seminário cristão na Índia remontam à década de 40 do século XVI, que apresentou, na Índia e, especialmente em Goa, uma viragem política da presença portuguesa. Até então havia certa tolerância religiosa para com a população hindu, entretanto, a partir de 1540, ocorreu no Oriente Português o desenvolvimento de uma forte intolerância religiosa cristã, e é nesse contexto que surgiram a Confraria de Conversão à Fé bem como o Seminário de Santa Fé. O Seminário de Santa Fé foi fundado em Goa no ano de 1541, tendo suas atividades se desenvolvido, a partir de 1542, com a participação de padres da Companhia de Jesus. O desenvolvimento das atividades do Seminário – que tinha o objetivo de formar um clero nativo indígena – se deu com o auxílio e presença cada vez maior dos jesuítas de forma que, a partir de 1546, o Seminário foi inteiramente entregue a eles. A partir de 1548, os jesuítas dividiram a instituição em duas, fundando o Colégio de São Paulo. Apresentam-se as dinâmicas de fundação do Seminário, a entrada dos jesuítas e posterior doação da instituição a eles, bem como a fundação e desenvolvimento das atividades do Colégio de São Paulo. Trabalham-se ainda as dinâmicas nas quais tais transições se inserem, bem como o papel dessas instituições no projeto colonial português na Índia. Conclui-se, a partir da pesquisa, que o Seminário de Santa Fé e, posteriormente, também, o Colégio de São Paulo foram importantes instrumentos de difusão da cultura portuguesa e da religião cristã na Índia. Os conceitos de aportuguesamento, catequese e religiosidade, presentes em Paiva (2006; 2012), são tomados como categorias de análise. O recorte temporal se situa entre os anos de 1541 e 1558. Tal recorte justifica-se sendo 1541 o ano de fundação da Confraria de Conversão à Fé e do Seminário de Santa Fé. A partir do trabalho no Seminário houve, em 1548, a fundação do Colégio de São Paulo e, ao fim da primeira década de existência deste, em 1558, aconteceu a ordenação do primeiro sacerdote nativo no âmbito do Colégio, o canarim André Vaz. As fontes documentais utilizadas na pesquisa são os volumes I, II, III e IV da *Documenta Indica*, organizados pelo padre jesuíta Joseph Wicki, e ainda os volumes I, II, III, IV, V e VI da *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente*, organizados pelo padre António da Silva Rego.

Palavras-chave: Colégio de São Paulo; Seminário de Santa Fé; Companhia de Jesus; Estado da Índia; Catequese e aportuguesamento.

BORGES, Felipe A. F. **Jesuits in the "State of India": The Seminary of Santa Fe and the College of St. Paul in Goa (1541-1558)**. 256 p. Doctoral Thesis in History – State University of Maringá. Maringá: UEM, 2018.

ABSTRACT

Analyze the presence and Portuguese cultural influence in India, specifically expressed in the Seminary of Santa Fe and in the College of Saint Paul, in Goa, is the theme and the central object of this work. The first negotiations for the foundation of a Christian Seminary in India date back to the 16TH century, 40, in India and especially in Goa, a political change of the Portuguese presence. Even so there was a certain religious tolerance towards the Hindu population, however, from 1540 occurs in the East Portuguese the development of a strong Christian religious intolerance, and it is in this context that the Confraternity of Conversion to the faith, as well as the Seminary of Santa Fe. The Seminary of Santa Fe was founded in Goa in the year 1541, having its activities developed, from 1542, with the participation of the fathers of the Society of Jesus. The development of the activities of the seminar – which had the goal of forming a native clergy indigenous with the aid and increasing presence of the Jesuits so that, from the 1546 seminar is entirely handed over to them. From 1548, the Jesuits divided the institution into two, founding the College of Saint Paul. We present the dynamics in which such transitions are inserted, as well as the role of these institutions in the Portuguese colonial project in India. We concluded from our research that the Seminary of Santa Fe and, subsequently, also the College of Saint Paul, were important instruments for the dissemination of the Portuguese culture and the Christian religion in India. The concepts of “*aportuguesamento*”, catechesis and religiosity present in Paiva (2006; 2012) are taken as categories of analysis. The timeframe is between 1541 and 1558. Such a cut is justified being the year 1541 founding of the Confraternity of Conversion and of the Seminary of Santa Fe. From the work in the Seminar there was, in 1548, the foundation of the College of Saint Paul and at the end of the first decade of existence, in 1558, the first native priest ordination within the College, the “*canarim*” André Vaz. The documentary sources used in the research are the volumes I, II, III and IV of the “*Documenta Indica*”, organized by the Jesuit priest Joseph Wicki, and volumes I, II, III, IV, V and VI of the “*Documentação para a História do Padroado Português do Oriente*”, organized by the priest António da Silva Rego.

Key Words: College of Saint Paul; Santa Fe Seminary; Society of Jesus; State of India; Catechesis and “*aportuguesamento*”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço...

Em primeiro lugar, a Deus, pois sem Ele nada em minha vida seria possível. Como está escrito na Bíblia Sagrada, em I Samuel 7:12: “Até aqui nos ajudou o Senhor”.

À minha esposa, Elenice, que me acompanhou em toda a trajetória da pesquisa e me acalmou com seu “*vai dar tudo certo*”, sempre presente nas horas difíceis. Agradeço ainda pela paciência, pelo interesse em me ouvir, por compreender cansaços, fadigas, ausências...

Aos meus pais que, lá atrás, me deram as condições de estudar, iniciar a trajetória que hoje me traz até aqui. Às horas de sono que meu pai perdeu, acompanhando-me a paradas de transporte, aos horários de almoço também perdidos no caminho Apucarana-Maringá enquanto eu fazia estágios nos últimos anos de graduação... Às “marmitinhas” que minha mãe deixava me esperando à noite... Não há como enumerar tudo o que foi feito por vocês, apenas agradeço...

Ao Sezinando, que confiou em mim para esta orientação, que valorizou as relações humanas, que me deu direcionamentos tão importantes para o trabalho... Quero que saiba que sem suas orientações e direcionamentos esta empreitada não teria sido exitosa.

Ao Célio, não apenas por sua participação na defesa e qualificação desta tese, mas, muito mais que isso, por ser uma peça fundamental em minha formação. O primeiro tema, o primeiro projeto, a primeira escrita e a primeira apresentação... Você tem me acompanhado desde 2009 e pode ver, hoje, o resultado do que começou lá atrás...

Ao professor José Henrique que, já tendo sido membro da banca por ocasião do meu mestrado agora, mais uma vez, contribui para meu trabalho, na qualificação e defesa desta tese.

Aos professores Ricardo e Claudinei que gentilmente aceitaram participar desta banca de defesa.

Ao Programa de Pós-graduação em História, o PPH, na pessoa de seus coordenadores e, claro, da Gisele e da Márcia.

Enfim, agradeço a todos e todas que, direta e indiretamente, contribuem e contribuíram para meus processos de aprendizagem e desenvolvimento, assim como para a elaboração da presente tese.

Mar Português

Ó mar salgado, quanto do teu sal
São lágrimas de Portugal!
Por te cruzarmos, quantas mães choraram,
Quantos filhos em vão rezaram!

Quantas noivas ficaram por casar
Para que fosses nosso, ó mar!
Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.

Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.

Fernando Pessoa

SUMÁRIO

Introdução.....	11
As fontes e a historiografia.....	15
1.Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições da expansão portuguesa.....	28
1.1. Portugueses ao mundo: a expansão do século XVI, impulsos e motivações.....	31
1.2. A Índia na época da chegada dos portugueses	43
1.3. Os portugueses chegam à Índia: Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral	56
1.4. Estado da Índia: estabelecimento, expansão e consolidação	62
1.5. Goa conquistada por Albuquerque: capital do Estado da Índia..	70
2.Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições do Padroado Real Português.....	75
2.1. O Padroado Real Português	76
2.2. A Companhia de Jesus em Portugal: fundação e desenvolvimento da ordem.....	82
2.3. Missionários na Índia: o Padroado Português, ordens religiosas e a Companhia de Jesus	94
2.3.1. As primeiras quatro décadas: 1500-1542.....	94
2.3.2. 1542: Chega a Companhia de Jesus	101
3.Seminário de Santa Fé: fundação, desenvolvimento e transferência à Companhia de Jesus (1541-1547).....	111
3.1. Cristãos e hindus: da tolerância à perseguição.....	114
3.2. A Confraria de Conversão à Fé.....	120
3.2.1. As Confrarias.....	121

3.2.2.	A fundação da Confraria de Conversão à Fé	123
3.2.3.	Estatuto da Confraria de Conversão à Fé: do combate ao hinduísmo à formação de um Seminário.....	126
3.3.	Seminário de Santa Fé: fundação e funcionamento	134
3.3.1.	A Companhia de Jesus assume o Seminário.....	134
3.3.2.	Constituições do Seminário de Santa Fé	153
4.	Colégio de São Paulo, em Goa: um colégio jesuítico no Oriente (1548-1558).....	160
4.1.	Os colégios e o ensino na Companhia de Jesus	164
4.2.	O Colégio de São Paulo a partir de 1548: a administração e o ensino da Companhia de Jesus.....	169
4.2.1.	O governo do reitor António Gomes e a expulsão dos nativos do Colégio de São Paulo.....	178
4.3.	O Colégio de São Paulo após António Gomes: Micer Paulo, Gaspar Barzeo e o Regulamento do Colégio	194
4.3.1.	O Regulamento do Colégio de São Paulo.....	199
4.4.	Governo e morte de Gaspar Barzeo, morte de Xavier e vazio de comando: vicissitudes até o governo de António Quadros	205
4.5.	Reitor António Quadros, reitor Francisco Rodrigues e a ordenação de André Vaz	223
5.	Considerações finais	234
FONTES.....	251
Documenta Indica	251
Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente	251
REFERÊNCIAS.....	252

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Carreira da Índia.....	32
Figura 2 – Pate, Melinde, Mombaça e adjacências	47
Figura 3 – Abissínia, Arábia, Pérsia, Ormuz e adjacências.....	48
Figura 4 – Diu, Goa, Calecute, Cochim e adjacências.	50
Figura 5 – Goa e adjacências.....	74

Introdução

A presença e a influência cultural portuguesa na Índia, especificamente expressas no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo, em Goa, são o tema e os objetos centrais sobre os quais se debruça o presente trabalho.

As primeiras tratativas para a fundação de um seminário cristão na Índia remontam à década de 40 do século XVI. Naquele momento, a ideia de fundar um seminário para formação de um clero indígena nativo foi gestada no âmbito da fundação da Confraria de Conversão à Fé, encabeçada pelos clérigos franciscanos Diogo de Borba e Miguel Vaz, este último então vigário geral¹ na Índia. Àquele momento, os portugueses faziam-se presentes na Índia desde o ano de 1500, sendo senhores de Goa desde a conquista desta por Afonso de Albuquerque, em 1510. Eram, portanto, 40 anos de presença lusitana na Índia, sendo três décadas de domínio total em Goa.

Na década de 40 do século XVI, na Índia e, especialmente, em Goa, a presença portuguesa sofreu uma sensível viragem. Até então, de forma distinta dos muçulmanos, que eram considerados inimigos, havia certa tolerância religiosa com os hindus. De certa forma, houve em Goa, por ocasião de sua conquista por Afonso de Albuquerque, uma aceitação tácita por parte dos nativos hindus, que, em sua maioria, não se dispuseram a lutar contra os portugueses em favor dos muçulmanos, então senhores do território.

A partir de 1540, sob o acirramento dos conflitos religiosos na Europa, da Reforma Protestante e da Católica, das discussões pré-tridentinas e, ainda, das acaloradas problematizações sobre as formas de ser e fazer da Igreja, ocorre também no Oriente Português o desenvolvimento de forte intolerância religiosa cristã. Naquele ano os templos hindus de Goa – os pagodes – são destruídos, sacerdotes hindus – brâmanes – são expulsos e quaisquer práticas hindus, proibidas. É nesse contexto que surgem a Confraria de Conversão à Fé bem como o Seminário de Santa Fé.

¹ Vigário geral é um sacerdote designado pelo bispo para auxiliar no governo da diocese, sendo responsável por exercer um papel coordenador, executivo, além de responder pela autoridade da mesma em ausência do bispo. A depender do tamanho e abrangência da diocese, pode haver mais de um vigário geral a responderem por partições ou regiões da mesma.

O Seminário de Santa Fé é fundado, em Goa, no ano de 1541. Suas atividades se desenvolvem, a partir de 1542, tendo a participação de padres da recém-criada Companhia de Jesus. O desenvolvimento das atividades do Seminário – que tinha o objetivo de formar um clero nativo indígena – se dá com o auxílio e presença cada vez maior dos jesuítas de forma que, a partir de 1546/1547, passam a ser os responsáveis pela casa, ou seja, o Seminário é inteiramente entregue à Companhia de Jesus.

A partir de 1548, os jesuítas dividem a instituição em duas, fundando o Colégio de São Paulo. Pretendemos compreender as dinâmicas de fundação do Seminário, a entrada dos jesuítas e posterior doação da instituição a eles, bem como a fundação e desenvolvimento das atividades do Colégio de São Paulo. Pretendemos ainda compreender as dinâmicas nas quais tais transições se inserem, bem como o papel dessas instituições no projeto colonial português na Índia.

Partimos da hipótese de que o Seminário de Santa Fé e, posteriormente, também o Colégio de São Paulo foram importantes instrumentos de difusão da cultura portuguesa e da religião cristã na Índia, criados e dirigidos para tal finalidade. Os objetivos de formar um clero nativo e reenviar os mesmos, depois de ordenados, de volta às suas localidades natais apresentam-se em conformidade com o processo de aportuguesamento, no sentido proposto por Paiva (2006). Os conceitos de aportuguesamento e de catequese, presentes em Paiva (2006), e o conceito de religiosidade, proposto pelo mesmo autor (PAIVA, 2012), são aqui tomados como categorias de análise para nossa interpretação. Nas duas obras, Paiva trata sobre a religiosidade, a catequese e o aportuguesamento empreendidos pela colonização portuguesa no Brasil. Entretanto verificamos que, guardadas as devidas diferenciações, em linhas gerais o *modus operandi* da Coroa e da Igreja nos contextos de colonização na América e no Oriente caminha numa mesma lógica religiosa. É nesse sentido de análise que a presente pesquisa se desenvolve.

Sobre nosso recorte temporal, trabalhamos centralmente com a documentação referente ao período compreendido entre os anos de 1541 e 1558. Tal recorte justifica-se por ser 1541 o ano de fundação da Confraria de Conversão à Fé e do Seminário de Santa Fé. A partir do trabalho no Seminário, houve, em 1548, a fundação do Colégio de São Paulo e, ao fim da primeira década de sua existência, em 1558, aconteceu a ordenação do primeiro sacerdote nativo no âmbito do

Colégio. O sacerdote era André Vaz, canarim, que é como os portugueses chamavam aos naturais de Goa. Assim, o período delimitado compreende a fundação, o desenvolvimento e a primeira ordenação de um nativo na instituição.

A presente pesquisa é a continuidade de investigações anteriores já iniciadas em nossa trajetória acadêmica. A temática aqui trabalhada insere-se no contexto do Laboratório de Estudos do Império Português, o LEIP, do qual fazemos parte desde o ano de 2009/2010.

O Laboratório de Estudos do Império Português da Universidade Estadual de Maringá (LEIP/UEM) é um grupo interinstitucional que “tem por objetivo congregar professores, pesquisadores e estudantes para o desenvolvimento de pesquisas e de atividades acadêmicas sobre o Império Colonial Português da Época Moderna”². O Laboratório e seus pesquisadores também integram o grupo de pesquisa interinstitucional “Educação, Cultura e História: Brasil, século XVI, XVII e XVIII”, o DEHSCUBRA.

Nosso contato com tais temas remontam ao período de nossa graduação em Pedagogia na Universidade Estadual de Maringá (2009-2012). Nesse período, desenvolvemos dois projetos de iniciação científica, intitulados, respectivamente, *O Padroado Português nos séculos XV e XVI* e *Jesuítas no Oriente: o Padroado Português no Estado da Índia (1543-1554)*; mais tarde, ainda no âmbito do curso de Pedagogia, foi defendido o Trabalho de Conclusão de Curso com o título *Educação Jesuítica no Oriente: o Padroado português na Índia (1499-1552)*, sob orientação do Prof. Dr. Célio Juvenal Costa. Ainda sob orientação deste professor, a pesquisa de nosso período de Mestrado em Educação na UEM (2013-2015) foi defendida com dissertação sob o título *Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 a 1552)*.

A pesquisa ora desenvolvida, no âmbito do Programa de Pós-graduação em História da UEM e sob orientação do Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes, tem como norte aprofundar e refinar as discussões que há algum tempo têm sido por nós acompanhadas e também empreendidas.

Para organizar a pesquisa e sua exposição, dividimos o trabalho em quatro capítulos, separados pela centralidade de cada assunto abordado.

² Fonte: <<http://leip-uem.blogspot.com.br/>>.

O primeiro capítulo tem por título “Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições da expansão portuguesa”. Nele, buscamos mostrar a problematização historiográfica a respeito da expansão portuguesa, suas interpretações e mostrar o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo como produtos desse expansionismo lusitano. Para tanto, é buscado o contexto da presença portuguesa na Índia, ao trabalharmos, entre outras coisas, os possíveis impulsos e motivações da expansão portuguesa, o contexto indiano, quando da chegada dos lusitanos, e, ainda, a formação e consolidação do que denominamos Estado da Índia³.

Já o segundo capítulo foi intitulado “Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições do Padroado Real Português”. Procuramos, nesse capítulo, localizar o Seminário e o Colégio no contexto religioso daquele momento, mostrando, além dos embates religiosos, a participação ativa da Igreja e, sobretudo, da Companhia de Jesus, nos processos de colonização lusitana na Índia. Problematizamos o alcance e os efeitos da Reforma Protestante e da Reforma Católica, as sucessivas concessões que caracterizaram o denominado Padroado Real Português e o surgimento, dentro de todo esse contexto, da Companhia de Jesus. Além disso, com base em pesquisas anteriores e em novos dados levantados, fazemos um balanço das missões catequéticas na Índia em suas primeiras quatro décadas, a fim de situar também o entorno religioso no qual surgem o Seminário e o Colégio. A chegada dos padres jesuítas ao Oriente bem como as diferenças entre seus métodos missionários e aqueles anteriormente utilizados são também trabalhadas.

O terceiro capítulo é intitulado de “Seminário de Santa Fé: fundação, desenvolvimento e transferência à Companhia de Jesus (1541-1547)”, em que

³ Cabe destacar que a expressão “Estado da Índia”, segundo Luís Filipe Thomaz (1994), se generalizou somente na segunda metade do século XVI, servindo para designar o conjunto de territórios, estabelecimentos, bens e pessoas geridos pela Coroa Portuguesa no Oceano Índico, nos territórios e mares, do Cabo da Boa Esperança até o Japão. Segundo o autor, “O Estado Português da Índia surge como entidade política com a nomeação do primeiro governador, D. Francisco de Almeida, em 1505, sete anos após a chegada de Vasco da Gama – sete anos, em que a presença portuguesa, de início meramente diplomática e comercial, tomara gradualmente um cunho militar e passara de intermitente, ao sabor da ida e vinda das armadas, a contínua, com uma força de patrulhamento marítimo constantemente presente” (THOMAZ, 1994, p. 213). Mesmo sendo um termo ou expressão difusa apenas no século XVI, o autor defende que “por comodidade” seja também usada referindo-se ao período anterior (THOMAZ, 1994, p. 207). Sendo assim, esse é o sentido em que, acompanhando Thomaz, a expressão “Estado da Índia” será usada no decorrer de todo este trabalho.

tratamos diretamente do Seminário de Santa Fé. Iniciamos o capítulo mostrando mais acuradamente a viragem política e religiosa da Índia portuguesa em 1540. Mostramos como nascem, nesse contexto, a Confraria de Conversão à Fé e o Seminário de Santa Fé. A fundação, o funcionamento, o alcance e os resultados da ação do Seminário são problematizados a partir dos conceitos de colonização, catequese, religiosidade e aporuguesamento, propostos por Paiva (2006; 2012).

O quarto e último capítulo, “Colégio de São Paulo, em Goa: um colégio jesuítico no Oriente (1548-1558)”, trata do período de fundação e desenvolvimento do Colégio de São Paulo. Neste capítulo, trabalhamos o contexto dos colégios e do ensino no âmbito da Companhia de Jesus, além de eventos importantes como a expulsão de nativos, do Colégio, por António Gomes, a regulamentação das atividades por meio do Regulamento do Colégio na reitoria de Gaspar Barzeo e outras vicissitudes até a ordenação de André Vaz, primeiro sacerdote canarim ordenado padre em 1558. Os resultados do trabalho no Colégio e o nível de alcance cultural e catequético a partir dele também são postos em questão nas discussões finais do capítulo.

As fontes e a historiografia

As fontes documentais utilizadas na pesquisa encontram-se delimitadas nos volumes I, II, III e IV da *Documenta Indica*, organizados pelo padre jesuíta Joseph Wicki (1948; 1950; 1954; 1956), e ainda nos volumes I, II, III, IV, V e VI da *Documentação para a História do Padroado Português do Oriente*, coletânea organizada pelo padre António da Silva Rego (1947; 1949; 1950a; 1950b; 1951a; 1951b). Tais fontes encontram-se impressas e disponíveis na biblioteca do Laboratório de Estudos do Império Português da Universidade Estadual de Maringá (LEIP/UEM). Além disso, as duas coletâneas também estão disponíveis online, no portal “Memórias de África e do Oriente”, que se trata de um “projeto desenvolvido e mantido pela Universidade de Aveiro e pelo Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, desde 1997”⁴. As fontes compiladas nas coletâneas citadas são, em maior parte, cartas, comunicações, documentos e outros que têm como produtores agentes religiosos, sobretudo jesuítas. Há, também, cartas e

⁴ Disponível em <<http://memoria-africa.ua.pt/>>.

comunicações de agentes da Coroa Portuguesa, algumas de nativos indianos, várias de padres e missionários de outras ordens. Enfim, há uma miscelânea de relatos, posicionamentos, opiniões, sobre os quais nos debruçamos. Pensamos ser importante pontuar aqui o prisma utilizado na leitura das fontes.

É imprescindível que o historiador apresente e cultive, em sua análise, consciência com respeito às fontes a que tem acesso e utiliza para interpretação dos fatos passados. Paiva, quando escreve a respeito dos documentos, afirma que “Eles não recriam o passado, não trazem o passado ao presente” (PAIVA, 2006, p. 113). Os documentos são, assim, historicamente produzidos, precisando ser olhados com essa consciência.

Nossas fontes, acima apresentadas, se constituem de coletâneas, organizadas e comentadas por historiadores que, além desse ofício, são ainda religiosos. Além disso, como dissemos, em sua maior parte as fontes são documentos e cartas produzidas também por religiosos. O que pontuamos é que os documentos e cartas apresentam visões de homens que estavam comprometidos com a expansão portuguesa, com a manutenção do Colégio e do Seminário como instrumentos da imposição do cristianismo. Além disso, há o fato de estarem organizadas em forma de coletânea, o que implica também em escolhas do organizador: quais documentos foram publicados, quais não foram, em que ordem, sob qual enfoque etc. Assim, a utilização das fontes precisa ser criteriosa a fim de que o historiador não assuma as posições que os agentes sociais produtores das fontes faziam em seus contextos de vida e relações históricas. A esse respeito, uma importante argumentação pode ser observada em Costa (2010). Para o autor, “A vasta e variada utilização de fontes primárias trouxe a preocupação teórica de qualificar esses documentos, no sentido de que devem ser observadas regras para não se fazer do resgate de fontes um exercício de memória”. O autor prossegue afirmando que o pesquisador precisa estabelecer um diálogo científico com suas fontes, diálogo esse que deve passar inclusive por uma “relação saudável de desconfiança” (COSTA, 2010, p. 193).

Entendemos que o princípio de *desconfiar* das fontes visa essencialmente compreender a historicidade das mesmas. Compreender que as fontes se constituem como representações que seus autores faziam da realidade que os cercava, permeadas pelos interesses de seus produtores, de seus grupos sociais,

expressando aquilo que era tido como verdade para quem as produziu. Sumariamente, podemos dizer que as fontes não devem – nem podem – ser tomadas como verdades absolutas, incontestes, expressões indiscutíveis da realidade. Ao contrário, expressam-se como indícios, como caminhos que o historiador deve percorrer e assim proceder às suas análises do representado.

Além disso, é importante ressaltar que precisamos ter em mente, para análise, o tempo envolvido na produção, envio, leitura e retorno dos documentos e cartas a que temos acesso. A organização em forma de coletânea, bem como a escrita narrativa dos fatos, pode de alguma forma nos dar a impressão de certa rapidez ou fluidez na comunicação entre aqueles atores sociais que, na prática, não existia. No contexto de nossa pesquisa, por exemplo, uma carta poderia demorar oito meses, um ano, ou até mais para chegar da Índia a Portugal, por exemplo. Poderia demorar o mesmo tempo para voltar a resposta. Assim, um padre na Índia poderia receber a resposta de uma carta enviada ao reino até dois anos depois desse envio – ou mais – a depender da navegação ou dos contratempos ocorridos. Há casos de padres missionários que morreram antes de receberem respostas do reino. Ter em tela a questão do tempo também é essencial para compreensão de algumas das dinâmicas a serem lidas nesses documentos.

Na esteira dessas reflexões, dois trabalhos devem ser aqui mencionados também como condutores em nosso processo de análise das fontes. O primeiro, de Pécora (2008), o segundo, de Lodoño (2002).

Em seu artigo, Pécora faz uma análise dos cinco momentos formais que compõem as cartas dos padres da Companhia de Jesus. Baseados na “*ars dictaminis*”, ou seja, na “arte de escrever cartas”, os inicianos, segundo Pécora, tinham claros os cinco momentos principais daquela, quais sejam, “*salutatio, captatio benevolentiae, narratio, petitio e conclusio*” (PÉCORA, 2008, p. 39-40). Toda essa metalinguagem, implícita nas cartas jesuíticas, tinha como objetivo principal captar a atenção do leitor para a missão religiosa. Fossem os leitores leigos ou mesmo superiores religiosos, o intuito das cartas era despertar naqueles o desejo de fazer o possível para auxiliar nas missões. O trabalho de Pécora torna-se importante para nós ao passo que, sob sua interpretação, podemos compreender que a metodologia de escrever cartas, aplicada pela Companhia de Jesus, fez destas mais que meros instrumentos de comunicação, fê-las também objetos de proselitismo. Tal visão

precisa acompanhar o leitor de cartas jesuítas e, vamos além, o leitor de quaisquer documentos históricos.

Lodoño também analisa as cartas jesuíticas, mostrando, sobretudo, o caráter de intencionalidade das mesmas. O autor afirma com relação às cartas dos jesuítas que

[...] uma boa parte das cartas teria sido **produzida com o propósito claro de edificar**, na expressão ascética da época, que apontava para as ações que serviam para manifestar a presença divina, estimular a Fé do próximo e infundir piedade. **As cartas estavam determinadas pela sua função, seus destinatários e objetivos particulares** (LODOÑO, 2002, p. 12, sem grifos no original)

O autor continua nos mostrando como os jesuítas, por sua formação e doutrina, tinham clara consciência de que todas as suas atividades, por menores que fossem, estavam orientadas por um “princípio e fundamento”. Na concepção da Companhia de Jesus, todas as atividades e ações do indivíduo subordinavam-se ao “serviço de Deus”, o que não era diferente com a obrigação de escrever cartas. Em sua escrita, segundo Lodoño, ainda que subjetivamente, o jesuíta expressava tal princípio, o que se traduzia diretamente “nas expressões, nos assuntos e episódios referidos” (LODOÑO, 2002, p. 13). Há ainda o fato de que as cartas jesuítas eram escritas de forma a serem reproduzidas e dispersas pela Europa a fim de “edificar” leigos europeus, possíveis benfeitores da Companhia, assim como também pelos locais de missão, para os irmãos, missionários e padres distantes, tudo com o objetivo da edificação. Em repercussão por toda a Europa e adjacências, “As cartas serviam para montar a imagem geral da Companhia, portanto nada melhor que os feitos dos irmãos pela dispersão do evangelho, usados para ‘edificar’” (LODOÑO, 2002, p. 17-18). Célia Tavares mostra posicionamento concordante com Lodoño ao afirmar que

É importante entender que as cartas dos jesuítas assumiram uma função de propaganda e legitimação da Companhia de Jesus na Europa católica, pois ao informar os grandes feitos fomentava a admiração por suas ações. 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, 2004, p. 114, grifado no original)

Todos esses posicionamentos e advertências com relação às cartas jesuítas devem permear nosso olhar sobre elas, além do que entendemos ser importante estender tais cuidados às demais fontes também, mesmo que não sejam todas originárias de membros da Companhia de Jesus.

Ainda problematizando as fontes, podemos afirmar que os documentos não falam por si. Conforme Paiva (2012), os documentos são uma expressão das vivências passadas e nos trazem, inevitavelmente, as concepções e entendimentos de seus autores, bem como mostram traços das relações que estes mantinham com a realidade vigente. Dessa forma, ler os documentos proporciona ao historiador a oportunidade de estabelecer “desenhos da sociedade”, por meio da interpretação que faz das fontes. Para Paiva, o historiador, “com efeito, interpreta e, interpretando, visa à plausibilidade”. Considerando que o passado “já não se tem”, Paiva afirma que ninguém conseguirá, então, pôr-se nesse contexto, revivendo o modo como os “atores” da época compreendiam a realidade estudada. “Fazer História é interpretar, isto é, dar significado” (PAIVA, 2012, p.21-23). Sob tal ótica é que o autor considerará a sociedade portuguesa quinhentista como essencialmente religiosa, trazendo a categoria “religiosidade” para análise da mesma.

Neste trabalho, tomamos o conceito de religiosidade de Paiva (2012) como uma de nossas chaves de interpretação. À semelhança de Paiva, entendemos religiosidade como “a referência a Deus, segundo o entendimento cristão da época” (2012, p. 170). Ao usar o conceito de religiosidade, queremos apontar como, em essência, o dia a dia do lusitano era plasmado pelo religioso: desde as ações mais simples até as decisões mais complexas, o sentimento do religioso permeava a mente e o coração daqueles indivíduos. O modo de ser religioso não deve nos dar a falsa impressão de que a sociedade portuguesa seguia inteira e cegamente toda a doutrina e os costumes da Igreja. Dizer que a religiosidade guiava a vida prática daquela sociedade significa afirmar que ela estava permeada pelo religioso, assentando nele seus modos de agir, de pensar e de se relacionar. Até mesmo no momento de transgredir, o sentimento do religioso continua presente! Entendemos a cultura portuguesa quinhentista como uma cultura constituída essencialmente em torno da religião (PAIVA, 2012).

Com relação ao conceito de cultura, em uma rápida consulta a um dicionário o leitor encontrará uma grande variedade de significados para o termo em questão. Originalmente o termo “cultura” foi utilizado para se referir à determinada produção agrícola e, remontando aos gregos, como sinônimo de erudição, de boa educação, de refinamento intelectual... No entanto, no sentido que interessa a esse trabalho, a cultura é vista como um sistema simbólico de determinado grupo humano, desenvolvido ao longo do tempo até se constituir em um sistema integrado de ações conjuntas, constituindo determinada concepção de mundo, determinada ideologia, crenças e formas de ser.

Elias (1990) expõe os conceitos de civilização, utilizado na França, e cultura, utilizado na Alemanha. Para o autor, os dois conceitos devem ser vistos em sua historicidade, pois não são atemporais nem universais. No entanto, enquanto civilização se refere a um cenário mais amplo e concreto, cultura se refere a concepções mais específicas. Nesse sentido, é possível falar em civilização cristã ocidental, mas a cultura é específica de determinado povo ou de uma sociedade. Assim, nesse contexto, civilização seria maior que cultura, mais abrangente, por assim dizer.

Na concepção de Paiva, vemos o inverso, com o conceito de cultura sendo, de certa forma, mais abrangente que a civilização. A cultura, assim, é a “forma de ser” de um povo e decorre do “processo das relações sociais, ou seja, às qualidades dos sujeitos que compõem a comunidade” (PAIVA, 2012, p. 169). Nesse sentido, a cultura está ligada à forma como os atores sociais produzem e compreendem sua existência, às representações que fazem de si, dos outros, da sociedade e do mundo que os rodeia – física e espiritualmente.

Dessa forma, esta pesquisa trabalha com o conceito de cultura sob a ótica de Paiva (2006; 2012) considerando-a o modo de vida, o modo de ser, de representar de uma sociedade, a produção de sua existência. A cultura, entendemos, é ainda a consciência da realidade, a forma como determinada sociedade enxerga a si própria, ou, ainda, a forma como os sujeitos, individualmente, se enxergam em seu meio social. Dessa maneira, a forma de vida, de produção e difusão dos conhecimentos, a forma de ser, as qualidades dos sujeitos é o que, a nosso ver, representa a cultura de uma sociedade.

Considerando a cultura “a forma de ser”, e sendo a cultura lusitana, em essência, religiosa, o cotidiano português do *quinientos* é um cotidiano religioso (conforme PAIVA, 2012). Acreditamos, assim, que a religiosidade é uma categoria de análise que nos permite uma aproximação das ações portuguesas na Índia.

As análises a serem feitas sobre as relações estabelecidas com respeito ao Seminário e ao Colégio, neste trabalho, pretendem levar em consideração os aspectos da cultura envolvidos nos processos. Além disso, consideramos Seminário e Colégio não instituições isoladas em seus contextos, mas participantes ativas no imbricamento das relações sociais que as rodeiam e, ainda, instituições essencialmente voltadas à religiosidade cotidiana portuguesa. Ou seja, as consideramos instituições imersas no processo cultural envolvendo todo o contexto da Índia portuguesa do século XVI.

As análises de Paiva (2006; 2012) foram elaboradas enquanto uma reflexão sobre a sociedade portuguesa na América. Entretanto acreditamos que as formulações do autor podem embasar a análise da sociedade portuguesa radicada no Oriente, visto que os traços culturais e de religiosidade, apresentados por Paiva em sua obra, podem ser observados também nesse contexto. Evidentemente as atividades de catequese têm sua diferença nos dois locais (Brasil e Índia), contudo o pressuposto da catequese acompanhando a colonização – ou ocupação – nos parece ser o mesmo onde quer que fossem os portugueses.

Ainda, conforme Paiva (2006), as “qualidades da cultura” brasileira foram sendo formadas a partir do embate das culturas que aqui entraram em choque. A ideia da formação de uma cultura a partir dos choques entre outras culturas é certamente importante para nosso processo de análise da realidade na Índia a partir da chegada dos portugueses. Eram eles um elemento estranho, uma cultura estranha, que, em alguns locais específicos, tentavam impor sua religião, seus costumes, sua língua, ou seja, sua cultura. Entretanto, quando pensamos na Índia do século XVI, estamos falando de uma cultura local enraizada, em religiões milenares, em costumes já sedimentados na sociedade. Aí é que há o espaço de choque: choque entre religiões, choque entre culturas, choque entre costumes e idiomas. Esse tipo de choque e como os atores sociais a ele reagiram são objetos importantes para a análise histórica.

Conforme procuramos mostrar, a religião cristã tinha papel central na cultura portuguesa. Podemos afirmar que, no século XVI, ser português era sinônimo de ser cristão (PAIVA, 2012). O Cristianismo estava no cerne da cultura portuguesa: daí a necessidade de cristianizar aqueles a quem se queria “conquistar”. Talvez um dos aspectos mais importantes que motivaram as navegações portuguesas fosse a crença de que era necessário fazer do outro, culturalmente, um português. Assim, conhecer a cultura, a forma de ser dos habitantes da América, por exemplo, era importante para que os esforços catequéticos obtivessem sucesso. Dessa forma, embora a mercancia tivesse sido igualmente importante e não se apresentasse dissociada das questões religiosas, para a Coroa Portuguesa colonizar era também cristianizar.

Dessa forma, ocorre uma tentativa de “aportuguesamento” dos povos conquistados. No entanto é importante lembrar que as “trocas culturais” que ocorrem no contato de povos distintos não permitem que esse projeto se realize completamente.

Aportuguesamento (conforme PAIVA, 2006) é a tentativa dos portugueses de impor, tanto em seus domínios no Oriente quanto na América, sua cultura aos povos contatados. Uma cultura caracteristicamente cristã e católica. Entendemos ainda que a cultura portuguesa apresenta características específicas, distintas das demais regiões da Europa Ocidental. Em Portugal, a religiosidade plasma a forma de ser dos homens e mulheres. Essa religiosidade, se não específica de Portugal, é, pelo menos, ibérica, e se reflete na forma de exercício do poder político. A Coroa Portuguesa tem uma relação muito estreita com o papado, e o sistema de relações entre a Coroa e a Igreja que se constrói ao longo do século XV faz com que esta se submeta, nos domínios portugueses, àquela.

Essa estreita relação entre a Coroa e o papado moldou o “Padroado Régio”, um complexo sistema de relações que foi construído ao longo do século XV, com a concessão da Igreja Romana à Coroa Portuguesa de direitos e obrigações nos espaços conquistados. Além disso, a ortodoxia religiosa portuguesa contribuiu decisivamente para que, após insistentes pedidos de D. João III, o papa concordasse com a instalação de um Tribunal da Inquisição em Portugal e, ainda, para que as decisões do Concílio de Trento fossem integralmente obedecidas pelos monarcas lusitanos. Em Portugal, os ares reformistas foram mantidos ao largo.

Assim, os portugueses conseguiram manter uma ortodoxia religiosa, cristã, católica, que em outros países da Europa não foi observada. Destarte, o termo aportuguesamento, para nós, significa uma tentativa de impor uma cultura cristã ocidental e católica aos povos conquistados, entretanto uma cultura religiosa com características próprias de Portugal, sob uma ortodoxia católica romana maior que em outras coroas.

Nesse sentido precisamos considerar também a catequese, que, da forma como era vivida pelos portugueses do século XVI, era algo bastante amplo, de forma muito distinta do que ocorre em nossos dias, quando passou a designar algo muito mais restrito. Para Paiva, a catequese, na forma como era então compreendida, é “toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiais” (PAIVA, 2006, p. 13). A catequese, o ensino cristão, a vivência diária da religião, carregavam consigo a carga cultural de “ser português”. “Pela catequese, ainda que não se comunicasse a vivência com Deus [...] inculcavam-se os valores da cultura portuguesa” (PAIVA, 2006, p. 52). Tornar o nativo cristão era torná-lo um pouco mais português, servo do mesmo Deus e, por consequência, súdito do rei a quem esse Deus havia escolhido, que era, obviamente, o rei português. Ser participante do reino espiritual dos portugueses dava ao nativo a chance de ser participante, também, de seu reino terreno, de ser, paulatinamente, aportuguesado.

Dessa forma, as atividades da catequese não devem – não podem – ser tomadas como atividades exclusivas da Igreja, independentes da Coroa Portuguesa. A separação que hoje facilmente fazemos entre Estado e Igreja era simplesmente “impensável no século XVI: Estado e Igreja se fundiam numa sociedade única, *sui generis*” (PAIVA, 2006, p. 13). Dessa forma, para Paiva, cristianização – para o reino de Deus, espiritual – e aportuguesamento – para o reino do Rei, material – são um único processo, operado, em conjunto, pela Igreja e pela Coroa. Compartilhamos desse posicionamento. Queremos, assim, afirmar que tanto o Seminário de Santa Fé quanto o Colégio de São Paulo, instituições pertencentes, de uma só vez, à Coroa e à Igreja, operavam visando à cristianização da população nativa, o que significaria, dentro daquele contexto, em seu aportuguesamento. Era a dispersão do Cristianismo Católico e da cultura portuguesa, sendo operados de uma só vez. Tais

instituições se tornaram, assim, aparelhos da colonização portuguesa, ao mesmo tempo em que eram aparelhos do proselitismo cristão.

Toda essa atividade missionária de evangelização estava assentada na visão do *orbis christianus*, que era a visão de mundo da sociedade cristã europeia no século XVI (PAIVA, 2006). Todas as coisas estavam sob Deus, pois Deus era todas as coisas, portanto, tudo deveria ser feito para Deus, segundo a vontade também de Deus.

O *orbis christianus* é uma visão cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do *orbis christianus*. Papas e reis tinham por missão precípua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. [...] Era determinação divina que aqueles, a quem deputara com chefes, cumprissem com a unidade da fé, com sua universalidade. A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. [...] Cumpria anunciar a verdade, em todo lugar e sempre. Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la viger. (PAIVA, 2006, p. 22)

Sob esta visão, a do *orbis christianus*, é que se assentou toda a colonização portuguesa, nos mostra Paiva. Para o autor, é um erro atribuí-la a uma ou outra corrente da colonização, visto a simbiose entre os setores e os interesses da empresa expansionista/colonizadora. Coroa e Igreja, mercador e padre, prisão e colégio, tudo e todos se faziam por e para serviço de Deus.

Assim, pretendemos aqui utilizar tais chaves de interpretação, acima mencionadas, a fim de clarificar e orientar nossa leitura e interpretação da realidade à luz de nossas fontes. Evidentemente que mais conceitos de interpretação serão tomados no decorrer do trabalho, auxiliando nossa compreensão das instituições e dos fenômenos aqui estudados.

Utilizamos também, em nosso trabalho, algumas obras a fim de que estas nos ofereçam um arcabouço historiográfico sobre os temas estudados e, além disso, clarifiquem algumas interpretações advindas das próprias fontes. Tal arcabouço historiográfico compreende livros, teses de doutoramento, artigos publicados em revistas especializadas e ainda outros, a tratar tanto dos processos de expansão marítima e comercial portuguesa quanto dos contextos indianos ao momento da

chegada dos lusitanos e, ainda, especificamente, sobre as instituições do Seminário de Santa Fé e do Colégio de São Paulo em Goa. Pensamos ser importante, aqui, qualificar algumas dessas produções, a fim de oferecer ao leitor uma contextualização da historiografia usada na presente pesquisa.

Para compreensão do processo de expansão lusitano, bem como de sua instalação e ação na formatação do denominado Estado da Índia, uma das principais obras consultadas foi *De Ceuta a Timor* (1994), de Luís Filipe Thomaz. Esta obra de Thomaz, publicada em 1994, faz parte de uma produção mais atual da historiografia portuguesa, estabelecendo críticas, inclusive, a algumas visões clássicas da mesma historiografia. O livro contém uma soma de estudos em que o autor empreende uma visão crítica sobre a expansão marítima, questionando algumas interpretações frequentes e propondo também algumas novas formas de olhar para o fenômeno expansionista luso.

Também contribuem para a discussão as obras *O Império Marítimo Português (1415-1825)* (2002) e *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)* (2013), de Charles Ralph Boxer. Historiador erudito, Boxer é autor de vasta obra sobre a expansão marítima portuguesa e traz para este trabalho o conceito de “Império Marítimo”, importante chave de interpretação dada pelo autor a aspectos da expansão levada a cabo por Portugal. Britânico, Boxer se mantém longe de qualquer sentimento nacionalista português a influenciar sua obra.

A coletânea *Nova História de Portugal* (1998), organizada por Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, também foi consultada, trazendo contribuições de autores como João José Alves Dias, Elvira Cunha de Azevedo Mea, Isabel Mendes Drumond Braga, Paulo Drumond Braga, além do próprio Oliveira Marques. Oliveira Marques também figura novamente com o seu *História de Portugal* (1974). Tanto o livro de Marques quanto a coletânea organizada junto a Serrão proporcionaram importantes informações sobre a expansão, além de munir-nos com algumas informações cruciais para o desenvolvimento de alguns argumentos apresentados ao longo do trabalho.

Outra coletânea trabalhada foi a *História de Portugal* (1997), dirigida por José Mattoso. Desta coletânea, formada por estudos de historiadores conceituados, utilizamos textos de Francisco Bethencourt e Joaquim Romero Magalhães. A

coletânea é também uma obra muito completa, em que vários aspectos relacionados ao expansionismo português são trabalhados e interpretados com profundidade.

Para auxílio na compreensão da expansão, são ainda usadas obras mais recentes, tais como as de Célio Juvenal Costa (2004), Célia Cristina da Silva Tavares (2004; 2007) e Sezinando Luiz Menezes (2015). Esses três autores auxiliam também na compreensão de assuntos ligados mais diretamente à Companhia de Jesus e sua atividade missionária. Outro autor a auxiliar na problematização das ações da Companhia de Jesus é Paulo de Assunção em seu *Negócios Jesuíticos* (2004), em que aborda principalmente as finanças da ordem no contexto de suas atividades de educação e catequese.

Ainda com relação à Companhia de Jesus, mais especificamente em seu contexto de missão oriental, contribuem para a discussão as obras de Maria de Deus Beites Manso (2009; 2011; 2010), principalmente com seu livro *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Actividades Religiosas, Poderes e Contactos Culturais*. A autora faz uma interpretação acurada da missão jesuítica no Oriente, apontando pontos de adaptação e ajustamento de métodos, formas de trabalho e mesmo da pregação. Trata-se de uma perspectiva importante, a mostrar que os jesuítas não apenas influenciaram culturas como também, eles próprios, foram sendo, de certa forma, alcançados pelas culturas locais de onde trabalhavam. No mesmo sentido de contribuição está o livro de Célia Tavares, *Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)* (2004).

Para a compreensão do Oriente, da Índia em si, utilizamos alguns conceitos que Boxer nos apresenta, mas optamos por dar ênfase, também, às obras de Sanjay Subrahmanyam (1995; 2012) e de Kavalam Madhava Panikkar (1969), indianos a falar sobre a presença portuguesa na Índia. As obras de Subrahmanyam, *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica* (1995) e *Impérios em Concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII* (2012) representam um olhar oriental, uma interpretação do Oriente sobre os processos de expansão lusitana. O autor em questão tem acesso, além das conhecidas fontes ocidentais, a um conjunto de fontes orientais, o que possibilita uma gama de interpretações com a vista do Oriente sobre temas da expansão. Já Panikkar foi um importante ator da política indiana, sendo jornalista, historiador e diplomata. Nacionalista, escreveu o livro *A dominação ocidental na Ásia* (1969). Dissonando um pouco das formas mais

tradicionais como são vistos os colonialismos europeus na Ásia, Panikkar serve como uma voz divergente que vale a pena ser ouvida.

Outras obras ainda são usadas, tanto para maior compreensão dos entornos e contexto de Goa no século XVI quanto para esclarecimentos e posicionamento com relação ao Seminário e ao Colégio. Dentre elas cabe destacar A. R. Disney com *A decadência do império da pimenta* (1981), Maria de Deus Manso e Leonor Seabra com *Ensino e Missão Jesuíta no Oriente* (2012), Teotónio R. de Souza com *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII* (1994) e Ângela Barreto Xavier com seu *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII* (2008). Outras obras e outros autores foram utilizados na presente pesquisa, evidentemente. Apenas quisemos aqui destacar e contextualizar algumas dessas obras que acreditamos terem sido fundamentais para as reflexões ora apresentadas.

1. Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições da expansão portuguesa

A Companhia de Jesus configurou-se ao longo de sua existência como uma ordem fortemente ligada às práticas de educação e ensino⁵, fosse por meio do ensino das primeiras letras e da catequese, da evangelização ou mesmo por meio dos colégios. Conforme Costa (2004), as atividades educacionais não figuravam entre os objetivos que impulsionaram Loiola e seus companheiros a fundarem a ordem⁶. Todavia, à medida que a Companhia ampliou seu raio de atuação, principalmente nas obras e missões do Padroado Português⁷, a educação foi se tornando uma marca dos jesuítas, proporcionando, inclusive, que os mesmos pudessem ganhar, por meio dela, destaque e relevância.

A partir do desenvolvimento de suas atividades educacionais, a Companhia buscou também a sua institucionalização, ou seja, a formalização dessas atividades, paulatinamente padronizando métodos, formas e locais específicos para essas ações. Essa forma de institucionalização deu-se por meio da fundação e atribuição de Colégios à Companhia de Jesus. A partir das primeiras experiências, os Colégios passam a ser espaços institucionais de grande importância para a Companhia de Jesus, visto que, para além de instituições apenas ligadas ao ensino, tornavam-se centros de propagação da doutrina cristã e ainda da cultura ocidental. Os números nos mostram a relevância dada aos colégios na trajetória jesuítica dos séculos XVI a XVIII. Conforme Costa (2004), em 1556 existiam 35 colégios em funcionamento; em 1615 o número era de 372 e, em 1773 (ano da extinção da Companhia)⁸, os colégios eram 546 na Europa e 123 fora dela, em um total de 669. O crescimento numérico de colégios e seminários nos dá a visão de como a Companhia julgou importantes tais instituições para o desenvolvimento das missões, principalmente as do Ultramar.

⁵ Compreendemos, neste trabalho, educação como um processo amplo de formação, por vezes não intencional, ligado à cultura, religião, valores etc. Ensino, por sua vez, é compreendido aqui como exercício intencional – por vezes institucionalizado – de educar, ensinar, formar.

⁶ A fundação e os objetivos da Companhia de Jesus serão tratados mais pormenorizadamente no capítulo 2 do trabalho.

⁷ O conceito de Padroado Real Português, seus direitos, deveres e raio de atuação serão abordados amplamente no capítulo 2 do trabalho.

⁸ Os jesuítas foram expulsos de Portugal em 1759, sob ordens de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ministro de D. José I. Já no ano de 1773 a ordem foi oficialmente suprimida pela Santa Sé, sob a bula do papa Clemente XIV.

Cabe aqui ressaltar que os colégios, no momento histórico abordado e, sobretudo, no âmbito da Companhia de Jesus, diferiam um pouco do conceito atual que deles temos. Para além de um conjunto de salas de aula com professores e alunos, os colégios eram espaços de cultivo e difusão da cultura, da religião, da formação de valores. No contexto da Companhia de Jesus, os colégios se tornavam também moradia dos padres e centros administrativos, ao qual eram subordinadas as demais casas bem como os missionários. Vale ressaltar que, na escala hierárquica da Companhia de Jesus, “o Reitor do colégio estava abaixo apenas do Provincial na esfera da província” (COSTA, 2004, p. 223).

Nos espaços de ocupação portuguesa na Índia, que começaram a ser desenvolvidos com a viagem de Vasco da Gama, em 1499, havia presença de religiosos, tanto seculares quanto de diversas ordens. Evidentemente que nos primeiros momentos de presença lusa na Índia os jesuítas não estiveram presentes, considerando que a ordem foi fundada apenas em 1534 e oficializada em 1540.

Somente em 1542 desembarcam na Índia os primeiros jesuítas. Liderados pelo padre Francisco Xavier, os primeiros membros da Companhia desembarcaram no Oriente, em 6 de maio daquele ano, momento em que estavam acompanhados pelo então novo governador geral, Martin Afonso de Souza.

As missões orientais, inicialmente na Índia, foram as primeiras do Ultramar a receber os padres da Companhia e foram também as primeiras assumidas por eles. Lá, como posteriormente também nas demais possessões portuguesas, os inicianos fundaram e assumiram colégios e seminários.

Na cidade de Goa, centro de propagação das atividades da Companhia de Jesus na Índia, foi fundado, antes mesmo da sua chegada, o Seminário de Santa Fé, que seria o germe de criação do futuro Colégio de São Paulo. O Seminário não foi fundado pelos membros da Companhia, porém passou para a administração destes, após insistentes pedidos que autoridades eclesiásticas e civis fizeram a Francisco Xavier (TAVARES, 2004).

O Seminário de Santa Fé foi fundado em Goa no ano de 1541, portanto antes da chegada dos padres da Companhia de Jesus, por iniciativa do então vigário geral, padre Miguel Vaz, juntamente com o padre franciscano Diogo de Borba. De início eles se uniram a outras autoridades religiosas e civis da cidade para fundação da Confraria da Conversão à Fé. Refletindo o esforço de ambos, já em 25 de julho

do mesmo ano foram publicados os Estatutos da Confraria, que, na cláusula de número 12, externava o compromisso de que ela teria a responsabilidade de criar e manter um seminário, a fim de formar um clero local (TAVARES, 2007).

Paulatinamente, os jesuítas vão adentrando o Seminário de Santa Fé, primeiro como professores, posteriormente com cargos administrativos. Cada vez mais jesuítas fazem parte do Seminário, e cada vez mais “jesuíta” o Seminário fica. No ano de 1547 falecem os padres Miguel Vaz e Diogo de Borba, pioneiros e idealizadores da instituição. Em seguida, mediante aprovações do então vice-rei D. João de Castro, do superior da Companhia de Jesus, Inácio de Loiola e do próprio rei D. João III, o total controle da casa passa para a Companhia de Jesus (TAVARES, 2007).

A experiência da Companhia de Jesus no comando do Seminário de Santa Fé foi o germe de criação, em 1548, do Colégio de São Paulo, o principal colégio jesuítico da Índia (MANSO, 2009). A partir da criação do Colégio, o Seminário de Santa Fé lhe ficou anexo, mantendo, ainda, sua vocação inicial, que era a de formar um clero local. Já o Colégio de São Paulo tinha estrutura mais complexa, pois “era destinado a alunos de Filosofia e Teologia da Companhia e para todos aqueles que frequentavam outros colégios e manifestassem capacidades para estudos de Filosofia” (MANSO, 2009, p. 170). Segundo Tavares (2007), o que se pretendia é que o Colégio de São Paulo fosse o equivalente oriental, no que se refere à formação intelectual dos alunos, ao Colégio de Santo Antão⁹, em Lisboa.

Compreender a fundação e consolidação do Seminário de Santa Fé, sua missão de formar um clero local, sua transferência para a Companhia de Jesus e a posterior fundação do Colégio de São Paulo em Goa é nosso objetivo neste trabalho. Pretendemos nele compreender a dinâmica dessas duas instituições, seus objetivos e o raio de influência cultural exercida por elas no decorrer do recorte temporal apresentado: 1541-1558.

Para tanto, se faz necessário compreendermos determinantes anteriores: a expansão portuguesa, sua presença na Índia, o “Estado da Índia” e a própria Índia, nos momentos imediatamente anteriores à chegada dos portugueses e durante o tempo de sua influência. Essa é, em essência, a proposição dos dois primeiros

⁹ Sobre o Colégio de Santo Antão há a dissertação intitulada *A Educação Jesuítica e o Colégio de Santo Antão, de Lisboa, no século XVI*, defendida em 2015 no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (OLIVEIRA, 2015).

capítulos, compreender a presença lusitana nos espaços indianos, posteriormente compreender a dinâmica dos religiosos que sob o Padroado Português ali militavam, para, assim, poder melhor analisar a fundação, o funcionamento e a dinâmica das instituições a que nos propusemos pensar.

1.1. Portugueses ao mundo: a expansão do século XVI, impulsos e motivações

Diversas e diferentes são as interpretações dadas ao expansionismo português, iniciado ainda no século XV, e que atingiu seu apogeu no século XVI. A historiografia tem se perguntado, há muito, quais seriam as razões, quais seriam os determinantes que impulsionaram a expansão lusitana. Para tanto, faz-se necessário analisarmos algumas das principais interpretações sobre a expansão lusitana. A conquista de Ceuta, em 1415, é tradicionalmente considerada marco no processo de expansão portuguesa. Seguido a isso, os navios portugueses continuavam a adentrar o Oceano Atlântico na direção sul, descobrindo, pouco a pouco, ilhas onde iniciaram as primeiras colonizações. O impulso inaugurado a partir da conquista de Ceuta continuou durante todo o século XV, desencadeando as viagens dos descobrimentos: em 1419, os portugueses descobriram o arquipélago da Madeira; em 1424, as Ilhas Canárias; em 1427, os Açores; e, em 1434, Gil Eanes atingiu o Cabo Bojador. Essas viagens estenderam-se durante o século XV (Cabo Verde em 1456; Ilhas do Príncipe e São Tomé, em 1471, seguido da conquista de Tânger), culminando com a passagem pelo Cabo das Tormentas (depois rebatizado de Cabo da Boa Esperança) por Vasco da Gama, em 1499, e a chegada e instalação dos domínios portugueses ao Brasil, em 1500 (BOXER, 2002).

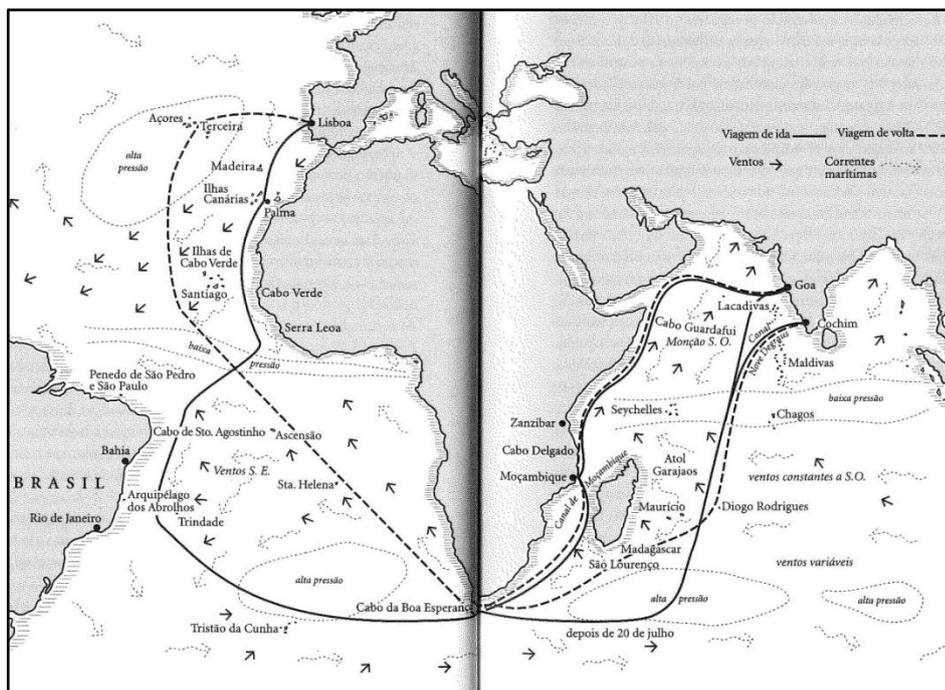


Figura 1 – Carreira da Índia – Boxer, 2002 (p. 70-71).

Boxer (2002) descreve aquilo que acredita serem os impulsos por trás do expansionismo português no século XVI. Antes de discorrer sobre eles, o autor deixa uma importante observação com a qual compartilhamos. Para Boxer, “[...] os impulsos fundamentais por trás do que se conhece como a ‘Era dos descobrimentos’ sem dúvida surgiram de uma mistura de fatores religiosos, econômicos, estratégicos e políticos, é claro que nem sempre dosados nas mesmas proporções” (p. 33).

Concordamos com Boxer no sentido de que é temerário classificar as motivações para o expansionismo português em mais ou menos importantes, mais ou menos fortes. Há, no conjunto das decisões políticas da Coroa Portuguesa, uma miscelânea de fatores, do secular ao religioso, do divino ao humano. Longe de hierarquizar esses fatores, talvez seja mais prudente olhar para os mesmos de forma conjunta, compreendendo que, em cada momento, um pode ter sido preponderante sobre os demais, nem sempre na mesma proporção, como afirma Boxer.

Correndo o risco de uma simplificação exagerada pode-se, talvez, dizer que os quatro motivos principais que inspiraram os dirigentes portugueses (reis, príncipes, nobres ou comerciantes), foram, em ordem cronológica, mas sobrepostos e em diversos graus: (1) o fervor empenhado na cruzada contra os muçulmanos; (2) o desejo de se apoderar do ouro da Guiné; (3) a procura de Preste João; (4) a busca de especiarias orientais. (BOXER, 2002, p. 34)

O impulso de Cruzada dos portugueses, para Boxer, dirigia-se apenas aos muçulmanos do Marrocos. O desejo pelo ouro da Guiné, unido a esse espírito cruzadístico, segundo o autor, foi reforçado então pela procura do mítico Preste João. Este seria um poderoso rei-sacerdote de um grande e rico reino cristão, que, segundo a expectativa, se uniria aos portugueses na luta contra os “infiéis” muçulmanos. A crença dava conta de que seu reino se situava divisando os domínios islâmicos e que ocuparia um grande território desde o Marrocos até ao Mar Negro. Originalmente se acreditava que esse reino estivesse localizado em algum lugar da Ásia Central, mas com o passar do tempo a localização sofreu algumas mudanças, localizando-se por último na Abissínia, ou Etiópia (BOXER, 2002).

O impulso de Cruzada e a procura do Preste João são, segundo a leitura de Boxer, motivadores religiosos. Além dos dois, temos dois motivadores seculares: o ouro da Guiné e o tráfico de especiarias. Uma vez compreendido que se poderia chegar à Índia por via marítima, a busca das especiarias ocuparia um lugar importantíssimo nos motivadores da expansão. Ainda que não se pudesse tomar todo o comércio delas, Boxer considera natural que o rei de Portugal tenha “considerado a possibilidade de desviar pelo menos parte do comércio de especiarias asiáticas das rotas terrestres anteriores para o oceano Atlântico” a exemplo do que a experiência já havia mostrado ser possível fazer, “da mesma maneira que o comércio do ouro da Guiné fora, em grande parte, desviado dos camelos do Saara para as caravelas de São Jorge da Mina” (BOXER, 2002, p. 50). Entretanto, a nosso ver, o religioso e o temporal se misturam mesmo nesses quatro motivadores apresentados por Boxer. Afinal, a Cruzada e a aliança com o Preste João, em última análise, revertem-se também em ganhos financeiros e comerciais, assim como o ouro da Guiné e o tráfico de especiarias poderiam financiar e proporcionar, também, a expansão cristã. Mesmo nos motivadores mais claramente propensos a uma ou outra classificação o que podemos observar na expansão lusitana é uma junção destes, um perpassando pelos demais.

Charles Boxer chama atenção ainda para um precoce sentimento de nação em Portugal, para o fato de que este foi um reino unido durante todo o século XV e para o apoio e legitimação conferidos pela Igreja durante a expansão. Portugal, no século XV, foi quase totalmente livre de guerras civis ou mesmo externas,

diferentemente do observado em outros domínios da Europa na mesma época. Tal condição, parece, lhe permitiu maior tranquilidade para planejar ações de conquista e navegação. O autor insiste ainda que “distúrbios internos” antes do reinado de Fernando e Isabel em Castela e Aragão impediram que os espanhóis competissem com mais eficácia com os portugueses na corrida dos descobrimentos (BOXER, 2002, p. 34).

O apoio da Igreja, sem dúvida, também foi fator preponderante no impulso expansionista. Boxer aponta as principais bulas papais nesse sentido, a *Dum diversas*, de 1452, a *Inter caetera*, de 1456, e ainda a *Romanus Pontifex*, de 1544. Sucessivamente, tais bulas legitimaram as ações portuguesas de conquista, submissão e, evidentemente, evangelização em suas descobertas. Boxer afirma: “O efeito cumulativo das bulas papais foi o de dar aos portugueses [...] sanção religiosa a uma atitude igualmente dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade” (BOXER, 2002, p. 39).

O autor completa seu raciocínio dizendo que, mesmo não sendo possível determinar com clareza todos e quais foram os determinantes da expansão lusitana, ainda é possível afirmar que até 1460, ano da morte do infante D. Henrique, as primeiras viagens inspiravam-se na procura do Preste João e do ouro da Guiné, enquanto no reinado de D. João III se assistiu à progressiva importância da busca do comércio das especiarias (BOXER, 2002). Entendemos que a visão do soberano reinante, dentro do contexto português, era crucial para os rumos da expansão: cada soberano possuía uma ideia, um projeto do que seria o movimento mais apropriado para a expansão, o que fez mudar sensivelmente os métodos e objetivos da mesma, a depender da liderança de cada período.

Indiano, Panikkar (1969) apresenta posicionamento consonante com o de Boxer com relação ao impulso de Cruzada como determinante da expansão, às questões relativas ao ouro da Guiné, as preocupações religiosas com a evangelização dos gentios e, evidentemente, o desejo de monopólio sobre o comércio das especiarias asiáticas.

A acrescentar algo diferente do que temos na interpretação de Boxer, Panikkar argumenta que os ibéricos, especialmente os portugueses, possuíam um nível a mais de fervor na luta contra os muçulmanos que os demais europeus. Atribui o “espírito das Cruzadas” ibérico ao fato de que, enquanto para os demais

povos europeus, o islamismo era ameaça distante, “os castelhanos, os aragoneses, os portugueses viam-no erguer-se à sua porta terrível e ameaçador”. A Cruzada contra o Islã seria, para o ibérico, “uma necessidade cotidiana”, “um dever de piedade para com Deus e de lealdade para com o rei” (PANIKKAR, 1969, p. 35-36). O autor acrescenta que a passagem de Gil Eanes pelo cabo Bojador em 1434 – após 14 tentativas – deu aos portugueses acesso à costa da Guiné, que na época era o grande mercado de ouro advindo de Tombuctu (PANIKKAR, 1969).

Panikkar traz os motivadores econômicos à tona ao afirmar que a necessidade das especiarias na Europa fazia delas “objeto da cobiça universal e conseqüentemente fonte dos maiores lucros”. Antes da instauração das rotas de comércio marítimas portuguesas, tais especiarias deveriam passar, necessariamente, pelas mãos dos mercadores e dos territórios controlados pelos muçulmanos. O projeto de tirar esse comércio das mãos do inimigo – e conseqüentemente seus lucros – também foi, na interpretação de Panikkar, um forte motivador para as navegações (PANIKKAR, 1969). Mais uma vez a historiografia nos dá elementos para afirmar a mistura dos motivadores religiosos aos econômicos: eram importantes os lucros advindos do comércio das especiarias, mas era também importante tirar esse poder das mãos dos muçulmanos. Motivadores religiosos e econômicos novamente se encontram.

Outro fator importante a ser considerado na expansão lusitana é, sem dúvida, a mão de obra necessária para efetivá-la, os recursos humanos, as pessoas que iam rumo ao Ultramar. Com relação a isso, Dias (1998) trabalha alguns dados quantitativos, referentes à população portuguesa na época dos descobrimentos. Em dado momento, ao analisar o que denomina de “surto demográfico”, mostra como grande número de pessoas saiu de Portugal com direção ao Ultramar – não apenas à Índia aqui – ao longo do século XVI. Era, segundo Dias, um número “crescente e contínuo” de pessoas das mais diversas classes: colonos, soldados, navegantes, missionários, aventureiros e degredados. A “fixação de gente” se dava na Madeira e nos Açores, nas ilhas de Cabo Verde, no arquipélago de São Tomé e Príncipe, no Brasil, na Índia e em Malaca. As saídas de Portugal, principalmente de homens, tinham como principal destino a Índia. Segundo o autor, até 1527, haviam saído do reino rumo à Índia cerca de 80 mil homens, sendo que se presume que apenas a décima parte teria voltado a Portugal. Outro dado apresentado pelo autor é que de

1527 a 1580, considerando-se uma média de 3500 pessoas ao ano, cerca de 185 mil pessoas teriam saído de Portugal para o Ultramar. Nesse sentido o autor afirma, não como causa, mas que o referido “surto demográfico” teria permitido – tornado possível – a colonização e fixação de portugueses ao longo dos espaços da expansão (DIAS, 1998, p. 20). De fato, não há como discordar do autor, pois, de outra forma, não haveria recursos humanos para a realização de tamanha empreitada.

Se os recursos humanos eram imprescindíveis para o sucesso da empreitada expansionista, as ferramentas e técnicas de navegação também o eram. Sem o transporte apropriado, cartas náuticas e conhecimentos técnicos, seria impossível aos portugueses chegarem aos extremos que alcançaram. Marques (1998) nos dá elementos para pensar esses fatores. O historiador mostra, entre outras coisas, o desenvolvimento técnico em Portugal de áreas caras ao processo de expansão, tais como as fortificações, cartografia, roteiros, e mesmo das navegações. Tudo isso, entendemos, serviu também como instrumentos – usando um conceito de Thomaz (1994) – que permitiram a Portugal empreender o movimento expansionista. Sobre a navegação, vemos que as mudanças se deram tanto na aparelhagem técnica quanto na forma e nas características dos navios. Instrumentos como o astrolábio¹⁰, a balestilha¹¹, as tábuas de declinação e as cartas náuticas vieram ao encontro da melhoria técnica das navegações, juntamente com o aumento da capacidade de peso dos barcos (tonelagem) e com o desenvolvimento de navios com maior velocidade e segurança. Para quem buscava se inserir em um mercado já instituído, como era o indiano, eram condições indispensáveis tanto a tonelagem dos navios – a fim de maximizar a quantidade de cargas a serem transportadas – quanto a segurança ou mesmo o armamento – para enfrentar tanto os dominantes do comércio das especiarias quanto os piratas em alto mar.

Além disso, Marques chama atenção para o pioneirismo de Portugal em relação aos roteiros marítimos, “alguns deles com a inclusão de mapas e desenhos de pormenores litorâneos, intercalados no texto, permitindo aos navegadores um conhecimento mais rigoroso e fácil das costas a percorrer” (MARQUES, 1998, p. 68-

¹⁰ Instrumento naval que era utilizado para medir a altura dos astros com relação ao horizonte. Tinha como função auxiliar na determinação do posicionamento da embarcação.

¹¹ Instrumento naval, utilizado para medir a latitude. Era usado à noite, tendo como base para medição o posicionamento de certas estrelas.

71). Em outra obra, em que tais ideias já haviam sido trabalhadas, o mesmo autor nos mostra como,

Por muito mais de um século, pescadores do Sul de Portugal, despreocupada mas ousadamente, e durante várias gerações, foram chegando cada vez mais longe na sua busca de pescado, baleias e saqueio. [...] Vagarosa mas continuamente, foram aperfeiçoando os métodos de navegar dos seus barcos. Vagarosa mas continuamente também se foi desenvolvendo a sua destreza, transmitida de pai para filho. Quando, ao raiar do século XV, outras circunstâncias permitiram maior consciência do que fora já conseguido, e quando burgueses, senhores nobres e o próprio rei, feitos armadores, precisaram de mão-de-obra especializada para as suas novas empresas, foram achá-la em quantidade bastante para a distraírem dos fins puramente piscatórios e empregarem em esforços mais complexos. (MARQUES, 1974, p.201)

Pensamos ser evidente que tais melhorias técnicas foram, sim, cruciais para o sucesso das navegações na expansão, permitindo condições materiais para que as mesmas ocorressem. Todavia, seguindo o posicionamento de Thomaz (1994), as entendemos não como causas primeiras, ou causadoras da expansão por si só, mas sim como “causas instrumentais”, ou seja, ferramentas que foram, sim, importantes, mas que, sozinhas, não explicam o processo.

Leitura um pouco diferente é feita por Alencastro (1998). O historiador argumenta que alguns dos motivadores da expansão lusitana talvez tenham sido questões de prevenção, de defesa contra situações de vulnerabilidade. O “expansionismo preventivo” visava, para o autor, à conquista de territórios no além-mar, um alargamento territorial que servisse como refúgio, como apoio a Portugal em eventuais guerras ou disputas na península ibérica. Sendo assim, um dos motivos que pode ter levado aos altos investimentos – financeiros e humanos – nas navegações e conquistas do além-mar seria uma espécie de segurança política e territorial. Nesse contexto, o autor afirma:

A expansão ultramarina portuguesa brota no seio de um reino periodicamente posto em risco. Num Estado submetido à pressão política espanhola e, mais tarde, à coerção econômica inglesa. Neste contexto, a Coroa lusitana engendra um expansionismo preventivo — “preemptivo” —, engatilhado para ganhar territórios do além-mar que poderiam vir a ser ocupados por Madri, donde a extraordinária abstração geopolítica negociada entre as duas capitais ibéricas no tratado de Alcáçovas (1479), reconhecendo a soberania de Lisboa sobre Madeira, Açores e toda a África negra, e no tratado de

Tordesilhas (1494), pactuando fronteiras comuns ainda por existir, em lugares remotos, inatingidos, "do que até agora está por descobrir no mar oceano", como especifica um dispositivo deste último texto, partilhando domínio e império sobre mares, territórios e povos ignotos. (ALENCASTRO, 1998, p.193-194)

A análise de Alencastro parece-nos um pouco frágil, até teleológica, ao atribuir à Coroa Portuguesa uma consciência que dificilmente seria possível. A crer na análise do autor, poderíamos dizer que a monarquia lusitana anteviu fatos ainda por ocorrer, engendrando a expansão como um remédio preventivo. Para o autor, é como se a Coroa Portuguesa pensasse de antemão nas dificuldades que poderiam depois surgir, planejando o expansionismo em prevenção às mesmas. Em síntese, poderíamos assim pensar que a expansão previa uma possível fuga da Corte portuguesa para o Ultramar, como ocorreu no século XIX. Parece-nos difícil, para não dizer improvável, concordar com a viabilidade de tal afirmação. Ademais, temos a afirmar que nem toda expansão lusitana é territorial. Diferentemente do que ocorreu no Brasil, por exemplo, a empresa expansionista do Oriente não se preocupa com território, mas com redes comerciais, como mostra Thomaz (1994). Se na América Portuguesa a questão do território foi levada a sério e defendida de maneira ferrenha, na Índia os lusitanos estiveram mais preocupados em manter posições que garantissem a integridade das rotas comerciais a se aventurar por conquistas territoriais no interior. Isso aconteceu, em certa maneira, porque no Oriente interessava o comércio, pois a produção já era mercantilizada. No Brasil, os lusitanos precisaram organizar a produção mercantil e, além disso, a possibilidade de existência de metais preciosos tornava necessário garantir a posse dos territórios.

Além de todos os autores já mencionados, é importante incorporar à discussão a tese de Costa (2004). Numa leitura situada dentro de uma historiografia mais recente sobre a expansão portuguesa, o autor considera o comércio e a mercadoria importantes fatores para os processos de expansão de Portugal. Em dado momento, ao falar sobre seu papel naquilo que denomina de “arredondamento do mundo”, promovido pelos portugueses, Costa escreve:

[...] a expansão portuguesa pelo Oriente e pelo Ocidente faz parte de uma lógica mercantil, mas que nem sempre é linear. O tempo do mercador e o olhar do mercador são os sinais a indicar o que é e o que não é importante na empresa expansionista. A mercadoria

regula a vida dos homens; em função dela se constroem homens e nações fortes; em razão dela, se destroem povos e se subjagam culturas. (COSTA, 2004, p. 99-100)

Quando vemos Costa recorrer à lógica mercantil para explicar a expansão, é preciso pontuar que, para esse autor, o mercantil não deixa de lado os fatores religiosos, pelo contrário, os engloba: em Costa, o mercantil, no século XVI, é também religioso, tanto que o autor explica que as concepções teológicas e políticas quinhentistas davam conta do dever do soberano cristão em relação à expansão da religião cristã. Assim, para o autor, a expansão portuguesa é também, inseparavelmente, uma expansão do cristianismo. A fortalecer o posicionamento, o autor ainda usa o argumento da concomitância entre os sucessos da expansão lusa e as concessões papais que paulatinamente deram origem ao Padroado Real Português (COSTA, 2004).

Por fim, devemos pontuar ainda aquela que consideramos, neste trabalho, a análise mais completa da expansão lusitana, empreendida por Thomaz (1994). O autor, em sua argumentação, pergunta-se quais fatores levaram Portugal a ser vanguarda da expansão marítima na Europa, posto que os lusos não foram vanguarda em aspectos culturais, financeiros, ou mesmo arquitetônicos. Para Thomaz, o pioneirismo português seria um “paradoxo”.

O paradoxo está no facto de que a vanguarda da expansão europeia partir exactamente de um país que praticamente de nenhum ponto de vista se pode considerar a vanguarda da Europa.

Finisterra do Velho Mundo, até à expansão agora em causa área marginal (sic), arcaizante na língua e na cultura como quase todas as áreas marginais, quase insular, entalada entre a Meseta imensa e o Oceano infinito, sempre fora o último rincão da Península a acolher inovações – vindas na sua maioria de além-Pirenéus, onde, então como hoje, se situava o centro o espaço cultural europeu. (1994, p. 3-4)

Para investigar esse paradoxo, Thomaz sugere enumerar, tanto quanto possível for, “todos os fatores que se podem invocar como causas justificativas da expansão portuguesa” (1994, p. 6). Inicia sua enumeração citando o desenvolvimento da Marinha e do comércio marítimo português; a herança de conhecimentos da civilização árabe – com destaque para a vela latina e o saber astronômico; o encontro nas costas portuguesas entre as técnicas de navegação do

Mediterrâneo e as de construção naval do Atlântico – pontos que se aproximam da análise de Marques (1998). Todavia a esses fatores Thomaz atribui a denominação de “causas instrumentais”, importantes, mas que por si só não explicam a expansão, “pois a posse de um instrumento não implica necessariamente a sua utilização” (THOMAZ, 1994, p. 6-7).

O historiador prossegue sua argumentação apresentando ainda outros fatores; a posição “de facto” privilegiada de Portugal frente ao Atlântico; aspectos que denomina de “políticos estruturais”, quais sejam, a centralização do poder régio, a estabilidade nas delimitações de fronteiras e uma “precoce consciência colectiva de nacionalidade” – dessa vez indo ao encontro da leitura de Boxer (2002). A resumir, novamente dirá que tais circunstâncias “não passam de condição prévia”, mas que também não são determinantes nos processos procurados (THOMAZ, 1994, p. 7-8).

Na continuação da análise o autor nos apresenta ainda aquilo que tem sido considerado como objetivos conscientes dos dirigentes portugueses responsáveis pela política expansionista. Estes objetivos conscientes são denominados pelo autor de “causas finais”. Seriam estas: “contrabalançar a crescente pressão turca sobre os Balcãs”; contatar o Preste João; alcançar as fontes de ouro do Sudão ou prevenir uma conquista de Castela sobre o Marrocos. Thomaz não concorda que essas “causas finais” seriam de fato determinantes para a expansão. O autor acredita que são relações de causalidade e escreve que “[...] explicar os factos meramente por causas deste tipo corresponde a uma interpretação superficial e voluntarista da história [...]” (THOMAZ, 1994, p. 8-10). Nesse ponto em específico temos um posicionamento do autor que vai na contramão de ideias defendidas por Boxer (2002), Alencastro (1998) e mesmo Panikkar (1969).

Thomaz traz à tona ainda os fatores ideológicos, classificados como “causas formais” de expansão, “a quem conferiram a forma que tomou, o carácter que revestiu, a fisionomia sob que se nos apresenta”: a ideia de Cruzada e a influência do espírito franciscano (THOMAZ, 1994, p. 10). Aqui, o mais importante seria o espírito de Cruzada, mas, segundo o autor, é necessário atentar pois

Esquece-se, sobretudo, que o confronto que desde o século VII se dá no Mediterrâneo não é meramente o choque entre duas religiões, mas a rivalidade entre dos blocos políticos, culturais e econômicos, organizados cada um em torno de seu credo. E é inegável que é

esse credo o fecho de abóbada da sua solidariedade intrínseca. Lutar pela religião não é, pois, lutar por algo de ideal e exterior à sociedade, mas pelo elemento central da sua própria individualidade cultural – logo, pela sua subsistência como entidade colectiva. (THOMAZ, 1994, p. 11)

A ideia de Cruzada é, nesse sentido, ampla, englobando não só os aspectos religiosos, mas também os interesses comerciais, a identidade coletiva, a cultura de uma sociedade frente à outra, tão diferente e distante. Encontramos em mais esse ponto da historiografia apoio ao nosso argumento, a mostrar a mistura dos fatores religiosos e seculares na empresa expansionista.

O crescimento orgânico do Ocidente Europeu – a um só tempo tanto demográfico quanto econômico – é apontado também por Thomaz, dessa vez como “causas materiais”. Tal crescimento europeu teve, segundo o autor, na denominada “Revolução Comercial do século XI” sua “consequência mais notável e a face mais visível”. Portugal se insere nesse crescimento tanto por movimentos de colonização interna quanto por outro fator denominado também dentro das “causas materiais”: o crescimento no comércio com o Mediterrâneo e o Mar do Norte (THOMAZ, 1994, p. 12-13).

Após fazer uma exposição cronológica da expansão marítima lusitana, Thomaz nos dá como que uma síntese da gênese da expansão portuguesa. Embora longa, vale a pena reproduzir a fala do autor, sobre a qual nos posicionamos em concordância:

A gênese da expansão portuguesa explica-se, em última análise, pela interacção de três factores: primeiro, a necessidade de uma reconversão que assegure a sobrevivência a uma nobreza em crise, porque hipertrofiada e porque entalada entre as classes burguesas em ascensão e uma realza em crescente afirmação; segundo, o desejo de abertura de novas rotas de comércio, que permitam às classes mercantis reinvestir os lucros provenientes do incremento das trocas, no período imediatamente anterior, ao rei e à aristocracia imitá-los e assim garantir a liquidez pela posse de bens móveis; terceiro, a política de afirmação de um Estado nacional que, recém-saído de uma grave crise e dirigido por uma dinastia jovem, intenta por um lado evitar o cerco ou a absorção por um vizinho poderoso, no momento crucial da formação dos grandes espaços políticos, por outro garantir a paz interna, aliviando as tensões sociais e drenando para o exterior a conflitualidade latente própria de uma época de rápida mutação socioeconómica. Destes três factores é o último o mais original, o mais “moderno” e quiçá o que mais poderosamente contribuiu para o sucesso do movimento nos moldes em que veio a

prevalecer, evitando que a interação dos dois primeiros se saldasse por mera entropia social ou por uma anarquia de tentativas sem futuro. (THOMAZ, 1994, p. 38-39)

Com essa revisão historiográfica dos motivadores da expansão portuguesa, pretendemos mostrar que, acompanhando principalmente as interpretações de Thomaz e Boxer, defendemos neste trabalho a ideia de que não existe um único ou mais forte motivador, mas que há, sim, um conjunto deles, determinantes para tal empresa. O comércio, as especiarias, a busca do Preste João, o ouro de Guiné, as melhorias navais e cartográficas, o fervor religioso, a expansão do cristianismo, o espírito de Cruzada, tudo isso, em diferentes graus, contribuiu para o engendramento desse complexo fenômeno, qual seja, a expansão ultramarina lusitana. No entanto é importante sempre pontuar, para evitar simplificações exacerbadas, que os interesses dos portugueses não se limitavam às especiarias. A esse respeito lembramos sempre do diálogo entre o degredado João Nunes, que Vasco da Gama enviou a terra quando chegou a Calicute, e “dois mouros de Tunes, que sabiam falar castelhano e genovês” (VELHO, 1998, p.75). Segundo o autor do *Diário da Viagem de Vasco da Gama*, os mouros perguntaram ao degredado o que os portugueses vinham buscar tão longe. A essa indagação o degredado teria respondido: “viemos buscar cristãos e especiarias” (VELHO, 1998, p. 75).

De forma predominante, a historiografia tem interpretado a resposta do degredado sobre a busca de cristãos como uma “justificativa”, uma desculpa para os interesses econômicos dos portugueses. No entanto estudos mais recentes têm procurado mostrar a importância da religião e, mais especificamente, do messianismo como motivadores da expansão portuguesa (MENEZES, 2015). Assim, além dos inegáveis interesses despertados pelo comércio de especiarias e a busca por metais preciosos, os ideais cruzadísticos, a busca de uma aliança com o mítico reino de Preste João e o desejo de expandir a fé cristã foram poderosos motores da expansão.

Em síntese, a expansão portuguesa pode ser entendida sob diversos prismas. Em um ponto, há um expansionismo territorial, visando ao aumento de domínios, ao fortalecimento de Portugal enquanto nação além, é claro, do alcance dos gentios para o reino de Cristo. Concomitantemente, assiste-se a um expansionismo comercial, visando à produção e acúmulo de riquezas, por um lado desprezioso de terras ou domínios, mas por outro ávido por rotas comerciais: esse modelo se

assenta sobre o domínio de posições, de uma rede de feitorias, entrepostos e fortalezas e tendo no enclave indiano seu grande exemplo. Os expansionismos territoriais e comerciais foram possíveis, também, pela posse dos instrumentos dos quais dependiam sua execução. Falamos das já citadas condições técnicas, dos navios, das cartas náuticas e demais instrumentos de navegação. Além deles, temos que ponderarmos aqueles que os utilizaram: a mão de obra, os – sobretudo – homens que partiram do reino rumo às “Índias” orientais e ocidentais e que tornaram a expansão o fato que hoje conhecemos. A tudo isso devem ser somadas as condições políticas, a vontade do soberano sobre a expansão: numa organização de poder régio centralizado como era Portugal nada se podia fazer sem a vontade do rei. Portanto, os papéis, sobretudo de D. Manuel e de D. João III, precisam ser destacados quando tratamos do expansionismo luso do século XVI – as visões de expansão desses soberanos influenciaram diretamente nesses processos e os motivadores são também diversos. Sendo assim, o expansionismo pode ainda ser lido como uma tentativa de legado por parte dos soberanos, de “marcar o nome” do rei dos descobrimentos, de angariar mais riquezas para o reino e, conseqüentemente para seu monarca, e, ainda, de angariar mais almas para a Igreja e, assim, cumprir, por parte do rei e do reino, aquele que se acreditava ser um dos motivos da existência de Portugal: a propagação do cristianismo. A religião, a riqueza, o comércio, a política, a cultura, as condições e os instrumentos são, assim, peças de um grande quebra-cabeça que é a expansão lusitana.

Queremos, dessa forma, reafirmar que apenas um conjunto amplo de motivadores pode ser capaz de explicar a expansão. Apenas a junção e soma de vários fatores correlacionados podem ter a capacidade de explicar o fato de que, ao longo dos séculos XVI e XVII, tamanha quantidade de homens tenha deixado a pátria, a família e os negócios, para aventurar-se por “mares nunca antes navegados”, chegando a lugares até então desconhecidos pelos europeus.

1.2. A Índia na época da chegada dos portugueses¹²

¹² Esse breve quadro contextual da Índia à época da chegada dos portugueses foi parcialmente baseado no quadro que havia sido feito por nós na dissertação de mestrado intitulada *Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 a 1552)*, defendida em 2015 no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá.

Compreender a dinâmica da presença portuguesa na Índia não é tarefa simples. A rede de feitorias, fortalezas e os espaços geográficos em que traficavam e traficavam os portugueses obedeceu a uma lógica própria, às vezes comercial, às vezes religiosa, às vezes política, mas na maioria das vezes com todos esses contornos em conjunto e de difícil separação.

Entretanto, se o que pretendemos é compreender a presença portuguesa e seu trato na Índia, inicialmente se faz necessário empreendermos uma tentativa de compreensão dos espaços, populações, religiões, aspectos políticos, geográficos e militares dos locais que os lusitanos se propunham dominar.

Para tal, traçaremos aqui um breve panorama da Índia à época da chegada das primeiras armadas lusas. Tal panorama se apoiará principalmente em Boxer (2002); Tavares (2004) e nos indianos Panikkar (1969) e Subrahmanyam (1995; 2012).

O domínio das rotas comerciais e a conversão dos gentios na Índia, os dois principais propósitos anunciados pelos portugueses ao longo dos processos de expansão ultramarina, mostraram-se um tanto quanto conflituosos, ao passo que, de fato, aconteciam as tratativas e tentativas de sua consolidação. A fim de cumprir os planos a que se propunham, uma série de estratégias foram sendo usadas pelos lusitanos, pois sua presença e dominação na Índia passavam não apenas pelo caráter militar, bélico e violento, mas ainda pelo cultural, religioso e político.

Diferentemente do que foi observado no Brasil posteriormente, onde a cultura dos povos locais, largamente baseada na oralidade e nas tradições, foi combatida e destruída, na Índia os portugueses se depararam com uma cultura milenar, consolidada, além de religiões teologicamente fundamentadas e organizações políticas fortes, algumas das quais faziam uma incômoda oposição a seus planos, como foi, durante vasto tempo, o caso do Samorim de Calicute.

Fato é que os portugueses pouco conheciam da Índia quando lá chegaram. Na verdade, o pouco conhecimento que se tinha do Oriente como um todo era um emaranhado de lendas, de crenças e de conhecimentos equivocados, como a impressão que Vasco da Gama teve dos habitantes de Calicute como cristãos. Referindo-se a uma bula do papa Nicolau V, que em 1454 concedia ao infante D. Henrique o direito de conquistar até a Índia, Panikkar nos mostra como a confusão a

respeito dos povos orientais e indianos não se resumia a Portugal, mas às concepções europeias como um todo:

Se recordarmos que a bula de Nicolau V considerava, como fato consumado, que as populações da Índia eram cristãs, deve-se reconhecer que Gama tinha razão para estar espantado [ao ver que havia mouros negociando em Calicute] e nada tem de extraordinário que tomasse um templo hindu de Calicute por uma igreja católica. (PANIKKAR, 1969, p. 47)

A corroborar as afirmações de Panikkar, Thomaz analisa a confusão de Vasco da Gama em Calicute, que havia considerado os hindus como cristãos. Para Thomaz, Gama,

[...] talvez propositadamente induzido ao erro pelo piloto que lhe fornecera el-rei de Melinde [onde passara antes de chegar em Calicute], [...] não se apercebeu de que estava entre gentios e não entre correligionários: orou nos templos hindus e prostrou-se perante o ídolo de Kali cuidando ser a Virgem Maria, enquanto os brâmanes o aspergiam com água lustral, que tomou por água benta... (THOMAZ, 1994, p. 176)

Podemos perceber que havia um enorme abismo entre as concepções pré-estabelecidas entre os portugueses e o que de fato havia na Índia. Tanto é verdade que a impressão de que os habitantes da Índia eram cristãos, apenas mal ensinados, não foi exclusiva de Vasco da Gama – nem mesmo fora criada por ele –, mas foi ainda replicada por D. Manuel em uma célebre carta remetida ao cardeal Alpedrinha, escrita em 25 de agosto de 1499 (IN: REGO, 1947, p. 06-11). Segundo Tavares, “mesmo os aspectos considerados estranhos [nos costumes religiosos] eram atribuídos a uma má formação cristã e não necessariamente ao facto de que, simplesmente não se tratavam de cristãos aqueles com quem entraram em contacto” (TAVARES, 2004, p. 72). Para Thomaz, a situação real ficou clara para os portugueses apenas quando, em 1501, Cabral retornou de sua viagem à Índia. Para o autor, somente nesse momento é que a corte portuguesa compreendeu que não eram cristãos, mas gentios, não apenas o Samorim e a cidade de Calicute como também todo o Hindustão de forma geral. Nesse momento é que ficaram claros também aos lusitanos o tamanho, a força e a influência da presença muçulmana naquelas partes (THOMAZ, 1994).

Ou seja, os portugueses simplesmente não sabiam com quem estavam entrando em contato. Boxer (2002) nos mostra que até mesmo o termo “Índia” era confuso nas concepções portuguesas. O termo era usado para se referir ao subcontinente indiano e, ainda, aos espaços de sua influência naquelas regiões, na maioria das vezes indiscriminadamente. Um pouco mais tarde, também o termo “Estado da Índia” foi usado de forma ampla e talvez ambígua, referindo-se às “suas conquistas e descobertas nas regiões marítimas entre o cabo da Boa Esperança e o golfo Pérsico, de um lado para a Ásia, e Japão e Timor, do outro” (BOXER, 2002, p. 55).

Desconhecidos ou conhecidos parcialmente pelos portugueses, os espaços indianos já tinham uma organização consolidada ao tempo da chegada daqueles. Religiões complexas, atividade comercial forte, organizações políticas delimitadas, cultura, língua e tradições ricas. Imaginar passividade na recepção aos portugueses seria demasiada simplicidade. Houve embate, houve resistência, houve acordos. Para melhor compreendermos tudo isso, é importante traçarmos um panorama geral, não obstante muito resumido, das condições da Índia no momento em que atracaram as primeiras naus lusitanas. Para essa tarefa nos auxiliarão os autores já citados acima.

Panikkar afirma que, já no fim do século XV e durante todo o período em que os portugueses dominaram o oceano Índico, os reinos da Índia peninsular eram “notavelmente poderosos” (PANIKKAR, 1969, p. 43). Boxer traça em sua obra um panorama da Índia quando da chegada dos portugueses, panorama do qual nos utilizaremos largamente nesta parte do trabalho. As cidades de Quíloa, Mombaça, Melinde e Pate, segundo o autor, eram as mais importantes cidades suaílis, estando localizadas ao longo da costa oriental da África. Tais cidades eram independentes, organizadas à maneira daquilo que hoje conhecemos como cidades-Estado. Eram cidades prósperas, tanto comercial quanto culturalmente. Com relação à religião, a principal influência era islâmica, sendo a cultura árabe predominante. Além disso, a sociedade suaíli também estava “africanizada”, segundo Boxer, por gerações de casamentos e concubinagens com mulheres bantas do interior africano. Ouro, marfim e escravos trazidos pelos bantos movimentavam o comércio local. Em troca eram fornecidas contas, produtos têxteis e mercadorias árabes vindas do Golfo Pérsico, do Mar Vermelho e da Índia (BOXER, 2002).

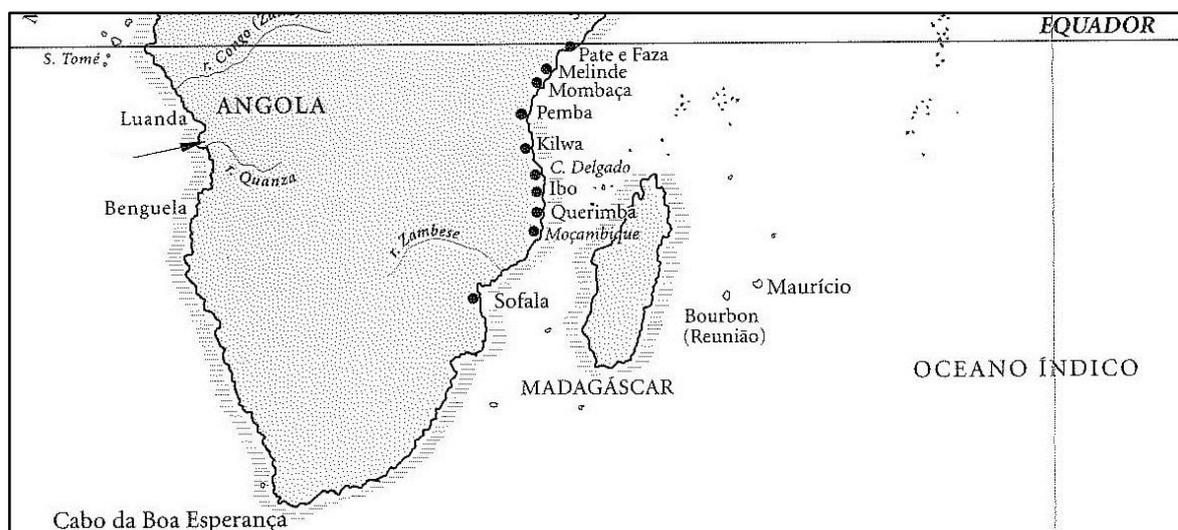


Figura 2 – Pate, Melinde, Mombaça e adjacências – Boxer, 2002.

Boxer menciona ainda o Império Mameluco, geograficamente localizado acima da Abissínia. Na época tratada, o império compreendia Egito, Síria e Hedjaz e gozava de boa prosperidade, decorrente, segundo a interpretação de Boxer, dos pedágios cobrados pelos mamelucos sobre as especiarias que eram traficadas para a Europa por vias terrestres que passavam por seus territórios (BOXER, 2002). Coexistia nesse cenário o reino cristão copta da Abissínia – onde os portugueses acreditavam que encontrariam o Preste João – vizinhando-se aos domínios muçulmanos do Egito e da península arábica (TAVARES, 2004).

A cidade de Ormuz era, segundo Boxer, um dos entrepostos comerciais mais ricos do mundo. O autor chama atenção para um fato que considera inusitado: Ormuz estava localizada numa ilha onde só se produziam enxofre e sal. Não obstante, a riqueza que ali se produzia nada tinha a ver com o que a própria ilha tinha como produção. Acontece que quase todo o comércio entre a Índia e a Pérsia passava por ali, além de ser entreposto também de grande parte das especiarias vindas da Indonésia e dos cavalos árabes. Para Boxer, uma das provas disso é que moedas cunhadas em Ormuz estavam em circulação em todos os portos da Índia, Pérsia, Arábia e Malaca. O xá de Ormuz reclamava para si a autoridade sobre a região costeira da Pérsia e da Arábia. Boxer afirma, contudo, que tal autoridade era quase inexistente, na prática, limitada quase que apenas ao entorno da própria cidade e à Quêixome, vizinha próxima de Ormuz. A Arábia era então habitada em

sua maior parte por beduínos nômades, entre os quais havia diferentes estados e tribos, alguns destes devendo, nas palavras de Boxer, “vaga obediência” ao xá de Ormuz (BOXER, 2002).

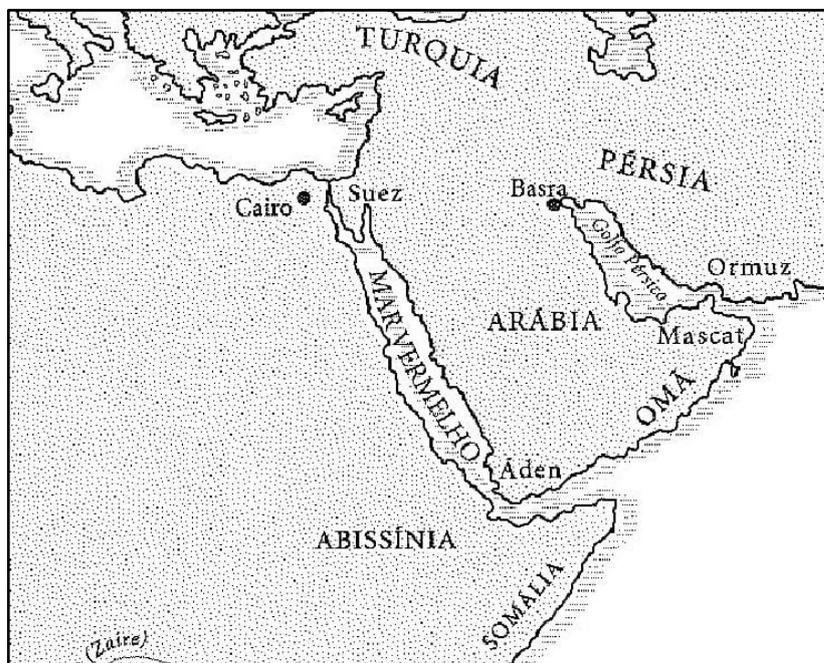


Figura 3 – Abissínia, Arábia, Pérsia, Ormuz e adjacências – Boxer, 2002.

A Pérsia sob a liderança do xá Ismail I se encontrava num processo de expansão territorial, expansão que levou ao enfrentamento dos turcos otomanos já em 1514. Para Boxer, o embate adquiriu contornos religiosos islâmicos, pois, segundo o autor, Ismail I seria um “xiita ardente”, e seu oponente turco, um “partidário fanático do islamismo sunita”. Nesse ponto cabe ressaltar um posicionamento que compartilhamos com Boxer, o de que os confrontos e lutas de caráter fundamentalmente religioso já existiam na Índia e regiões subjacentes muito antes dos portugueses. A divisão e as lutas entre hindus e muçulmanos, e mesmo entre muçulmanos e muçulmanos, já se faziam presentes bem antes de os portugueses chegarem àquelas partes. Com a chegada dos lusitanos um novo componente religioso, o cristianismo, foi adicionado à luta (BOXER, 2002). Veremos adiante que uma das coisas que os portugueses souberam fazer (com destaque, nesse caso, para Afonso de Albuquerque) foi utilizar-se de tais confrontos para se aliar aos hindus – que antes haviam tomado por cristãos – a fim de combater o outro inimigo religioso, qual fosse, os muçulmanos. Além disso, vale destacar a

diversidade religiosa presente na Índia quando da chegada dos portugueses: as manifestações religiosas eram diversificadas, sendo diversificados também os conflitos advindos da religião, tendo nela sua justificativa. Mesmo a entrada do cristianismo foi possível, de certa forma, por ser mais uma religião a compor a miscelânea ali presente. A variedade religiosa pode ter sido, assim, mais um dos fatores a auxiliar os portugueses em sua empreitada indiana.

As regiões ao norte da Índia haviam sido conquistadas no passado, em grande parte, por muçulmanos. Principados considerados por Boxer como “poderosos”, Guzerate, Déli e Bengala, eram governados por descendentes desses invasores muçulmanos. A Índia Setentrional era também governada em sua maior parte por muçulmanos, excetuando-se a confederação de Rajput, de governo hindu. Fato interessante destacado por Boxer é que, apesar do grande poderio político muçulmano na Índia Setentrional, grande parte da população permanecia hindu, refratária aos esforços de conversão ao islamismo – por vezes também com certa violência. Como já mostrado acima, os confrontos de matriz religiosa não nasceram com a chegada dos portugueses.

Nas partes do Decão havia cinco sultanatos muçulmanos que se digladiavam mutuamente. Concomitantemente, precisavam combater – e combatiam – o Império Hindu de Vijayanagar, denominado pelos portugueses de “Império de Bisnaga”. Segundo Boxer, Vijayanagar era o Estado mais poderoso e territorialmente extenso da Índia quando da chegada da armada de Vasco da Gama (BOXER, 2002). Panikkar concorda com o poderio do Vijayanagar, mas acrescenta em sua análise especial ênfase à luta desse império contra os sultanatos de Bijapur e Guzerate, luta potencializada pelo fator religioso, visto serem estes sultanatos muçulmanos uma ameaça não apenas política como, ainda, cultural e religiosa ao Império Hindu. Para Panikkar, é “importante notar que os imperadores vijaianágares tinham contra os muçulmanos o mesmo espírito de cruzada que os portugueses”. Os portugueses, por vezes, conseguiram aproveitar-se de tal situação em favor de seu estabelecimento e empresa na Índia, pois “Iguar ódio ao Islã unia assim, espontaneamente, hindus e portugueses” (PANIKKAR, 1969, p. 43-44). Complementarmente, Tavares nos mostra que o Império de Vijayanagar viveu seu apogeu geográfico no século XV, mas, “sem acesso ao mar, acabou fragmentando-se em função do avanço mongol” (TAVARES, 2004, p. 57).

Nas regiões costeiras de Canara e Malabar, localizadas ao sul da cidade de Goa, havia pequenos domínios independentes, senhoreados por rajás e de religião hindu. Um dos sultanatos de destaque para o contexto deste trabalho é o de Bijapur, cujos domínios incluíam um importante porto no lado ocidental do litoral indiano, o porto de Goa (TAVARES, 2004). Devemos lembrar que Goa seria depois conquistada sob a liderança de Afonso de Albuquerque, tornando-se um dos veios principais da ocupação portuguesa na Índia, sendo posteriormente a capital do que se denominou “Estado da Índia”.

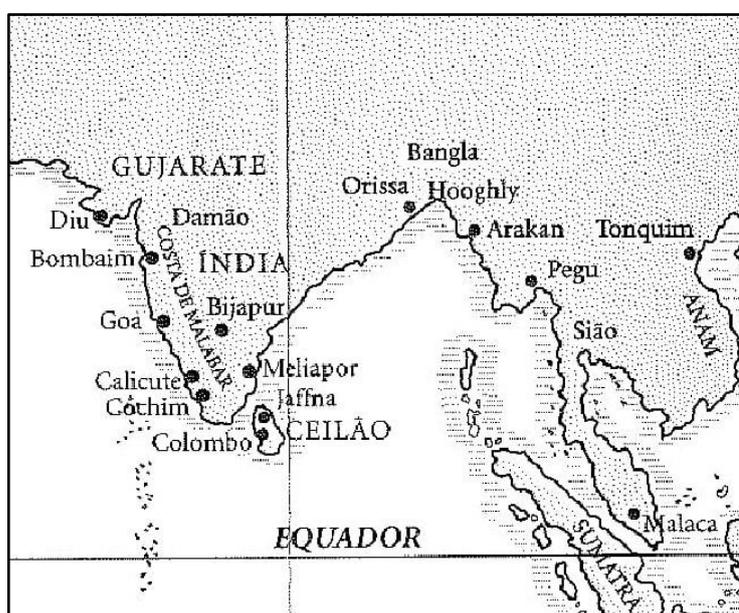


Figura 4 – Diu, Goa, Calecute, Cochim e adjacências – Boxer, 2002.

A esses sultanatos costeiros de Canara e Malabar – como também a seus rajás – Boxer denomina de “insignificantes”, sendo que, para o autor, o mais importante destes era Calicute e seu Samorim¹³, primeiro contato dos portugueses na Índia (BOXER, 2002, p. 56). Panikkar não usa denominação que se aproxime ao termo “insignificantes”, empregado por Boxer. O historiador indiano ressalta que a região do Malabar, por estar separada do Império de Vijayanagar pela cordilheira dos Gates ocidentais, era ainda dividida em “pequenos principados independentes”. Aliás, Panikkar afirma que, apesar das dimensões acanhadas de seu território, o Samorim era “um monarca extremamente poderoso” (PANIKKAR, 1969, p. 45-46).

¹³ Segundo Boxer (2002), Samorim significa “rajá do mar”, título provavelmente ligado ao fato de Calicute possuir um importante e movimentado porto.

Vale lembrar que Calicute e seu Samorim foram um dos principais opositores da presença portuguesa no Índico, infringindo àqueles inúmeros contratemplos e dificuldades durante vasto tempo de sua permanência naquelas partes. Ainda sobre o comércio de Calicute, Panikkar afirma:

Com efeito, fazia séculos que Calicute era o grande centro comercial das especiarias, para onde afluíam não somente a pimenta, o cardamomo e os produtos da costa do Malabar, mas igualmente as especiarias indonésias. [...] Calicute devia sua primazia à posição privilegiada de que dispunha nas correntes da monção, das quais se valiam os barcos tanto para partir das costas da Índia como para a elas retornar. (PANIKKAR, 1969, p. 46)

Ainda, segundo Pannikar, os navios muçulmanos e hindus, independentemente da origem ou do destino, tinham no porto de Calicute o mesmo tratamento, sem primazias ou privilégios. O comércio era em Calicute uma atividade intensa, tanto que o autor afirma que os mercadores da cidade “tinham entrepostos no Cairo, Alexandria e até em Fêz”.

Assim, tanto no porto de Calicute como em praticamente todos os espaços da Índia, os grupos de comerciantes árabes e muçulmanos tinham grande influência. Para Boxer, mesmo com os embates religiosos entre hindus e muçulmanos, como ocorria principalmente nas regiões da Índia Setentrional (de maioria hindu), os comerciantes maometanos eram respeitados, além de gozar por vezes de prestígio e grande influência comercial (BOXER, 2002). Essa foi, a nosso ver, uma das grandes dificuldades dos portugueses: a tentativa de expurgar, a qualquer custo, os comerciantes muçulmanos – os “mouros” – se mostrou, por vezes, tarefa difícil, considerando as redes de contatos e o raio de influência que os mesmos possuíam.

Havia também o Cabo Camorim, a “Costa da Pescaria” – como se referem os portugueses nas cartas. Habitava a região uma comunidade hindu, denominada Paravas. Esta vivia da pesca e da exploração de pérolas e, de acordo com Tavares, possuía “[...] baixo estatuto económico e ritual na lógica das comunidades hindus [...]”. Sofria, ainda, pressões de muçulmanos da costa de Coromandel que se interessavam pela exploração das pérolas. “Esses conflitos desdobraram-se em disputas pelo transporte de cargas comerciais na direção do Ceilão e de Malaca, já no século XVI” (TAVARES, 2004, p. 58).

Na citada costa de Coromandel havia tanto comunidades muçulmanas como hindus, sendo que existia também uma comunidade cristã síria a que os portugueses denominaram posteriormente de “São Tomé de Meliapor” (TAVARES, 2004, p. 58)

No Ceilão a religião da maior parte da população era o budismo, mas havia também comerciantes árabes muçulmanos e hindus estabelecidos principalmente na costa. O budismo era também a principal matriz religiosa em Pegu, Tailândia e Camboja. Para Boxer, o budismo dessas regiões era miscigenado ao hinduísmo, pois tais regiões tinham forte influência brâmane, principalmente o Camboja. A religião e cultura chinesas permeavam as partes mais próximas a ela: Laos, Camboja, Angkor e Champa. Patani, Singora e Ligor eram reinos que, segundo Boxer, também se encontravam em constante contato cultural com a China, ainda que sob influência política siamesa (BOXER, 2002).

Malaca era outro importante porto comercial. Por Malaca de um lado e por Ormuz, de outro, é que escoavam para a Europa a maior parte das especiarias e caras mercadorias orientais. Por essa razão, Boxer considera Malaca o sultanato mais rico da península malaia. Apesar de governada por muçulmanos, havia espaço para que comerciantes hindus de Coromandel, muçulmanos de Sumatra, Guzerate e Java também mercadejassem ali. Sumatra era uma importante ilha, localizada no arquipélago indonésio – era a segunda maior ilha deste arquipélago. De lá vinham pimenta, benjoim e ouro, com direção à Malaca, Índia e China (BOXER, 2002).

China e Japão também eram importantes, tendo em vista que sua cultura e suas religiões também tinham seu raio de influência sobre as regiões que os portugueses pretendiam dominar. Na época abordada, a dinastia Ming governava a China, que tinha a Coreia sob sua autoridade. Boxer nos mostra que, ao tempo da chegada de Vasco da Gama à Índia, os Ming já haviam praticamente abandonado a navegação pelo Índico, com o governo se dedicando mais a questões internas (BOXER, 2002).

O Japão vivia um conflito interno. A nobreza feudal lutava por domínios, poder e terras. A autoridade do imperador já não era mais respeitada – fato que depois será uma das decepções de Francisco Xavier, na ocasião de sua missão no Japão. A esse respeito, Tavares afirma:

No Japão, o século XV foi marcado pelas disputas de autoridade entre os imperadores, o *shogun*, e os *daymios*, espécie de nobreza feudal, que só seriam resolvidas no início do século XVII com a consolidação da autoridade dos *Tokugawas*. Até lá o Estado não estabeleceria grandes intervenções de carácter comercial, embora os comerciantes japoneses circulassem nas rotas em direcção ao Índico. (TAVARES, 2004, p. 59, grifado no original)

Fator também determinante para o sucesso inicial dos portugueses na Índia é apontado por Boxer e Panikkar: ao momento da chegada dos portugueses nos mares asiáticos nenhuma das organizações políticas do entorno possuía navios armados, capazes de rivalizar com os portugueses em mar. Nem mesmo o Império de Vijayanagar, o Egito ou a Pérsia, os sultanatos, os importantes entrepostos portuários possuíam navios armados. Até mesmo Ormuz e Malaca, cujos negócios e tratos dependiam inteiramente do comércio – e, por conseguinte, do transporte marítimo –, não tinham defesas marítimas à altura da belicosidade dos navios portugueses. Os navios guzerates e árabes, de posse de muçulmanos, que dominavam o comércio no Índico, não possuíam artilharia e também não utilizavam ferro nos cascos. Eram, portanto, inferiores aos navios portugueses no combate marítimo (BOXER, 2002; PANIKKAR, 1969). Podemos aqui inferir que a atividade marítima predominante naquelas partes, àquele momento, era o comércio. De certa forma, o trato comercial indiano não pressupunha, necessariamente, o combate armado. Mesmo as diferenças religiosas entre hindus e muçulmanos eram relegadas a um plano secundário quando o “trato” era comercial. O comércio visava ao lucro e não havia espaço para a intransigência religiosa. A potencialização do lucro também não dependia, necessariamente, do armamento dos navios mercantes – podemos dizer, inclusive, que a visão do lucro não permitia esse gasto. Assim, é compreensível o fato de que os navios locais não estivessem militarmente à altura dos portugueses: eles haviam sido pensados para o comércio, e não para a guerra. Já os navios lusitanos tinham, naquele momento, as duas funções, pois visavam o comércio, mas tinham a clareza de que, para acessá-lo naquele momento e lugar, precisariam brigar por ele. Com posicionamento semelhante ao de Boxer, Panikkar afirma que

[...] a chegada do São Gabriel ao oceano Índico foi, por vários títulos, insólita. Seus canhões eram algo de totalmente nôvo dêste lado do

mundo: deram imediatamente aos portugueses uma decisiva vantagem sobre seus adversários indianos. (PANIKKAR, 1969, p. 41)

Além disso, o autor prossegue argumentando que “A única potência não européia a dispor de uma artilharia de marinha, o Império Otomano, não possuía de fato qualquer frota no oceano Índico, quando os portugueses desembarcaram em Calicute” (PANIKKAR, 1969, p. 41). Em outro momento, Panikkar ainda nos diz que “os navios indianos não estavam de modo algum preparados para travar batalha em alto mar” (PANIKKAR, 1969, p. 42). Essa vantagem foi amplamente aproveitada pelos portugueses, como veremos posteriormente no trabalho.

O panorama ora apresentado, considerada a complexidade da realidade que tenta expressar, é capaz de demonstrar uma das ideias centrais a ser levada em consideração para a análise da presença portuguesa na Índia: os sujeitos, habitantes e parte daqueles espaços já possuíam crenças, religiões, organizações políticas, comerciais, moedas, cultura... Ou seja, havia na Índia – e no Oriente como um todo – organizações sociais já consolidadas e, em sua grande maioria, com costumes, crenças e culturas totalmente desconhecidos pelos portugueses.

Com relação às atividades mercantis, percebemos nas descrições dos espaços indianos, anteriormente apresentadas, que já havia, também, toda uma organização do comércio, de exploração de rotas, de especiarias e demais produtos. O comércio sobre o qual os portugueses desejavam ter agora o monopólio já existia, era desenvolvido e explorado havia muito tempo por mercadores hindus, muçulmanos e ainda outros. Tavares sistematiza o conjunto das principais rotas comerciais que havia no Oriente, por volta de 1500.

A rota mais longa era a de Adém, no Iêmen, na saída do Mar Vermelho, até Malaca, passando por Guzerate ou Malabar. Tecidos de lã, sedas ouro e prata saíam do Mar Vermelho; tecidos e índigo do Guzerate; pimenta e canela do Malabar eram trocados em Malaca por noz-moscada e cravo da Indonésia e sedas e porcelanas da China. Outra rota importante era a que ligava a África Oriental à costa ocidental da Índia, havendo as trocas de marfim, ébano e escravos por contas e produtos alimentares. Havia também a rota que passava por Ormuz com a comercialização de cavalos, pérolas, tapetes persas, corantes, que eram trocados pelas especiarias e tecidos da Índia e da Indonésia, além de produtos de luxo da China. (TAVARES, 2004, p. 59)

Assim como o comércio, entendemos que a política na Índia tinha também a sua organização própria. Sultanatos, impérios, reinos, cidades: havia um ordenamento sistemático, um jogo de forças, de autoridades, de interesses. Se isso, por um lado, dificultou a ocupação portuguesa ao passo que essas organizações políticas tinham por vezes condições de rivalizar com os lusitanos – ao menos nos domínios terrestres –, por outro lado foi um fator favorável, tendo em vista que muitas alianças dos portugueses com os poderes locais foram feitas aproveitando-se de conflitos que eram, eles também, locais. Como exemplo de tal realidade, há o caso de Cochim, cujo soberano se aliou aos portugueses para se livrar do senhorio do Samorim de Calicute – e, na prática, apenas trocou de senhor. Ou seja, o que queremos é afirmar que os espaços indianos possuíam um nível de organização sobre o qual os portugueses não puderam impor sua dominação. Foram os lusitanos obrigados a negociar, lutar, construir seu espaço e sua dominação paulatinamente. A força da Coroa Portuguesa da Índia precisou ser construída em conflito com as forças já existentes.

Conforme Subrahmanyam (1995), não podemos olhar para o Oriente considerando aquelas sociedades como estáticas. O autor ainda chama atenção para aqueles que dividem os Estados do Oriente em “caixas” também estáticas e afirma que o simplismo nas análises sobre o Oriente somente podem ser superados com estudos cada vez mais aprofundados sobre as diversas regiões e realidades orientais. Subrahmanyam afirma ainda:

Além disso, este passado intermédio [da história da Índia] só é inteligível à luz da noção de encruzilhada, em que não só as regiões e as culturas regionais do Sul da Ásia se influenciaram umas às outras como as coisas iam e vinham de terras muito mais distantes, da Europa, da Ásia central, do Irão e do império otomano, ou do Sudeste Asiático e da África Oriental. (SUBRAHMANYAM, 2012, p. 30)

O esforço aqui empreendido é para que possamos, nas partes seguintes do trabalho, em que trataremos da chegada, estabelecimento e consolidação dos portugueses na Índia, ter em mente a realidade que os mesmos encontraram, bem como os embates e conflitos que se seguiram. Olhar a história da dominação portuguesa na Índia – para parafrasear Panikkar – requer o compromisso e a

honestidade de considerar os indianos sujeitos centrais em todo o desenrolar de fatos que se seguiram.

1.3. Os portugueses chegam à Índia: Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral

A ida à Índia não era unanimidade no Conselho Real português. Entretanto D. Manuel insistiu na empresa da Índia, mesmo com posicionamento contrário da maioria dos consultados sobre o assunto (DIAS, BRAGA & BRAGA, 1998; MAGALHÃES, 1997b).

Dessa forma, mesmo contrariando pareceres de seus conselheiros, D. Manuel entregou a missão de ir à Índia a Vasco da Gama, filho de Estevão da Gama, a quem D. João II já havia entregado tal responsabilidade. Estevão da Gama não viveu para cumpri-la. Assim, em 2 de julho¹⁴ de 1497 Vasco da Gama partiu de Portugal comandando uma armada de duas naus e uma caravela, mais um navio que carregava os mantimentos (MAGALHÃES, 1997b). Gama chegou a Calicute em 20 de maio de 1498, cerca de dez meses após a partida, percorreu “minimamente” a costa da Índia e iniciou a viagem de regresso em 5 de outubro do mesmo ano, aportando em Lisboa em “agosto ou setembro” de 1499 (DIAS, BRAGA & BRAGA, 1998, p. 719). Panikkar relativiza o feito de Vasco da Gama, afirmando que, ao chegar a Calicute, a armada encontrou dois mouros de Túnis que deram as boas-vindas em castelhano. Para esse autor, a chegada de Vasco da Gama à Índia não teria tido grande importância, afinal, ser recebido por pessoas que falavam a língua castelhana demonstrava que os contatos dos europeus com o subcontinente indiano já existiam. Assim, Panikkar afirma: “Diante disso, pode-se indagar qual a importância real da ‘descoberta’ de Vasco da Gama” (PANIKKAR, 1969, p. 32). Não concordamos totalmente com o posicionamento de Panikkar, pois, se a existência da Índia não era desconhecida dos europeus, e mesmo se o intercâmbio cultural já estava presente na chegada do Gama, a instauração da Rota do Cabo e o posterior comércio que ali se estabeleceria trariam, sim, significativa mudança nas dinâmicas comercial, religiosa e mesmo cultural, tanto nos espaços europeus quanto nos

¹⁴ Dias, Braga & Braga (1998) apontam 8 de julho como data da partida. Thomaz (1994) aponta 9 de julho como tal data.

indianos. E, mais que isso, a descoberta e consolidação da rota do Cabo e o estabelecimento de um comércio regular e direto entre o ocidente europeu e o subcontinente indiano são tidos de forma predominante pela historiografia ocidental como alguns dos acontecimentos mais impactantes da história mundial dos últimos cinco séculos.

Não podemos dizer, segundo Magalhães, que a viagem de Vasco da Gama tenha sido totalmente exitosa. Para o autor, a missão de Gama fora totalmente cumprida no que tange à instauração da Rota do Cabo, o reconhecimento do local, da navegação, de amigos e inimigos. Porém a imediata ligação para os tratos comerciais, conforme esperava Lisboa, não foi alcançada. Para Magalhães, “as inabilidades acumuladas por Vasco da Gama são demasiadas e demasiado grosseiras” para que se pudesse instituir, de início, as alianças necessárias para o comércio da pimenta e das especiarias. Entretanto o autor não atribui exclusivamente a Vasco da Gama o “desajeitado contacto” dos portugueses na primeira ida à Índia – referindo-se, sobretudo, ao desastrado primeiro contato com o Samorim de Calicute (MAGALHÃES, 1997b, p. 443). Para o autor, na verdade, os desencontros, sobretudo nos primeiros contatos, decorreram do desconhecimento, da ignorância portuguesa frente aos contextos indianos. Vejamos o que diz Magalhães:

Há manifesta ignorância em Lisboa do meio que se vai encontrar no Indostão. Julgava-se que haveria poderosos reinos de cristãos nestorianos, descendentes dos convertidos pelo apóstolo S. Tomé, com os quais se contaria como aliados para garantir desde logo o trato da especiaria. Não os havia, e os mouros do Reino mameluco do Egipto e os turcos que dominavam o comércio oriental com destino à Europa não estavam dispostos a aceitar um novo concorrente, ainda por cima cristão. (MAGALHÃES, 1997b, p. 443-444)

Thomaz argumenta que, ao dobrar a Rota do Cabo, Vasco da Gama deparou-se com uma realidade bem diferente da que era esperada por D. Manuel e pelos portugueses de modo geral. O Índico, ao contrário de ser circundado por habitantes cristãos, era, já havia dois séculos, “um verdadeiro lago muçulmano” (THOMAZ, 1994, p. 174). Até mesmo os presentes oferecidos ao Samorim de Calicute eram problemáticos. Magalhães (1997a) afirma que Gama levou à costa da Índia produtos adequados ao comércio africano, não ao indiano, onde havia mercadorias valiosas e

a troca se fazia, sobretudo, por metais preciosos, em barra e amoadados. Vasco da Gama ofereceu ao Samorim de Calicute – Magalhães o descreve como maior potentado da costa do Malabar – “quatro capuzes de grã, seis chapéus, quatro ramais de corais, doze alambéis¹⁵, um fardo de sete peças de bacias de latão, uma caixa de açúcar, dois barris de azeite e dois de mel...” Segundo o autor, “dava para rir” (MAGALHÃES, 1997a, p. 304).

Além disso, Magalhães justifica a desconfiança do Samorim também com relação às notícias do que os portugueses haviam feito com sua artilharia em Moçambique, Mombaça e Melinde. Para o autor, o Samorim, acostumado ao comércio como atividade pacífica, tinha muito a desconfiar da poderosa artilharia ostentada pelos lusitanos. Frente a tudo isso, a primeira carga de especiarias que os portugueses levaram de volta a Lisboa resumiu-se a pequenas amostras de pimentas e drogas (MAGALHÃES, 1997a). Nesse sentido concorda Panikkar, ao também informar que o Samorim, munido de informações trazidas por mercadores muçulmanos, pôde rapidamente compreender a ameaça que se figurava na armada portuguesa (PANIKKAR, 1969).

Segundo Panikkar, a primeira viagem de Vasco da Gama resumia-se a uma expedição de exploração. Portanto, tudo o que pediu naquele momento ao Samorim foi autorização para comerciar, que lhe foi concedida. Recusou-se, porém, a pagar as usuais taxas indianas sobre o comércio, o que “já deixava prever que nem tudo iria correr bem” (PANIKKAR, 1969, p. 47).

Nessa primeira viagem, Vasco da Gama permaneceu com a armada portuguesa na região por volta de três meses. As desconfianças mútuas prevaleceram; os portugueses “não guardaram boa impressão de Calicute, assim como acabaram sendo mal vistos pelo samorim” (TAVARES, 2004, p. 71).

Cerca de seis meses depois do retorno de Vasco da Gama, parte de Portugal uma nova armada com destino à Índia, desta vez comandada por Pedro Álvares Cabral. Antes de chegar a seu destino, na Índia, a frota “desviou-se” de sua rota, ensejando o “descobrimento” das terras da América do Sul, ou seja, do Brasil¹⁶ (DIAS, BRAGA & BRAGA, 1998, p. 719).

¹⁵ Espécie de tecido listrado ou estampado, em geral utilizado para cobrir móveis.

¹⁶ A questão de o descobrimento do Brasil ter sido de fato acidental ou não é matéria historiográfica de complexo trato. Por não se tratar do objeto específico deste trabalho, reservamo-nos a não problematizar profundamente o tema. Para elucidação da problemática existente, pensamos ser

A viagem de Cabral, na interpretação de Magalhães, foi feita por uma embaixada mais bem preparada, já munida de alguns prévios conhecimentos coletados por Vasco da Gama (MAGALHÃES, 1997a). Treze navios¹⁷, com cerca de 1.000 homens partiram de Portugal com o objetivo de consolidar presença e comércio portugueses em alguns pontos importantes na Índia (TAVARES, 2004). Panikkar aponta para o fato de que a armada estava realmente munida de todo o aparato militar necessário para o possível confronto. O autor indiano interpreta que o objetivo da armada de Cabral era, em essência, impor autoridade e soberania portuguesas nos mares indianos (PANIKKAR, 1969).

Não podemos nos esquecer, mesmo tratando dos interesses portugueses no comércio, da concomitância e coexistência destes com os interesses religiosos, nomeadamente de propagação do cristianismo. Recordemos a fala do degredado João Nunes, que Vasco da Gama mandou ao encontro dos mouros em Calicute: “viemos buscar cristãos e especiarias” (VELHO, 1998, p.75). Tanto que, como já mostrado, uma das surpresas de Gama foi ver mouros comerciando com populações as quais, tinha ele certeza, eram cristãs.

A coexistência dos interesses religiosos com os comerciais pode ser vista em trecho dos fragmentos de instruções dadas por D. Manuel a Pedro Álvares Cabral em 1500. Nelas, D. Manuel instrui dizer ao rei de Calicute:

[...] como senpre nos tempos pasados, desejamdo nos muyto de saber das cousas daquela teerra da India e jentes della, principalmente por serviço de Nosso Senhor, por termos emformaçom que elle [o Samorin de Calicute] e seus suditos e moradores de seu reyno Sam christãos e de nosa fee, e com que devemos folgar de ter todo trauto, amizade e prestança, nos desposemos a emvyar allguuas vezes nossos navyos a buscar a via da Yndia, por sabermos que os yndyanos Sam asy christãos, e omeens de tal fe, e verdade e trauto, que devem ser buscados, pera mais imteiramente averem praticar de nossa fee, e serem nas cousas dela doutrynados e ensinados, como compre a serviço de Deus e sallvaçam de suas allmas; e depois, pera nos prestarmos e tratarmos com elles, comnosco, levamdo das mercadaryas de nosos regnos a elles necessarias e asy trazemdo das suas... [...] (IN: REGO, 1947, p. 12-13)

suficiente mostrar o que apontam Dias, Braga & Braga sobre o assunto: “Por aparente feliz acaso na sua viagem de ida [a viagem de Pedro Álvares Cabral à Índia], foram oficialmente descobertas as terras da América do Sul, correspondentes ao Brasil, que, ao que parece, D. Manuel já tinha mandado explorar em 1498, por Duarte Pacheco Pereira.” (DIAS, BRAGA & BRAGA, 1998, p. 719).

¹⁷ Panikkar (1969) aponta 33 embarcações e 1.500 homens. Os demais autores consultados convergem para o número menor, 13 navios, conforme foi também apontado por Tavares (2002).

Tavares (2004), tratando do mesmo excerto, nos mostra como muitos o interpretaram de maneira a destacar uma suposta incoerência no casamento entre fé e comércio. Assim como a autora, acreditamos também ser uma característica própria do contexto essa união. Convencido de que o rei de Calicute assim como os demais indianos eram todos cristãos, tudo que D. Manuel desejava era promover os meios para que fosse ensinado a seguir o cristianismo corretamente – naquele contexto, exclusivamente o cristianismo da Igreja Católica Romana. Concomitante a isso, e não menos importante, desejava também o comércio: “levando das mercadorias de nossos reinos a eles necessárias e assim trazendo das suas...”. Assim, concomitantemente, esperava-se encontrar as preciosas mercadorias, as especiarias, mas também se esperava poder levar o cristianismo e a salvação para os povos da Índia. A salvação das almas não era um discurso estritamente retórico, usado unicamente para justificar um fim, era também uma verdade para aqueles que o produziam. A crença de que os indianos e seus reis eram cristãos persistia, tanto que no excerto acima vemos D. Manuel tratar o Samorim como cristão, o que se repetirá na carta enviada diretamente a ele e também na carta enviada aos reis de Cochim e Cananor (IN: REGO, 1947, p. 15-21; 22-24). O religioso e o temporal então unidos, imbricados, tanto que anos depois ainda será justificado pelo padre António Vieira, em conhecida afirmação feita em seu *História do futuro*: “Se não houvessem mercadores que fossem procurar os tesouros da terra no Oriente e nas Índias Ocidentais, quem transportaria para lá os pregadores que levam os tesouros celestes? Os pregadores levam o Evangelho, e os mercadores levam os pregadores” (apud BOXER, 2002, p. 80).

Segundo Panikkar, Cabral havia recebido a orientação de navegar diretamente a Calicute, exigindo do Samorim – sob ameaça de guerra – o direito de estabelecer uma feitoria na cidade, além de obter a autorização para que cinco padres franciscanos pudessem ali pregar. A exposição de Panikkar nos sugere um Cabral menos diplomático que os demais autores consultados. Segundo o indiano, ao receber as boas-vindas do Samorim, Cabral teria exigido uma audiência com o mesmo e, ainda, que, antes de desembarcarem, lhes fossem entregues alguns reféns, exigências a que o Samorim teria cedido. O Samorim permitiu, então, o estabelecimento de uma feitoria portuguesa na cidade e concedeu o direito ao

comércio. Desentendimentos resultantes de exigências de um subordinado de Cabral no comando da feitoria teriam revoltado a população, que destruiu a feitoria, apossou-se das mercadorias e matou cerca de 50 portugueses. O Samorim nada teria feito para impedir tal acontecimento e, como represália, Cabral bombardeou a cidade, retirando sua armada quando uma frota de 80 navios do Samorim saiu contra eles (PANIKKAR, 1969). Talvez haja certo exagero na interpretação de Panikkar no que concerne à caracterização do Samorim como sendo quase exclusivamente uma vítima das ações portuguesas. Entendemos que houve violência de ambas as partes, cada qual defendendo os interesses que lhes eram caros. No caso do Samorim, a hegemonia que guardava na costa do Malabar dependia, diretamente, do não surgimento de outra potência, a qual poderia ser configurada sob a presença portuguesa.

Magalhães atribui o incidente em Calicute, em parte, à pressão feita por mercadores mouros de Meca que não aceitaram a instalação portuguesa no local. Segundo o autor, nesse contexto, o Samorim “aceita” a morte de “uns 50 portugueses”, bem como a destruição da feitoria, ficando com as mercadorias que nela havia (MAGALHÃES, 1997a, p. 305). Após o revés em Calicute, ainda segundo Magalhães, Cabral conseguiu uma aliança importante, que representaria posteriormente a base de comércio português em Cochim. Para se livrar da subordinação ao Samorim de Calicute, o rei de Cochim recebeu os portugueses e permitiu ali sua instalação. Na esteira deste, o rei de Cananor, para também se livrar do senhorio de Calicute, ofereceu aos portugueses pimenta, gengibre e canela, sendo em 1501 instalada aí também uma feitoria (MAGALHÃES, 1997a). Magalhães chama atenção também para a expedição de Pedro Álvares Cabral, que afirma ter ido já apoiada em demonstração de força e artilharia, eficazes para os propósitos pretendidos.

Além disso, afirma que “Não pouca crueldade acaba por consolidar a aliança fiel do soberano de Cochim e o estabelecimento das primeiras feitorias que garantirão o aprovisionamento da pimenta” (MAGALHÃES, 1997c, p. 47). Nesse sentido, da demonstração de força, o autor afirma que

A segunda viagem de Vasco da Gama, em 1502, é já uma expedição punitiva. Tratava-se de assentar amizade ou fazer tributários os reis africanos e asiáticos que permitissem captar o ouro e as especiarias. Instala-se em Moçambique uma feitoria. O rei de Quíloa, depois de

um valente mergulho, fica reduzido a pagar páreas¹⁸. Melinde vê vantagens em aceitar a amizade do novo viajante. A seguir à cruel destruição da nau *Meri*, que trazia de volta a Calecut gente da abominável romaria de Meca [...], é a vez de o samorim sentir Calecut varejada pela artilharia portuguesa, de que tinha grande medo. Cinquenta pescadores são enforcados nas naus, à vista da cidade, e para exemplo. Em Cochim e Cananor se fixam as feitorias portuguesas [...]. O trato da Índia não se podia mais confundir com o resgate africano. (MAGALHÃES, 1997a, p. 305)

Sobre o incidente com os navios de muçulmanos que retornavam de Meca, Panikkar dirá que tais acontecimentos dão “a medida do terrorismo e da pirataria” empreendidos pelos portugueses em águas indianas”. Para além disso, constata o ritmo acelerado com que Portugal continuamente reforçava sua frota no Oriente. Segundo o autor, “um desfilar ininterrupto, de esquadras comandadas por grandes capitães” (PANIKKAR, 1969, p. 48-49).

O projeto de comércio e expansão da fé na Índia entrava já num momento de maior necessidade organizacional. As primeiras viagens, errantes nos objetivos talvez, precisavam dar lugar a uma estratégia planejada de dominação, tanto do comércio como das gentes. Os atos de pirataria a que os portugueses chamavam de “andar às presas” (MAGALHÃES, 1997b, p. 445), um comércio esporádico e pouco organizado, além de uma “não-organização” formal das missões catequéticas não seriam mais possível de tolerar. A ocupação portuguesa na Índia entrava em um momento de organização e consolidação, expresso pelo envio do primeiro vice-rei, D. Francisco de Almeida, e, posteriormente, daquele que é justamente chamado pela historiografia em geral de “arquiteto” da presença portuguesa no Oriente: Afonso de Albuquerque. Esse novo momento de organização e consolidação do Estado da Índia é o que veremos no tópico a seguir.

1.4. Estado da Índia: estabelecimento, expansão e consolidação

Uma compreensão mais profunda sobre o caráter do Estado da Índia pode ser observada em Thomaz (1994). Em *De Ceuta a Timor*, o autor faz uma minuciosa análise da natureza do Estado da Índia, de sua gênese e organização. O capítulo

¹⁸ Vasco da Gama tomou Quíloa em 1502. A expressão “pagar páreas” significa que a ilha se tornou tributária de Portugal.

por título *Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI* é o instrumento no qual apoiamos a maior parte da análise que ora fazemos.

O Estado da Índia é uma expressão que se generalizou apenas na segunda metade do século XVI. Thomaz, no entanto, advoga que “por comodidade” a expressão possa também ser usada mesmo quando da análise desses espaços e conjunturas em tempo anterior à popularização da própria expressão. O Estado da Índia, segundo análise de Thomaz, não se referia ao conceito de Estado enquanto “espaço geográfico bem definido”, mas era expressão referente ao conjunto de territórios, estabelecimentos (feitorias, fortalezas...), bens, pessoas, interesses, comércio e mesmo a Igreja, todos administrados pela Coroa Portuguesa, nos espaços do “Oceano Índico e mares adjacentes, ou nos territórios ribeirinhos, do cabo da Boa Esperança ao Japão” (THOMAZ, 1994, p. 207).

Thomaz defende a ideia de que o Estado da Índia, diferentemente de outras formas de organização política, não foi estruturado com base em “espaços geográficos”, mas sim como uma “rede”. Colaboram para isso, segundo o autor, tanto a descontinuidade dos espaços por ele ocupados – ou simplesmente usados – quanto a heterogeneidade das suas instituições e a imprecisão de seus limites, jurídicos e geográficos. Por essas razões o autor classificará o Estado da Índia como de caráter “insólito” (THOMAZ, 1994, p. 208).

O caráter de rede do Estado da Índia, ideia bem trabalhada por Thomaz, leva em conta o conceito de rede enquanto “um sistema de comunicação entre vários espaços”, portanto, maior que os próprios espaços geográficos por ela interligados. O autor argumenta que os impérios, de modo geral, formaram suas redes de comunicação entre seus diferentes espaços geográficos, garantindo, assim, certa unidade política. Tal unidade política depende de uma unidade econômica e também cultural, “o que pressupõe a circulação de bens, pessoas e ideias”, ou seja, “um sistema de comunicações, uma estrutura de rede”. Olhando para a História, o autor afirma que muitas vezes “geraram-se redes de grande amplitude”, que abarcaram espaços geográficos muito diferentes, diversos; redes que por vezes se tornavam autônomas desses próprios espaços (THOMAZ, 1994, p. 208). De certa forma, podemos afirmar que uma das ocasiões em que houve a existência de uma rede tão ampla sobre locais tão diversos foi, certamente, no fenômeno da expansão lusa.

Os espaços abrangidos por essas grandes redes necessitaram, ao longo do tempo, também, de elementos aglutinadores, culturais, econômicos e religiosos, que fizessem com que os indivíduos participantes dessas redes se sentissem, de certa forma, unidos num propósito em comum. Não é demais afirmar que a religião sempre prestou importante papel nesse sentido.

Ao longo dessas redes, produziram-se bastas vezes – como habitualmente se produzem nos espaços – fenômenos de difusão, nivelamento e uniformização cultural, que geraram, por vezes, uma certa unificação ideológica, reforçando a solidez da rede. As grandes religiões de espírito universalista e cariz igualitário, que nas redes encontraram um veículo privilegiado de difusão, desempenharam, frequentemente, essa função: o budismo, na velha rede caravaneira da Ásia Central conhecida por “estrada da seda”; o islão, na rede caravaneira do Saara e nas redes marítimas da África Oriental e da Insulíndia, centradas respectivamente em Quíloa e Malaca; o cristianismo, na expansão portuguesa. (THOMAZ, 1994, p. 208-209)

Essa ideia de Thomaz, juntamente com a que vem na sequência – “a difusão de uma língua veicular” – são de extrema importância para a tese central a qual persegue este trabalho: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, em Goa, desempenharam, em seu tempo, a importante função de instituições formadoras do clero nativo e do português, além de servirem, concomitantemente, como instituições de difusão da religião e cultura lusitanas na Índia. Quanto mais cristã a população, mais “portuguesa” ela se tornava. Evidentemente que essa ideia será retomada em outros pontos do trabalho e mais pausada e profundamente nos capítulos 3 e 4, a versar especificamente sobre as instituições citadas. Basilar agora é compreender como o cristianismo, enquanto religião oficial e poderoso propagador cultural, foi importante como elemento aglutinador na rede do Estado da Índia.

Outro aspecto importante no Estado da Índia é o fato de que sua rede comportava influência sobre um grande âmbito geográfico, ainda que tudo fosse assentado sobre um mínimo controle territorial efetivo. O importante no Estado da Índia, na interpretação de Thomaz, era a rede, e não o espaço. O Estado da Índia não pretendia produção de bens, mas sua circulação – comércio – não pretendia dominação de terra, mas sim o domínio do mar. Nesse sentido é que Thomaz argumenta que o caráter do Estado da Índia diferia-se da própria colonização portuguesa no Atlântico, nomeadamente no Brasil, onde se pretendia sim alguma dominação territorial (THOMAZ, 1994). A esse respeito, Boxer (2002) tem posição

muito próxima à de Thomaz, ao mostrar que a dominação portuguesa na Índia, longe de se assentar em conquistas territoriais, estava fundamentada no controle de pontos-chave para o comércio, feito por meio do poderio marítimo, e, ainda, por suas fortalezas e feitorias assentadas em locais estratégicos para tal fim.

Ainda na esteira das interpretações de Thomaz, vemos que, quando Cabral retornou ao reino em 1501 e a real situação da Índia ficou clara para a Corte Portuguesa, finalmente se percebeu que a Índia não era um rincão de cristãos, como há muito se esperava e acreditava. Para o autor, “a constatação de que havia mais mouros de Goa a Cochim que em toda a costa da Barbaria¹⁹” forçou uma mudança profunda nos planos para o Oriente. O apoio cristão que se esperava não existiria, e duas opções foram colocadas: desistir do projeto ou continuar, mas usando então força militar. Como já sabemos, prevaleceu a segunda opção. A militarização da empresa indiana reavivaria uma vez mais, de acordo com Thomaz, os ideais cruzadísticos, dando à expansão lusitana contornos ainda medievais. De outro prisma, o aspecto comercial da expansão, seu assento no comércio e seu caráter de rede o revestiriam de contornos modernos (THOMAZ, 1994, p. 212-213). Acompanhando mais uma vez a leitura de Thomaz, podemos afirmar que o Estado da Índia teve realmente caráter insólito, desde sua formação até seu funcionamento.

D. Francisco de Almeida foi o primeiro vice-rei da Índia, governando de 1505 a 1509. Para Thomaz, em 1505, com a nomeação de D. Francisco, nasceu efetivamente o Estado Português da Índia como uma entidade política. O envio de D. Francisco ocorreu sete anos após a primeira viagem de Vasco da Gama. Nesses sete anos, a presença portuguesa – de início pacífica e diplomática – tomou contornos cada vez mais militares e, ainda, que as viagens das armadas, também de início intermitentes, tomaram a forma de viagens contínuas, com tempos determinados, objetivando também um patrulhamento do mar e das rotas comerciais que pretendiam os portugueses monopolizar (THOMAZ, 1994).

Dias, Braga & Braga afirmam que, para D. Francisco, o domínio do comércio da pimenta e das especiarias se daria apenas com o domínio dos mares, com o uso das fortalezas e feitorias já existentes como bases, em Cochim, Cranganor e Coullão (DIAS, BRAGA & BRAGA, 1998). As instruções dadas por D. Manuel ao vice-rei

¹⁹ Costa da Barbaria é a forma como os europeus se referiam à região da costa dos atuais Marrocos, Argélia, Líbia e Egito, à época dominada por muçulmanos.

ainda determinavam, de acordo com Magalhães, a sujeição dos reis locais, que deviam ser postos como vassallos da Coroa Portuguesa. Outrossim, determinavam ainda a procura de aliança com os cristãos – se houvesse – e com alguns reis locais, caso estes se dispusessem a trocar as alianças com muçulmanos pela aliança com os portugueses. Durante o governo de D. Francisco fica claro que não seriam possíveis alianças com o Samorim de Calicute, nem com os reis de Quíloa e Mombaça. “Estes estão islamizados, aquele [o Samorim] ligado por fortíssimos interesses comerciais aos mouros do mar Roxo, de Meca, do Cairo e de Damasco”. Magalhães relativiza ainda as alianças com os reis de Cochim, Cranganor e Couião, denominando-os “reizinhos”. Não obstante, admite que tais alianças, ao menos, permitiram certa segurança na provisão das cargas que iriam ao reino. As políticas iniciais, ao que parece, eram sempre no sentido de tentar acordos. Quando não o era possível, partia-se para a estratégia da força, desencadeando-se “tremendas hostilidades e algumas, não poucas, crueldades” (MAGALHÃES, 1997b, p. 445-446).

D. Francisco foi “um vice-rei flutuante, governador de um Estado sem território, com o convés de sua nau por capital” (THOMAZ, 1994, p. 213). A política de territorialidade portuguesa mudaria apenas a partir de 1509, quando se iniciou o governo de Afonso de Albuquerque.

Com o início do governo de Afonso de Albuquerque houve maior clareza nas estratégias traçadas para consolidação do Estado da Índia. A opção do novo governador era a conquista de pontos estratégicos para a presença portuguesa, pontos que possibilitavam tanto defesa militar quanto facilitação do comércio. Albuquerque instituiria também uma política para fixação de alguns portugueses em terra na Índia, a denominada política dos casamentos (MAGALHÃES, 1997a).

Para Tavares, apenas com a chegada e o governo de Albuquerque é que se estabeleceu a “efectiva conquista portuguesa na Índia”. Sob ordens de Albuquerque é que foram conquistadas Goa, em 1510, Malaca, em 1511, e Ormuz em 1515. Com essas conquistas, constituiu-se, segundo Tavares, aquilo que Boxer denominou como uma talassocracia, ou seja, a cadeia de fortalezas juntos às costas marítimas, as quais garantiam um controle militar dos mares e, por consequência, das tão desejadas rotas comerciais (TAVARES, 2004, p. 75).

Tavares interpreta as ações de Albuquerque como algo substancialmente planejado. Para a autora, Albuquerque sabia o que pretendia nas suas incursões, por isso o sucesso da maioria delas no desenho do que foi o Estado da Índia. Além disso, ainda para Tavares, as intenções de Albuquerque estavam em fina consonância com o que almejava o rei D. Manuel. As decisões de Albuquerque, dessa forma, tenderiam para estas finalidades:

O maior objectivo de D. Manuel era o ataque aos domínios muçulmanos do Egipto e do corredor sírio-palestino, visando a reconquista de Jerusalém. Homem ligado ao grupo mais próximo do rei, Afonso de Albuquerque compartilhava dessas aspirações, mas procedeu de forma pragmática enquanto actuou no Oriente. O seu plano considerava a importância de se firmar o domínio português no Índico, para só então efectivar uma acção contra o Oriente Próximo muçulmano. Além disso, percebeu que o comércio inter-regional era mais seguro que a arriscada rota do Cabo, e garantiria bons lucros para sustentar a presença portuguesa na região. Assim, Albuquerque planejou a captura de quatro pontos para controlar algumas regiões: Adém e Ormuz, objectivando o controle do mar Vermelho e do Golfo Pérsico; Cambaia e Malaca, domínio do Guzerate, Coromandel e o arquipélago malaio. O seu projecto não foi um sucesso absoluto, pois fracassou na tentativa de conquistar Adém, mas conseguiu as posições de Ormuz e Malaca, de importância fundamental, graças ao destacado papel comercial que exerciam no Oriente. (TAVARES, 2004, p. 75-76)

Goa, Malaca e Ormuz eram importantes portos e entrepostos comerciais, além de estarem localizadas em locais estratégicos para o controle do Índico. Albuquerque acaba falhando em conquistar Adém, mas os pontos tomados para o controle português é que deram o delineamento efetivo do Estado da Índia (MAGALHÃES, 1997a).

Para Boxer, a conquista de Goa marcou também a aquisição de um local que pudesse ser o “quartel general” dos portugueses. Veremos adiante que, na conquista de Goa, Albuquerque obteve ainda o apoio da população hindu. Segundo o autor, a conquista de Ormuz possibilitou o controle do Golfo Pérsico e a de Malaca, marcou a tomada do “maior centro distribuidor de especiarias indonésias”, além de ser uma base naval para se controlar o gargalo entre o Oceano Índico, o mar de Java e o mar da China meridional (BOXER, 2002, p. 61).

Boxer afirma ainda que as conquistas de Albuquerque – às quais denomina de “façanhas” – foram possíveis graças a uma ação anterior, colocada em prática

ainda por seu antecessor, D. Francisco, que foi a destruição da frota egípcio-guzerate na batalha ao longo de Diu, em fevereiro de 1509, batalha na qual D. Francisco teria se vingado da derrota e morte do filho, ocorrida em luta contra os mesmos inimigos um ano antes, em Chaul. Essa batalha, comandada por D. Francisco, eliminou a única força naval muçulmana que teria sido capaz de frear as pretensões de Albuquerque (BOXER, 2002).

Dentre as conquistas de Albuquerque, certamente Goa foi uma das mais significativas e emblemáticas, pelo papel que depois representaria no Estado da Índia, sendo sua capital e principal chave. No entanto o papel e a relevância de Goa serão discutidos mais acuradamente no tópico seguinte.

É importante ressaltar que, conforme Panikkar, antes mesmo da conquista de Goa, ainda em 1509, portanto no início de seu governo, Albuquerque empreendeu uma frustrada tentativa de conquista em Calicute. D. Manuel havia enviado do reino uma frota comandada por D. Fernando Coutinho, com o objetivo de conquistar Calicute. As frotas unidas – de D. Fernando e de Albuquerque – atacaram Calicute de surpresa, desembarcando na cidade sem dificuldades, com o Samorim ausente. O combate em terra não foi bom para os portugueses, sendo que o autor nos diz que as tropas portuguesas foram “destroçadas”, morrendo D. Fernando e mais 70 fidalgos lusitanos. Albuquerque escapou da morte por muito pouco, tendo sido levado de volta ao navio, inconsciente. Para o autor, “A primeira tentativa de conquista de um território indiano acabava em desastre”. Constatando a impossibilidade de conquistar Calicute, naturalmente os olhos portugueses voltaram-se para Goa (PANIKKAR, 1969, p. 53).

Para Thomaz, as conquistas territoriais de Albuquerque não caracterizam um projeto para formar um império territorial. Segundo o autor, a territorialidade, aqui, é um “fim instrumental”, “um fim ordenado a outro fim”, ou seja, para Thomaz, as conquistas territoriais de Albuquerque têm apenas a finalidade de oferecer subsídios para o funcionamento da “rede”. Para o autor, a territorialidade do Estado da Índia estava sempre subordinada à sua significância frente à rede. O domínio de determinado espaço justificava-se ao ponto de que este fosse interessante para subsistência da rede como um todo. Assim, Goa só foi conquistada para suprir o Estado de uma capital que, além de “facilmente defensável” e autossuficiente no abastecimento de alimentos, era passagem para os cavalos da Arábia e da Pérsia.

Os estabelecimentos do Malabar eram pontos de escoamento da pimenta, enquanto os do golfo de Cambaia eram por onde passavam os têxteis do Guzerate; Ormuz e Malaca eram chaves de estreitos. Esses e outros exemplos são dados pelo autor para mostrar que, no Estado da Índia, “os estabelecimentos em terra não existem nem se justificam senão em função da rede marítima que os une e engloba” (THOMAZ, 1994, p. 214-216).

Vale lembrar que Albuquerque não agiu apenas na conquista territorial, mas planejou também certa fixação populacional, com o objetivo de dar subsídio à presença portuguesa com uma população mais afeita aos lusitanos. Era a política dos casamentos mistos, de homens portugueses com mulheres hindus. Segundo Tavares, seu “objectivo era fixar a presença portuguesa na região e, posteriormente, proporcionar a possibilidade de recrutamento para defesa entre os descendentes gerados nessas famílias”. Como incentivo a tais casamentos, “Cada noivo ganhava um cavalo, uma casa, terras, gado e um subsídio monetário” (TAVARES, 2004, p. 78). A autora aponta que chegou a haver casamentos de fidalgos nessas condições, mas que a maioria foi mesmo de soldados e artífices. Para Tavares, os casamentos mistos proporcionaram interação entre a cultura portuguesa e a hindu, mas causaram também problemas a Albuquerque, uma vez que nem todos na Corte Portuguesa concordavam com suas ações. Essa oposição tornava-se mais intensa à medida que os princípios da “pureza de sangue” se tornavam mais enraizados na cultura lusitana. Apesar de suas conquistas e do sucesso de seus planos, as decisões de Albuquerque, muitas vezes tomadas de maneira muito independente, faziam com que frequentemente fosse obrigado a justificar-se perante o rei, a fim de rebater acusações formadas nas intrigas da Corte (TAVARES, 2004).

Entretanto podemos dizer que a ação gerou alguns frutos, pois, segundo Thomaz, o número de portugueses radicados em terra aumentou, como resultado dos casamentos mistos. Além disso, afirma que a atuação dos religiosos também integrou “por assimilação religiosa” grande parte da população local à comunidade dos portugueses (THOMAZ, 1994).

A ação de Afonso de Albuquerque enquanto governador do Estado da Índia, conforme já afirmamos, deu a formação, o desenho de tal Estado, numa organização que persistiu muito, mesmo após o fim de seu governo. Podemos acompanhar Thomaz, quando afirma que Afonso de Albuquerque foi o responsável

por formar para a Coroa Portuguesa “um verdadeiro império marítimo na Ásia”, além de dar à presença portuguesa no Índico “a forma definitiva, que se manteria por mais de um século com alterações insignificantes” (THOMAZ, 1994, p. 197). Por tudo isso, é relevante que o próprio Panikkar chame Albuquerque de “arquiteto da dominação ocidental no Oriente” (PANIKKAR, 1969, p. 52).

1.5. Goa conquistada por Albuquerque: capital do Estado da Índia

Uma visão geral de como era situada geograficamente a cidade de Goa nos é dada por Disney (1981). A cidade fora construída numa ilha, chamada de Tissuary, quase ao meio da costa ocidental da Índia. A posição geográfica era privilegiada do ponto de vista comercial, visto que ao norte estava o Guzerate, onde se produziam têxteis e anil, e, ao sul, Canara e Malabar, que forneciam a pimenta. A ilha toda teria algo como 70 ou 80 km², em forma triangular, com a ponta apontada para o mar (DISNEY, 1981).

Conforme Tavares, citando Brito, a cidade de Goa possuía cerca de 2 km em sua frente marítima, e a área propriamente urbana seria de aproximadamente 4 km². O centro da cidade estava localizado numa faixa ribeirinha, sendo as principais ruas pavimentadas e as demais, de terra batida. A principal rua era chamada de rua Direita ou rua dos Leilões. Esta rua levava diretamente ao Cais dos Vice-Reis, que era a entrada portuária da cidade, e, logicamente, era onde estava concentrada a maior parte das atividades comerciais. Havia ali um mercado de pérolas, peças de ouro, pedras preciosas, escravos, sedas, tapetes, cavalos e outras mercadorias vindas de diversos portos do Oriente. Por via terrestre, a entrada principal era a rua de São Pedro, próxima ao centro de construção naval, o arsenal da cidade. Tal arsenal estava localizado na rua das Naus de Ormuz. Lá era o local de maior concentração de venda de bebidas alcoólicas, segundo a autora, pela presença de trabalhadores em grande número. O centro da cidade de Goa era a região de maior movimento e concentração de locais de destaque. Ali havia sido construídas cinco igrejas, entre elas a Sé – num universo de 17 igrejas mais importantes – cinco, de 12 conventos e, ainda, os prédios da administração portuguesa – o Tribunal da Relação, o Tribunal da Inquisição, a Alfândega, a Misericórdia, o Hospital Real, o Palácio dos Vice-Reis e o quartel. Na região central de Goa também se encontravam

o Terreiro dos Galos, a Praça do Sabaio e o Arco dos Vice-Reis, principais largos e monumentos da cidade. Goa era, assim, um centro de administração política, religiosa, cultural e cívica (TAVARES, 2004). Cabe lembrar também que as instituições objeto deste trabalho – Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo – encontravam-se, ambos, também em Goa. Daí a importância de compreendermos a dinâmica das relações portuguesas na capital do Estado da Índia.

Como já vimos anteriormente, Goa foi conquistada por Afonso de Albuquerque, em 1510, tomada das possessões do sultão de Bijapur (TAVARES, 2004). Panikkar atribui o sucesso do Albuquerque na conquista de Goa em parte à ajuda recebida de Tujali, príncipe indiano da região, que teria se aliado aos portugueses a fim de enfraquecer o poder do muçulmano sultão de Bijapur, Adil Shahi. Para o autor, o Império Hindu de Vijayanagar também não teria motivos para intervir, do contrário, via com satisfação a perda de poder de um sultão muçulmano. Os imperadores do Vijayanagar “compreenderam rapidamente que Goa lhes abria uma saída para o mar, o que lhes permitiria encomendar não somente armas e material como também cavalos, de que sua cavalaria tanto necessitava” (PANIKKAR, 1969, p. 53-54). Em conformidade com o que afirma Panikkar, Thomaz também considera que o controle de Goa seria possível tão somente com apoio de sua população, ainda que fosse um apoio ao menos tácito. “Albuquerque procurou obtê-lo [o apoio hindu] apoiando-se nos hindus contra a minoria muçulmana, concedendo-lhes uma ampla liberdade religiosa e aligeirando a carga fiscal a que até então estavam submetidos” (THOMAZ, 1994, p. 248). Ainda, segundo o próprio Thomaz, é possível interpretar que, ao menos no início da presença portuguesa no Oriente, as relações e interesses comerciais se sobrepujam aos ligados à conversão das populações, ao proselitismo religioso (THOMAZ, 1994).

Como problematizamos anteriormente, uma das coisas que os portugueses souberam fazer, ao menos no início de sua presença na Índia, foi aliar-se pontualmente às populações hindus a fim de combater os muçulmanos.

A cidade de Goa fora anteriormente dominada pelo Império Hindu de Vijayanagar. Foi tomada posteriormente pelo sultão de Bijapur, teve seus templos – hindus – destruídos e fora transformada em cidade muçulmana. Quando, em 1510, Albuquerque planejou a tomada da cidade, tirou proveito da presença hindu, numerosa na região, e se apresentou como um libertador da cidade, aquele que a

tiraria dos muçulmanos. Dessa forma, argumenta Tavares, desenvolveu-se em Goa, sob a batuta de Albuquerque, uma política de tolerância ao hinduísmo²⁰. Confiscaram-se terras de muçulmanos, mas não da população hindu goesa – a qual era chamada pelos portugueses de canarins²¹. Nesse primeiro momento, o hinduísmo também não foi reprimido, sendo permitidos seus cultos e rituais na cidade, normalmente (TAVARES, 2004). Esse posicionamento da autora é semelhante ao de Thomaz, que, além dos aspectos citados por Tavares, acrescenta que Albuquerque se beneficiou da passividade da população, que não se animava a lutar em favor do invasor muçulmano (THOMAZ, 1994).

Tavares (2004) ainda nos mostra como no período inicial da conquista de Goa poucas mudanças significativas foram feitas para interferir no modo de vida das populações hindus. Inicialmente não houve proibição de cultos hindus, como ocorreu posteriormente – com exceção de rituais considerados intoleráveis, como, por exemplo, a cerimônia do sati²². Para corroborar sua afirmação, a autora nos dá alguns números: “por volta de 1540 havia em Goa 116 pagodes, em Bardez 176, em Salcete 264” (TAVARES, 2004, p. 70). Thomaz afirma que a cidade de Goa, sob a liderança de Albuquerque, “foi uma cidade mercantil, cosmopolita e assaz tolerante” (THOMAZ, 1994, p. 248).

²⁰ Tavares (2004) também destaca que a maior parte da população de Goa, quando da conquista por Albuquerque, era adepta do hinduísmo. A autora ainda explica que a palavra que designa a religião hindu – hinduísmo – é uma palavra estrangeira para os próprios hindus, pois foi um termo criado por ingleses no século XIX, o que explica o fato de o termo hinduísmo não aparecer em quaisquer fontes escritas do século XVI. A religião hindu receber um nome advindo de um idioma estrangeiro, segundo Tavares, justifica-se pelo fato de “não existir uma definição própria nas línguas existentes na península hindustani” para a religião local, pois as pessoas, longe de se definirem por meio de uma religião única e coesa, definem-se pelas castas e comunidades locais, não sendo uma preocupação para tais populações um nome que designe a religião como um todo (TAVARES, 2004, p. 61) – fator que não foi assimilado facilmente pelos colonizadores de matriz cultural e religiosa cristã e europeia. A autora ainda destaca que não há conversão no hinduísmo, pois só é possível ser hindu se o indivíduo nascer filho de hindus: não há outro meio de “entrada” na religião. Outro aspecto que chama atenção é para o perigo da generalização de costumes ou características de comunidades hindus: segundo Tavares, há “uma enorme variação regional de tradições, costumes e práticas religiosas no hinduísmo, portanto muitas das características da sociedade goesa não podem ser generalizadas para toda a Índia” (TAVARES, 2004, p. 61).

²¹ “No caso específico de Goa, a população hindu goesa (que era a predominante no momento da chegada dos portugueses) pode ser definida geograficamente como ‘Concão-Marata’, etnicamente, como indo-ariana e linguisticamente, como indo-europeia. Os portugueses referiam-se a ela usando o termo ‘canarim’ [...]” (TAVARES, 2004, p. 65)

²² Sati era uma cerimônia hindu, proibida por Afonso de Albuquerque após a conquista de Goa. Consistia num ritual em que uma mulher viúva, em presença da família, atirava-se espontaneamente na pira onde o corpo do marido queimava, para assim morrer com ele. Com a proibição imposta por Albuquerque, houve uma mudança no ritual, inserindo-se então o hábito de pôr sobre o corpo do marido, antes da incineração, uma porção do cabelo da viúva. (TAVARES, 2004)

A partir de 1540, não por coincidência, tempo da chegada dos primeiros jesuítas, a política de tolerância ao hinduísmo foi pouco a pouco dando lugar para uma cada vez mais ferrenha intolerância, com a proibição de todos os tipos de cultos hindus e a destruição dos pagodes e templos, assunto esse que será objeto de reflexão em capítulo posterior deste trabalho.

É muito comum nas fontes, quando se descreve a cidade de Goa, principalmente no início de sua ocupação por parte dos portugueses, fazer-se menção aos pagodes, que designavam tanto os templos hindus quanto as imagens que havia neles. Depois de 1540, quando a política de tolerância com o hinduísmo sofreu uma viragem, aconteceram – como veremos melhor na continuidade do trabalho – a destruição dos referidos pagodes, o confisco de suas terras que, na maior parte das vezes, eram entregues a igrejas e obras pias. Grande parte dos recursos financeiros doados ao Seminário de Santa Fé e ao Colégio de São Paulo em Goa era fruto do arrendamento das terras que haviam pertencido aos pagodes.

Para melhor compreensão de alguns aspectos rituais do hinduísmo, trazemos excerto de Tavares, quando nos diz:

No hinduísmo muitas práticas religiosas eram domésticas, mas o pagode (*devullas*), ou templo hindu, também tinha muitas funções. De forma retangular, os pagodes tinham diante da porta principal um grande vestíbulo coberto (*montâp* ou *sonddavô*), depois vinha o *sarvoli*, três naves que circundam o *chouco*, que por sua vez se comunica com o santuário (*garbahacudd*). Nesse último, só os brâmanes podiam entrar e no *chouco* os outros hindus, com excepção dos párias; os que não eram hindus não passavam do *sarvoli*. Em frente aos pagodes erguiam-se torres de alguns andares (*stambha* ou *khambo*), e junto deles existiam tanques quadrados com escadarias, denominados *tirtha*, onde os hindus faziam suas abluções, e os *bottos* (sacerdotes) as suas rezas. Nos pagodes eram feitos os cultos a uma divindade principal, dentre os mais comuns *Brahma*, *Vishnu*, *Shiva*, *Ganesha*. As suas imagens, que também eram designadas pela palavra pagode, eram o objecto de veneração e podiam ser feitas de pedra, madeira, cobre, prata ou ouro. Outra importante característica dos pagodes era o cuidado artístico e arquitetónico na sua construção. (TAVARES, 2004, p. 65, grifado no original)

Essa introdução ao modo de vida e às características geográficas da cidade de Goa se justifica por nos dar uma base do que seria, de como seria a capital portuguesa na Índia. De Goa, irradiava-se a presença portuguesa naquelas partes: padres, missionários, governadores, vice-reis, soldados, degredados, quem quer

que fosse, para entrar na rede portuguesa do Índico, havia de passar por Goa. Como centro da ação lusitana, Goa adquiriu ares de irradiador cultural e religioso, sendo sede das instituições aqui estudadas. A formação de padres no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo, assim como de quadros para a administração ou mesmo o ensino de primeiras letras para os meninos, não era um fenômeno circunscrito a Goa. A formação individual desses sujeitos aconteceu em Goa, mas, a partir dela, irradiou-se ao espaço de influência portuguesa. Assim, tanto o Seminário quanto o Colégio eram centros de disseminação cultural plantados em Goa, a estender suas raízes por toda a rede portuguesa no Índico. É por isso que a discussão sobre Goa e suas características tem neste tópico apenas seu início: longe de se encerrarem aqui, continuarão a permear as partes subsequentes do trabalho.

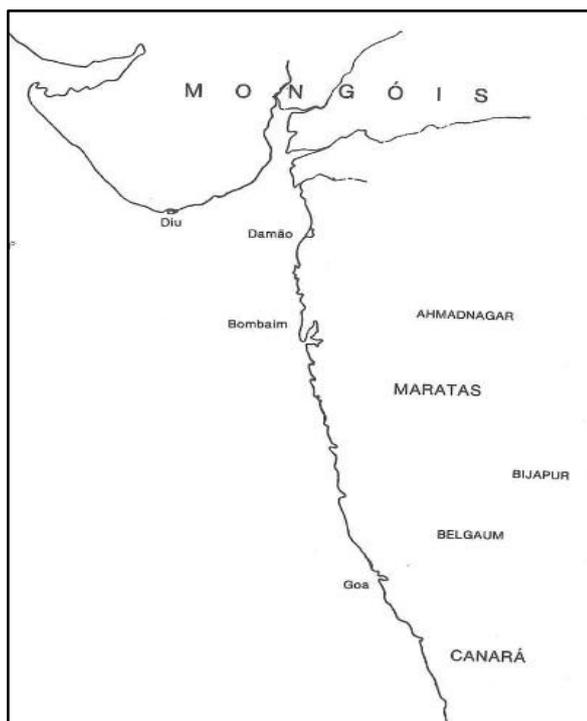


Figura 5 – Goa e adjacências – Souza, 1994 (p. 30).

2. Seminário de Santa Fé e Colégio de São Paulo: instituições do Padroado Real Português

No capítulo anterior procuramos mostrar os contextos da expansão portuguesa e da realidade indiana, quando da chegada dos lusitanos por aquelas partes. Afirmamos que o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo eram instituições da expansão portuguesa.

A compor a teia da tese que defendemos neste trabalho, queremos também mostrar o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo como instituições da religiosidade lusitana. Como afirmamos ao longo de todo este trabalho, fé (institucionalizada) e Coroa são, nos séculos XV e XVI, inseparáveis, complementares, dependentes entre si. Tal parceria/dependência propiciou, paulatinamente, a instituição do que foi conhecido como Padroado Real Português, que se tratava, grosso modo, de um conjunto de direitos concedidos pelo papado ao soberano português sobre a administração eclesiástica em seus territórios, acompanhados, naturalmente, de uma gama de deveres.

O Padroado Real Português era a forma pela qual a Coroa controlava, dirigia, financiava, direcionava as missões religiosas do Ultramar. Por meio da empresa expansionista enviavam-se os padres, missionários, enfim, os religiosos que fariam o trabalho de catequização e evangelização nos territórios portugueses. Tal trabalho, ao mesmo tempo religioso e cultural, promovia, concomitantemente, a religião cristã e a cultura portuguesa, se é que no século XVI havia formas de distingui-las – acreditamos que eram indistintas.

Importante papel nas missões do Padroado desempenhariam os padres da Companhia de Jesus, cujos primeiros representantes chegaram a Lisboa no ano de 1540 – Simão Rodrigues e Francisco Xavier – sendo que em 1542 chegou a Goa Francisco Xavier, inaugurando, assim, a ação jesuíta no Oriente português. As ações dos padres da Companhia diversificaram as frentes de atuação e os métodos de catequese do Padroado na Índia. Aos poucos os jesuítas inserir-se-iam em vários espaços, inclusive alguns já consolidados por religiosos de outras ordens quando de sua chegada.

Consideramos a ação dos jesuítas e demais padres e missionários na Índia cultural, pois, ao passo em que se divulgava a religião cristã, disseminavam-se

também, conseqüentemente, a cultura portuguesa, os ideais de vida, de moral, de homem etc. Nesse aspecto é que consideramos o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo centros disseminadores da cultura portuguesa. Eram eles, portanto, além de instrumentos da expansão econômica, instrumentos que visavam à imposição da cultura e da religião, ferramentas do Padroado Português. Eram, de uma única vez, instituições a serviço da Coroa e da Igreja.

Este capítulo ocupar-se-á, então, de contextualizar a Igreja e as missões na Índia, meios nos quais nasceram e se desenvolveram as instituições objeto deste estudo. Para tanto, pretendemos localizar o conceito, o alcance e as formas de concessão do Padroado Real Português, passando para uma contextualização da fundação da Companhia de Jesus, seu desenvolvimento e sua relação com a Coroa Portuguesa. Por fim, pretendemos apresentar um breve balanço das missões na Índia, abordando os períodos anterior e posterior às atividades jesuítas. A abordagem das missões na Índia (subtópicos 2.3.2 e 2.3.3) acompanham, em parte, estudos anteriores por nós realizados na dissertação *Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 a 1552)*, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, no ano de 2015 (BORGES, 2015). Acreditamos que, assim, o leitor ficará mais bem localizado no contexto local e temporal das instituições, que serão apresentadas e problematizadas mais minuciosamente nos capítulos 3 e 4do presente trabalho.

2.1. O Padroado Real Português

A Cruz e a Coroa empreenderam um processo único de união e cooperação nos processos da expansão portuguesa do século XV. A tese é de Boxer, aplicada pelo autor tanto no que concerne à expansão portuguesa quanto à espanhola. Nas palavras do autor, a união entre a Cruz e a Coroa na empresa expansionista pode ainda ser caracterizada como “indissolúvel” (BOXER, 2013; 2002). Concordamos com Boxer, mas vamos além: quando pensamos em cultura, isto é, na forma como os homens apreendem a própria vida, as formas como eles se pensam, suas concepções, entre outras facetas, as atividades mercantis, a carreira da Índia e a

expansão da fé são uma mesma coisa, apresentando-se como aspectos de uma cultura, que é, ao mesmo tempo, religiosa e mercantil.

A ligação estreita entre Coroa e Igreja é abordada também por Souza, que chama atenção para o “amalgama” formado por Estado-Igreja na expansão, dando destaque para o Estado Português da Índia. Segundo o autor, no período, a mescla de objetivos da Igreja e do Estado era não apenas vista como compatível, mas, ainda, como necessária para o sucesso de ambas as empresas, que, no fim, acabavam por ser uma só. Segundo Souza, “*Forte-Feitoria-Frade* constituíam os três pilares em que se assentava a estrutura da presença militar-comercial-social portuguesa no ultramar” (SOUZA, 2008, p. 415, grifado no original).

Cabe dizer que os três pilares propostos por Souza estiveram presentes na empresa expansionista desde seus primórdios. O comércio dependia, por vezes, do poderio militar que o protegesse, ambos legitimados pela Igreja, pois, em última instância, o que se estava a fazer era “salvar o gentio”, levar a considerada verdadeira religião para aqueles que a ela ainda não tinham acesso. Podemos afirmar que, em conjunto, crescia o reino português, mas crescia também o alcance da Igreja, que o acompanhava aonde quer que fosse. A Igreja era, dessa forma, inseparável de Portugal em termos de expansão, em que se pesem também as várias bulas papais (promulgadas, sobretudo, entre 1452 a 1456) que autorizaram e por vezes encorajaram as viagens portuguesas (BOXER, 2013).

Tal união intrínseca, segundo Costa (2004), decorria das concepções teológicas e políticas do período, que colocavam sobre o soberano católico a responsabilidade pelo alastramento da religião cristã. O rei católico era, por assim dizer, responsável direto pela expansão do cristianismo dentre aqueles que ainda não o conheciam, ou mesmo pelo combate daqueles que, conhecendo, o rejeitavam.

Corroborando tal pensamento, lembramos mais uma vez do Padre António Vieira. A força e a persistência da ideia do rei e de Portugal como arautos do cristianismo podem ser observadas em uma carta que Vieira escreve, em 1657, do Maranhão, ao rei D. Afonso VI. O jesuíta afirma que Portugal havia sido criado por Deus essencialmente para a propagação da fé cristã no mundo. Garantia, ainda, que o sucesso dos projetos portugueses se confirmaria ao passo que tal propósito divino – de expansão da religião cristã – fosse devidamente cumprido e observado, não

deixando de advertir, como esperado, que o não cumprimento da missão evangélica acarretaria, portanto, o insucesso português (apud BOXER, 2013).

A união entre a Cruz e a Coroa, até aqui mostrada, corporificou-se ao longo dos anos – e das bulas papais – naquilo que ficou conhecido como o Padroado Régio Português. Para explicar o conceito, recorremos a Boxer:

A aliança estreita e indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a Fé e o império, era uma das principais preocupações comuns aos monarcas ibéricos, ministros e missionários em geral. [...] Durante séculos, a união da Cruz com a Coroa foi exemplificado pela peculiar instituição [...] do padroado real da Igreja do ultramar exercido pelas Coroas ibéricas: Padroado Real em português e Patronato (ou Patronazgo) em espanhol. O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provinham de uma série de bulas e breves papais, começando pelo breve *Dum Diversas* de Nicolau V, em 1542, e culminando no breve *Praecelse Devotionis* de Leão X, em 1514 (BOXER, 2013, p. 87-88, grifado no original).

Conforme Boxer (2002, p. 243), entendemos de maneira geral que o Padroado foi uma “combinação de direitos, privilégios e deveres” que o papado concedeu à Coroa Portuguesa, como patrona e encarregada das missões catequéticas no Ultramar. O direito de Padroado compreendeu, assim, obrigações da Coroa para com a evangelização dos povos “descobertos”, em contrapartida de alguns direitos que a mesma teria sobre a estrutura e organização da Igreja em seus territórios, nomeadamente sobre o pessoal da missão – padres, missionários, irmãos – e sobre os recursos financeiros, arrecadados e investidos.

A instituição do Padroado compreendia, assim, a responsabilidade de Portugal sobre as missões no além-mar: construção de igrejas, envio de missionários, conservação da fé católica etc. Em contrapartida, a Coroa tinha o poder de indicar os padres, bispos e demais prelados necessários para arrecadar – em nome da Igreja – os tributos eclesiásticos e a administração financeira das missões.

Talvez um dos aspectos mais importantes do Padroado para a Coroa Portuguesa fosse a subordinação do clero diretamente ao rei. Discorrendo sobre as autorizações papais às coroas ibéricas no âmbito do Padroado, Boxer nos mostra que tais autorizações eram, em síntese: construção ou permissão para construção

de igrejas, catedrais, conventos e demais edifícios necessários à missão; apresentação para a Santa Sé de listas com candidatos aos arcebispados, bispados e demais dignidades e funções eclesiásticas; administração de jurisdições e receitas eclesiásticas, além da autoridade para rejeitar breves e bulas papais que primeiro não tivessem passado pela chancelaria real. Dessa forma, segundo Boxer, os direitos da Coroa sobre a missão, disciplinados pelas bulas e breves papais, faziam com que todo eclesiástico, desde o mais simples padre até os bispos e arcebispos, estivesse subordinado diretamente à vontade da Coroa Portuguesa. Com isso, “os membros do clero colonial ibérico podiam ser considerados, como o eram muitas vezes, funcionários assalariados da coroa” (BOXER, 2013, p. 89).

Evidentemente há outros direitos e deveres previstos no Padroado Português, para além dos que foram aqui citados. Todavia trazemos para a discussão aqueles que acreditamos contribuem mais diretamente para a compreensão do tempo e objeto a que se propõe esta pesquisa.

Devem ser ressaltadas, ainda, as obrigações que o Padroado impunha à Coroa Lusa. Se, por um lado, os reis de Portugal foram agraciados com direitos sobre clero, fiéis, igrejas e missões, por outro lado havia as contrapartidas, as obrigações da Coroa para com a obra de missões no Ultramar. Em troca da administração das rendas eclesiásticas, da autoridade sobre os missionários e sobre as igrejas, a Coroa deveria dotar a Igreja missionária de estrutura e condições condizentes com a importância conferida ao trabalho de catequese e conversão. O financiamento da missão, desde o envio e transporte dos padres e irmãos missionários, bem como sua manutenção, os recursos para construção das igrejas e demais edifícios, a proteção necessária a missionários e novos fiéis, tudo era de responsabilidade da Coroa Portuguesa, como patrona das missões. O jesuíta padre Miguel Oliveira resume as informações tratadas até aqui, mostrando-nos que

O Padroado português compreendia os seguintes direitos e obrigações: apresentação para os benefícios eclesiásticos, incluindo os episcopais; conservação e reparação das igrejas, mosteiros e lugares pios das dioceses; dotação de todos os templos e mosteiros e lugares pios das dioceses; dotação de todos os templos e mosteiros com os objectos necessários para o culto; sustentação dos eclesiásticos e seculares adstritos ao serviço religioso; construção dos edifícios necessários; deputação dos clérigos suficientes para o culto e cura das almas. (OLIVEIRA, 1958, p. 201)

Ao analisarmos as obras do Padroado Português, sobretudo na Índia, local e período em que se assenta esta pesquisa, veremos que nem sempre a Coroa Portuguesa dotou com suficiência as missões que deveria manter. As menções a falta de recursos humanos e financeiros são abundantes nos documentos do período²³.

Vale lembrar que, se inicialmente as missões dependeram de recursos advindos quase exclusivamente do tesouro real, com o desenvolvimento das igrejas e demais obras pias, muitas passaram a ter suas próprias fontes de renda, direcionadas para seu funcionamento (BORGES, 2015). Esse é o caso tanto do Seminário de Santa Fé quanto do Colégio de São Paulo que tinham rendas próprias, vindas de doações e principalmente de arrendamentos de terras pertencentes às instituições. Sobre isso discorreremos mais pormenorizadamente nos capítulos seguintes. Entretanto Boxer (2002, p. 244) nos informa que os dízimos recolhidos pela Coroa nas missões do Ultramar eram, na maioria das vezes, insuficientes para a manutenção das igrejas e missionários e que o aporte restante era feito com o tesouro real, “embora os subsídios reais costumassem ser ‘mal, tarde ou nunca’ pagos”.

Poderíamos problematizar aqui a coerência, por parte da Santa Sé, em outorgar aos monarcas ibéricos, especialmente ao português, tamanhos benefícios, em detrimento – em alguns pontos – da própria autoridade papal. Para Boxer (2002; 2013), a concessão desses direitos à Coroa teria sido motivada, entre outros fatores, pelos problemas vividos pelo papado no território europeu. Ou seja, para esse autor, o papa estava demasiado ocupado e preocupado com a situação política da Europa, com a Reforma Protestante e com as ameaças turcas no Mediterrâneo. Dessa forma, conceder às Coroas ibéricas os direitos e obrigações do Padroado foi uma forma de outorgar-lhes a obrigação da evangelização e catequese. A esse respeito, afirma Boxer:

²³ Com relação à falta dos recursos financeiros para as missões, é importante destacar que, tratando-se do período estudado, é perfeitamente compreensível que fosse assim. As instituições do Estado Nacional não se encontravam, na modernidade, organizadas. Ou seja, não havia um orçamento que previsse os investimentos nos vários níveis de atuação da Coroa, realizados de acordo com uma previsão de arrecadação. Por outro lado, a divisão entre o público e o privado ainda não havia ocorrido. O rei era concomitantemente chefe de família e chefe de nação. Seu orçamento pessoal não se distinguia do orçamento da Coroa. Portanto, as confusões com relação à destinação de recursos financeiros da Coroa não são para causar estranheza.

Os Bórgia e outros papas da Renascença, preocupados com a política europeia, com a onda crescente do protestantismo e com a presença turca no Mediterrâneo, não se mostraram muito interessados na evangelização dos mundos abertos pelas descobertas portuguesas e espanholas. Sucessivos vigários de Cristo não viram nenhum mal em deixar à custa dos monarcas ibéricos a construção de capelas e igrejas, a manutenção da hierarquia eclesiástica e o envio de missionários para converter os pagãos, em troca da concessão de amplos privilégios, tais como propor bispos para as sés coloniais vagas (ou então recém-fundadas), cobrar dízimos e administrar alguns impostos eclesiásticos. (BOXER, 2002, p. 243)

Os direitos e os deveres do Padroado não foram concebidos, pensados e concedidos de uma só vez pelo papado. Há toda uma documentação, extensa, progressiva, como que acompanhando os passos da expansão marítima ibérica.

Podemos dizer que, conforme os domínios portugueses no Ultramar iam aumentando, aumentavam também as concessões dos papas às ações do Padroado Luso. Oliveira (1958) destaca as principais bulas e breves ligados à instituição do Padroado Português: Bula *Dum diversas*, do papa Nicolau V, datada de 18 de junho de 1452; Bula *Romanus Pontifex*, também de Nicolau V, em 08 de janeiro de 1455; Bula *Inter caetera*, do papa Calisto III, em 13 de março de 1456, concedendo à Ordem de Cristo a autoridade espiritual nas terras portuguesas; do papa Leão X: Bula *Dum fidei constantiam*, em data de 07 de junho de 1514; Bula *Pro excellenti praeminentia*, de 12 de junho de 1514 e Breve *Dudum pro parte*, de 31 de março de 1516, concedendo aos reis de Portugal o direito universal de Padroado em todas as igrejas localizadas em terras de domínio português; há ainda a Bula *Aequum reputamus*, esta do papa Paulo III, de 03 de novembro de 1534, instituindo a diocese de Goa e dando à mesma jurisdição desde o Cabo da Boa Esperança até a China, passando pela Índia, descrevendo, minuciosamente, os direitos e deveres inerentes ao Padroado; o Padre Miguel Oliveira considera esta última “com razão o principal fundamento do padroado português” (OLIVEIRA, 1958, p. 201). Ainda há outras bulas que, segundo o autor, instituem outras dioceses nos territórios do Padroado, reproduzindo a forma da Bula *Aequum reputamus*.

A lista de Oliveira é extensa, e, devemos dizer, não encerra em si todos os documentos relacionados à concessão do Padroado Português. Observemos que, do primeiro documento citado até a Bula *Aequum reputamus*, há um período de 82 anos, permeados pelo governo de quatro pontífices. Queremos com isso afirmar que

a concessão dos direitos e a pontuação dos deveres inerentes ao Padroado Régio foram sendo lenta e continuamente acordadas. Entendemos que cada concessão, cada termo dos acordos entre Portugal e a Santa Sé baseavam-se na capacidade e capilaridade do domínio lusitano: a progressiva consolidação da expansão possibilitou as progressivas concessões papais. Dessa forma, ao chegar à Índia do período estudado, os clérigos, além de representantes da Igreja, eram representantes da Coroa. As duas instituições estudadas, o Seminário e o Colégio eram, a um só tempo, estruturas da Igreja e da Coroa e como tais representavam anseios dos dois patronos. Os anseios, objetivos e propósitos destas instituições estavam intimamente ligados aos dois patrocinadores de sua existência, e serão apresentados mais à frente neste texto.

2.2. A Companhia de Jesus em Portugal: fundação e desenvolvimento da ordem

Falar da Companhia de Jesus é falar de um tempo, de um contexto, de toda uma conjuntura, de fatos e ideias que levaram à sua fundação, às escolhas de seus primeiro líderes, aos métodos e às formas de trabalho adotadas. Para compreendermos a Companhia de Jesus, é necessário inicialmente entendermos um pouco do contexto europeu do século XVI. Olhar para a Companhia de Jesus na sua relação com as missões do Padroado Real Português é a tarefa que empreendemos neste tópico do trabalho.

Paiva (2007) apresenta a Europa do século XVI como um local onde ocorriam profundos e sensíveis movimentos de reorganização social e política. Ele afirma que o desenvolvimento global do comércio impulsionou transformações de cunho social. O século XVI europeu assistiu à afirmação dos Estados monárquicos nacionais, que concentravam sob sua influência direta tanto aspectos políticos quanto econômicos e culturais, centralizando também os “instrumentos de formação do pensamento” (PAIVA, 2007, p. 239).

O mesmo autor ressalta ainda o século XVI como um período “em que a fé cristã e a Igreja Católica se sentiram ameaçadas em sua tradição” (PAIVA, 2007, p.241). Ouviam-se no século XVI os ecos da Reforma Protestante, cujas ideias já vinham havia muito sendo gestadas dentro da própria Igreja Católica. Não

pretendemos aqui afirmar a Reforma Protestante como um evento isolado, centrado na pessoa de Martinho Lutero ou qualquer outro. Nesse sentido, preferimos acompanhar o entendimento de Dreher, que afirma:

A Reforma não pode ser explicada a partir de um único acontecimento ou a partir da ação de uma única pessoa. Queremos afirmar categoricamente que a Reforma não iniciou com a divulgação das 95 teses de Lutero, em 31 de outubro de 1517. (DREHER, 2007, p. 183)

A seguir o autor mostra como movimentos reformadores vinham se formando na Igreja desde a Idade Média, iniciando com o movimento designado de *devotio moderna*²⁴, que surgiu nos Países Baixos, tendo como um de seus personagens mais conhecidos o clérigo Tomás Kempis, autor da obra *Imitação de Cristo*. Dreher se ocupa em mostrar como os movimentos protestantes do século XVI atendiam, na verdade, a ideias, desejos e anseios que já vinham sendo, havia tempos, gestados (DREHER, 2007). Assim, os movimentos protestantes do século XVI, tais como o de Lutero ou Calvino, têm raízes profundas.

Evidentemente que a Reforma Protestante propriamente dita, aquela que provocou rompimentos com a Igreja Católica no século XVI, impactou imensamente a cristandade de toda a Europa, como também enfraqueceu, em certo ponto, a autoridade da Igreja Católica. Aquela que até então era considerada a única instituição capaz de conduzir os homens a Deus, então se viu frente à concorrência de outras organizações eclesiais, as quais contestavam abertamente o poder, a autoridade e mesmo os sacramentos e doutrinas daquela. “A fé cristã [...] era interpretada, com autoridade, por novas Igrejas, despedindo-se da submissão a um magistério único, da crença em dogmas incontestáveis, da uniformidade das liturgias e das devoções” (PAIVA, 2007, p. 241-242).

O sentimento reformista sentia-se na Igreja Católica, e, na interpretação de Costa, tais desejos reformadores, no seio da Igreja, remontam ainda ao século XII.

²⁴ A respeito da *Devotio Moderna*, Borges (2004, p. 37) esclarece o seguinte: “A propagação do movimento, conhecido como *devotio moderna*, impulsionou o interesse por uma espiritualidade afetiva e prática, centrada na vivência interior do fenômeno religioso. Nascida nos Países Baixos, na segunda metade do século XIV, a Escola assume-se como cristocêntrica. O recolhimento, a mortificação, o sofrimento de Cristo tornar-se-iam uma referência constante de fé. [...] Difundem um <<método>>, exercícios de piedade, de oração e de exame de consciência [...] chegando a uma planificação detalhada com temas de meditação para cada dia”.

Para o mesmo autor, um dos indicadores de tais desejos reformistas estaria na fundação, no século XIII, das ordens dos franciscanos e dos dominicanos (COSTA, 2004). No século XVI, em meio às efervescências religiosas na Europa, a necessidade de reformar a Igreja ocorreria no que posteriormente seria denominado de Contrarreforma, ou Reforma Católica. Preferimos aqui utilizar a ideia de Reforma Católica, acompanhando ainda a interpretação de Costa (2004). A ideia de Contrarreforma parece nos colocar frente a uma concepção que considera as reações católicas como meras respostas ao protestantismo crescente na Europa, ideia da qual não compartilhamos. A leitura que aqui fazemos é a que vem sendo desenvolvida desde o início do tópico em tela: os movimentos de reforma na Igreja respondiam sim ao avanço do protestantismo, mas não podem ser reduzidos a apenas isso. A necessidade de reformas era sentida no seio da própria Igreja, críticas à má formação, à devassidão e mundanismo do clero, bem como críticas contundentes que precisavam ser respondidas. Nesse contexto mais amplo é que acreditamos estar inserido o movimento de Reforma Católica.

O movimento reformista na Igreja Católica tem no século XVI sua principal expressão institucional no Concílio de Trento (1545-1563) que foi iniciado em 13 de dezembro de 1545, sob o pontificado de Paulo III. Nesse primeiro período do Concílio houve oito sessões, sendo o mesmo suspenso por questões políticas antes mesmo da morte de Paulo III em 1549. A segunda fase do Concílio aconteceu a partir de maio de 1550, sendo Júlio III o então sumo pontífice. Novamente suspenso em 1552 – tendo sido possível realizar dessa vez quatro sessões –, o Concílio só foi retomado em 1562, quando, conforme Costa (2004), houve mais nove sessões, em que já havia presença mais representativa de votantes. Nesta última parte, o papado era exercido por Pio IV, que também ratificou todas as resoluções do Concílio em janeiro de 1564.

Um dos principais baluartes do Concílio de Trento foi a renovação e reforma das dioceses, a fim de refrear o “estado de lassidão e corrupção moral em que se encontrava a Igreja” (COSTA, 2004, p. 123). Conforme Mea (1998), entendia-se que a reforma da Igreja deveria partir das dioceses, com maior inspeção dos bispos sobre os padres e paróquias sob sua jurisdição, obrigação de residência dos bispos nas dioceses, além do destaque dado para a formação do clero, com a criação de seminários para formação dos padres. Segundo Manso (2009), a redução da

importância dos sacramentos no discurso e na Teologia protestantes forçava a Igreja Católica a ressaltar a importância desses rituais. Conforme Costa, a uniformização dos ritos, inclusive da missa, teve também no uso do Latim uma importante contribuição. O autor ainda destaca o fato de o Concílio de Trento apontar com mais clareza a importância papal, destacando-o como “verdadeiro imperador da Igreja Católica” (2004, p. 124), trazendo a ideia de que a unidade espiritual haveria de passar também pela unidade de comando. Costa afirma ainda que

A Igreja não poderia ficar alheia ao processo de centralização do poder, definido mais tarde como absolutismo, que tomou conta de toda a Europa a partir do século XVI. Em resposta ao fortalecimento e centralização dos chamados Estados nacionais, a Igreja também se define como uma instituição forte e com um poder centralizado, mas com uma diferença, ela era e procurava se manter supranacional. (COSTA, 2004, p. 125)

Como síntese, podemos citar o balanço feito por Mea a respeito do Concílio de Trento:

O Concílio de Trento (1545-1563) foi, portanto, o marco de viragem definitiva na reforma da Igreja do século XVI, ao definir e aclarar temas de caráter teológico e doutrinário, como o profundo e acido debate em torno dos sacramentos, com um cuidado muito especial para a missa, matrimônio, ordem e culto dos santos; ao proceder a uma uniformização litúrgica; ao reformular a ação de consagrados e leigos, procurando elevar o nível cognitivo e moral de todos; e finalmente ao assumir a cisão com as novas religiões, iniciando a verdadeira Contra-Reforma. [...]

Com efeito, só depois de Trento foi possível realizar-se uma verdadeira reforma do clero secular, em termos de nível médio de formação, mediante a existência de seminários, cursos de Escritura Sagrada e Casos de Consciência. [...]

Por outro lado, a obrigação de residência e renúncia dos benefícios incompatíveis vinculou novamente o título de benefício eclesiástico à função ministerial. A incidência posta pelo Concílio no catecismo, no missal e no breviário visavam concretizar a ação evangelizadora e pastoral, principais objetivos a atingir pelo clero. (MEA, 1998, p. 429-431)

Voltando-nos mais diretamente ao objeto desta pesquisa, o movimento de fundação do Seminário de Santa Fé em Goa, mesmo cronologicamente anterior às determinações tridentinas, tem em seu âmago já a ideia de necessidade de formação satisfatória para aqueles que exerceriam o ministério pastoral na Igreja.

Nesse mesmo movimento, ocorre o surgimento da Companhia de Jesus. Toda a exposição sobre a Reforma Protestante e a Reforma Católica até aqui empreendida foi feita com intuito de mostrar como a Companhia de Jesus é uma ordem de espírito reformador, ainda que tenha surgido antes do próprio início do Concílio.

Tavares (2004) afirma que a Companhia de Jesus, ainda que fundada antes de Trento, já se adequava preliminarmente ao “espírito das reformas tridentinas”, afirmação com a qual concordamos. A preocupação jesuítica com a educação, com os seminários, os colégios, a catequese como um todo pôde torná-la o que a autora considera uma “ponta de lança da Reforma católica” desempenhando “importante papel na defesa da fé católica na Europa, nas Américas e no Oriente” (TAVARES, 2004, p. 100). Compreender a Companhia de Jesus requer, portanto, a inicial compreensão de toda essa grande conjuntura a que acima nos referimos.

Em meio a todos esses eventos, ideias, lutas, ou seja, em meio à Europa do século XVI é que nasce a Companhia de Jesus. Em seu início, podemos tranquilamente afirmar que os próprios fundadores e aqueles que assistiam a seu desenvolvimento não poderiam sequer ter um vislumbre da magnitude que a ordem tomaria. Formada com o intuito inicial de retomar a Terra Santa, a Companhia de Jesus acabou por se tornar, dentro de poucas décadas, uma das principais – para não dizer a principal – ordens religiosas militando no seio da Igreja.

Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, era antes disso um militar. Em Pamplona, em 20 de maio de 1521, foi gravemente ferido por uma bala de canhão, durante uma batalha em que tentava proteger a cidade de invasores franceses. O ferimento partiu sua perna direita, deixando também lesões na esquerda, o que o obrigou a um longo período de convalescência. Nesse período Inácio teve contato com as obras *Vida de Cristo*, escrita por Ludolfo da Saxônia, e uma coletânea, *Vida dos Santos* (JESUÍTAS BRASIL, 2017). Essas obras contribuíram para lhe despertar o interesse pela vida religiosa e, segundo Tavares, depois de sua recuperação, Loyola saiu em peregrinação, escrevendo durante a viagem aquilo que viria a ser os *Exercícios Espirituais*²⁵ (TAVARES, 2004). Após a peregrinação, Loyola voltou à Europa, indo estudar Filosofia e Teologia na Universidade de Paris.

²⁵ Os Exercícios Espirituais são um método de desenvolvimento espiritual, elaborado por Inácio de Loyola. A primeira redação é do ano de 1522, sendo mais tarde reescritos pelo próprio Inácio.

Foi na Universidade de Paris que Simão Rodrigues, Francisco Xavier, Nicolau de Bobadilha, Diogo Laiñez, Alonso de Salmerón e Pedro Fabro juntaram-se a Inácio de Loiola, formando, assim, o núcleo original do que viria a ser a Companhia de Jesus. Mesmo antes da aprovação papal, os fundadores estabeleceram quais seriam suas diretrizes, entre as quais estava a ida a Jerusalém.

Em 15 de agosto de 1534, na capela de Montmartre, em Paris, Inácio e seis companheiros [...] fizeram votos de dedicarem-se ao bem dos homens, imitando Cristo, peregrinar a Jerusalém e, caso não fosse possível, apresentar-se ao Papa, com o objetivo de colocarem-se à disposição do Pontífice. Um ano depois, os votos foram renovados por eles e mais três outros companheiros – Cláudio Jaio, João Codure, Pascásio Broet.

Por meio da bula *Regimini militantes Ecclesiae*, a Companhia de Jesus (em latim, *Societas Iesu*, S. J.) foi aprovada oficialmente pelo Papa Paulo III, em 27 de setembro de 1540. No ano seguinte, 1541, Inácio foi eleito o primeiro Superior Geral da Ordem, passando a viver em Roma (Itália). (JESUÍTAS BRASIL, 2017)

Conforme mostrado acima, o reconhecimento oficial da Ordem se deu sob a bula do papa Paulo III, no dia 27 de setembro de 1540. Relevante é novamente afirmar como a Companhia de Jesus decidiu adotar, além dos três votos comuns²⁶, feitos também pelas outras ordens, um quarto voto, o de obediência irrestrita ao papa. Poderíamos argumentar que a obediência ao Papa é algo já subentendido para um cristão católico, ainda mais para sacerdotes, sendo o voto de obediência, portanto, inócuo. Entretanto, conforme afirmado anteriormente, a Companhia nasceu sob um espírito reformador, desenvolveu-se em meio a uma conjuntura que posteriormente se desencadeou nas reformas do Concílio de Trento. A obediência irrestrita ao papa não era, portanto, tão clara nesse momento de fortalecimento dos Estados nacionais, das monarquias, da reafirmação da autoridade do rei. Afirmar um voto de obediência irrestrita ao papa – o imperador da Igreja, nas palavras de Costa (2004) – significava, para os primeiros jesuítas, a reafirmação de que seu grande compromisso era com a Igreja, ainda que por vezes as monarquias e os Estados nacionais viessem a ser futuramente veículos para o trabalho dos ditos padres – como aconteceu fortemente no caso da Coroa Portuguesa, a grande parceira dos jesuítas.

²⁶ Pobreza, castidade e obediência.

Uma visão passional sobre a fundação da Companhia de Jesus pode ser-nos dada a partir da leitura que dela faz o padre jesuíta Henrique Rosa (1954). Pensamos ser interessante tal menção para nos dar a noção do pensamento do jesuíta sobre si e sobre sua ordem, e nos proporcionar, ainda que apenas em vislumbre, as concepções que os jesuítas carregam – e carregaram ao longo dos séculos – sobre si e sua missão. O padre Henrique Rosa assim descreve a Companhia de Jesus:

Que era pois a nova Ordem? – Era uma espécie de milícia, arvorando por insígnia o nome de Jesus, e inscrita sob a bandeira da Cruz, para servir só ao Senhor e ao seu Vigário na terra, desejando principalmente auxiliar as almas na vida cristã, na doutrina, na propagação da fé, mediante pregações públicas e todo ministério da palavra de Deus, os Exercícios espirituais e as obras de caridade, em especial a instrução cristã às crianças e pessoas rudes, e a consolação espiritual dos fiéis no tribunal da penitência.

Tudo isso porém devia realizar-se nos lugares e missões que fossem do agrado do Sumo Pontífice, a quem a nova milícia estava ligada, além do vínculo comum, por um voto especial de obediência, como a Vigário de Cristo.[...]

Fundada assim a Companhia de Jesus em seus traços essenciais, trazia desde o berço o nome de seu Capitão, não com o intuito humano de salientar-se, mas para combater como um esquadrão ligeiro, pronto sempre a levar reforço aonde quer que chamasse a voz ou o aceno do chefe. (ROSA, 1954, p. 39-40)

Como já vimos, a oficialização da Companhia se deu apenas em 1540, com a bula *Regimini militantes Ecclesiae*, de Paulo III. Entretanto, antes mesmo que isso acontecesse, os recém-reunidos fundadores da Companhia tiveram seus primeiros contatos com aquela que seria sua grande parceira nas décadas que estavam por vir, ou seja, a Coroa Portuguesa. A relação da Companhia de Jesus com a Coroa Portuguesa, segundo nos mostra Costa (2004), remonta a 1538, quando Diogo de Gouveia – então embaixador português em Paris – enviou uma carta a D. João III informando o monarca sobre os padres da nova ordem que se formava, indicando-os ao rei inclusive como possibilidades de reforçar o trabalho das missões no Ultramar português. Foi a partir de tal carta que D. João III tomou conhecimento sobre os jesuítas, iniciando, inclusive, tratativas para a vinda e trabalho destes em Portugal. Iniciou-se o que Costa (2004, p. 25) define em sua tese como “próspera relação” entre a Companhia de Jesus e o reino português.

De posse das informações de Gouveia, o rei D. João III demonstrava certo entusiasmo pelos chamados “padres renovados” e, já em 1539, enviou carta a D. Pedro Mascarenhas – embaixador português em Roma – para que o mesmo verificasse a veracidade das informações sobre os jesuítas e, assim, iniciasse as tratativas para incorporação de padres dessa ordem nas missões do Padroado Português.

Informa-nos Tavares (2004) que então o embaixador contactou Inácio de Loiola e também o papa, à época ainda Paulo III, trazendo do rei português a solicitação de seis padres da Companhia de Jesus para as missões portuguesas. O pedido, ocorrido no início dos trabalhos da ordem, não pôde ser atendido totalmente, por não haver ainda padres o bastante para tanto. Dessa forma, foram designados dois religiosos para atender ao pedido lusitano: Simão Rodrigues e Nicolau Bobadilha. Porém, como Bobadilha adoeceu antes da partida, em seu lugar foi enviado Francisco Xavier – que depois seria denominado de “Apóstolo do Oriente”. Chegaram a Portugal, mais especificamente a Lisboa, em 1540, com o objetivo de que fossem, ambos, para as missões no Ultramar. Tavares (2004, p. 102) afirma ainda que os padres causaram “grande impressão na corte portuguesa”, o que fez com que o propósito inicial fosse modificado e o rei retivesse Simão Rodrigues no reino, enviando Xavier para o Oriente em 1541.

Assunção (2004) faz uma análise apurada da atuação e, sobretudo, das finanças da Companhia de Jesus. O autor afirma que a Coroa Portuguesa, durante o reinado de D. João III, enxergou nos jesuítas um poderoso instrumento de “efetivação do projeto civilizador e expansionista da nação portuguesa” (2004, p. 92). Certo é que, a partir da ida de Francisco Xavier e Simão Rodrigues para Portugal, as portas do reino – e do tesouro real, por vezes – não mais se fecharam para a Companhia de Jesus. Até 1759, ano em que o Marquês de Pombal assinou o decreto de expulsão dos jesuítas de Portugal, os padres da Companhia dispuseram de proteção e financiamento, assumindo o lugar de principal ordem religiosa nas missões do Padroado, além de importantes espaços também no reino. Assunção continua sua análise mostrando que o apoio da Coroa Portuguesa foi também acrescido de amplo suporte financeiro, no que tangia a despesas dos jesuítas nas missões, “marcando o início de uma política amistosa do poder real com os jesuítas,

e que seria bem acolhida pelos sucessores do trono durante a dinastia de Avis” (ASSUNÇÃO, 2004, p.92).

Dessa forma, conforme Costa (2004), duas frentes de trabalho foram inauguradas: enquanto Francisco Xavier foi para a Índia, levando consigo um conceito – e uma ação – diferenciado de missão, Simão Rodrigues ficou em Portugal, estruturando lá o trabalho da Companhia em sentido mais amplo. Ambos, como já mostrado, tinham ganhado a simpatia e a admiração da Corte, especialmente – e mais importante ainda – do rei e da rainha. Segundo a interpretação de vários autores já citados neste trabalho, entre os quais Boxer (2002; 2013), Costa (2004), Manso (2009) e Tavares (2004), Francisco Xavier e a Companhia de Jesus operaram certa mudança no que tangia à realidade, métodos e alcance nas missões catequéticas orientais, aspectos sobre os quais trataremos mais cuidadosamente em parte posterior do trabalho. É importante, ainda, destacar que os autores aqui citados não têm uma posição única sobre o assunto, mas em menor ou maior grau concordam com a premissa principal evocada, ou seja, a diferenciação das missões orientais sob a Companhia de Jesus. Enquanto Xavier se ocupou do Oriente, Simão Rodrigues se ocupou do reino, estruturando a Companhia em Portugal, ganhando cada vez mais apoio na Corte – apoio este tanto político quanto financeiro. As atividades de Simão Rodrigues e o apoio da Coroa deram à Companhia grande destaque até que, conforme mostra o padre jesuíta Francisco Rodrigues, em 1546 foi oficializada a primeira Província da Companhia de Jesus, em Portugal, sendo Simão Rodrigues nomeado por Inácio de Loiola como seu primeiro Provincial (RODRIGUES, 1931).

Tanto o padre Francisco Rodrigues quanto outros autores corroboram as informações sobre o crescimento da Companhia de Jesus sob os domínios lusitanos. Evidentemente a análise de Francisco Rodrigues não pode ser tida como inteiramente imparcial, visto ser ele um padre da Companhia, falando sobre a Companhia. No entanto muitas das afirmações trazidas por ele são consubstanciadas por outros trabalhos, apontando para um progressivo crescimento da Companhia de Jesus em Portugal, sob os auspícios da Coroa e a proteção de D. João III. Podemos afirmar, com o cuidado de não dar a ideia de exclusividade nas missões, que a Companhia de Jesus adquiriu sim, durante o século XVI, uma

posição privilegiada em Portugal, frente às demais ordens religiosas que aí também militavam.

Para Assunção (2004), a relação próxima que os jesuítas estabeleceram com o poder real contribuiu de forma significativa para o alcance do prestígio, das doações, dos benefícios, enfim, para o favorecimento da Companhia como um todo. A esse respeito, nos mostra o autor que, para os inicianos,

A atuação direta junto ao poder monárquico e a corte eram inevitáveis, pois se revelava como uma forma possível de alicerçar o prestígio que se reverteria em privilégios temporais, garantindo o crescimento da missão jesuítica na condução da humanidade para o cristianismo. O convívio com os monarcas na corte facilitaria a obtenção de privilégios que não tardariam a chegar. (ASSUNÇÃO, 2004, p. 97-98)

Assunção acrescenta que a atenção especial dada por D. João III aos padres da Companhia de Jesus se deu desde a chegada dos primeiros deles a Portugal, persistindo posteriormente também. Evidentemente que a contrapartida seria requerida. D. João III pretendia certa renovação nas missões catequéticas, sobretudo as ultramarinas. Tal ideia é reforçada pela interpretação que Manso (2009) faz sobre as intenções do rei lusitano para com a Companhia de Jesus. A autora se posiciona no sentido de que, principalmente no que concerne às missões orientais, havia o interesse de D. João III em “renovar” as atividades do clero em Portugal. Não é demais reafirmar que a autora em questão dá especial destaque às missões ultramarinas. Manso prossegue o raciocínio dizendo que o rei teria visto no “programa” da Companhia uma possível solução para aprimorar a catequese e a conversão nos espaços de ação portuguesa no Oriente. O fato de que os inicianos dispunham-se, por voto, a se deslocar para onde quer o papa os enviasse parece ter sido também, na visão da autora, um atrativo para a acolhida desses padres em Portugal (MANSO, 2009). Tais argumentos podem ser reforçados novamente por Assunção, ao afirmar com relação ainda a D. João III que “O projeto do monarca para a atuação dos religiosos em suas terras dirigia-se a dois pontos distintos”, sendo que um deles seria o envio de missionários para atender ao Oriente, iniciando com Francisco Xavier e ou outro a estruturação e consolidação da Companhia no reino, a cargo de Simão Rodrigues (ASSUNÇÃO, 2004, p. 98).

Todo o exposto até aqui aponta para uma ideia já introduzida no início da discussão ora apresentada: a Companhia de Jesus trouxe consigo, desde seus primeiros passos, fundadores, primeiros membros, a expressão do tempo em que surgiu e se desenvolveu. A necessidade de reforma, de mudanças no seio da Igreja, essa era uma das principais mensagens e ações da Companhia de Jesus. Essas discussões, problematizadas acima, foram motores no século XVI, regendo muitas das questões daquela época. E a Companhia de Jesus era sim uma das respostas da Igreja, um dos produtos – e também produtora – da Reforma Católica. Ecoando Costa (2004), vemos o jesuíta como um instrumento da Reforma Católica, mas também como um resultado da mesma. Como já afirmado, as resoluções do Concílio de Trento, posteriores à criação da própria Companhia, trouxeram quesitos que já estavam no programa jesuíta, mostrando a simbiose destes com a aura do movimento reformador da Igreja. Podemos olhar, nesse sentido, para a importância dada pelos jesuítas à formação de seus padres, à criação de escolas, colégios, seminários – inclusive aqueles que são objeto deste trabalho –, tudo voltado à preparação satisfatória do clero, por vezes mesmo a formação de um clero secular nativo, que atendesse de maneira mais eficaz às populações autóctones²⁷. A política de renovação tridentina envolvia a valorização da liturgia católica, dos sacramentos, da pregação. Para Manso, no contexto das ideias de reforma tridentinas, “A Companhia de Jesus foi a Ordem que melhor respondeu às novas exigências doutrinárias” (MANSO, 2009, p. 132). Compreender a Companhia de Jesus desta maneira – como um dos motrizes das mudanças de seu tempo – ajuda-nos a inferir os motivos da escolha da Companhia pelo monarca português. Em nossa compreensão, o caráter renovador dos jesuítas justifica o favorecimento que estes padres receberiam por longo tempo da Coroa Portuguesa. A diferenciação da Companhia de Jesus frente às demais ordens regulares até então existentes se deu por vários fatores, sendo alguns deles enumerados por Mea:

Com base numa sólida preparação (oito anos de estudo, após o noviciado), os Jesuítas ou <<Apóstolos>> tinham como objectivos principais a pregação, os exercícios espirituais, as obras de piedade e beneficência e a acção pedagógica, entendida não só como instrução religiosa da juventude, sem quaisquer discriminações, como também toda uma pedagogia virada para uma vivência cristã

²⁷ A questão da formação de cleros indígenas será pormenorizada na sequência do trabalho.

plena, através da frequência dos sacramentos e da conversão dos infiéis.

Virada para o mundo, renunciando à mendicância, a Companhia de Jesus era eminentemente secularista, humanista, erasmiana, inovações que, nos primeiros tempos, geraram desconfiança e até animosidade. (MEA, 1998, p. 428, sem grifos no original)

Assim, compreendemos que a chamada de D. João III aos jesuítas para os trabalhos missionários em Portugal e no Ultramar expressa, de certa forma, a necessidade percebida pelo monarca de um trabalho catequético eficiente e eficaz, sobretudo no que concernia ao Oriente. Não advogamos nem ecoamos as fontes jesuíticas aqui, pelo contrário, entendemos a necessidade de problematizá-las e, por vezes, pô-las mesmo em dúvida. No entanto, conforme traremos para a discussão a seguir, houve mudanças – para não usar indiscriminadamente o termo aprimoramento – nas missões do Padroado Real Português após a inserção dos inicianos em seu contexto. A importância e o dever da evangelização atribuídos ao monarca cristão foram, sem dúvida, contribuições para preocupação do rei com tais obras. A visão de mundo expressa pelo *orbis christianus* (PAIVA, 2006) certamente influenciava de maneira direta as decisões do monarca cristão, compelido a cumprir com suas obrigações, diante de Deus e do povo.

Não obstante, é preciso pensar ainda na importância do Cristianismo enquanto elemento cultural aglutinador. Em um espaço amplo como foi, no seu auge, no denominado Império Português – Império Marítimo, para acompanhar Boxer (2002); ou Rede, acompanhando Thomaz (1994) – havia que se ter um elemento aglutinador, um elemento que fizesse as pessoas, nos diferentes locais, sentirem-se parte de tal império, de tal unidade. Não pretendemos de forma alguma afirmar que uma suposta “unidade portuguesa” algum dia existiu entre o reino e os espaços de domínio no Ultramar. Pretendemos afirmar que, se essa unidade foi ao menos tentada, ela o foi por meio do Cristianismo. Difundir o Cristianismo é também, em potencial, difundir o modo de vida, a cultura portuguesa e, por que não dizer, europeia. Nesse ponto é que instituições como o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo se faziam tão importantes, enquanto centros formadores de clérigos, divulgadores e propagadores da religião cristã e da cultura europeia – ou seja, promotores daquilo que Paiva (2006) denominou de aportuguesamento.

Temos, portanto, ao menos dois interessados na “próspera relação” da Companhia de Jesus com a Coroa Portuguesa, quais sejam, a Coroa e a

Companhia. A Coroa representada por um rei que tinha como missão, em última instância, promover a propagação do cristianismo em seus domínios: impossibilitado de cumprir pessoalmente sua missão, o rei precisava delegá-la a outros. A Companhia, recém-fundada, necessitava de um benfeitor poderoso como D. João III e seus sucessores para proteger, ajudar e financiar o sucesso de sua missão. Vemos nesse caso uma verdadeira parceria de sucesso.

2.3. Missionários na Índia: o Padroado Português, ordens religiosas e a Companhia de Jesus

Podemos dizer que as missões catequéticas do Padroado Português iniciaram-se na Índia já com a chegada de Vasco da Gama. Como problematizado no capítulo 1 desta tese, missionários e descobridores dividiram desde muito cedo os conveses dos mesmos navios. Empresa comercial e empresa religiosa, longe de se separarem, eram, juntas, braços de um mesmo corpo, pelos quais, podemos dizer, corria o mesmo sangue. Coroa e Igreja; Igreja e Coroa personificavam uma união indissolúvel, conforme argumenta Boxer (2002; 2013).

Dessa forma, falar sobre ocupação e comércio português na Índia é falar também sobre as missões catequéticas naquelas partes. A fim de localizar na realidade das missões indianas tanto o Seminário de Santa Fé quanto o Colégio de São Paulo é que nos propomos, a partir daqui, empreender uma pequena análise, ainda que resumida, do contexto de tais missões, antes e depois da inserção da Companhia de Jesus nas mesmas. Pensamos ser importante compreender, em termos gerais, a situação das missões na Índia, para assim compreendermos de melhor forma os motivos que levaram à idealização, fundação e desenvolvimento das instituições aqui estudadas.

2.3.1. As primeiras quatro décadas: 1500-1542

A dobra do Cabo e a chegada à Índia desencadearam, como já mostrado anteriormente, a instauração da Rota do Cabo, levando, progressivamente, um quantitativo considerável de portugueses para aquelas partes. Eram mercadores, soldados, marinheiros, degredados, capitães, governadores, vedores, alcaides e,

evidentemente, padres e missionários. Esse quantitativo só tenderia a aumentar nas décadas que se seguiram, e o corpo eclesiástico cristão na Índia parecia acompanhar, até certo ponto, tal aumento.

Considerando os choques e embates culturais enunciados por Paiva (2006), podemos entender que ali haveria muitos deles. Missionários desembarcavam prontos a “fazer cristãos”, enquanto grande parte dos nativos tenderia a resistir à tentativa de dragagem cultural imposta por estes. Movidos pelo ideal do *orbis christianus*, reis, missionários e agentes da Coroa fariam de tudo para demover os nativos de qualquer ideia de resistência. Tudo pertencia a Deus, inclusive aqueles novos atores sociais, que, na visão do padre e do português, apenas ainda não sabiam de tal pertença. Começariam aí os embates.

O próprio D. Manuel pareceu muito enfático em carta dirigida aos reis de Castela. Datada de julho de 1499, o soberano português escreveu para informar as majestades castelhanas sobre a chegada de Vasco da Gama à Índia, quando apontou para a “gente cristãa” que lá se achava, a qual, segundo o mesmo, precisaria tão-somente ser “confymada na fee” (IN: REGO, 1947, p. 4). Já falamos sobre a enganosa ideia de uma Índia de cristãos corrente no Portugal do século XV-XVI e erroneamente confirmada por Gama. Queremos apenas aqui reconsiderar a forma como se imbricavam os interesses comerciais, mercantis aos religiosos, dentro da lógica de mundo do português quinhentista. A religiosidade portuguesa precisa ser levada em conta, ou seja, onde havia portugueses, havia missionários, onde havia Portugal, havia Igreja. Como já demonstrado, tal união se concretizou e personificou no instituto do Padroado Real Português.

Podemos pensar numa dupla vantagem: enquanto a Igreja aumentaria seu número de fiéis, era indiscutivelmente interessante a Portugal que as populações com as quais negociaria – e comandaria em alguns lugares pontuais – fossem cristãs. Comerciar com o indiano e com os demais povos orientais seria, em última instância, negociar com o *outro*. Mas, se o *outro* se tornasse cristão, então ele não era mais tão diferente assim, ele se tornaria, se não um igual, alguém conhecido, alguém que compartilhava algo, nesse caso, a fé. A empresa comercial e a empresa religiosa andaram juntas, como plasmado na já citada frase de Vieira: “Os pregadores levam o Evangelho, e os mercadores levam os pregadores” (apud BOXER, 2002, p. 80). Não havia separação.

As ordens religiosas desempenharam importante papel nas missões orientais. Grande parte dos padres missionários enviados à Índia eram regulares, ou seja, aqueles pertencentes a ordens religiosas. As cartas e documentos analisados nos dão uma dimensão dessa importância, ao nos depararmos com a grande maioria de escritos e informações vinda de religiosos regulares. Havia também a presença e ação de religiosos seculares – aqueles sem vínculo com uma ordem religiosa específica. Além das fontes, encontramos também trabalhos da historiografia sobre o assunto corroborando tais informações. São trabalhos já citados, tais como os de Boxer (2013; 2002), Costa (2004), Manso (2004), Tavares (2004), Oliveira (1958) mostrando tanto a presença de padres seculares quanto de regulares, sendo franciscanos, dominicanos, agostinhos, carmelitas, algumas das ordens presentes na missão indiana. Devemos lembrar que no início das missões na Índia a Companhia de Jesus sequer existia, sendo a mesma iniciada apenas em 1534, e sua participação nas missões da Índia seria inaugurada em 1542.

O esforço para estruturação das missões parece-nos que foi empreendido desde muito cedo pelo aparato português na Índia. Já em 1524 temos uma carta da Câmara de Goa, endereçada a D. João III, informando sobre um mosteiro construído na cidade, o mosteiro de São Francisco que, como sugere o nome, pertencia aos padres franciscanos (IN: REGO, 1991, p. 36). As fontes sugerem este e outros esforços por parte da Igreja e da Coroa para formação de uma cristandade na Índia, porém encontramos nos relatos, também, muitas dificuldades, queixas e obstáculos à consecução de tais objetivos.

Dentre as queixas mencionadas pelos padres e missionários, sobretudo no período inicial das missões, podemos dizer que a falta de pessoas para o trabalho de catequese é uma das principais. Sucessivamente se escrevia ao rei, aos superiores, aos confrades etc., pedindo-se mais missionários. Escrevendo ao rei D. João III, em carta datada de 01 de dezembro de 1527, na cidade de Goa, o frei Gonçalo de Lamego queixava-se assim: “[...] agora no mosteiro de São Francisco de Goa nom ficão senão cynco frades de missa e tres coristas e quatro frades leygos e dous noviços, e em Cochim outros tantos, afora noviços que la nom há” (IN: REGO, 1949, p. 133). Com tom preocupante, o frei continuou a carta dizendo, ainda, que o número de clérigos que vinha nas armadas, do reino, era menor do que o número esperado, conseqüentemente menor do que o número que se consideraria

necessário. Queixas como essas são recorrentes na documentação, sendo a acima citada apenas um exemplo. Mesmo depois da chegada dos jesuítas à Índia, esse continuaria sendo um tema recorrente, com tais missionários também pedindo sempre, insistentemente, o envio de mais homens para o trabalho catequético.

Outro fator importante a ser destacado nesse momento é com relação ao compromisso dos clérigos que exerciam seu trabalho na Índia, que, para os padrões de comunicação e deslocamento da época, encontrava-se enormemente distante do reino. Acompanhando uma análise feita por Boxer (2002), podemos perceber que muitos padres que chegavam à Índia incorriam em algumas práticas que podiam ser consideradas desvios da missão que inicialmente haviam se proposto a desempenhar. O autor sugere, referindo-se diretamente ao clero secular pioneiro na Índia, que muitos padres, seduzidos pelos ganhos do comércio indiano, estavam “mais interessados em servir a Mamona do que a Deus”²⁸ (BOXER, 2002, p. 81). Segundo o autor, muitos padres seculares dividiam-se entre as obrigações eclesiásticas e as mercantis, por vezes com predominância das últimas. E não apenas isso. São recorrentes nas cartas denúncias, reclamações e descrições de fatos e ocorridos em que padres e missionários agiam totalmente contra princípios básicos do cristianismo. As críticas nesse sentido eram geralmente direcionadas ao clero secular, mas, por quê? Podemos levantar uma hipótese a esse respeito, lançando um olhar sobre as diferenças entre o clero secular e o clero regular. Os padres regulares eram organizados em ordens religiosas, geralmente tinham forte hierarquia, um superior presente, próximo, cuidando e fiscalizando tanto os trabalhos como a formação e o comportamento dos subordinados e, mais importante talvez, não poderiam ter bens materiais próprios. O padre regular não tinha nada seu, particular, tudo pertencia à ordem da qual fazia parte. Em sentido contrário, o clero secular respondia diretamente ao bispo, que, por diversos motivos, inclusive criticados durante o Concílio de Trento, era, àquela época, geralmente ausente: assim já podemos demarcar uma menor ou mais branda forma de hierarquia aplicada ao padre secular. Além disso, não existia proibição ao clero secular com relação aos bens materiais: o padre poderia ter bens particulares, tendo a possibilidade de, inclusive, enriquecer por meio do comércio indiano. Esses fatores

²⁸ Ou seja, estavam mais interessados no comércio e no enriquecimento temporal, secular do que em desempenhar suas funções eclesiásticas, espirituais.

podem nos ajudar a explicar a concentração de críticas ao clero secular no período aqui estudado: a fraca formação espiritual e intelectual, somada à também fraca fiscalização episcopal e à possibilidade de enriquecimento, pode ter contribuído, em grande escala, para os desvios observados nas atividades do clero secular pioneiro na Índia.

No ano de 1510, datada de 14 de outubro, temos como exemplo uma carta que o padre Julião Nunes escreveu de Cananor ainda ao rei D. Manuel (IN: REGO, 1947, p. 109-115). Nela, o padre, vigário geral daquela fortaleza, pretendia dar ao rei noções gerais daquilo que vinha acontecendo. Ele informou ao rei, com certa indignação implícita – talvez em alguns momentos explícita – que havia mandado prender “cinco ou seis” clérigos que, segundo o padre Julião, tinham “mancebas”. Um dos casos narrados, porém, chama a atenção, pois conta de um padre que fora encontrado pelos meirinhos, numa noite, com uma mulher casada, junto também de seu marido. Nas palavras escritas pelo padre, “[...] ho dito creligo ho foram topar huma noute os merynhos e seus escryvens e homens, com huma molher casada em huma cama, em braços, e seu marydo em outra, junto com elles, e os prenderam”. A indignação do padre Julião vem a seguir. Segundo ele conta, o vigário geral, nesta feita padre João Fernandes, mandou soltar o clérigo e, ao invés do castigo – que, parece, era o que padre Julião esperava –, fez do mesmo capelão na igreja de Cochim. Esta carta parece-nos, de certa forma, quase um pedido de socorro do padre ao rei, denunciando estas e outras incoerências que, já em 1510, aconteciam no âmbito das missões na Índia. Podemos interpretar a carta, que denunciava aquilo que considerou um erro do vigário geral, como talvez uma tentativa de angariar simpatia do rei, lançando sobre o outro seu “erro”. Poderia se tratar de uma disputa de poder, mas dificilmente poderemos interpretar que tais acontecimentos não tivessem de fato ocorrido, em maior ou menor grau de exatidão com o escrito. Ressaltemos que, além da historiografia sobre o assunto, outras denúncias no mesmo sentido são bastante comuns nas fontes, principalmente se referindo a desvios de conduta do clero secular. Não estamos aqui a isentar o clero regular de possíveis desvios, mas estamos a afirmar que, quando se fala neles, na maior parte das vezes se está tratando sobre os padres seculares, em concordância com o apresentado por Boxer.

Tendo em vista ainda os balanços das missões feitos por Boxer (2002; 2013), podemos ver que alguns entraves dificultaram levar a cabo tudo o que era planejado para as missões da Índia, ao menos nas primeiras décadas. Boxer insiste no fato de que nas primeiras décadas da missão os padres pioneiros “não fizeram o menor esforço” para aprender as línguas locais. Praticamente toda a catequese e pregação eram feitas por meio de intérpretes, “naturalmente mais familiarizados com os preços do mercado e os mexericos do bazar do que com argumentos teológicos sutis” (BOXER, 2002, p. 80). Considerando a complexidade de certas doutrinas do cristianismo, é realmente de se problematizar se intérpretes sem ligação direta com tais conhecimentos teriam a capacidade de traduzir completamente as tentativas de pregação feitas pelos padres.

Outra observação do autor refere-se ao fato de que nessas primeiras décadas os padres e missionários não se importaram, por muito tempo, em ler, tomar conhecimento sobre os escritos sagrados das religiões das populações nativas. Muçulmanos, hindus e budistas estavam entre os possíveis novos cristãos a serem feitos. Todos com crenças básicas, sistemas doutrinários, escritos sagrados. Os primeiros padres a catequizar na Índia preferiram atribuir tudo isso ao demônio a tomar conhecimento e, quem sabe, criar argumentos capazes de rebater tais religiões. Segundo o mesmo Boxer, houve sim exceções nesse sentido, porém pequenas e sem grande impacto, por não se tratarem de atividades de longo prazo e abrangentes (BOXER, 2013).

Nesse primeiro período, grande parte das conversões se deu entre as populações mais pobres, ciosas das oportunidades de ascensão social que a condição de cristãos lhes daria com o domínio português. Pouco a pouco, um inicial período de tolerância religiosa para com os hindus – política de Afonso de Albuquerque – passou a se tornar um período de forte repressão e intolerância, sobretudo em Goa. O ápice da política de intolerância se deu a partir de 1540²⁹, com a destruição em massa dos templos hindus em Goa, mas seu desenvolvimento lento e gradual pôde ser sentido antes. Havia todo um aparato da Coroa Portuguesa virado para as conversões: doações, favorecimentos, cargos destinados a cristãos... Vemos nesse e em outros exemplos que, na Índia, o cristianismo podia ser forte

²⁹ À frente no trabalho, quando tratarmos sobre as rendas dos pagodes, destinadas ao Seminário de Santa Fé e posteriormente ao Colégio de São Paulo, trataremos mais detidamente tanto da política de tolerância de Albuquerque quanto da posterior intolerância a partir de 1540.

onde a Coroa era forte. Um bom exemplo foi o cristianismo pouco a pouco formado em Goa, capital do Estado da Índia. Esse cristianismo “insular” (TAVARES, 2004) foi possível graças à força e à mão da Coroa presentes ali. Não é a toa que as instituições objeto desta pesquisa se localizam, ambas, em Goa, um dos locais em que haveria segurança e proteção para tais empreendimentos.

O “fazer cristãos” dos primeiros anos, segundo Boxer, desencadeou a formação de um grupo a que o historiador em tela denomina de “cristãos de arroz” (2002, p. 81), interessante expressão, pois, em grande maioria, as conversões eram sim feitas em troca de favores, benesses ou simplesmente comida. Há, inclusive, fontes da época em que clérigos de relevância defendem tal política de conversão, como no caso do padre Sebastião Pires, vigário de Cochim, que em carta a D. Manuel, em 08 de janeiro do ano de 1518 (IN: REGO, 1947, p.340-344), advoga que muitas pessoas se faziam cristãs e “muito mais se faria”, se fossem favorecidas pelos oficiais e capitães portugueses, ou seja, se recebessem os estímulos corretos. Novamente temos que destacar que não pretendemos aqui generalizações, pois conversões mais substanciais também ocorreram no primeiro período de missões, como nos é mostrado pelas fontes e corroborado por Boxer no caso dos paravás, pescadores de pérolas do local, chamado pelos portugueses de Costa da Pescaria. A conversão em massa desses pescadores, ocorrida em 1547, teve, segundo Boxer, um início superficial, porém solidificou-se mais tarde com “resultados duradouros” (BOXER, 2002, p.81). Entretanto é impossível a uma análise acurada negar que aqueles que aderiam ao Cristianismo nestes primeiros anos o faziam, grande maioria, pelos seculares motivos já citados acima.

As conversões superficiais e os resultados gerais das missões nos anos iniciais na Índia nos levam a uma reflexão. Parece-nos que o que faltava aos padres pioneiros na missão da Índia – salvo as exceções – era preparação intelectual, teológica talvez. Evidentemente que o favorecimento aos cristãos não foi prática exclusiva dos primeiros padres, sendo em muitos momentos também utilizada tal estratégia pelos jesuítas. Porém o desinteresse pelas línguas locais, pela cultura e pela religião das populações autóctones só nos faz ver, num exemplo objetivo – que é a missão na Índia –, a aplicabilidade das críticas internas na Igreja no contexto de Trento. A má preparação do clero, a deficiência na formação, os desvios morais, todos denúncias presentes no seio da Igreja no contexto que vem desde o século

XII, são vistos em campo, em ação, na política missionária empregada na Índia durante as primeiras quatro décadas de atuação.

Havemos de problematizar também a atuação da Coroa Portuguesa, patrona das missões. Para além das dificuldades impostas pela própria qualidade do clero, parece-nos ser possível afirmar que o investimento da Coroa, enquanto responsável pelas missões, não foi de todo satisfatório. Como já afirmamos, são recorrentes na documentação as queixas sobre falta de pessoal, falta de recursos etc. Manso corrobora nosso posicionamento quando diz que, a despeito da continuidade e regularidade das missões na Índia durante as quatro primeiras décadas, “os resultados foram medíocres”. A autora atribui tal “mediocridade” tanto à falta de missionários como à fraca preparação destes, às incoerências em suas atividades (mistura de atividades seculares e eclesiásticas) e, ainda, à falta de apoio político português, ao qual classifica como “insuficiente”. Conclui ainda a autora: “Durante quase meio século, os progressos do cristianismo foram diminutos” (MANSO, 2009, p. 13).

Toda essa realidade objetiva ali presente – má preparação dos padres, mistura de funções eclesiásticas e seculares/comerciais, falta de apoio político e financeiro por parte da Coroa – proporcionou que se formasse o contexto no qual a Companhia de Jesus despontaria, a partir de 1542. Não estamos a desmerecer a preparação intelectual, teológica, filosófica e eclesiástica dos jesuítas, mas estamos a afirmar que, também, a realidade objetiva, presente nas missões, foi fator que auxiliou no destaque das missões sob a Companhia de Jesus. A preparação e o espírito reformista, presentes na Companhia, frente à complicada realidade das primeiras quatro décadas de missão na Índia, tornaram possíveis que estes, os jesuítas, fossem vistos da maneira como nos apresenta Boxer quando diz que “foi a Companhia de Jesus, em seu papel de ponta-de-lança da Igreja militante, que tornou a luta pelas almas tão intensa e ampliada quanto a competição pelas especiarias” (BOXER, 2002, p. 81). A chegada desses padres, da Companhia de Jesus e sua inserção nas missões da Índia é o que apresentaremos e problematizaremos no seguinte tópico.

2.3.2. 1542: Chega a Companhia de Jesus

Junto como novo governador geral, Martin Afonso de Souza, em 06 de maio de 1542 chegam à Índia os primeiros padres da Companhia de Jesus, Francisco Xavier, Francisco Mansilhas e Paulo Camarte, o chamado “Micer Paulo” na documentação.

A historiografia sobre o tema e as fontes documentais convergem para o fato de que as missões orientais, sobretudo na Índia, tiveram um real impulso após a entrada em ação dos padres da Companhia de Jesus em seus quadros. As diferenças de metodologia e ação foram sentidas por clérigos e seculares, que por vezes fizeram, assim, relatos em suas cartas ao reino ou mesmo na comunicação entre as diferentes regiões sob influência do Estado da Índia. Evidentemente, mais uma vez precisamos ponderar. Grande parte das fontes a que temos acesso sobre o período estudado é parte do epistolário jesuíta, ou seja, tem origem na própria Companhia de Jesus. Conforme aprendemos com Pécora (2008) e Lodoño (2002), as cartas jesuítas têm objetivos, missões, metodologias, devem ser lidas como tal, além do que devem inspirar cuidados em sua interpretação. Em alguns momentos, pode ser necessário relativizar ou mesmo contestar informações e narrativas de tais cartas – sobretudo no que se refere a números de convertidos e batizados, às vezes demasiadamente grandes e insistentemente arredondados, conforme observou também Boxer (2013).

Não obstante as ponderações, podemos advogar em favor dos jesuítas pois, além de suas próprias cartas narrando seus feitos e sucessos, temos também, em meio a estas cartas, documentos de elementos externos à Companhia, tanto eclesiásticos quanto seculares, também tecendo elogios e exaltando os feitos dos inicianos. Com base nessas comparações e na historiografia sobre o assunto é que devem se assentar as discussões sobre a ação jesuíta na Índia.

As primeiras impressões de Francisco Xavier ao chegar à Índia estão em carta que o padre enviou à Corte Portuguesa, escrita em Goa no dia 20 de setembro de 1542 (IN: REGO, 1950a, p. 26-34). Na missiva, Xavier destaca quão grandes seriam as ocupações na Índia. Conta como havia ficado no hospital da cidade, confessando e ministrando comunhão aos doentes, como fizera o mesmo trabalho com os sãos e, ainda, como ia ao cárcere também confessar e comungar os presos. Chega a dizer, metaforicamente, que “si estuiera em diez partes partido, en todas ellas tuuiera que confesar”. Em seguida, fala ainda sobre o ensino da doutrina às

crianças, as quais, segundo o padre, muitas vezes passavam de 300... A carta é toda dinâmica, apresenta-se com ações do início ao fim, dando uma ideia do que estava por fazer e de como o missionário o estava então fazendo. A carta mostra a narrativa de Xavier, apresentando este como alguém presente não só na Igreja – lugar privilegiado do ensino cristão – mas também na rua, no hospital, na cadeia... O missionário mostra como estava, de certa forma, ocupando os espaços vagos... Trata-se, como observado por Mea em excerto já citado, da demonstração de como a Companhia de Jesus seria uma ordem essencialmente “virada para o mundo” (MEA, 1998, p. 428). Os lugares estratégicos para a missão eram, assim, ocupados por Xavier e, posteriormente, com o envio de mais padres e irmãos da Companhia para a Índia, eram ocupados pelos jesuítas de forma geral.

Parece-nos plausível afirmar – com base nas fontes e na historiografia – que os jesuítas avaliavam, pensavam, pesavam cada espaço, cada lugar, cada enclave em que seria possível empreender a catequese e a evangelização. Feito isso, ocupavam tais lugares. O trabalho dos padres da Companhia envolvia crianças, mulheres, portugueses e nativos, presos, doentes, autoridades e pessoas comuns. A máxima repetida por reis portugueses em suas cartas, do domínio para “acrescentamento da santa fé católica”, nos parece ser levada muito a sério pelos jesuítas. Para Manso (2009), essas atividades visavam, por assim dizer, “envolver” os indivíduos pela Igreja, ou, pensando nas categorias explicativas de Paiva (2006; 2012), podemos pensar numa tentativa de formação de uma religiosidade cristã naquelas populações. Tudo isso, insistimos, em conformidade com o espírito reformador que envolvia a Igreja no contexto tridentino. Nesse sentido, pensamos ser importante recuperar na íntegra uma fala de Manso, em que esta afirma:

O papel modelador que a Igreja Católica adquiriu na época Moderna vai ser transplantado para os novos espaços geográficos ultramarinos. O religioso envolvia e regia todos os momentos solenes do indivíduo, desde o nascimento até a morte, passando pelo batismo, pelo casamento e outras manifestações sociais. Aliás, os mecanismos que a Igreja pós-tridentina encontrou para homogeneizar o comportamento do cristão europeu vão ser, *mutatis mutandis*, também utilizados na Índia: a catequese, as procissões, os sermões, as festas, a assistência e a protecção. (MANSO, 2009, p.124, grifado no original)

Não houve na Índia, em nenhum momento, a expulsão das demais ordens religiosas ou mesmo dos padres seculares em benefício de uma missão exclusivamente jesuíta. Os demais padres e as demais ordens continuariam a exercer suas atividades, lado a lado com a Companhia de Jesus. Entretanto as formas de trabalho e a diversidade das atividades levadas a cabo pelos jesuítas fizeram mesmo com que as demais ordens fossem, pouco a pouco, perdendo espaços. Não que isso tenha sido feito de forma deliberada, para benefício da Companhia e detrimento dos demais, porém concordamos novamente com Manso (2009) quando afirma que os jesuítas encontraram no “enclave português” toda uma situação que lhes permitiu grande crescimento – tanto no que se referia a número de padres quanto nas atribuições de rendas. A presença jesuíta na Índia permitiu a esses padres uma forte afirmação frente às demais ordens, pois sua preparação eclesiástica e intelectual³⁰, aliada às suas novas metodologias missionárias – domínio das línguas nativas, conhecimento da cultura e das religiões locais, forte trabalho com ensino de doutrina, inclusive e principalmente às crianças, capacidade acurada de adaptação para os locais em que o poder da Coroa Portuguesa não era tão consolidado –, permitiu que houvesse realmente um aprimoramento das missões que, ao que nos mostram as fontes, refletiu-se na quantidade e na qualidade das conversões.

Como exemplo de tudo isso, podemos citar o Seminário de Santa Fé. Como veremos mais pausadamente adiante, o Seminário foi fundado em 1541 por dois franciscanos, o então vigário geral, padre Miguel Vaz, e o padre Diogo de Borba. Entretanto, já em 1542, logo depois da chegada dos primeiros jesuítas, com Xavier, já se iniciavam tratativas para que os mesmos atuassem no Seminário e, inclusive, para que o mesmo lhes fosse entregue. O que queremos afirmar é que, paulatinamente, a Companhia de Jesus foi, inclusive, se apropriando de obras já iniciadas, de trabalhos já começados anteriormente à sua chegada à Índia.

Havia diversas estruturas criadas, trabalhos já iniciados, que seriam então entregues à Companhia. A Coroa passou, a partir de 1542, a empreender, ela também, maiores esforços para as missões na Índia. Aqui nos referimos, inclusive, aos modos de financiamento das missões, ao montante de recursos despendidos. Para Manso, a partir de 1542, “Foram criadas condições políticas e económicas que

³⁰ Para maior detalhamento sobre a formação intelectual do jesuíta, ver Costa (2004).

permitiram ao missionário actuar de forma mais eficaz” (2009, p. 134). Nesse contexto também reside uma parte importante a justificar a qualidade das missões jesuítas na Índia. Vemos que as condições financeiras e políticas, alcançadas pelos jesuítas em Portugal, não haviam sido replicadas anteriormente a nenhuma ordem religiosa. As rendas atribuídas aos seminários e colégios da Companhia – como as rendas atribuídas ao Colégio de São Paulo, como veremos à frente – auxiliaram diretamente nas missões lideradas por eles, principalmente considerando o tipo da maioria das conversões operadas na Índia. Lá, a maioria dos convertidos necessitaria, depois de aceitar o cristianismo, de auxílio direto dos padres. A população pobre convertida precisava de doações, proteção, auxílio. Os jesuítas dispuseram de muitos desses incentivos para potencializar suas conversões.

Como afirmamos anteriormente, as doações e favorecimentos para conversão dos nativos não foi exclusividade dos padres pioneiros das missões na Índia. Jesuítas também se utilizaram delas. Entretanto, além delas, outras estratégias também foram travadas. Parece-nos plausível afirmar que havia, imbuída no trabalho dos jesuítas, a intenção mais forte de que os nativos realmente aprendessem e compreendessem a doutrina, ou os “artigos de fé”, como Xavier corriqueiramente anotava em suas cartas. Nesse sentido, temos uma carta escrita pelo próprio Xavier, de Cochim, datada de janeiro de 1544 e endereçada aos irmãos da Companhia de Jesus em Roma. Nela o missionário conta ter passado pela cristandade no Cabo de Camorim, observando:

Luego que llegué a esta costa, donde ellos están, procuré de saber dellos el conocimiento que de Christo nuestro Señor teníam; y demandándoles acerca de los artículos de la fee, lo que creyan, o tenían más aora que eran christianos que quando eran gentiles, no hallava em ellos otra respuesta, sino que eran christianos, y que por no entender ellos nuestra lengua no sabían nuestra lei, nilo que avían de creer; [...] (IN: REGO, 1950a, p. 55-56)

O pequeno excerto da carta nos mostra Xavier admitindo, com certa indignação, que aqueles convertidos, na verdade, não sabiam dizer por que o eram. As doutrinas cristãs não eram dominadas pelos mesmos e os conhecimentos considerados pelo missionário como necessários àqueles que se diziam cristãos também não eram realidade entre eles. Ao prosseguir a escrita, Xavier narra a dificuldade para se comunicar com esses cristãos, por conta do idioma malabar

destes. A contornar a dificuldade, Xavier conta ter encontrado pessoas que falavam a língua malabar e, “con grande trabajo”, traduziram algumas orações, o Credo, os mandamentos... Após isso, tendo Xavier decorado todas as orações e confissões em malabar, passou a com elas ensinar as populações locais, homens, mulheres, crianças. Citamos esse acontecido para mostrar como havia, desde cedo, uma metodologia de missão diferente a ser empregada na atuação dos padres da Companhia.

Durante muito tempo, os primeiros padres na missão indiana esforçavam-se para ensinar o português aos nativos, para então poder doutriná-los na língua lusitana. Em alguns outros momentos, como já mencionado, utilizavam-se apenas de tradutores – os denominados “línguas” – o que dificultava em muito a comunicação entre as partes. Os padres da Companhia foram, via de regra, os primeiros a se importarem com as línguas locais, em aprenderem, traduzirem, ou seja, havia uma tentativa de deixar a doutrina mais próxima, mais acessível às populações autóctones – o que se alinhava, de certa maneira, a algumas das postulações elaboradas durante o Concílio de Trento. Tal decisão pode ser vista como resultado de um desejo por conversões mais conscientes, por maior qualidade dos convertidos de forma geral. Levando em conta as afirmações do próprio Xavier, ele garantia, na mesma carta, que, após a tradução e ensino da doutrina na língua malabar, os convertidos teriam mostrado maior interesse e, por consequência, maior devoção.

Não nos é possível “recuperar” o passado e verificar a veracidade ou o alcance das afirmações de Xavier. Evidentemente, como mostrado por Pécora (2008) e por Lodoño (2002), as cartas jesuítas vêm carregadas de sentimentos, atendem a objetivos bem específicos e não são, nem de longe, imparciais. Todavia devemos admitir que traduzir os ensinamentos cristãos às línguas locais é sim uma estratégia que torna a religião cristã mais próxima de seus alvos, ou seja, os virtuais convertidos.

A partir do início das atividades missionárias da Companhia de Jesus na Índia, outro fator a ser considerado é a importância que os padres jesuítas davam ao ensino e doutrina das crianças. Xavier, em suas cartas, é abundante nas orientações e cuidados que ordenava aos missionários que tivessem com relação às crianças. Em busca de cristãos “melhores” e de resultados missionários mais duradouros, a

Companhia de Jesus percebeu na formação das crianças a chance de incutir, desde cedo, os ideais da religião cristã bem como a cultura que desejavam desenvolver nos convertidos indianos.

Nas cartas e documentações da missão jesuítica na Índia, não apenas uma vez vemos relatos de padres pesarosos pelo fato de que muitos adultos, mesmo depois de evangelizados e catequizados, retornavam às suas antigas religiões e práticas consideradas “pagãs” pelos missionários. As crianças representavam, assim, a esperança de que uma formação dada em tenra idade facilitaria o trabalho, uma vez que aquelas não estariam tão ligadas às religiões e costumes locais como seus pais. Nesse sentido é que Xavier e outros jesuítas deram especial atenção ao denominado “ensino dos meninos”. Não é por outra razão também que, como veremos melhor adiante, a história e trajetórias do Seminário de Santa Fé e do Colégio de São Paulo estiveram sempre ligadas também ao ensino dos meninos. O processo de propagação do evangelho e da cultura portuguesa, operados também por meio das duas instituições, tinha nas crianças lugar privilegiado. Muitos desses meninos eram levados ao Seminário e ao Colégio para serem formados padres e pregadores, voltando para suas comunidades e difundindo ali a religião e a cultura que haviam aprendido. Sobre o assunto, voltaremos a tratar adiante.

Sobre a esperança na catequese das crianças e certo descontentamento com a dos adultos, lemos uma pequena carta de Francisco Xavier ao padre Francisco Mansilhas, escrita em 11 de julho de 1544. Nela, além de recomendar taxativamente o “ensino dos meninos”, o missionário mostra certa decepção na conversão dos adultos. Ele diz ao padre que “encomenda muito” o ensino dos meninos e o batismo das crianças que nascem, visto que “os grandes nem por mal nem por bem querem ir ao paraíso, ao menos que vão as crianças que depois de batizadas morrem” (IN: REGO, 1950a, p. 93). Na concepção jesuíta, era muito importante batizar as crianças assim que nascessem, pois, considerada a alta mortalidade infantil, ao menos aquelas pequenas almas, se batizadas, iriam direto ao paraíso. Como escreveria várias vezes Xavier, o batismo dessas pequeninas crianças era “muito serviço de Deus”.

A catequese das crianças tem outra faceta interessante de abordarmos. Paiva denomina o fenômeno que abordaremos de “instrumentalização dos meninos pregadores” (2006, p. 71-73). Consiste tal estratégia em, realmente, instrumentalizar

os meninos que iam à doutrina como pequenos pregadores, dispersores dos ensinamentos cristãos pelas vilas e aldeias. Instruídas pelos jesuítas, essas crianças deveriam repassar para seus pais, servos, vizinhos, outras crianças aquilo que aprendiam sobre o cristianismo, sobre a doutrina, os costumes... Era uma verdadeira maximização de pregadores. Além disso, são inúmeros os relatos, nas fontes, de meninos fazendo orações nas casas, ensinando outras crianças ou mesmo os adultos de sua casa, além dos eventos públicos que as envolviam, tais como as grandes procissões que tinham lugar em Goa – sobretudo envolvendo alunos do Seminário de Santa Fé e posteriormente do Colégio de São Paulo, o que servia também para sensibilizar cristãos portugueses locais e, assim, incentivar doações para as casas. Essa é, acreditamos, mais uma forma estratégica de disseminação da religião cristã e da cultura, repassada dos jesuítas a esses pequenos, que por sua vez o replicavam à frente, sucessivamente criando uma grande rede de pessoas em contato com os ensinamentos da religião cristã. Reside aí também uma das explicações para a importância dada pelos jesuítas para as escolas, colégios e seminários, centros privilegiados de ação, evangelização e doutrina cristã.

Como vimos até aqui, há grande diferenciação entre as formas de missão empregadas pelos jesuítas e aquelas empregadas pelos padres pioneiros na missão indiana. Manso (2009) considera que a Companhia de Jesus foi uma ordem “necessária” à missão oriental, tanto pelo seu espírito reformador e renovado quanto pelos seus métodos de trabalho, em consonância com os motivadores de Trento, antes mesmo que o Concílio ocorresse. A Companhia de Jesus nasceu reformadora, nasceu no amplo contexto da Reforma Católica e, consciente ou inconscientemente do ponto de vista de seus fundadores, atendeu a esses anseios. Manso (2009) prossegue numa análise com a qual concordamos, com base nas leituras de nossas fontes: a Companhia de Jesus foi também necessária pelo insucesso das primeiras quatro décadas de missões lideradas por outras ordens na Índia. Sem supervalorizar as fontes jesuítas, mas amparados também na historiografia do assunto, podemos afirmar que os resultados da missão pré-jesuítica na Índia foram pífios. Como já afirmamos, podem ser evocados como causadores de tal insucesso a fraca preparação intelectual e teológica dos padres pioneiros, o desconhecimento da cultura, língua e religiões locais, além do fraco apoio da Coroa Portuguesa nessas primeiras décadas. Manso (2009) destaca ainda o reduzido número de clérigos nos

primeiros anos de missão, situação que foi pouco a pouco melhorada a partir da entrada em cena da Companhia de Jesus. A conjuntura da missão, a realidade local, unidas à preparação dos jesuítas, sua forte disciplina e senso de hierarquia, os métodos de adaptação – tradução de orações e mandamentos, aprendizagem das línguas locais, ensino das crianças etc. – propiciaram terreno para que os jesuítas emergissem como principal ordem religiosa no além-mar. A corroborar esse posicionamento está ainda Boxer, ao afirmar que “Os filhos de Loiola estabeleceram e mantiveram padrões muito mais elevados do que seus predecessores, e o notável desenvolvimento das missões portuguesas entre 1550 e 1570 deveu-se sobretudo à obra deles [...]” (BOXER, 2002, p. 81).

O “sucesso” missionário da Companhia de Jesus contribuiu – e muito – para o projeto político português, uma vez que as conversões operadas pelos jesuítas representavam, de certa forma, um saldo de incorporação de almas, não apenas ao Cristianismo como também ao Império Português. A disseminação do Cristianismo, em última análise, criava cristãos e súditos: mesma religião, mesmo Deus, mesmo reino, mesmo rei. A esse respeito, Boxer cita interessante trecho do cronista jesuíta padre Fernão Guerreiro, que em 1605 escrevia:

Quanto mais pagãos convertidos a Cristo, mais os amigos e vassalos adquiridos para o serviço de Sua Majestade, porque mais tarde estes convertidos lutarão pelo Estado (da Índia portuguesa) e pelos cristãos contra os seus compatriotas não convertidos (apud BOXER, 2013, p. 110)

O sucesso da empreitada comercial portuguesa e a consolidação do Estado da Índia se beneficiariam, em grande parte, do sucesso da empreitada religiosa dos padres. Havia uma relação, não de dependência, mas ao menos de conveniência. Como dissemos antes, o comércio e o desejo pelo lucro não abriram espaços para a intransigência religiosa. Portugueses cristãos, na Índia, comerciaram com hindus e muçulmanos, sendo os últimos alvos de alguns vetos, como o comércio de armas por exemplo. Antes disso, hindus e muçulmanos comerciavam já entre si. O comércio era plural, era aberto às diferenças. Entretanto, do ponto de vista cristão – e português –, vemos que por vezes se considerava melhor comerciar com *um igual* do que comerciar com o *outro*. O sucesso da expansão comercial e territorial portuguesa era beneficiado, também, pelo sucesso da expansão do cristianismo.

Evidentemente que, para o comércio, por vezes bastou aos portugueses se mostrarem poderosos: por força e por violência militar. Não obstante, as alianças, as amizades, os acordos e a religião cristã também foram importantes instrumentos para a presença portuguesa na Índia.

Tudo o que foi acima descrito é, evidentemente, apenas uma mostra de toda a atividade missionária na Índia. Padres seculares, franciscanos, jesuítas e outros fizeram e operaram muito mais do que nos convém aqui relatar. Nosso objetivo foi dar ao nosso objeto um pano de fundo, um contexto no qual possamos localizá-lo. O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo nasceram e se desenvolveram em meio ao contexto aqui apresentado. Neles tiveram parte franciscanos e jesuítas, com destaque para os últimos. Nesse contexto e sob essa ótica é que queremos tratar o Seminário de Santa Fé, assunto do próximo capítulo de nosso trabalho.

3. Seminário de Santa Fé: fundação, desenvolvimento e transferência à Companhia de Jesus (1541-1547)

A história do Seminário de Santa Fé remonta ao início década de 40 do século XVI, quando houve, no Estado da Índia, uma viragem na política até então empregada na convivência de cristãos e hindus, sobretudo no que se referia aos domínios na cidade de Goa. De uma política de inicial tolerância, proposta e desenvolvida por Afonso de Albuquerque, houve um recrudescimento a partir de 1540, com a destruição em massa de templos hindus, os pagodes, expulsão de sacerdotes e proibição de todas e quaisquer práticas hindus em Goa – e onde a Coroa Portuguesa pudesse assim fazer.

A destruição dos templos hindus e a viragem política da tolerância geraram algumas consequências, entre elas, a intensificação de atividades de cristianização e catequese, num claro e forte esforço para conversão das populações nativas. Havia aí um incremento da ação evangelizadora, acontecendo, em 1541, a fundação da Confraria da Conversão à Fé, que já em seu Estatuto propunha-se a fundar um seminário para a formação de um clero nativo, a fim de auxiliar nas missões orientais.

O Seminário de Santa Fé iniciou suas atividades no ano de 1541, passando a receber, a partir de 1542, o reforço de padres jesuítas que haviam chegado recentemente àquelas partes. O processo de fundação, funcionamento, entrada dos padres jesuítas e consequente entrega do Seminário à Companhia de Jesus é o assunto sobre o qual se debruça o presente capítulo.

Com relação à historiografia sobre o assunto, não encontramos muitos trabalhos a tratar, diretamente, sobre o Seminário de Santa Fé e mesmo sobre o Colégio de São Paulo em Goa. O que temos, em termos de historiografia, são autores e autoras que, ao tratar sobre temas relacionados ao Estado da Índia, trazem algumas informações sobre o Seminário e o Colégio, como partes de sua reflexão como um todo. Utilizamos-nos dos trabalhos de alguns desses autores para embasar nossa leitura, mas focamos mais especialmente em interpretar os registros constantes nas fontes documentais a que temos acesso.

Dentro dessa historiografia, devemos destacar alguns trabalhos que tratam sobre o Seminário e sobre o Colégio e que foram utilizados para apoiar nossas

reflexões. Entre eles, estão Boxer (2013; 2002); Manso (2009; 2011; 2010); Manso & Seabra (2012); Rodrigues (1938; 1931); Tavares (2004; 2007); Thomaz (1994) e Xavier (2008).

Ainda que alguns desses autores não estejam diretamente citados ao longo da escrita do capítulo, sua leitura foi de essencial importância para melhor compreensão dos acontecimentos, de sua conjuntura e motivadores. Procuramos, assim, fazer uma interpretação a partir das fontes, porém sem perder de vista as impressões e interpretações presentes em algumas produções já desenvolvidas.

Iniciaremos neste capítulo o estudo do Seminário de Santa Fé. No próximo, trataremos do Colégio de São Paulo. Os dois são tratados neste trabalho como instituições, de uma só vez, do Estado da Índia e da Igreja. Para tanto, faz-se apropriado definirmos o que consideramos uma instituição.

Analisando inicialmente o léxico do termo “instituição”, Saviani (2005) aponta para quatro acepções da palavra, sendo as principais ideias as de ordenação, organização, método ou mesmo a aglutinação de indivíduos unidos sob uma mesma orientação teórica.

Com base no que denomina como “aparente diversidade de significados” (SAVIANI, 2005, p. 28), o autor defende que a palavra instituição encerra em si a ideia de ser algo socialmente construído, uma estrutura que não é dada por si, espontaneamente, mas que é criada, pensada, organizada, instituída pela sociedade dos homens. Argumentando que essa é, ainda, uma ideia demasiadamente genérica, o autor salienta que, para além de ser uma estrutura criada pela sociedade,

[...] a instituição se apresenta como uma estrutura material que é constituída para atender a determinada necessidade humana, mas não qualquer necessidade. Trata-se de necessidade de caráter permanente. Por isso a instituição é criada para permanecer. Se observarmos mais atentamente o processo de produção de instituições, notaremos que nenhuma delas é posta em função de alguma necessidade transitória, como uma coisa passageira que, satisfeita a necessidade que a justificou, é desfeita. Para necessidades transitórias não se faz mister criar instituições. (SAVIANI, 2005, p. 28)

Isso não significa, entretanto, que as instituições sejam eternas, ou mesmo atemporais. Assim como qualquer produção humana, destaca o autor, as instituições

são históricas e, por isso mesmo, transitórias. Considerando o papel da instituição em responder a uma necessidade humana, entendemos que, mudadas as necessidades, mudam-se as instituições, pois elas respondem não a si próprias, mas a seu produtor, a sociedade dos homens. O tempo dessa transitoriedade, porém, não pode ser medido cronologicamente, mas se dá pelo tempo histórico, pelas mudanças nos costumes, nas necessidades, na cultura da sociedade produtora das instituições (SAVIANI, 2005).

A transitoriedade não se detém apenas no fato de determinada instituição existir ou deixar de existir em uma sociedade, mas é uma transitoriedade presente mesmo nos rumos da instituição já criada. Como elemento de resposta às necessidades humanas, a instituição serve a uma finalidade, a uma necessidade sentida no momento de sua criação. Pois bem, as necessidades das sociedades humanas estão em constantes transformações, o que obriga, via de regra, que as instituições passem também por mudanças constantes, no sentido de continuarem atendendo às necessidades dos homens. A relevância de uma instituição, de certa forma, reside também em sua capacidade de transformação, de forma que sua utilidade não se torne obsoleta frente à transformação da sociedade que a criou. Isso significa, essencialmente, que uma instituição não está pronta no momento de sua criação, sendo este momento apenas a inauguração de uma série de mudanças e transformações, necessárias à sobrevivência da própria instituição em si. Conforme Saviani,

Mas, se as instituições são criadas para satisfazer determinadas necessidades humanas, isto significa que elas não se constituem como algo pronto e acabado que, uma vez produzido, se manifesta como um objeto que subsiste à ação da qual resultou, mesmo após já concluída e extinta a atividade que o gerou. Não. Para satisfazer necessidades humanas as instituições são criadas como unidades de ação. Constituem-se, pois, como um sistema de práticas com seus agentes e com os meios e instrumentos por eles operados tendo em vista as finalidades por elas perseguidas. As instituições são, portanto, necessariamente sociais, tanto na origem, já que determinadas pelas necessidades postas pelas relações entre os homens, como no seu próprio funcionamento, uma vez que se constituem como um conjunto de agentes que travam relações entre si e com a sociedade a que servem. (SAVIANI, 2005, p. 28)

Assim, reiteramos, as instituições surgem para satisfazer e atender a necessidades das sociedades humanas. Entretanto, ressalva o autor, não são todas

as necessidades humanas que demandam a existência de uma instituição que atenda a elas. Saviani considera o ser humano um “ser de carência”, movido desde o início por necessidades, “podendo-se, no limite, considerar que o que se chama desenvolvimento da humanidade se identifica com o processo de satisfação das suas necessidades”. O processo de satisfação dessas necessidades, no entanto, se realiza primeiramente de maneira “espontânea, [...] assistemática e indiferenciada”. Conforme o desenvolvimento das sociedades, determinadas necessidades dessas se diferenciam das demais, sobrepõem-se ou, ainda, demandam uma organização para além da espontaneidade da sobrevivência: é aí que se torna preciso institucionalizar aquela necessidade, de colocá-la sob o cuidado de uma instituição. Podemos assim dizer que, “[...] de modo geral, o processo de criação de instituições coincide com o processo de institucionalização de atividades que antes eram exercidas de forma não institucionalizada, assistemática, informal, espontânea” (SAVIANI, 2005, p. 29).

O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo são, em essência, instituições de educação. Consideramos aqui o conceito de educação de maneira ampla, entendendo-a como toda a forma de ensino e formação, intencional ou não, empregada pelas diversas sociedades humanas. A evangelização, o ensino cristão, a catequese, o aportuguesamento são atividades de educação. Levando-se em conta que todas as sociedades humanas têm processos de educação não formais, vemos, no decorrer da história, a institucionalização de algumas dessas práticas. A institucionalização dos processos de formação e educação dá origem a instituições como o Seminário e o Colégio em questão (SAVIANI, 2005).

Ao fundar um seminário em 1541, os irmãos da Confraria de Conversão à Fé, em sua leitura da realidade, sentiram a necessidade de institucionalizar processos de formação e catequese. O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo obedeceram, cada um a seu tempo, a necessidades da sociedade que os criara. Além disso, frente a mudanças nas percepções de tais necessidades, também eles sofreram transformações, também eles tiveram mudanças, tentando, assim, manter sua relevância social. É nessa perspectiva que queremos olhar para ambas as instituições.

3.1. Cristãos e hindus: da tolerância à perseguição

A cidade de Goa foi tomada pelos portugueses por ação e planejamento de Afonso de Albuquerque, em 1510, conforme já mostrado anteriormente. Goa era uma cidade disputada, tendo sido, respectivamente, posse de hindus, muçulmanos e cristãos. Sua localização portuária privilegiada talvez possa ser um dos motivos a explicar tamanha cobiça. O caso é que a cidade pertencera anteriormente ao Império Hindu de Vijayanagar. Deste, fora então tomada por Bijapur, para posteriormente ser novamente conquistada, dessa vez por Afonso de Albuquerque, para os cristãos, poderíamos dizer. Quando o sultanato muçulmano do Bijapur capturou a cidade de Goa, procedeu à destruição de seus templos hindus, transformando-a numa cidade muçulmana.

Como afirma Tavares (2004), quando Albuquerque planejou a tomada de Goa, em 1510, aproveitou-se dessas velhas feridas incrustadas na população hindu da ilha, apresentando-se como uma espécie de libertador da cidade. Com o apoio – ou ao menos a indiferença – da população hindu, Albuquerque pôde iniciar o período de dominação portuguesa sobre a cidade. De início o governador adotou uma política de tolerância para com a parte hindu da população. Segundo Panikkar (1969), parte do sucesso na conquista de Goa se deveu ao fato de Albuquerque ter sido ajudado por Tujali, um príncipe indiano local, que teria se aliado aos portugueses com o intuito de enfraquecer Adil Shahi, sultão do Bijapur. Ainda na interpretação de Panikkar, uma das potências que poderia se opor aos portugueses frente à tentativa de conquista de Goa seria o Império Hindu de Vijayanagar³¹, que não o fez por considerar de seu interesse a derrubada do poder muçulmano. O ódio e o combate ao islã uniam interesses de portugueses e hindus. Segundo o mesmo Panikkar, Crisna Reva Daia, príncipe da dinastia que reinava em Vijayanagar, “rejubilou-se com a ocupação de Goa, pois ela iria permitir-lhe receber provisões militares do estrangeiro”. Além disso, o príncipe e Albuquerque teriam mantido sempre “relações cordiais” (PANIKKAR, 1969, p. 54). O autor sintetiza seu posicionamento a respeito das relações iniciais entre portugueses e hindus e, mais especificamente, entre portugueses e o Vijayanagar, afirmando que

³¹ Lembrando que os portugueses denominavam o Vijayanagar como “Império de Bisnaga”, ou simplesmente “Bisnaga”.

A comunidade de interesses entre o império hindu e Portugal geralmente é um fator descurado; só êle todavia permite compreender como Portugal pôde manter-se em Goa – pelo menos após os 50 primeiros anos – sem qualquer fôrça militar. (PANIKKAR, 1969, p. 54)

A concessão de liberdades aos hindus de Goa assim como a abertura de canais comerciais com o Vijayanagar certamente contribuíram para o bom relacionamento entre portugueses e hindus. Não havemos de esquecer que Albuquerque havia sido o arquiteto da ocupação portuguesa na Ásia e tinha clara a necessidade de aliança com os hindus naquele momento. Não estamos a advogar uma interpretação de Albuquerque como um homem plural ou aberto a novas culturas e religiões. Interpretamô-lo aqui como sujeito pragmático, ciente de seus objetivos, bem como dos meios e alianças necessários para alcançá-los. A aliança de tolerância com os hindus era uma dessas necessidades.

No período inicial da conquista portuguesa de Goa, as terras pertencentes a muçulmanos foram confiscadas, estes foram fortemente reprimidos, junto com a proibição de qualquer prática islâmica na cidade. Em contrapartida, os hindus mantiveram em maioria suas terras, recebendo ainda permissão para seus cultos e práticas religiosas (à exceção da cerimônia de cremação das viúvas vivas, o *sati*, como já mostrado), inclusive tendo na cidade os espaços destinados a seus pagodes³² preservados. Nas palavras de Tavares, “No período inicial da conquista de Goa os portugueses fizeram poucas alterações e interferências na vida das populações hindus que habitavam a região” (2004, p.69).

Thomaz compartilha dessa visão, argumentando ainda que a cidade ofereceu pouca – ou quase nenhuma – resistência a Albuquerque, tendo em vista que a população hindu – maioria – não tinha motivos aparentes que a levassem à luta em favor dos muçulmanos, que inclusive lhes tinham destruído templos e proibido práticas religiosas (THOMAZ, 1994).

A tolerância orquestrada por Albuquerque pode ser observada na carta de 17 de agosto de 1510, do capitão da feitoria de Cochim ao seu feitor.

Dioguo Pereira, feitor de Cochim e esprivaees da dita feitoria, per este vos mando que dees aos naires e esprivaees da casa, a cada

³² Lembrando que a palavra “pagode” poderia designar tanto o templo hindu quanto as imagens que neles havia.

huum sua peça de beatilha, pera esta festa que agora tem, que se chama Ova Puravaa, e estaa em custume neste dia se lhe dar, e pro serem tambem deligentes no serviço da casa, e por este com o asento dos ditos esprivãees vos sera levando em conta. (IN: REGO, 1947, p.97)

Assim, conforme observamos na carta, a feitoria de Cochim está doando peças de beatilha³³ aos naires³⁴, para uma festa hindu denominada Ova Puravaa. No mesmo mês de agosto de 1510, então no dia 27, outra ordem semelhante foi dada pelo capitão da fortaleza de Cananor. O interessante também é a aproximação que o capitão fez da festa hindu com a tradição cristã.

Rodrigo Rabello, capitam desta fortaleza de Santanjelle de Cananor, mamdo a vos, Gonçalo Mendes, feitor della, que des a elrey de Cananor e ao principe dous fardos daçuquere dos pequenos, que estam nesta feytorya, a saber, a cada huum dous, que mando dar em nome del rey noso senhor, **pera esta sua Pascoa** que orra tem, e per este com o asento dos esprivãees de voso carguo soamente vos serem levados em conta. (IN: REGO, 1947, p.98, sem grifos no original)

O discurso implícito no excerto é singular: em lugar de execrar a festa hindu, o capitão de Cananor fez um paralelo desta com a Páscoa cristã. Implicitamente podemos aqui perceber que a aceitação da cultura religiosa do outro era, naquele momento, possível. Na primeira metade do século XVI, em Goa, a aceitação da cultura e da religião hindu era não apenas possível como podemos assistir ainda ao poder da Coroa “subsidiando” algumas dessas celebrações. O gesto de auxílio dos dois capitães à festa dos hindus denota um ambiente de boas relações, dando razão à já citada afirmação de Thomaz, quando se refere à Goa de Albuquerque como uma cidade mercantil, cosmopolita e tolerante (THOMAZ, 1994). Essa tolerância também foi observada por Tavares (2004). Segundo a autora, em 1540 havia somente em Goa cerca de 116 pagodes, sem contar os localizados em Bardez e Salcete (TAVARES, 2004).

A viragem total na política de tolerância construída por Afonso de Albuquerque se deu principalmente a partir de 1540. Evidente que antes disso já

³³ “Panno de de linho, ou feda [seda] ou algodão, muito fino & ralo. Na India fazem delle camifas [camisas]”. (BLUTEAU, 1712-1728, volume 2, p. 77)

³⁴ “Palavra do Malabar. He o nome da gente mais nobre de todo aquelle Gentio, abaixo dos Bramenes [...]”. (BLUTEAU, 1712-1728, volume 5, p. 669)

existiam vozes contrárias aos hindus, como mostra Boxer ao apontar que já em 1522 “O bispo de Dume, primeiro prelado de Goa [...] defendeu [...] a expulsão do território português de todos os indianos que não aceitassem a conversão ao cristianismo” (2002, p. 87). Longe de ser voz isolada, há exemplos de clérigos fazendo pedidos semelhantes ao do bispo citado, sendo que a maioria requeria, ao menos, a expulsão dos brâmanes, sacerdotes hindus, dos territórios portugueses. O que queremos apontar é que, apesar da oposição de alguns religiosos, o poder do Estado da Índia manteve relação amigável com os hindus em Goa durante pelo menos três décadas, entre a tomada de Goa em 1510 até 1540. Corroborando nosso posicionamento, Boxer aponta para o fato de ser “preciso fazer distinção entre a política portuguesa e as atitudes sociais com relação os seguidores de outras religiões na primeira e na segunda metade do século XVI” (2002, p. 87).

Mas por que 1540? Conforme Tavares (2004) e Boxer (2002), a mudança de atitude com relação à cultura religiosa hindu era, em essência, resultado e reflexo do agravamento da situação religiosa na Europa. O sentimento de combate às “heresias” da Reforma Protestante, as tentativas e tratativas pela reforma da Igreja Católica, o clima pré-tridentino, o estabelecimento da Inquisição em Portugal e uma radicalização religiosa contribuíram para levar ao Oriente português, mais especificamente a Goa, as tensões que eram vividas no reino. Outra hipótese a ser aventada para a intolerância de 1540 nos leva às condições da conquista de Goa por Albuquerque. No momento inicial, ele necessitava do apoio hindu para tomar a cidade. Em 1540 o poderio português em Goa já era muito maior e, essencialmente, os portugueses não “precisavam” mais dos hindus, podendo, a essa altura, darem-se ao direito de impor sua religião, inaugurando uma inédita perseguição aos que se recusassem à conversão. Vemos ainda que a radicalização cristã portuguesa de 1540 na Índia não se voltou apenas à população hindu, apesar de ser esse nosso foco principal aqui. Eram também, cada vez mais, considerados heréticos tanto os cristãos de São Tomé³⁵ quanto os abissínios³⁶. Conforme sintetiza Boxer:

³⁵ Os cristãos de São Tomé eram um grupo cristão existente principalmente na Costa do Malabar. Segundo a própria tradição, acreditavam ser fruto das missões empreendidas pelo apóstolo Tomé no período inicial de propagação do cristianismo. O fato de não observarem os dogmas e liturgias da Igreja Católica Romana fazia que por vezes os missionários portugueses se voltassem para eles, a fim de que fossem agregados ao rito e à obediência da Igreja Romana.

³⁶ Ramo do cristianismo copta, existente na Abissínia, ou Etiópia. “Os coptas de Etiópia constituem a maior comunidade cristã do Oriente. Formam uma Igreja, surgida no início do Cristianismo que segundo a tradição nacional foi fundada pelo apóstolo São Felipe. Os etíopes antes do advento do

[...] a intensificação das divergências religiosas na Europa, resultantes do crescimento das heresias protestantes e da revitalização da Igreja católica romana conhecida como Contra-Reforma, refletiu-se claramente no Oriente durante o reinado de D. João III (1521-1557) [...].

O Concílio de Trento e o estabelecimento da Inquisição (1536), bem como de uma censura rígida em Portugal, foram seguidos de perto pela destruição dos templos hindus de Goa e pela tendência crescente de considerar os cristãos de São Tomé e os abissínios heréticos obstinados que deveriam ser reconduzidos, o mais depressa possível, ao rebanho da Igreja. (BOXER, 2002, p.88)

Essa tendência resultou na destruição de todos os templos hindus em Goa, já em 1540. No ano de 1541, todas as terras que haviam sido anteriormente cedidas ou doadas para os pagodes foram confiscadas e dadas, agora, a obras cristãs sob o controle dos cleros regular e secular – veremos a seguir que tais doações foram fundamentais para a manutenção financeira das obras do Seminário de Santa Fé e do Colégio de São Paulo. Nessa esteira, foram paulatinamente instituídas leis para impedir quaisquer práticas religiosas não cristãs em Goa, nomeadamente aquelas ligadas ao hinduísmo e ao islamismo. Novas políticas de favorecimento aos cristãos foram instituídas, com o propósito de encorajar a conversão das populações locais. Podemos afirmar com segurança que houve mudança na política de tolerância para uma política de total perseguição aos hindus, bem como a todos os demais que se recusassem à conversão.

Como alusão ao movimento de destruição dos pagodes em Goa e reversão de suas terras e rendas para a Igreja, ordens religiosas e demais “obras pias”, podemos citar documento escrito em 30 de junho de 1541 por Fernão Rodrigues de Castelo Branco, vedor da fazenda em Goa, na ocasião ocupando interinamente o cargo de governador, em ausência de D. Estevão da Gama. Lemos no documento o seguinte:

Cristianismo já sofreram influência de uma comunidade judaica que lá se fixara desde tempos imemoriais, permanecendo até o século XX: os falaschas (ou falaschin). Esta comunidade judaica influenciou no Cristianismo etíope [...]. A Igreja Etíope, influenciada pelo judaísmo, a partir do século VII passou a sofrer ataques do Islamismo e já travava lutas com os galas, povo pagão, que posteriormente não de converter-se ao Islã. Cercados pelos Islâmicos conseguiram a duras penas permanecer em sua fé e preservar a sua cultura [...]. No século XVI tiveram auxílio dos portugueses nesta luta, mas os expulsaram quando da ingerência dos lusitanos em sua fé e cultura” (ETCHEBÉHÈRE JUNIOR & LEPINSKI, 2009, p. 75-76).

Faço saber aos que este virem como querendo nosso senhor lembrar-se desta terra e gente della, que de tantos tempos estava sujeita ao demonio, e seus Pagodes, houve por seu serviço inspirar em muitas pessoas destas Ilhas pera se converterem á sua sancta fé, e que os Pagodes fossem derribados, e desfeitos de todo, sem ficar nenhum em todas ellas, e por os Gancares³⁷ das Aldeas, em que estavam os Pagodes, lhe terem dadas certas terras, que rendiam pera a fabrica e despeza delles, e dos grous³⁸, e outros servidores [...] não me pareceo rezão, nem justiça sobre ellas fazer demanda aos ditos Gancares, somente que seria mui grão serviço de Deos, e de Sua Alteza, pois estas terras thé o presente renderam pera os Pagodes, e demonios, que nellas se adoravam, se convertesse daqui em diante a renda dellas, podendo-se haver boamente, em sacrificios divinos, obras pias, e outras cousas do serviço de nosso senhor [...] (IN: REGO, 1949, p. 293-294)

Dessa forma, na viragem política de tolerância para a perseguição dos hindus, seus templos – pagodes – foram destruídos e suas terras tomadas para as obras cristãs. Em alguns dos terrenos dos antigos pagodes foram feitas igrejas, em outros, casas para religiosos, seminários e colégios. Outros ainda foram doados para serem fontes de rendas, sendo até mesmo arrendados para dotar financeiramente as ditas obras. É o caso, por exemplo, do que ocorreu com a Confraria de Conversão à Fé, que já contava, desde sua criação, com doações especificamente voltadas para a criação de um seminário.

A mudança na relação que os portugueses estabeleciam com os hindus possibilitou que uma das principais fontes de renda do Seminário de Santa Fé e do Colégio de São Paulo fosse criada. A partir de então, as rendas dos antigos pagodes foram redirecionadas para as igrejas e obras pias. Além disso, entender a mudança radical na expressão da *religiosidade portuguesa* (PAIVA, 2012) na Índia, a partir de 1540, nos ajuda também na compreensão das motivações da fundação da Confraria de Santa Fé, de seu Estatuto, bem como do estabelecimento do Seminário de Santa Fé, todos assuntos de que trataremos a seguir.

3.2. A Confraria de Conversão à Fé

A Confraria de Conversão à Fé surgiu em Goa, no ano de 1541, inicialmente com o objetivo de reunir pessoas de destaque que pudessem apadrinhar e

³⁷ “Cobradores de rendas” (REGO, 1949, p. 293).

³⁸ “Criados, ordinariamente de casta sudra, empregados nos pagodes” (REGO, 1949, p. 293).

“favorecer” os cristãos nativos, num intento de aumentar o número de convertidos por meio de benefícios de ordem econômica e social, oferecidos àqueles. No decorrer de sua criação e funcionamento, porém, outros objetivos foram figurando entre as proposições da dita Confraria, os quais culminaram, em última instância, na fundação do Seminário de Santa Fé. O início e o Estatuto da Confraria são os assuntos que abordaremos na sequência.

3.2.1. As Confrarias

Bethencourt (1997) nos traz algumas informações a respeito do papel social das confrarias no Portugal do século XVI, bem como alguns quantitativos a esse respeito.

Segundo esse autor, a tradição das confrarias vem desde o medievo, sendo estas formadas essencialmente por grupos de leigos – ainda que em alguns casos clérigos participassem também delas – com o intuito de honrar determinado santo, patrono da confraria. Além disso, poderia também haver finalidades mais diversas, como caridade, assistência ou mesmo o empreendimento e recolhimento de doações financeiras para obras pias, tais como construções e reparações de igrejas, capelas, ermidas, hospitais, casas religiosas e demais obras congêneres (BETHENCOURT, 1997).

Segundo o autor, especialmente a partir de meados do século XVI houve um impulso no movimento de confrarias em Portugal e domínios, sendo que, apenas “em Lisboa, existiam 181 confrarias administradas por leigos, que registravam um movimento anual de esmolas da ordem de 10 000 cruzados”. Em Goa, onde se encontrava a Confraria de Conversão à Fé, o autor nos dirá que até 1621 haviam sido criadas 37 diferentes confrarias – o autor excetua do número aquelas confrarias das quais não é possível saber a data de criação. Para Bethencourt, esse é um “número notável, se se tiver em conta a constituição recente (a conquista data de 1510) e a reduzida dimensão da comunidade cristã” (BETHENCOURT, 1997, p. 141).

Bethencourt argumenta que é impossível proceder à identificação social dos membros de muitas dessas confrarias, pela falta de documentação que dê suporte a uma análise desse porte. Entretanto, é possível afirmar que em muitas destas

confrarias prevaleciam as junções por afinidades profissionais (BETHENCOURT, 1997).

É possível que o impulso dos movimentos de confrades, notado a partir dos meados do século XVI, também esteja inserido no clima da Reforma Católica, entrelaçando-se com as diretrizes do Concílio de Trento. Como já afirmado, vemos nesse período a Igreja adquirir papel mais próximo dos fiéis, estando presente não só nas manifestações religiosas mais tradicionais, não só nos sacramentos, mas querendo fazer-se presente ainda no dia a dia do indivíduo, em suas práticas cotidianas. É o que Manso definiu como “papel modelador” assumido pela Igreja (2009, p.124). Vemos as confrarias como uma das expressões de tal papel modelador, ao se inserir na religiosidade cotidiana, incentivar as esmolas, as boas obras, o envolvimento do indivíduo singular com a Igreja, expressão coletiva da fé.

Para além do campo unicamente religioso, as confrarias adquiriam também papel de distinção social. Participar de uma confraria poderia significar, por vezes, adquirir um estatuto social superior, o que não pode ser ignorado. Empreendendo sua análise a esse respeito, Bethencourt não ignora os aspectos religiosos das confrarias, mas adverte que os aspectos de distinção social também devem ser levados em conta:

Este poderoso movimento das confrarias tem um importante papel de reforço das solidariedades mecânicas e da activação do sentimento religioso entre os leigos. Contudo, uma boa parte desta dinâmica de sociabilidade religiosa é motivada por objectivos de distinção que não se podem aqui ignorar [...]. (BETHENCOURT, 1997, p. 141)

Dessa forma, vemos as confrarias como objeto tanto de “ativação do sentimento religioso” quanto de “distinção”. O caso é que, para a realidade do século XVI, e levando em conta a religiosidade do período, é mesmo difícil separar as duas coisas. Religioso e temporal ocupavam, por assim dizer, quase o mesmo tempo e espaço. Todos os aspectos da vida passavam pelo religioso, e o religioso permeava todos esses aspectos, conforme bem nos mostra Paiva (2012). Tendo em vista todos esses fatores, bem como essa pequena elucidação a respeito das confrarias na realidade portuguesa do século XVI, passamos agora, propriamente, à Confraria de Conversão à Fé.

3.2.2. A fundação da Confraria de Conversão à Fé

Descritas as viragens na política religiosa portuguesa na Índia a partir de 1540, bem como os momentos de embate religioso, como a Reforma Católica, o antiprotestantismo, o papel da Igreja, do religioso e o impulso no surgimento de confrarias, tudo ocorrendo em meio às turbulências sociais e políticas europeias de meados do século XVI, não é de nos espantar a formação da Confraria de Santa Fé em Goa, na mesma época. Tavares (2004; 2007), Manso (2009; 2010; 2011) e Manso & Seabra (2012) tratam tangencialmente da fundação da Confraria de Santa Fé nas obras que aqui citamos.

Queremos aqui nos pautar em um “Sumário da origem do Colégio de São Paulo da Companhia de Jesus em Goa”, datado de 25 de julho de 1541 (IN: WICKI, 1948, p. 771-790). Nele está contido um pequeno histórico sobre a fundação da Confraria – o único que nos é disponível, ainda que o mesmo documento seja repetido na Documentação para a História do Padroado Português do Oriente. Está contido nele também o Estatuto da Confraria, que abordaremos no próximo tópico. Na versão de Wicki na Documenta Índica, o texto é dividido em duas colunas, ou seja, são trazidas duas versões complementares do mesmo texto. A segunda coluna parece ter sido escrita organizando o que se tinha na primeira, por isso se encontra de forma mais resumida e clara, suprimindo algumas repetições da primeira. Via de regra, é essa coluna – a segunda versão – que utilizaremos por nos oferecer um texto mais claro. Quando nos referirmos a trechos da primeira coluna, informaremos que se trata de tal versão.

A ideia para a fundação de uma confraria para favorecer os convertidos e as conversões em Goa nasce de uma proposição inicial do padre franciscano Diogo de Borba – teólogo, muito citado nas documentações como “Mestre Diogo”, forma pela qual era conhecido em Goa – feita numa pregação, para que se instituísse um livro, em que se inscrevessem pessoas, cristãos, que “por sua devassão quizessem ajudar os novamente convertidos, sendo seus padrinhos”. Os intuitos da proposição do padre Diogo eram potencializar as conversões, aumentar o número de batismos. Na lógica do padre, a iniciativa serviria para que, “vendo os gentios o bom tratamento e favor que se fazia aos christãos, se movessem a pedir o sagrado baptismo” (IN: WICKI, 1948, p. 778).

A política de favorecimento aos cristãos em detrimento dos “gentios”, proposta por padre Diogo, não era novidade e, como vimos anteriormente, era empregada desde os primeiros anos e os primeiros padres, variando apenas a intensidade com que era empregada nos diversos momentos. Certamente que, como mostramos, no período em tela, a atitude de favorecer os convertidos estava sendo novamente valorizada no contexto missionário da Índia. A forte repressão ao hinduísmo passava também por oferecer “escapes” aos perseguidos: o tornar-se cristão. Sendo assim, o “favorecer” pode aqui representar tanto as ajudas estritamente financeiras, as doações, como também a colocação nos cargos do Estado da Índia, a conferência de certos status e prestígios sociais, ou ainda, simplesmente, a não perseguição desses indivíduos. Destacamos aqui que a Coroa Portuguesa desempenhou importante papel de conformação social, cultural e religiosa no período: a repressão ao hinduísmo apenas foi possível em Goa porque a Coroa Portuguesa era forte ali. Favorecer os cristãos era possível pois esta era forte. A criação de confrarias é possível sob a proteção da Coroa. Na própria atuação dos jesuítas podemos perceber maior rigor doutrinal com os cristãos autóctones quando estes estão sob o alcance da Coroa. Nos locais em que a presença do Estado da Índia era mais fraca, tinha menos alcance ou era mesmo inexistente, vemos a utilização mais larga das “adaptações”. Voltaremos a isso mais à frente.

O que nos chama atenção inicialmente aqui, na verdade, é a despretensão com que o objetivo de padre Diogo se afiguraria frente àquilo que efetivamente seria feito a partir de sua ideia, com o início da Confraria e, posteriormente, do Seminário – que mais tarde daria ainda o impulso ao Colégio de São Paulo.

Os objetivos de apadrinhar e favorecer os cristãos e os novos convertidos não foram abandonados, mas novas e maiores ideias passaram a surgir. Padre Diogo de Borba juntou-se ao também franciscano e vigário geral, padre Miguel Vaz³⁹, a fim de prosseguir em tal intento, indo ambos à procura das autoridades de Goa, tanto no campo civil quanto no eclesiástico. Dessa forma, juntaram-se aos dois primeiros “o doutor Pero Fernandes, ouvidor geral, e Cosme Anes, escrivão da

³⁹ Miguel Vaz foi o vigário geral da Índia de 1532 a 1547. Tavares (2002; 2007) e outras fontes historiográficas sobre o tema afirmam que o padre Miguel Vaz era franciscano, posição que já temos seguido desde o início deste trabalho. Queremos apenas ressaltar que algumas outras fontes, como Francisco Rodrigues (1932, p. 530), afirmam que Miguel Vaz era um “sacerdote secular”.

matricula geral”, propondo, assim, o estabelecimento de uma confraria para dar prosseguimento aos projetos de mestre Diogo e do vigário geral Miguel Vaz. O grupo inicial, formado por Diogo de Borba, Miguel Vaz, Pero Fernandes e Cosme Anes, decidiu, então,

[...] que desse conta deste negocio ao bispo dom João de Albuquerque e ao doutor Fernão Rodriguez de Castelo Branco, veador da fazenda e governador do estado, em auzencia do governador dom Estevão da Gama, [...] pera, com seus pareseres, favor e authoridade, se pôr em execussão a confraria que desejavão com titulo de Santa Fé debaixo da invocassão do apostolo São Paulo, doutor das gentes, os quaes aprovarão a intenção por santa e boa [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 778)

Aprovados pelo bispo Dom João de Albuquerque e pelo então governador interino Fernão Rodrigues de Castelo Branco, os confrades reuniram-se na igreja de Nossa Senhora da Luz, em Goa, a 24 de abril de 1541 e ali, “o Bispo e veador da fazenda com toda a gente nobre e povo da cidade” oficializavam a nova Confraria de Conversão à Fé. Mediante pregação da conversão de São Paulo, mestre Diogo expôs aos presentes a fundação e os objetivos da Confraria de Conversão à Fé, pedindo já doações e esmolos para a mesma que, segundo o relatado, “logo se comessarão a receber” (IN: WICKI, 1948, p. 779).

A Confraria teria por base a Igreja de Nossa Senhora da Luz, em que havia um “altar da Conversão de São Paulo”, escolhido como patrono da Confraria de Conversão à Fé, certamente por ter sido o “apóstolo dos gentios”, o que tinha grande simbolismo, considerando que a nova confraria se propunha justamente a fomentar a conversão dos gentios daquelas terras. Nomearam-se também quatro mordomos⁴⁰ para a Confraria, “dous portugueses dos mais graves e dous naturaes da terra dos mais honrrados” (IN: WICKI, 1948, p. 780).

Estava, assim, fundada e oficializada a Confraria de Conversão à Fé, obra religiosa portuguesa para conversão dos nativos indianos. Manso (2009; 2010) e Tavares (2004) trazem como uma de suas chaves de interpretação da presença portuguesa no Oriente o conceito de ocidentalização⁴¹, conceito que vai ao encontro

⁴⁰ Administradores ou organizadores dos bens da Confraria.

⁴¹ Há também, em sentido contrário, um movimento que Tavares (2004, p.28) define – baseada em George Davison Winius – como “orientalização” ou “induização”, consistindo então na apropriação de

do aportuguesamento proposto por Paiva (2006). Interpretamos o movimento de fundação da Confraria, bem como seus iniciais e rudimentares objetivos como indícios dos esforços de ocidentalização e aportuguesamento das populações autóctones na Índia Portuguesa. Cristianizar era, ao mesmo tempo, tornar cristão e português, disseminar a religião e a cultura. Os esforços de fundação de uma Confraria com a finalidade de se inserir como veículo facilitador de conversões denota a importância dada ao movimento de cristianização, canalizando esforços e recursos para tal finalidade. Cristianizar era, como mostra Paiva (2006), uma importante forma de aportuguesar as populações, o que, em última instância era não só bem-vindo como muito útil ao projeto colonial português.

3.2.3. Estatuto da Confraria de Conversão à Fé: do combate ao hinduísmo à formação de um seminário

Além de trazer à tona o processo de fundação da Confraria e seus iniciais objetivos, pretendemos aqui também continuar utilizando o documento apresentado no tópico anterior para, assim, mostrar o Estatuto da Confraria, que contém projetos e objetivos bem mais ambiciosos que as ideias iniciais de mestre Diogo. Ato contínuo à apresentação do histórico de fundação da Confraria, o referido documento traz uma compilação de vários itens do Estatuto da Confraria, mostrando algumas de suas regras, objetivos e indicando alguns projetos a que os confrades se propunham (IN: WICKI, 1948, p. 780-790).

Logo entre os primeiros objetivos propostos para a Confraria, figuravam alguns bem coerentes com o momento religioso vivido pelos portugueses na Índia àquela altura. Eram proposições para auxiliar no combate ao hinduísmo, ao movimento de conversões e ao cuidado de que os convertidos não retrocedessem às suas antigas religiões e práticas. Lemos ali que

5. As obras de misericórdia em que se avião de ocupar os mordomos são estas: que não consentissem que os gentios alevantassem novos templos aos pagodes nem renovassem os caídos, que fizessem castigar os bramenes gentios que afrontassem os christãos, que os antigos na christandade vivessem conforme a lei

elementos culturais orientais ou mesmo elementos religiosos hindus pelas populações de origem europeia em contato com estes.

de Deos pera que os gentios não tomassem occazião de blasfemar de nossa santa fé, que obrigassem aos gentios a ssostentar parentes convertidos, que favorecessem os christãos em suas demandas, que ajudassem aos doentes no espirital e corporal que acompanhassem [os] defuntos, mandando dizer missas por suas almas, que ouvessem particular cuidado dos orfãos e desemparedos, que nenhum infiel comprasse gentio pera delle se servir, que os officios se dessem aos christãos e não aos gentios, que os christãos fossem aliviados nos tributos e os gentios carregados pera que, vendo o favor de huns e o desfavor doutros, se convertessem a nossa santa fé, que a festa da confraria se fizesse a 25 de Janeiro, dia da converção de São Paullo. (IN: WICKI, 1948, p. 780-781)

Queremos aqui analisar o que os confrades propunham no trecho apresentado. Entre os objetivos, estava o de impedir a construção de novos pagodes ou a reconstrução dos antigos. Após a derrubada dos templos hindus em Goa, uma grande tarefa dos portugueses, especialmente dos padres missionários, era impedir a construção de pagodes novos, e, como sugerem, a reconstrução dos antigos. Além disso, pretendiam os confrades “fazer castigar” os brâmanes e gentios que “afrontassem” os cristãos. Houve, a partir da década de 40 em Goa, quem sugerisse a total expulsão dos hindus do território português, sobretudo dos brâmanes. Ali havia, de certa forma, a admissão de que eles permanecessem no território português, desde que não “afrontassem” aos cristãos. Esse termo afrontar pode ser entendido de diversas formas, visto que a simples prática de rituais de sua religião e cultura poderia, nesse contexto, ser interpretada como uma “afronta”.

Os confrades queriam ainda fazer com que os “cristãos antigos” – ou seja, os portugueses – apresentassem “testemunho” perante os gentios: como já apontado anteriormente, uma das queixas recorrentes de padres na Índia era sobre a vida nada cristã que alguns portugueses lá levavam. Ali esse problema é reavivado e lembrado, com os confrades se propondo a trabalhar também junto aos portugueses, de certa forma sugerindo uma espécie de “resgate” de um cristianismo esquecido.

Queriam os irmãos, também, obrigar os gentios a continuar sustentando seus parentes convertidos, pois os hindus que se convertiam ao cristianismo eram, via de regra, abandonados por suas famílias, emocional e financeiramente. Ali havia a proposição para que se fizesse, de alguma forma – talvez por força, talvez por lei – que os parentes dos hindus convertidos fossem obrigados a continuar a sustentá-los. Outro ponto defendido no excerto era o de “favorecer” os cristãos em suas

demandas: que demandas seriam? Vemos constantemente nos discursos de favorecimento aos cristãos que estes se referiam a tudo, desde demandas jurídicas em território luso até as doações alimentícias ou o acesso a cargos do Estado da Índia. Um exemplo disso é quando propunham fazer com que os cristãos tivessem os impostos aliviados e os gentios fossem ainda mais taxados, para que os “gentios”, vendo tais favorecimentos, se convertessem ao cristianismo. Ao encontro dessa tarefa ia também outra, expressa no trecho citado, de fazer com que os ofícios fossem dados aos cristãos não aos gentios. Essa política foi assumida oficialmente pelo Estado Português da Índia e consistia numa das estratégias de conferência de status social aos cristãos, ou seja, apenas estes poderiam ascender aos cargos de prestígio social.

A Confraria pretendia, ainda, ajudar os doentes no espiritual e corporal, acompanhar os defuntos e mandar dizer missas por suas almas, além de cuidar dos órfãos e desamparados, mostrando como as obras de assistência também adquiriam importância ali.

Outro propósito a que os irmãos se dedicariam seria não permitir que infiéis – sobretudo judeus e muçulmanos – comprassem gentios – hindus – como escravos. A justificativa é de que, se cristãos adquirissem gentios como escravos, havia ainda a possibilidade de conversão destes escravos. Por isso que “gentios”, mouros, judeus ou hindus deveriam ser impedidos de adquirirem estes gentios como escravos, porque então estariam sujeitos à conversão à gentilidade, e não ao cristianismo. Na mesma esteira, pretendiam impedir que mouros e judeus convertessem naturais da terra. Na versão da primeira coluna do documento lemos claramente que “Asy terão cuidado que os mouros, judeus não tornem da sua ceyta os moços gentios que comprão pera yso” (IN: WICKI, 1948, p. 782). Evidentemente, as únicas conversões que interessavam eram ao cristianismo.

Por fim, convencionava-se que a festa da Confraria se faria em 25 de janeiro, dia da conversão de São Paulo. Há também na versão da primeira coluna uma descrição acurada de como se deveria fazer a festa, a qual teria também papel crucial na conversão dos nativos, por se assemelhar – de certa forma – aos festivais hindus que anteriormente tinham lugar em Goa. Além disso, as festas e celebrações desempenhavam importante papel no processo de conversão a partir das ideias do Concílio de Trento, como afirma Manso (2009).

Como podemos ver já nas partes iniciais do Estatuto, todas as atividades da Confraria, sob os diversos aspectos possíveis, deveriam se voltar para a conversão dos gentios. As ações que hoje poderiam ser interpretadas como violência cultural, ou mesmo física, não tinham na sociedade portuguesa quinhentista o mesmo sentido de que hoje as dotamos. Ainda no mesmo documento, após exposição dos “favorecimentos” que deveriam ser feitos aos cristãos frente ao que podemos interpretar como “desfavorecimento” aos infiéis, lemos os confrades afirmarem que “asy como por doutrina, asy por estoutra vya [a dos favorecimentos e desfavorecimentos] hé llicito ganhar à fee”, e tal processo de “ganhar para a fé” poderia, sem culpa, ser feito “carregando os ymfieis de maiores trebutos e llibertando os cristãos o que em allgumas cousas se pode requerer” (IN: WICKI, 1948, p. 783). A utilização do aparato da Coroa para as conversões não era novidade, pois no século XVI Coroa e Igreja, principalmente no contexto português, “se fundiam numa sociedade única” (PAIVA, 2006, p. 13).

Então, o uso de certo tipo de violência para as conversões também está em consonância com o ideal do tempo estudado. Dentro da perspectiva do *orbis christianus*, a violência aplicada à conversão era não somente aceita como interpretada à luz da Bíblia. Novamente Paiva é quem nos dá auxílio ao nos falar do *compelle eos intrare* (PAIVA, 2006). Toda ação poderia ser justificada sob a interpretação de textos como o de Lucas, capítulo 14, versículo 23, em que se diz: “Respondeu-lhe o senhor: sai pelos caminhos e atalhos e **obriga a todos a entrar**, para que fique cheia a minha casa” (BÍBLIA, Lucas 14:23, sem grifos no original). Segundo Paiva, dessa forma, para a realização completa do *orbis christianus*, basicamente tudo era válido e validado pela fé, pela necessidade da conversão dos gentios. Portanto, sobretaxar os gentios e tirar impostos dos cristãos, derrubar templos hindus, proibir suas práticas, implementar leis contra judeus, muçulmanos, hindus e quaisquer “seitas” contrárias ao cristianismo eram apenas algumas das formas usadas para a realização máxima: a conversão do mundo ao Deus dos cristãos. Mais especificamente, podemos entender, nas palavras de Paiva:

Não se perguntava, à esta época, se os ouvintes tinham condição de entender o que se passava, tão evidente era a necessidade da cristianização, tão evidente a naturalidade da sobrenatureza. O importante era a execução aparente, legal, pública, da anexação dos

novos territórios, compreendido evidentemente o batismo de seus habitantes. (PAIVA, 2006, p. 23)

Para que o objetivo final – a conversão e o batismo – fossem alcançados, tudo deveria ser feito, todos os meios deveriam ser movidos. Nesse contexto entrava a ação da catequese. Ainda com Paiva, entendemos como catequese “toda ação pastoral da Igreja: a doutrinação propriamente dita, a pastoral litúrgico-devocional, o comportamento das pessoas e das instituições eclesiais” (2006, p. 13). Paiva trata da catequese como um aspecto indissociável da cultura portuguesa. Para o autor, não podemos considerar a catequese à parte da cultura, mas como parte indissociável dela, expressão desta cultura. Quando trabalha a catequese na obra citada, Paiva afirma não pretender “avaliar a genuinidade” daquilo que era dito e praticado, “mas observar o seu papel no processo de colonização”, ou, ainda, “analisar a funcionalidade de uma ação, a catequese, dentro de um contexto, a colonização” (PAIVA, 2006, p. 51). Queremos aqui acompanhar as proposições de Paiva, analisando uma faceta da catequese formal – aquela disseminada por meio da educação e do ensino no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo – e sua funcionalidade dentro do contexto do Estado Português da Índia.

Afirmamos isso, pois o passo seguinte do Estatuto da Confraria de Conversão à Fé era mostrar que as necessidades de intervenção na conversão dos gentios observadas pelos confrades em Goa, segundo a visão dos mesmos, na verdade estavam presentes em vários espaços da Índia. Os “mordomos” da Confraria passaram a observar que os problemas que encontravam para o projeto cristianizador em Goa se repetiam por outras localidades: Ceilão, Malaca, Cabo de Camorim etc... A conclusão a que chegaram foi das mais óbvias: o alcance da Confraria era restrito ao domínio português em Goa, e, além disso, não havia na Índia padres em bastante número para levar a cabo o amplo projeto de cristianização a que se propunham os portugueses.

12. Mas vendo os mordomos desta confraria como seu remedio não se estendia a mais que à ilha de Goa e suas vesinhas, consciderando que as mesmas necessidades avia em Ceilão, Malaca e Maluco, por não aver nestas partes e nas outras sogeitas ao estado sufficiente numero de sacerdotes que podessem admenistrar os sacramentos aos novamente convertidos e se occuparem na converção dos infieis a nossa santa fé [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 783-784)

Qual solução se dar ao impasse? Vimos anteriormente que durante algum tempo os investimentos da Coroa Portuguesa nas missões da Índia, por meio de seu Padroado Régio, foram modestos. O envio de missionários, segundo relatos, nunca atendia numericamente bem àquilo que era pedido pelos clérigos locais ao reino. A ideia levantada e compromissada no Estatuto da Confraria era de que esta seria responsável pela fundação de um colégio para formação de um clero local. Era uma proposição da fundação de um seminário, voltado para nativos, a fim de que estes fossem doutrinados, ordenados e pudessem, assim, contribuir com a cristianização dos seus iguais autóctones. Lemos na sequência do texto acima que, perante a realidade imposta, os irmãos confrades

[...] ordenarão que o meo singular pera socorrer a estas necessidades era instetuir algum collegio [...] no qual collegio se criassem alguns moços de diverças nações, convem a ssaber, canarás, paravás, malaios, malucos, chins, bengalas, chingalas, pegus, de Siam, guzarates, abexins, cafres de Sofala e Moçambique e da ilha de São Lourenço e de outras partes em que se podesse fazer fruto [...] (IN: WICKI, 1948, p. 784)

Além do seu significado central, o excerto acima nos mostra outras peculiaridades. Vemos, de certa forma, que em 1541 os portugueses já tinham bom conhecimento das localidades e das populações daquele amplo espaço a que chamavam de “Índia”: a enumeração das “nações”, feita no documento, nos mostra a amplitude do raio de influência lusitana, além de nos dar, mais uma vez, a visão do amplo conceito que os portugueses tinham para denominar a Índia.

Vemos no decorrer do documento que o intento dos confrades era, essencialmente, formar um clero local para cuidado dos cristãos nativos. Veremos à frente que não se cogitava, em nenhum momento, ordenar sacerdotes nativos para que oficiassem ritos aos cristãos portugueses. O intuito era um clero nativo para os nativos. No Estatuto adotava-se como linha de corte para ingresso no Seminário meninos com até 13 anos, justificando-se – na versão da primeira coluna – que tais meninos já teriam domínio de suas línguas locais, ou línguas maternas, e não teriam mais idade de esquecer-las. Isso se tornava importante ao passo que a visão era de

longo prazo: ensinar-se-iam Gramática, Casos de Consciência⁴², bons costumes e os “mistérios da fé”, para posteriormente se ordenar sacerdotes “os que fossem suficientes”⁴³ e mandá-los de volta as suas terras, para lá desempenharem seu sacerdócio no cuidado e conversão das populações locais. Tratava-se de aprender a religião e seus ofícios, “pera quando fossem enviados às suas terras podessem ensinar a seus naturais o que entre nós aprenderão” (IN: WICKI, 1948, p. 785). O documento mostra isso claramente ao afirmar:

13. Item, que averia no dito collegio athé trymta moços, e mais não, da terra, de diversas nações, dos mais omrados e milhores abellidades, **que jaa soubesem fallar bem as suas llinguoas e as não poderem perder**; que serão emsinados a ller, escrever lletra tirada e redomda athé serem ordenados sacerdotes os que fosem suficientes [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 784-785, sem grifos no original)

Aqui vemos mais claramente algo que viemos afirmando ao longo do trabalho: o caráter cultural do Seminário de Santa Fé. Vejamos: um seminário criado para nativos, a fim de inserir nestes a cultura e religião lusitanas. Depois de trabalhados, deveriam estes nativos, então padres, sacerdotes, transformados em representantes da cultura cristã e da portuguesa, nas quais teriam sido formados, retornar aos seus, dispersando aquela formação recebida. Nessa perspectiva, o Seminário assumiria papel de um centro disseminador de cultura portuguesa e religião cristã, um aparelho a serviço de um aportuguesamento indiano.

Não obstante, o interessante é ver como os idealizadores não buscavam o ideal de nativo “tábua rasa”, no qual pudessem interferir livremente. Mostra-se, a nosso ver, um aparente paradoxo: desejavam-se crianças, meninos ainda novos em que fosse possível fazer uma intervenção cultural e religiosa, daí a importância de se destruir a cultura que já possuíam, ensinando-se letras, religião e bons costumes. Contudo não se podia destruir tudo, pois o manejo da língua *mater* era valioso para

⁴² Teologia Moral. É o estudo teológico de casos ou problemas morais, de doutrinas do cristianismo e sua aplicação cotidiana.

⁴³ Posteriormente a preocupação com a qualidade intelectual dos padres não deve ter sido grande problema, uma vez que o próprio Francisco Xavier, em carta escrita de Cochim e datada de 27 de janeiro de 1545, diz a Inácio de Loiola que aqueles que completassem na Europa os Exercícios Espirituais e não “servissem” para a Companhia por serem pouco letrados poderiam ser enviados à Índia para ensinar as orações e batizar crianças: para isso serviriam e não precisariam necessariamente ser letrados (IN: REGO, 1950a, p. 141-144). Tal posicionamento foi posteriormente seguido também pelo jesuíta padre Gaspar Barzeo, em carta escrita ao padre Jacó Mirão, em 30 de novembro de 1552. Nela, Barzeo afirma que membros de capacidade “mediana” na Companhia poderiam servir na Índia sem problemas (IN: WICKI, 1950, p. 438-442).

o fim que se pretendia. Daí apontarmos a dificuldade para o colonizador: pretendia-se destruir, subjugar, sobrescrever a cultura e a religião do outro, mas, ao mesmo tempo, havia uma parte dessa cultura que deveria, na verdade, que precisaria ser preservada, para bom andamento do projeto cristianizador. Ao passo em que se intentava destruir a cultura local naqueles meninos, pretendia-se preservar justamente o veículo da cultura: a língua. Dura tarefa para aqueles que tomassem sua frente, pois veremos adiante que o debate sobre a idade de ingresso, a pertinência de determinados estudos e mesmo questões sobre os próprios princípios fundamentais do Seminário estiveram sempre em pauta, emergindo de tempos em tempos.

O Estatuto ainda mostra que, “porquanto esta obra requeria braço mais poderoso que o da confraria”, os mordomos de Santa Fé levaram as intenções de abertura do Seminário para instâncias superiores, citando nomeadamente o governador do Estado da Índia, D. Estevão da Gama. Porém, antes mesmo que o governador em pessoa retornasse a Goa – como já mostrado estava em viagem – seu representante Fernão Rodrigues de Castelo Branco já fizera a primeira de muitas ordens – algumas das quais veremos posteriormente –, revertendo as rendas dos antigos pagodes hindus para implementação e desenvolvimento do Seminário de Santa Fé. Nesse primeiro aporte, foi contada uma renda de 600 xerafins vindos dos antigos pagodes, feita então a divisão de um valor referente a 300 xerafins especificamente para manutenção de iniciais 30 colegiais, sendo os outros 300 restantes destinados para a reparação e reforma de algumas ermidas da ilha e para a construção de um edifício próprio para o Seminário. Sobre este edifício:

Também derão conta ao Bispo, o qual aprovou esta obra tão santa e deu licença pera que se edificasse o collegio junto da igreja de Nossa Senhora da Luz, onde a confraria estava situada e na qual os collegiaes officiassem os divinos officios. (IN: WICKI, 1948, p. 786)

Vemos ainda na sequência do Estatuto que a ideia inicial era entregar o Seminário e sua administração secular e eclesiástica aos padres franciscanos de Goa, em parte, podemos inferir, pelo caráter já franciscano dos padres idealizadores, Diogo de Borba e Miguel Vaz, além disso, documentalmente podemos ler a justificativa de que a entrega do Seminário à Ordem de São Francisco seria naquele momento o mais lógico a ser feito, “Porque em esta ciudad está el

monasterio de S. Francisco, donde continuamente residem os religiosos de la dicha orden” (IN: WICKI, 1948, p. 786). Entretanto vemos no desenrolar dos fatos que tal entrega não chegou a acontecer. Segundo Tavares (2007), o superior franciscano não teria concordado com tal empreendimento, impedindo, assim, que institucionalmente o Seminário fosse administrado pela Ordem de São Francisco.

Em meio a tais acontecimentos, a saber, fundação da Confraria de Conversão à Fé, fundação do Seminário de Santa Fé, necessidade de padres para ensino e administração do dito Seminário etc, é que chegaram a Goa, em 1542, Francisco Xavier e seus primeiros companheiros jesuítas. Em meio a esse estado de coisas é que os jesuítas foram, logo que chegaram a Goa, demandados para o trabalho no Seminário. As formas como adentraram ao mesmo e, ainda, como os trabalhos foram sendo paulatinamente desenvolvidos é o que pretendemos abordar na sequência do trabalho.

3.3. Seminário de Santa Fé: fundação e funcionamento

Trataremos neste tópico sobre o início dos trabalhos no Seminário de Santa Fé, a chegada e cooperação dos jesuítas no empreendimento e, por fim, a transferência deste para os cuidados da Companhia de Jesus. Procuramos aqui analisar os objetivos do Seminário, o alcance de sua influência e sua relevância dentro do processo colonizador e cristianizador português, tendo em vista principalmente os relatos constantes nas fontes documentais da época.

3.3.1. A Companhia de Jesus assume o Seminário

Como visto anteriormente, o início do Seminário de Santa Fé se deu com o empreendimento da Confraria de Conversão à Fé para sua implantação e consolidação. Informadas as autoridades civis e eclesiásticas do Estado da Índia, dotou-se a Confraria e, por consequência, o Seminário, de rendas advindas dos antigos pagodes hindus. Essa renda seria destinada inicialmente, como vimos, para a manutenção de 30 alunos e ao menos dois religiosos além de servir, ainda, para que fosse construído um edifício capaz de abrigar o Seminário e suas atividades. Pensado a princípio exclusivamente para servir de base à formação de um clero

local, o Seminário receberia crianças de até 13 anos, tão somente nativos, aos quais se ensinariam Gramática, Casos de Consciência, bons costumes... Em tese, seriam educados para serem sacerdotes católicos e, ao fim de toda sua preparação, retornariam para seus lugares naturais, sob o objetivo de converter as populações nativas e, naturalmente, servir-lhes como seus padres. Para Manso (2009), o Seminário de Santa Fé apresentava características “multirraciais”, tendo antecedido “em muitos anos, as determinações de Trento sobre a instituição de Seminários” (MANSO, 2009, p. 134)

Parece-nos coerente afirmar que as tratativas para construção e funcionamento do Seminário não demoraram a ser postas em real prática. O Estatuto da Confraria de Conversão à Fé, citado anteriormente, data assinado de 25 de julho de 1541. Temos, já em 06 de novembro do mesmo ano, uma missiva escrita a D. João III por um fidalgo de nome Martim Afonso de Melo, em que este cita, entre seus relatos, a Confraria e o estabelecimento do Seminário na cidade de Goa, “pera emsynamça e doutrina da jemte destas partes” (IN: WICKI, 1948, p. 793). A citação do Seminário e, mais que isso, do objetivo que o mesmo guardava, já nos mostra como o assunto estava difuso por Goa. Outro fator importante, trazido no mesmo documento, é quando o correspondente cita ao rei os responsáveis pela obra do Seminário. Ele cita “o doutor Pedro Fernandez, ouvidor jeral, [...] e Cosme Anes, sprivão da matricula jeral, e mestre Diogo, e o comysairo da ordem de Sam Framcisco [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 793-794). António da Silva Rego, em nota de rodapé da transcrição que faz do mesmo documento, nos informa que esse “comissário da ordem de São Francisco” era Frei Paulo de Santarém. Essa menção ajuda-nos a compreender mais objetivamente como os franciscanos estiveram mesmo envolvidos e atuantes nas tratativas iniciais do Seminário de Santa Fé (REGO, 1950a, p. 14).

Outro exemplo que pode ser também dado sobre a presença franciscana nos primórdios do Seminário é o documento em que se tratava da transferência do terreno destinado à construção daquele. Datado de 10 de novembro de 1541 (IN: WICKI, 1948, p. 794-797), o documento determinava a mudança da Confraria e do Seminário, que teriam seu edifício construído junto à Igreja de Nossa Senhora da Luz. O relato traz questões de inadequação do terreno ao lado da igreja, levantadas pelos mordomos da Confraria junto ao governador e ao bispo. Assim, ao invés de ter

ali seu lugar, o edifício para o Seminário seria então transferido para a rua da “Carreira dos Cavalos”, onde realmente se consolidou posteriormente. O que queremos destacar é que, a certa altura, ao se referir aos participantes da deliberação, o documento nos mostra que a decisão foi tomada levando-se em conta o parecer “do Padre Frei Paullo comisario, guardião e Padres de Sam Francisqo pello fundamento que se fazia delles pera o ensyno dos moços, que avia[m] de ser no dito collegio emquoamto Sua Alteza não ordenase outra cousa [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 796). Aparece novamente o Padre Frei Paulo de Santarém, além de fazer-se menção aos “padres de São Francisco”, citando-os como responsáveis pelo ensino dos futuros alunos. Como já dissemos, os franciscanos estiveram bem presentes nesse período inicial de formação do Seminário de Santa Fé. Essa presença e atenção inicial dos franciscanos não se sedimentaram em permanência dos mesmos no Seminário, sendo que, como veremos, assim que chegou a Goa, Francisco Xavier foi logo demandado a fornecer padres jesuítas para lá se estabelecerem. Pode ser correto afirmar que as autoridades envolvidas com o projeto do Seminário podem ter visto na Companhia de Jesus – uma ordem de espírito missionário, reformador, militante, diferente de todas as demais então existentes, como mencionado anteriormente – uma possibilidade de alavancar o projeto de formação do clero local, impulsionando o alcance das missões existentes até então.

Francisco Xavier escreveu sobre o Seminário pouco depois de chegar a Goa em 06 de maio de 1542, passando, imediatamente, a inteirar-se das missões na cidade e nos demais termos de ação do Padroado Português. O Seminário de Santa Fé foi um dos assuntos que não tardaram a chegar ao jesuíta.

Em carta que escreveu de Goa a Inácio de Loiola, em 20 de setembro de 1542, Xavier menciona a construção do edifício do Seminário. Em sua descrição, conta ao Superior que os fundamentos e as paredes do dito Seminário estavam já levantados, sendo já quase coberta. Dentre as observações importantes, temos Xavier a afirmar que tal instituição “era más necessario em estas partes que otra cosa” (IN: REGO, 1950a, p. 35). Mesmo com pouco tempo em Goa, o missionário já admite a relevância do Seminário, ao que nos parece, assumindo também o discurso e o ideário local a esse respeito. Outra interessante informação que Xavier escolhe também inserir em sua carta a Loiola diz respeito aos recursos financeiros

do Seminário. A certa altura, afirma que o Seminário “Tiene ya renta, com la qual puede ya mantener más de ciento estudiantes” (IN: REGO, 1950a, p. 35). A perspectiva que o padre tem do empreendimento parece-nos ser otimista, já que afirma crer que, dentro de seis anos, poderiam já passar de 300 estudantes. O fator financeiro é também visto com bons olhos, já que o Seminário possui, por assim dizer, os meios para iniciar seu funcionamento. O caráter multirracial e multicultural do Seminário é destacado, quando diz que “entre los cuales [alunos] há de haver de varias lenguas, naciones y gentes” (IN: REGO, 1950a, p. 36). Devemos destacar muito claramente a visão que se tinha do Seminário para formação do clero nativo: este era seu objetivo de fundação, muito bem compreendido por seus primeiros entusiastas. Francisco Xavier faz questão de sublinhar isso em trecho de sua carta, quando reitera claramente ao padre Loiola que o Seminário

Fué fundado para que ay fuessem ensenyados em la fe los naturales destas tierras, y destos que fuessen de diversas naciones de gentes; y después que fuessen bien instruttos en la fe, mandarlos a sua naturalezas para que fructificassen em lo que eran instruttos. (IN: REGO, 1950a, p. 37)

Nessa primeira carta em que menciona a existência do Seminário de Santa Fé⁴⁴, Francisco Xavier já assinala também as petições e tratativas das autoridades locais para que os padres da Companhia tomassem parte do ensino e administração da casa. A forma como Xavier escreve sobre a necessidade do Seminário e a possibilidade de padres jesuítas estarem ali ensinando e administrando indica mais

⁴⁴ O leitor da documentação citada neste trabalho perceberá que por vezes, nos documentos da época, há uma confusão de nomenclatura com relação ao Seminário. Algumas cartas já o chamam de “colégio” desde o início, algumas fontes mencionam “Colégio de Santa Fé”, outras já dizem ser o “Colégio de São Paulo”. Xavier, na citada carta a Loiola, de 20 de setembro de 1542, fala sobre o assunto: “Aquí alguns lo llaman la Conversión de Sant Pablo, y otros Santa Fe. Este último nombre me parece más conforme, según ha de esser predicada y plantada” (IN: REGO, 1950a, p. 37). O próprio fundador, Padre Diogo de Borba, repercute também o assunto em carta escrita a Lisboa, para Simão Rodrigues, a 18 de novembro de 1545. Nela, o padre conta que o Seminário “[...] se chama da Conversão da Fé; e porem as gentes desta terra lhe poserão nome São Paulo, e São Paulo foi ho nome de sua primeira imposição, e asi huns ho chamão de Sancta Fé, outros de São Paulo [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 52). Por essas razões e apoiados na historiografia também citada neste trabalho, optamos por nos referir à primeira instituição, fundada pelos padres Diogo de Borba e Miguel Vaz, junto à Confraria de Conversão à Fé, sempre como Seminário de Santa Fé – tendo em vista também seus propósitos bem definidos de formação de clero local. Posterior a esta instituição, há, então sim, o Colégio de São Paulo, este fundado já pelos jesuítas a partir de sua experiência em ensino e administração do Seminário de Santa Fé. Cabe lembrar e destacar que, com a fundação do colégio, o Seminário ficou anexo a ele. Fazemos essa distinção tanto para organização da exposição quanto para diferenciação das instituições, seus propósitos e finalidades.

uma forma de consulta a Loiola sobre a viabilidade e plausibilidade de tal obra para a Companhia do que uma certeza cristalina do missionário nesse sentido. Ao informar Loiola sobre os pedidos do governador a respeito da presença jesuítica no Seminário, o missionário assim escreve:

El Señor Governador escribe sobre este collegio al Rey, para que Su Alteza escriba a Roma a Su Santidad, rogándole que tehgá por bien de mandar a esta tierra algunos de nuestra Compañia, para que sehan edifficios espirituales deste tan santo collegio. [...]
Está el Señor Governador tam bien com nuestra Compañia y modo de proceder, que no lo podría acabar de screvir: paréscele, pues Dios nuestro Señor por vos nos llamó a todos los que somos de una Compañia, que cumple com Dios y con su conscientia en presentaros la necesidad que ay, para ensenyar los deste collegio, que vengan algunos de nuestra Compañia, y que a vos toca esta impresa de proveher de fundamentos spirituales perha este collegio, ya Su Señoría de acabar y acrescentar los edifficios materiales déll.
(IN: REGO, 1950a, p. 37)

Podemos perceber que o próprio Xavier, nessa carta, ainda não faz uma defesa enfática pela presença jesuítica no Seminário. Sua escrita resume-se em informar a Loiola a existência do Seminário, concordar com sua importância, descrever algumas de suas rendas. Ao passar para a parte em que o governador pede jesuítas para o Seminário, é emblemático que o próprio Xavier não se posicione: ele se limita a reproduzir para Inácio de Loiola aquilo que o governador havia pedido a ele. Interessante posicionamento a esse respeito é tomado por Tavares (2007). Algumas de suas inferências são aqui compartilhadas por nós. Para Tavares, é possível que Francisco Xavier não tenha assumido de pronto a administração e controle do Seminário por dúvidas quanto à possibilidade e mesmo quanto à pertinência da empreitada para a nascente Companhia. Devemos lembrar que, a essa época, o número de jesuítas como um todo era ainda exíguo, pois a Companhia acabara de ser formada. Cabe recordar que, com Xavier, na Índia, haviam chegado apenas outros dois – Francisco Mansilhas e Paulo Camarte, o Micer Paulo. Portanto, Xavier não possuía, naquele momento, pessoal em número suficiente para empreender duas frentes de trabalho ao mesmo tempo: a evangelização dos nativos e a administração de um seminário.

Além disso, é provável também que Xavier não tivesse clareza a respeito da pertinência (ou não) de a Companhia possuir instituições de educação, visto que

seus objetivos iniciais eram a propagação de missionários e a evangelização do território indiano, e não sua aglomeração numa instituição de ensino. Nesse sentido cabe ressaltar mais uma vez que a Companhia de Jesus adquiriu seu caráter educacional ao longo de sua existência, mas os propósitos educacionais não figuravam entre seus objetivos no momento de sua fundação. Essas e outras dúvidas certamente estiveram perante Francisco Xavier, levando-o a tratar o assunto do Seminário de forma cautelosa, até mesmo consultando Loiola sobre a conveniência ou não da obra para a Companhia de Jesus.

Apesar de não assumir o Seminário de todo e de pronto, de certa forma Xavier parece já antever que, ainda que não administrassem o Seminário como um todo, certamente haveria de ter jesuítas envolvidos em seus trabalhos, pois em trecho à frente da missiva, afirma a Loiola que “[...] los que an de venir de nuestra Compagnía, que ha de venir persona o personas que vos mucho confiéys, pues an de tener cargo de um tal collegio como este [...]” (IN: REGO, 1950a, p. 38). Xavier não assume de pronto a total administração do Seminário, mas admite desde o começo que, de uma ou outra forma, haveria jesuítas lá.

Mesmo ainda sem ter o seu edifício completamente terminado para proceder com o internato dos meninos, sabemos que nesse momento já existia um grupo de alunos. Segundo Xavier, no momento em que escreve – 1542 – já havia mais de 60 alunos aos quais ensinava o padre Diogo de Borba. Pelo relato de Xavier, os meninos sabiam ler, rezar, alguns já escreviam e estavam quase preparados para o ensino de Gramática, sendo que um dos pedidos que o missionário repassou a Loiola era justamente o envio de alguém que ensinasse essa disciplina (IN: REGO, 1950a, p. 39).

Outra informação importante é que, mesmo sem assumir totalmente o Seminário, os jesuítas começaram a se fazer presentes desde esses momentos iniciais: antes de partir para o Cabo de Camorim em missão com Francisco Mansilhas, Xavier deixou Micer Paulo no Seminário. São várias fontes que mostram Micer Paulo no trabalho do Seminário, uma delas é uma carta escrita novamente por Xavier para os irmãos da Companhia de Jesus em Roma, com data de 15 de janeiro de 1544. Nela, informa aos irmãos que ele próprio, Francisco Mansilhas, e Micer Paulo têm boa saúde, que ele e Mansilhas estão com os cristãos no Cabo de Camorim e que “Micer Paulo está en Goa em el collegio de Sancta Fee” e ainda que

ele “tiene cargo de los studiantes de aquella casa” (IN: REGO, 1950a, p. 55). Em 1544 os jesuítas não tinham ainda assumido o controle total do Seminário, mas já tinham um representante no mesmo. Tavares (2007) defende a ideia de que os jesuítas inicialmente assumiram a liderança espiritual do Seminário, no ensino e trato dos alunos, para apenas posteriormente assumirem também as facetas financeiras e administrativas da direção daquele. Nesse sentido, podemos considerar que o padre Paulo de Camarte, o Micer Paulo, foi o primeiro jesuíta a trabalhar diretamente no Seminário de Santa Fé.

Cabe ressaltar que, antes da entrega total do Seminário para a Companhia de Jesus, o debate sobre quem tomaria a frente daquele continuou em aberto, ao que sugerem algumas fontes. É algo que podemos ler, a título de exemplo, numa carta de D. Garcia de Castro, fidalgo residente em Goa, escrita ao rei D. João III em 03 de dezembro de 1543 (IN: WICKI, 1948, p. 802-803). Numa pequena missiva, D. Garcia de Castro escreve ao rei sobre a obra do Seminário, os meninos ensinados por “mestre Diogo” e nos mostra ainda um fato interessante: a essa altura, já havia alguns desses meninos capazes de auxiliar os padres nas celebrações cristãs. Vemos isso quando o correspondente diz ao rei: “E certefiquo a Vosa Alteza que hé cousa de muita devação ver huma missa oficiada por estes mosos, que são de deferentes nações destas partes [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 802).

Logo após essa pequena celebração que D. Garcia faz sobre aquilo que acreditava serem os primeiros resultados da obra do Seminário, o fidalgo toca num tema ainda não totalmente resolvido: Quem tomaria conta do Seminário? Quem seriam os responsáveis finais e permanentes por essa obra? É nesse ponto da carta que D. Garcia faz ao rei a seguinte sugestão: “Eu sou de parecer que, pera isto hir em mais crescimento, Vosa Alteza devia fazer esta casa da ordem de São Domingos e mandar de lá seis frades, os principais que houver na ordem em vertude e letras pera emsyno e criação destes mosos [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 802-803).

Analisando a documentação como um todo, podemos perceber que tal ideia nunca prosperou. Não aconteceram sequer tratativas a esse respeito com a Ordem Dominicana, pelo menos pelo que indicam os registros das fontes. Entretanto esse registro é importante ao menos por dois motivos. Em primeiro lugar, vemos que, enquanto a Companhia de Jesus não assumiu completamente a administração do Seminário, os debates a respeito de quem o faria permaneceram ativos, em algum

nível. Havia a necessidade de uma Ordem, uma organização com peso institucional para desenvolver o trabalho de formação do Seminário, e, enquanto a Companhia de Jesus não o assumiu integralmente, conversas a esse respeito continuaram. Em segundo lugar, tendo em vista até mesmo o que pontuamos antes, podemos entender que a Companhia de Jesus, apesar de ter sido demandada ao controle do Seminário logo nos instantes iniciais de sua presença na Índia, não era opinião unânime. Certamente que a entrega do Seminário para a Companhia era opinião predominante entre as autoridades de Goa, mas o excerto anterior nos mostra que, apesar de predominante, não era exclusiva. O fato de um fidalgo sugerir ao rei que a instituição fosse entregue a Dominicanos, em pleno ano de 1543, quando já havia jesuítas envolvidos nesse trabalho e já havia tratativas em desenvolvimento para entrega do Seminário a estes é um indicativo de que consensos a esse respeito foram sim alcançados, mas as tensões e disputas entre as próprias autoridades eram constantes nas relações de poder em Goa e na Índia portuguesa como um todo. Entretanto não é para estranharmos a sugestão feita por D. Garcia: até aquele momento não havia clareza, nem mesmo dentro da Companhia, sobre a pertinência do trabalho da ordem em colégios e seminários. Cabe destacar, ainda, que naquele momento, a principal ordem reconhecida por seus intelectuais e letrados era a Ordem de São Domingos. A fama dos jesuítas como letrados viria posteriormente, mas não existia ainda: os padres letrados eram, via de regra, os dominicanos.

A coexistência de estudantes nativos e portugueses no mesmo espaço foi objeto de muitas disputas em torno do Seminário, e a carta de D. Garcia toca no assunto, ao defender, perante D. João III, “[...] que neste mosteiro se nam recebem nenhuns filhos de portugueses, e somente sejam todos da gemte destas partes, de toda diversidade de limgoas” (IN: WICKI, 1948, p. 803). Tal debate estava nesse momento, na verdade, longe de um fim, sendo que anos depois houve uma grande questão na cidade de Goa por conta do padre jesuíta António Gomes, que promoveu a expulsão de alunos nativos do Colégio de São Paulo: esse caso será tratado no próximo capítulo, mas inserimos aqui essa informação só para ilustrar o problema que se formava em torno da admissão ou não de portugueses no Seminário. Como dissemos anteriormente, não apenas nesse assunto, mas em vários outros as disputas de poder apareceram, e é emblemática a afirmação do mesmo D. Garcia ao rei, quando se posiciona a respeito do não aceite de portugueses no Seminário:

“E bem sey que neste parecer me há de ser comtrario Cosme Anes, que tem muito quynhão na bemfeitoria desta casa, porque quá temos gramdes debates nyso ele e eu...” (IN: WICKI, 1948, p. 803).

Em 1544 o edifício do Seminário já estava pronto, pois Xavier se refere a ele novamente na já citada carta aos irmãos da Companhia em Roma, de 15 de janeiro de 1544. Nessa carta, já vemos alguma diferença no que os alunos aprendiam. Se na carta anterior Xavier contou que os meninos aprendiam apenas a ler, escrever e rezar, aqui já há menção ao ensino de Latim, sem deixar de apontar os outros que continuavam aprendendo ler e escrever (IN: REGO, 1950a, p. 62). Entendemos tais mudanças como um processo de desenvolvimento. Ao passo que na carta escrita a Loiola em 1542 Xavier apresenta alunos aprendendo a ler e escrever, é coerente que, já no ano de 1544, estes estivessem aprendendo Latim, ao passo que outros novos alunos estivessem aprendendo a ler e escrever.

Importante mostrar que a expectativa de Xavier perante o Seminário parece estar em franco aumento. Se antes ele dizia que a casa poderia receber até 100 estudantes, e teria renda para isso, nessa missiva sua expectativa parece subir exponencialmente: declara ser o Seminário capaz de abrigar e sustentar até 500 estudantes.

Este collegio es muy grande, donde pueden estar más de quinientos estudiantes, y tiene rentas que los puede mantener. Son muchas las limosnas que a este collegio se hazen, y el Governador que lo favorece largamente. Es cosa para todos los christianos dar gracias a Dios nuestro Señor de la sancta fundación desta casa [...]. Antes de muchos años espero en la misericordia de Dios nuestro Señor, que el número de los christianos se multiplicará grandemente, y limites de la Yglesia se ampeará[n] por los que en este sancto collegio estudiant. (IN: REGO, 1950a, p. 62-63)

Importante ver como o desenvolvimento das atividades no Seminário, juntamente com a entrada dos jesuítas, pequenas mudanças naquilo que era ensinado, aliados às rendas destinadas ao mesmo, fizeram com que a percepção de Xavier fosse paulatinamente mudando, trazendo já nessa última carta uma impressão mais positiva a respeito do Seminário. Considerando o propósito de Xavier em converter o Oriente – suas viagens atestam tal compromisso –, podemos interpretar que, a partir das experiências iniciais no Seminário, o missionário passa a

vê-lo como instrumento útil para evangelização da Índia, diferentemente do clima de dúvida ou incerteza que vemos nos primeiros escritos dele a esse respeito.

O desenvolvimento do Seminário se deu de maneira contínua, paulatina. O próprio Francisco Xavier pouco ficou no Seminário, na verdade, podemos dizer que sua contribuição para este foi como superior jesuíta e, posteriormente, como provincial, pois a já citada natureza itinerante de sua atuação⁴⁵ impedia sua permanência fixa em qualquer projeto que fosse. Certo é que os jesuítas, de maneira geral, foram grandes colaboradores do Seminário, acompanhando desde o início sua expansão. Alguns detalhes sobre a situação do Seminário já em 1545 nos são dados em carta do padre António Criminal a Inácio de Loiola, escrita de Goa em 07 de outubro daquele ano (IN: WICKI, 1948, p. 8-23). Criminal chegou a Goa acompanhado do padre Nicolau Lancelote no dia 02 de setembro de 1545, segundo seu próprio relato (IN: WICKI, 1948, p. 12).

Ao escrever a Loiola, conta que ele e padre Nicolau estavam no Seminário de Santa Fé, acompanhados de Micer Paulo. Cabe pontuar aqui que, desde esse início, o Seminário de Santa Fé – e depois o Colégio de São Paulo – assumiu papel de “catalisador” dos jesuítas que chegavam à Índia. É sabido que, pelas normas do Padroado Português, clérigos só poderiam ir para a Índia em navios portugueses e, além disso, devidamente autorizados pela Coroa Lusa. As embarcações portuguesas tinham seu ponto fixo: Goa. E os padres jesuítas tinham seu ponto fixo em Goa: o Seminário. Apenas depois de chegados a este é que esses padres jesuítas eram mandados para seus trabalhos designados por Xavier ou pelo substituto que ele tivesse elegido para substituí-lo em suas viagens. Dessa forma, o Seminário de Santa Fé era parada obrigatória a todo jesuíta que desembarcava em Goa. Com o passar do tempo, as decisões sobre a missão dos jesuítas na Índia passaram a emanar do Seminário – depois do Colégio de São Paulo –, transformando aquela instituição em uma espécie centro das decisões da Companhia de Jesus na Índia, um verdadeiro “quartel general” oriental dos soldados de Loiola.

⁴⁵ Sobre o trabalho, as missões e peregrinações de Francisco Xavier, há um tópico biográfico a respeito do missionário em nossa dissertação de mestrado: *Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 a 1552)*, defendida em 2015 no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá.

António Criminal escreve a Loiola que havia no Seminário àquele momento cerca de “60 giovani”, rapazes de idades variadas. Menciona que havia alguns de 20 ou 21 anos, outros de 20 “per abasso”, até meninos de sete e oito anos de idade (IN: WICKI, 1948, p. 12). Aqui podemos ver que o corte de idade dos alunos, estabelecido no Estatuto da Confraria de Conversão à Fé, apresentado anteriormente, não foi seguido à risca desde o início. Lá, como vimos, preconizava-se que se receberiam crianças de até 13 anos, sendo uma das justificativas a própria idade, em que seriam mais abertas ao ensino da religião, sobretudo por não estarem ainda – na opinião daqueles que naquele momento assim pensaram – tão radicadas em suas religiões locais. O caso é que o relato de Criminal nos mostra que a idade não era um impeditivo tão forte para se levarem alunos ao Seminário até aquele momento. Como já apontamos, debates nesse sentido não cessaram tranquilamente com o tempo, sendo que mais tarde, por ocasião da normatização da “Constituição” do Seminário, em 1546, seria adotada nova linha etária, decidindo-se admitir alunos com idade entre 13 e 15 anos (IN: WICKI, 1948, p. 111-129). Mesmo depois de normatizadas as idades na referida “Constituição”, os debates persistiram, tendo como exemplo a carta do padre Nicolau Lancelote em 1547, após tal normatização, em que defende que se admitissem alunos desde os cinco ou seis anos de idade (IN: WICKI, 1948, p. 179-187).

Entretanto, para além dos debates acerca da idade de ingresso dos estudantes, é interessante observar os motivos pelos quais alguns dos rapazes se encontravam no Seminário. Alguns desses motivos são contados a Loiola na continuidade da citada carta de 1545 do padre António Criminal:

Alcuni di questi entrano qui de sua voluntà per imparare a scrivere, legere e gramatica; altri sono donati qua da suoi Signori che li tenevano captivi; altri sono comparati da maiest[r]o Diogo e misser Paulo con elemosine. E così sono alcuni qui stanno qua de buona voglia, altri mal contenti e uno pocho contra su voluntà. (IN: WICKI, 1948, p. 12)⁴⁶

⁴⁶ “Alguns destes entraram aqui de sua vontade para aprender a escrever, ler e Gramática; outros são doados por seus senhores que os tem cativos; outros são comparados por mestre Diogo e Micer Paulo com esmolas. E também alguns aqui estão de boa vontade, outros mal contentes e um pouco contra sua vontade”. Tradução própria.

Conforme o relato de Criminal, havia, então, àquele momento, três classes de estudantes no Seminário. Aqueles que de própria vontade tinham ido ao Seminário aprender a ler, escrever e Gramática e que, segundo a interpretação do padre, estavam lá de “boa vontade”. Outros dois grupos eram os de ex-cativos – agora talvez cativos no Seminário. Um de cativos doados por seus senhores, outro de cativos comprados por mestre Diogo e Micer Paulo com dinheiro das esmolas, que poderiam ser os que o padre Criminal interpreta como “mal contentes” ou mesmo “contra sua vontade”. Como mostrado anteriormente ao problematizarmos o Estatuto da Confraria de Conversão à Fé, o fato de haver moços obrigados a estarem no Seminário, ou mesmo cativos nele, não deve causar surpresa. Para a interpretação de mundo europeia da época, não havia nenhuma contradição nisso, pelo contrário, estava-se fazendo a obra de Deus, num esforço plenamente justificável por meio do princípio de *compelle eos intrare*. A religiosidade portuguesa quinhentista não via nenhum mal em obrigar ao cristianismo, pois tal esforço, no fim, visava à salvação das almas forçadas, mesmo a contragosto destas. Mais tarde haveria até mesmo a retirada de crianças de suas famílias, para viverem no Seminário, num esforço amplo e incisivo de cristianização da Índia. Segundo Manso, muitas vezes, crianças que ainda tinham um dos progenitores ou parentes próximos vivos eram consideradas assim mesmo como órfãs, a fim de serem tomadas do restante de suas famílias e educadas no cristianismo (MANSO, 2009).

Se a idade para ingresso no Seminário não foi exatamente cumprida num primeiro momento, ao menos a vocação de instituição multilíngue e multirracial foi guardada. Havia ali, segundo Criminal, de oito a dez línguas diferentes, e os rapazes eram “quasi tutti”, ou seja, quase todos, nativos (IN: WICKI, 1948, p. 12-13). Talvez possa parecer menos importante do que realmente é, mas a indicação do padre de que eram “quase todos” nativos nos faz retornar à discussão dos objetivos iniciais do Seminário: fora aberto para receber tão somente nativos, mas aqui temos a indicação de que, em 1545, isso já não era totalmente realidade, pois, se são “quase todos” nativos, não são todos. Uma das cartas anteriormente citadas, de D. Garcia de Castro ao rei, já indicava para isso desde 1543: o recebimento de alunos portugueses ou filhos de portugueses no Seminário, o que contrariava a opinião de algumas autoridades locais e mesmo os intuitos iniciais de criação da instituição.

Mais tarde, ainda outros problemas seriam causados com relação às tensões entre portugueses e nativos no Seminário e no Colégio.

A essa altura, os alunos do Seminário estudavam Gramática, aprendiam a ler e escrever e havia, no relato de Criminal, dois dos moços que já estavam “predicano qui in lingua canarina, che hê sua propria lingua”⁴⁷ (IN: WICKI, 1948, p. 13). A necessidade do Seminário para o projeto de cristianização da Índia é corroborada pelo padre Criminal numa crítica que faz, na mesma missiva, ao modo como eram batizados os indianos. Segundo o padre, batizavam-se pessoas que não sabiam por que estavam sendo feitas cristãs. Ele conta ter usado de várias razões para contestar essa forma de batismo, mas que o padre Diogo de Borba argumentara que, de outra maneira, não haveria cristãos na Índia (IN: WICKI, 1948, p. 13-16). O desconhecimento dos cristãos nativos a respeito do próprio cristianismo – como mostrado no capítulo anterior – era um dos motivos a levarem os jesuítas a investirem tempo e formação no Seminário. Um clero nativo poderia, possivelmente, na visão daqueles padres, ter participação num aprimoramento da qualidade – além da quantidade – do cristianismo oriental. Parece-nos que essa talvez possa ter sido uma das ideias a impulsionar o envolvimento dos jesuítas no Seminário de Santa Fé.

A expectativa e a impressão de que o Seminário deveria ser destinado à Companhia de Jesus se mostraram em diversos documentos até a entrega completa deste aos inacianos. Mesmo nessa carta de António Criminal, há menção ao assunto, quando mostra que a impressão geral presente no momento era a de que a casa, o Seminário, “[...] è per la nostra Compagnia”⁴⁸ (IN: WICKI, 1948, p. 12). O que acontece é que os jesuítas que foram chegando do reino após Xavier foram sim, de pouco a pouco, envolvendo-se cada vez mais nos assuntos do Seminário. Várias de suas cartas, para além de apenas escrever e relatar atividades da missão jesuítica com as populações locais de Goa e adjacências, tinham menções ao Seminário, algumas descrições – daí termos algumas informações sobre número de alunos, aulas ministradas etc... – e, sobretudo, pedidos a respeito do mesmo. Os jesuítas assumiram paulatinamente o papel de “pedir” para o Seminário: pedir doações, pedir proteção, pedir padres para ensinar... Entre vários exemplos desses pedidos está uma carta do padre Nicolau Lancelote – que havia chegado junto com António

⁴⁷ “pregando aqui em língua canarim, que é sua própria língua”. Tradução própria.

⁴⁸ “É para a nossa Companhia”. Tradução própria.

Criminal –, escrita a Simão Rodrigues, Provincial Português, em 22 de outubro de 1545 (IN: WICKI, 1948, p. 26-37).

Nela, o padre Lancelote mostra interesse nos trabalhos do Seminário, descreve a Simão Rodrigues a situação daquele, equivalente ao que havia sido descrito na carta do padre Criminal, a que nos referimos anteriormente. Entretanto, em dado momento, Lancelote conta que Diogo de Borba e Micer Paulo estavam “desejosos” de que viessem nas naus do Reino “homini docti così in theologia como in humanità per predicare et insegnare in questa casa”⁴⁹. A necessidade de padres para lecionar Teologia e Humanidades foi, evidentemente, repassada pelos padres dirigentes do Seminário – naquele momento Diogo de Borba e Micer Paulo - mas na sequência, o padre Lancelote não encerra o assunto com a descrição, ele se posiciona na questão afirmando que “è grande necessità d’homini de doctrina et consiglio [...] per conservare et augmentare questa sancta obra de questo collegio [...]”⁵⁰ (IN: WICKI, 1948, p. 28). É como se Lancelote pedisse a Simão Rodrigues o envio dessas pessoas: o padre assumia, frente a esse assunto do Seminário, papel ativo e não apenas de expectador do que acontecia. Com esse e outros exemplos podemos reafirmar que, já em 1545, a Companhia de Jesus era vista como “esteio” do Seminário. Diversas cartas foram para a Europa – especialmente para Portugal –, enumerando necessidades do Seminário: as que foram endereçadas a autoridades eclesiásticas normalmente, desde esse período, eram direcionadas a clérigos da Companhia de Jesus. Para reforçar a afirmação, um exemplo emblemático é carta do padre Diogo de Borba, fundador e dirigente do Seminário de Santa Fé, ao mesmo Simão Rodrigues. Nela o padre Diogo faz diversas observações e também muitos pedidos, endereçados ao provincial jesuíta em Portugal. A data da missiva é 18 de novembro de 1545 (IN: WICKI, 1948, p. 49-56).

Escrevendo ao provincial jesuíta em Portugal, padre Diogo é enfático ao pedir o auxílio dos padres da Companhia para as coisas da Índia. Já nas partes iniciais de sua escrita ele pede a Simão Rodrigues que “[...] pola charidade daquelle Senhor que ha sofrer esses trabalhos vos move, queirais tãobem acudir com voso favor e ajuda ao desanparo destas perdidas gentes que nestas partes vivem, se o

⁴⁹ “Pessoa douta tanto em Teologia como em Humanidades para pregar e ensinar nesta casa”. Tradução própria.

⁵⁰ “É de grande necessidade uma pessoa de doutrina e conselho para conservar e aumentar a santa obra deste colégio”. Tradução própria.

seu viver chamar vida se pode; [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 51-52). O caráter do pedido pode ser visto como exagerado talvez – “se o seu viver chamar vida se pode” –, entretanto, considerando a visão portuguesa do Quinhentos, essencialmente religiosa, vemos que a afirmação do padre Diogo encontrou apoio. Para o padre, o português e o cristão viver sem conhecer a verdade não poderia ser chamado de vida. O *orbis christianus* precisava ser cumprido, todos precisavam ser levados ao conhecimento da salvação (PAIVA, 2006), e foi nesse sentido que o padre fez tão dramática escrita: a vida – principalmente a eterna – dependeria da salvação das almas, a salvação das almas, por sua vez, dependeria da pregação e da catequese e, na Índia, àquele momento, a pregação, a catequese, a missão em geral, dependeria de auxílio dos jesuítas. Considerando a realidade e o pensamento da época, o pedido do padre Diogo é plenamente compreensível para tal contexto.

Desenvolvendo seu argumento e destacando a necessidade da ajuda dos jesuítas, Diogo de Borba começa a tratar a respeito do Seminário de Santa Fé e das coisas de que se necessitava naquela instituição. Pelas dificuldades, principalmente no que tangia à existência de pessoal qualificado para ensinar no Seminário, Diogo de Borba claramente oferece – novamente – a instituição toda aos inacianos. Ele escreve assim:

[...] ho meu parecer hé que este collegio se fez loguo determinadamente pera vosa Companhia, antes que quá della tivessemos alguma noticia. Parece que ho ordenava asi o Senhor Deus pera que quando os seus nuncios viesem, achassem loguo materia em que pudesem obrar e emparo pera se averem de recolher, e torre pera della s’averem de deffender das insidias de Satanás, pera que, fazendo-se nella fortes de companhia, fizesem corpo pera dali poderem conquistar hos povos das Indias, offendendo com impituoso spiritu e forças de eexemplo e virtudes as forças do diabo; e asi será, Deus querendo. (IN: WICKI, 1948, p. 52)

Algumas coisas devem ser destacadas nesse trecho. Vemos novamente a afirmação de que o Seminário havia sido “destinado” aos jesuítas, mesmo sendo fundado antes que qualquer pessoa na Índia tivesse qualquer informação da tal Companhia. Era a ideia de que a “Divina Providência”, em sua sabedoria e presciência totais e eternas, havia determinado a fundação e construção do Seminário para posse da Companhia. Uma aura de preparação divina permeia a escrita do padre Diogo, que, abertamente, mostra que o Seminário estava à total

disposição dos jesuítas, para que eles o usassem e nele trabalhassem da maneira que, nas palavras da época, “fizessem mais fruto”. Outra questão inserida no trecho da carta de Borba, e que vem ao encontro da tese aqui pensada e defendida, é a ideia do Seminário como um centro irradiador da ação catequética jesuíta na Índia. O padre Diogo sugere que “[...] ordenava asi o Senhor Deus pera que quando os seus nuncios viessem, achassem loguo [...] **emparo pera se averem de recolher**, [e] [...] fizesem corpo pera **dali** poderem conquistar hos povos das Indias,” (IN: WICKI, 1948, p. 52, sem grifos no original). A sugestão de Borba se consolidou em realidade alguns anos depois, pois, após o total controle da Companhia sobre o Seminário e também da fundação do Colégio de São Paulo, podemos ver claramente na documentação estudada que a instituição se tornou centro da ação jesuíta e, como consequência, também centro de difusão da cultura portuguesa/europeia e da religião cristã. A partir do Seminário os padres jesuítas eram enviados para as missões, sem contar o clero nativo que pouco a pouco ali se formou, desempenhando também papel ativo na conversão das populações locais. Podemos ver que a sugestão de Diogo de Borba foi depois cumprida, tendo se tornado o Seminário um centro irradiador do trabalho jesuíta, da cultura portuguesa e da religião cristã não somente para a Índia, mas ainda para todo o Oriente da ação inaciana.

Quanto aos números e atividades, Borba nos informa ainda o mesmo número de 60 alunos no Seminário, além de apontar que estavam no Seminário os jesuítas Nicolau Lancelote, António Criminal, João da Beira e Micer Paulo. Em breve comentário, indica que Nicolau Lancelote era o superior do Seminário naquele momento e ensinava Gramática a cerca de 20 alunos. António Criminal trabalhava como sacristão e enfermeiro, enquanto João da Beira servia como porteiro e Micer Paulo cuidava dos alunos, parece-nos que no que se referia à doutrina e costumes dos meninos (IN: WICKI, 1948, p. 53).

Ainda segundo a carta de Borba, alguns dos alunos já dominavam bem a Gramática e eram já pregadores. Nessa esteira, pede a Simão Rodrigues “[...] prover-se lá esta casa de hum par de homens letrados em artes⁵¹ e theologia, e

⁵¹ O termo “Artes” refere-se à Filosofia, pois a formação universitária em Filosofia, à época, chamava-se Artes. Dessa forma, entendemos que Diogo de Borba está demandando professores de Filosofia e Teologia para o Seminário de Santa Fé, evidentemente para contribuírem na formação dos que seriam futuramente os padres do clero nativo.

estes sejam da Companhia [...]”. A preocupação de Borba era de que os padres António Criminal e João da Beira partissem do Seminário para outras missões, o que deixaria, segundo ele, “esta casa desbaratada” (IN: WICKI, 1948, p. 53).

Longe de ser voz isolada a divulgar o Seminário de Santa Fé e suas necessidades para Portugal, Diogo de Borba é acompanhado pelo parecer de vários outros documentos da mesma época. Alguns desses escritos pedem padres e doações para o Seminário, outros fazem sugestões e expressam pontos de vista sobre a obra em si, mas são diversas as informações a respeito da instituição, possíveis de se recuperar por meio dos documentos da época.

O padre João da Beira traz algumas informações diferentes das que lemos anteriormente em carta que escreve de Goa, em 20 de novembro de 1945, ao padre Martinho de Santa Cruz, em Portugal (IN: WICKI, 1948, p. 57-62). Nesta carta, além de confirmar o número de 60 alunos no Seminário e que eles aprendiam a ler, escrever e Gramática, acrescenta que os alunos sabiam ler e escrever também em suas línguas locais, e que também havia alguns que entendiam “razoavelmente” Latim e ouviam poesia – Virgílio e Terêncio, segundo nota do padre Wicki na Documenta Índica (IN: WICKI, 1948, p. 58). Aproveitando a oportunidade, anota o padre João da Beira sugestão de que a doutrina cristã fosse traduzida para todas as línguas dos rapazes que estavam então no Seminário, sendo que, para algumas dessas línguas, estavam já feitas as traduções, ao que mostra o relato do padre (IN: WICKI, 1948, p. 58-59). Não é novidade o interesse do jesuíta pelas traduções de doutrinas e orações para as línguas locais. Como já afirmamos, o interesse dos jesuítas pelo conhecimento das línguas locais, tradução, pregação e doutrina nas mesmas é algo que remonta às primeiras missões inacianas, nomeadamente sendo uma preocupação constante para Xavier e seus companheiros na Índia. Inclusive, temos material já apresentado para poder aqui afirmar que tal preocupação, em Goa, antecedeu os próprios jesuítas, pois o simples fato de haver a fundação do Seminário para formar o clero nativo denota a preocupação das autoridades civis e eclesiásticas para a maior proximidade do cristianismo com as populações autóctones, reafirmando o espírito reformador que permeava a Igreja naqueles momentos pré-tridentinos.

O padre Miguel Vaz, também fundador do Seminário, quando vigário geral da Índia, é outro destacado personagem do enclave português no Oriente a escrever

e discutir sobre o alcance e o desenvolvimento da instituição. Nos finais de 1545 o padre Miguel Vaz, retornado do Oriente, está em Portugal, onde escreve ao rei D. João III seus apontamentos gerais sobre a missão na Índia (IN: WICKI, 1948, p. 63-89).

O primeiro dos assuntos abordados nos apontamentos de Miguel Vaz é o Seminário de Santa Fé. Além da reafirmação de informações que já lemos em outros documentos, esses apontamentos trazem de novo a perspectiva de usar o Seminário como ponto central de evangelização da Índia. O padre anota que o Seminário “[...] aquy á de ser o fundamento e cabeça de toda essa negoceação, e domde se as outras partes ham de prover, asy de pessoas como de quaesquer outras provisões necesareas, que no cabido desta casa se trataram sempre” (IN: WICKI, 1948, p. 66). Devemos considerar aqui a experiência de Miguel Vaz nos assuntos da Índia, tendo ele sido o vigário geral por 15 anos, de 1532 a 1547. O fato de Vaz sugerir a centralidade do Seminário perante D. João III é forte indicador de que esse papel já havia sido iniciado pela instituição, passando para sua consolidação nos anos que se sucederam. Reforçando ainda mais tal ideia, o padre Vaz sugere ao rei que, além de ter seus alunos internos, o Seminário deveria possuir rendas e pessoal para manter outras escolas, a fim de ampliar seu raio de alcance e influência. Veremos à frente que mais tarde, já sob o total controle dos jesuítas, o Colégio de São Paulo mantinha aulas para internos e externos, ampliando o alcance cultural da instituição. A proposta de Miguel Vaz é assim feita ao rei:

As necesydades desta casa sam muytas, porque nam somemte se ham de mamter os de demtro, mas tambem soprir muytas dos de fora, segumdo os diversos casos ocorrem, e sosterem escolas por toda a ilha. Pelo que hé necesareo dotar V. A. a casa de honesta remda; e pois Deus a deu nas terras firmes sem força nem industria nossa, daquy hé rezam que se lhe dee, pões parece dar ele, domde seu serviço se possa suprir. (IN: WICKI, 1948, p. 66)

Cabe aqui ressaltar que Miguel Vaz foi reenviado à Índia por D. João III em 1546, por ocasião da volta do bispo para Portugal. Nesse retorno, Vaz recebeu instruções do rei, escritas em Almeirim, com data de 05 de março de 1546, discorrendo sobre assuntos que o rei gostaria de ver resolvidos e, ainda, dispondo ao padre a autoridade sobre a missão indiana depois da partida do bispo (IN: WICKI, 1948, p. 90-107). Em resposta às diversas recomendações e pedidos que recebia da

Índia sobre o Seminário de Santa Fé, o rei inseriu nas instruções a Miguel Vaz um item versando sobre aquele. Não podemos nos esquecer de que D. João III havia depositado em Miguel Vaz a autoridade para dirigir a missão em lugar do bispo, assim que este partisse de volta ao reino. A respeito do Seminário, está escrito nas orientações:

Como chegardes vereis logo o collegio de Sam Paulo⁵² da maneira e modo em que está, e o exercicio que nelle se faz, se vay avante e como e por que ordem, pondo nisso toda a que faltar e parecer necessaria assy de pessoas como de qualquer outro regimento pera que o serviço de Nosso Senhor creça sempre, fazendo sempre vir muiitos moços de toda a terra, de maneira que estê disto bem provido [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 96)

Nas mesmas orientações, o rei ainda deu ordem de uma dotação orçamentária extra, no valor de 2.000 cruzados anuais e pediu ao padre Vaz que o mantivesse informado sobre o desenvolvimento de tudo o que ocorresse no Seminário. A atenção especial dada à instituição, figurando com destaque nas instruções do rei ao vigário geral, é indicativo forte da proeminência da importância dada ao projeto do Seminário no âmbito da Coroa Portuguesa. Parece possível afirmar que a impressão de que o Seminário seria significativo para o projeto colonizador português – no que concernia à evangelização, catequese e mesmo ao aporuguesamento das populações – extrapolou os limites orientais e chegou a Portugal. A atenção dada por D. João III ao assunto é forte indicativo a corroborar a afirmação.

Podemos ainda apontar que o mandado do rei foi sendo paulatinamente cumprido, pois, com relação ao trecho em que lemos “[...] pondo nisso toda a [ordem] que faltar e parecer necessaria assy de pessoas **como de qualquer outro regimento** [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 96, sem grifos no original), temos datado de 27 de junho de 1546 um regimento para o Seminário, normatizando as atividades deste, quem seriam seus alunos, quem seriam os responsáveis pelo ensino etc... A respeito desse Estatuto, intitulado “Constituições do Colégio de São Paulo” (IN: WICKI, 1948, p. 111-129), é que discorreremos a seguir.

⁵² No documento anterior, os apontamentos da missão na Índia, escritos por Miguel Vaz a D. João III, o padre refere-se ao Seminário como “Colégio de São Paulo da Conversão à Fé” (IN: WICKI, 1948, p. 66). Daí o monarca simplificar a redação nas orientações ao padre Vaz e referir-se ao mesmo já como “Colégio de São Paulo”.

3.3.2. Constituições do Seminário de Santa Fé

As Constituições do Seminário de Santa Fé datam de 27 de junho de 1546 e estão transcritas no volume I da Documenta Índica (IN: WICKI, 1948, p. 111-129). Essas Constituições são um marco importante para a história do Seminário de Santa Fé e do Colégio de São Paulo, pois elas trazem algumas modificações e normatizam algumas práticas já em curso, trazendo, inclusive, novidades com relação ao nome da instituição e a seus responsáveis.

Primeiramente, as Constituições disciplinam o nome da casa, que afirmam ser Santa Fé. Entretanto admitem que popularmente foi conhecida muitas vezes como Colégio de São Paulo, insistindo que o nome de assento, definido na fundação e aprovado pelo bispo, seria Colégio de Santa Fé (IN: WICKI, 1948, p. 117-118). Veremos que, com o passar do tempo, tal normatização acabou por não surtir muito efeito, visto que o nome predominante no uso cotidiano e também predominante nos documentos escritos à época foi o de São Paulo. Não nos parece ser muito efetivo tentar disciplinar a cultura falada por meio de normatizações escritas, pois a “gramática da língua se acha umbilicalmente ligada à gramática da vida” (PAIVA, 2012, p.21). As práticas sociais, a cultura local, o modo de se referir a lugares e mesmo de expressar a religiosidade não parecem estar “umbilicalmente” ligados às normatizações, mas sim ao cotidiano de convivências, às relações sociais que se formam entre os indivíduos, ou seja, à vida cultural como um todo.

Nessas Constituições, pela primeira vez, por escrito, se diz clara e diretamente que a administração do ensino e da doutrina no Seminário se daria sob a responsabilidade da Companhia de Jesus. Até esse momento, a documentação consultada nos dá respaldo para falar sobre padres jesuítas no Seminário, ensinando, trabalhando, colaborando... Contudo, nesse documento, diretamente, é determinado que a Companhia de Jesus era a responsável pelo ensino e pela doutrina. Notemos que, ainda, não se faz menção à administração financeira do Seminário em mãos jesuítas. Está escrito:

3. Item. Os religiosos deste collegio **seguirão a regra e costumes que tem os da ordem apostolica de Yesu**, e os padres della terão cuidado da **administração da doutrina e ensyno** dos religiosos e moços que ouver no dito collegio, que esta hé a regra que senpre am

de husar e seguir mediante a graça de Noso Senhor. (IN: WICKI, 1948, p. 118-119, sem grifos no original)

A autoridade da Companhia de Jesus sobre a administração dos assuntos de ensino e doutrina é reforçada no item seguinte:

4. Item. Nam se poderão receber na dita casa e colegio, [...] os Padres e mestres que fforem necessarios, senão por detriminação e parecer dos mordomos, porque, avemdo diso necesydade, tomaram hos que se ouverem mester [...], quando El-Rey noso senhor os não mandar do Reino **ou o maioral da dita ordem apostolica de Jesu** [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 119, sem grifos no original)

Podemos dizer assim que, essencialmente, o controle jesuíta sobre os assuntos educacionais e doutrinários no Seminário foi estabelecido oficialmente a partir de 1546, embora tenhamos visto anteriormente que a influência inaciana já permeava tais assuntos, de fato, desde 1542, com a chegada de Xavier e dos primeiros jesuítas, tendo a Companhia de Jesus desde essa época já estabelecido presença na instituição por meio do padre Paulo de Camarte, o Micer Paulo. É importante ver regulamentada a autoridade da Companhia de Jesus estabelecida na Constituição do Seminário, pois esse é, na verdade, um marco para contar a história da dita instituição. Como veremos à frente, a partir desse momento, algumas diretrizes do Seminário seriam adaptadas aos propósitos jesuítas, e mesmo o alcance e influência da instituição sofreriam mudanças, dando ao Seminário e Colégio ares da administração jesuíta.

A Constituição limitava, ainda, o número de alunos a serem admitidos no Seminário e suas respectivas nacionalidades. É interessante ver que o projeto cristianizador português operava de modo a disciplinar até mesmo as quantidades máximas de nativos, divididos por localidades:

Nam se tomará da gente da terra pera o dito colegio senão ho numero sequimte que parece que basta e o mais seria deshordem, scilicet: dos canaris, por ser esta casa ffumdada nesta terra e aver muitas yrmydas omde podem servir de vigairos e beneficiados, averá até dez moços.

Item. De malavares poderá aver na casa até seis moços sofficientes, de bons engen[h]os pera letrados, porque no colegio de Ffrei Vicente em Cranganor e outros lugares há muitos desta nação que se imsynam; e dos canarás averá outros seis moços; e dos totocurins de Choromandel outors seys; e dos malayos daquela parte de

Malaca outros seys. – Item de Maluco outros seis; item dos chyns outros seys, avidos por quallquer boa via; item dos de Bengala outros seys; e dos de Peguu outros seys; e dos ssiões seis; e dos guzarates seis; e dos abixins té oito; e asy de outras nações destas partes, onde parecer necessario e que podem fazer ffruito, se tomarão até os ditos seis. (IN: WICKI, 1948, p. 119-120)

Se considerarmos novamente o objetivo último da fundação da instituição, a formação do clero local, vemos que faz sentido disciplinar as quantidades de alunos pelas suas “nações”. Na realidade, o que estava em jogo era mais que o conceito de nação ou de naturalidade dos futuros alunos: o colonizador e o missionário, a Coroa e a Igreja, estavam-se disciplinando a quantidade e variedade de línguas – idiomas – no Seminário. O propósito claro de fazer tais divisões era o domínio das línguas nativas, o projeto catequizador de transpor o cristianismo para a língua e a cultura do potencial convertido. Como afirmamos antes, aqui reside um aparente paradoxo cultural: ao mesmo tempo o ensino ministrado no Seminário tinha a tarefa de apagar e manter a cultura local. Em níveis: apagar a cultura dos moços levados ao Seminário no que concernia à religião, costumes, modo de vida; e manter, por outro lado, o aspecto linguístico, o domínio da língua materna, pois essa parte, essa particular parte da cultura nativa, interessava ao processo de cristianização. A preocupação com a língua vinha na sequência também, quando se tratava das idades dos alunos a serem admitidos:

E os que se asy tomarem das ditas nações serão de treze annos pera riba até quinze annos, e mais não, nem de menos de té XIII, porque desta idade pera riba **parece que não poderão perder a linguagem** como farão semdo de menos ydade: **porque a sustancia principal** pera ho ffruito desta samta obra que se espera que estes ffação, **comsyste muito em não perderem a linguagem** pera com Ella imsynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffé. (IN: WICKI, 1948, p. 120-121, sem grifos no original)

A diretriz de receber meninos de 13 a 15 anos era justificada também pelo argumento da língua. Afinal, “a sustancia princpal pera ho ffruito desta samta obra [...] comsyste muito em não perderem a linguagem pera com Ella imsynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffé” (IN: WICKI, 1948, p. 120). A preocupação nesse sentido era tão latente que, na sequência, disciplinavam-se, inclusive, os espaços institucionais que seriam criados para o “cultivo” das línguas nativas entre os internos:

6. Item. Pera que os ditos moços e religiosos amdem corremtes em suas linguagens e não lhes esquecer, terão duas vezes ao dia depois de comer pratica geral, apartados os de cada nação por sy, como lhes ordenar o reitor da casa ou seus mestres. (IN: WICKI, 1948, p. 121)

Além da língua, outro traço cultural dos nativos que a Constituição do Seminário procurava manter era o costume alimentar. Justificava-se assim a determinação:

17. Item. O seu comer será cedo, a cea e o jentar a certas oras, e não lhe mudarão seus costumes d'arroz e peixe e caris⁵³, porque servem muito pera quamdo forem pera suas terras se sosterem com menos e pera a casa fazer menos despesa e poder soprir pera outras obras necessarias. (IN: WICKI, 1948, p. 124-125)

Com relação a disciplinas e estudos, os alunos deveriam aprender a ler e escrever, além de Gramática, Artes, Lógica, Filosofia e Teologia, ensinados “pellos livros e doutores mais apropriados à dita religião” (IN: WICKI, 1948, p. 121). Depois da preparação, a ideia era a de que os alunos fossem então, depois dos 25 anos de idade, ordenados como sacerdotes e reenviados às terras de onde vieram, a fim de cristianizar as populações locais. Merece destaque a determinação de que, mesmo depois de ordenados como padres, esse clero nativo e secular deveria ser acompanhado de perto pelos padres regulares portugueses, numa clara relação de subordinação. Isso pode ser visto no seguinte trecho:

8. Item. Depois que forem ordenados de missa os ditos colegiais, que será de xxb [25] annos pera riba, semdo sofficientes pera yrem ffazer fruito em suas terras, os aviaram os ditos mordomos e proverão de vestidos e ho necesario, e averam cartas do Senhor Governador e Senhor Bispo pera omde forem, pera que os emcomendem que os ffavoreção e ajudem no serviço de Deus e augmentação da sua santa fé. [...] **e da casa terão senpre cuidado de os mandar visytar e saber como vivem**, e vivendo mall e não fazemdo fruito, mandarão por elle[s] os mordomos pera se castigarem como merecerem e proverem outros. (IN: WICKI, 1948, p. 121-122, sem grifos no original)

⁵³ Molho feito com várias especiarias e que era consumido junto com o arroz.

Ainda que, conforme Manso (2009), o Seminário de Santa Fé fosse uma instituição multirracial, a preponderância de autoridade do clero regular europeu sobre um futuro clero secular nativo fica evidenciada mesmo antes que tal clero local existisse. É uma questão das relações raciais que se perpetuavam no período estudado. Boxer (2013) nos dá direções a respeito das relações raciais na Igreja da expansão portuguesa. O que ocorre aqui nos parece ser quase uma contradição. Não fosse a compreensão dos objetivos últimos do Seminário, poderíamos falar em contradição: uma casa exclusiva para formação de um clero indígena, ao mesmo tempo em que se relegava tal clero – antes mesmo que existisse – a uma posição inferior, auxiliar. Entretanto, quando levamos em conta as intenções do colonizador e do catequizador, faz todo sentido manter a casa apenas para nativos, assim mesmo os relegando, quando ordenados, a posições inferiores. A lógica estava na conversão do nativo, em sua incorporação à Igreja como fiel e à Coroa como súdito, não necessariamente em sua valorização ou ascensão social. Olhando pela visão do padre e do colonizador, é perfeitamente compreensível. O nativo cumpriria seu papel, auxiliaria os padres europeus na conversão e cuidado das cristandades locais, e apenas isso. O seu lugar social continuaria ser o de dominado, colonizado, com a tênue diferença de que então, cristianizado, serviria esse nativo também aos objetivos da empresa colonizadora. É, portanto, plenamente compreensível que, mesmo em meio a debates, se assevere veementemente na Constituição do Seminário:

27. Item. Porque fará muito prejuizo ao ensyno e doutrina dos moços da terra, que estiverem no dito colegio, recolher das portas adentro pera emsynar **ffilhos de portugueses e mestiços**, per muitos encovinientes que se aqui não apontão, **nam se receberá por via alguma nenhum, nem poderão yr ouvir nem apremder dos mestres que no colegio ouver** pera ho ensyno da gente da terra e isto se ffaz por não dar causa a **muita deshordem** que disto se pode recrecer. (IN: WICKI, 1948, p. 127-128, sem grifos no original)

Como já apontamos anteriormente, o assunto volta à tona, mas, aqui, a Constituição do Seminário, que seria a regra máxima para seu funcionamento a partir de sua publicação, é clara ao afirmar que os portugueses e mesmo os mestiços não teriam lugar na instituição, que havia sido formada para ensino exclusivo dos nativos da terra. É correto afirmar que há, explicitamente, a proibição

da admissão de portugueses e mestiços para estudar no Seminário, sendo admitidos apenas nativos puros. Manso opina que se defendia essa exclusividade pelo temor de que se, recebidos, portugueses e mestiços poderiam assumir “posições humilhantes em relação à cor da pele ou em relação aos escravos [...]” (MANSO, 2009, p. 165). Anos depois um padre jesuíta criaria problemas envolvendo o mesmo assunto, em fato que será apresentado à frente, no momento adequado.

Segundo lemos na Constituição ora apresentada, os jesuítas tinham, então, a partir de 1546, oficialmente a autoridade sobre o Seminário. Podemos dizer que a instituição estava, então, de fato e de direito, doada e transferida aos cuidados da Companhia de Jesus. Tal controle e autoridade foram ainda mais reforçados, segundo nos parece, depois das mortes dos padres fundadores da casa, Diogo de Borba e o vigário geral Miguel Vaz.

Lemos alguns relatos de tais mortes em carta escrita a D. João III pelo escrivão da matrícula Cosme Anes, datada de 30 de novembro de 1547 (IN: WICKI, 1948, p. 213-222). Nesta carta, Cosme Anes, que era também membro da Confraria de Conversão à Fé e havia participado da fundação do Seminário, escreve ao rei falando sobre as mortes do padre Miguel Vaz e, depois deste, do padre Diogo de Borba. Em meio a esses assuntos, tece críticas ao bispo no seu trato com capitães e o governador – “remysso e froxo” – e ainda fala da necessidade de que houvesse alguém como Francisco Xavier radicado em Goa, para o trabalho da Igreja naquela cidade (IN: WICKI, 1948, p. 214-216). Mas o que mais nos interessa aqui é que, depois da informação da morte dos dois clérigos, Cosme Anes pede ao rei que seja enviado do reino um padre da Companhia para administrar o Seminário. Como justificativa, ele afirma a D. João III que, à exceção de Francisco Xavier, nenhum dos padres jesuítas que ora estavam na instituição tinham condições e experiência para dirigi-la. É relevante dizer que Anes destaca que sua crítica não se referia ao modo de viver dos padres, mas, efetivamente, à sua falta de experiência no trato com capitães e governador (IN: WICKI, 1948, p. 216).

Dessa forma, em fins de 1547 vemos o Seminário de Santa Fé sem seus dois principais fundadores, agora já falecidos, e entregue à administração da Companhia de Jesus por força do regulamentado em suas Constituições. Inaugurava-se, assim, um novo momento para a instituição, em que os jesuítas, com seu total controle, imprimiriam, desenvolveriam seu trabalho, seus métodos, suas

formas de ter e de fazer colégios. Cabe ressaltar que essa foi uma das primeiras experiências da Ordem com seminários, colégios e com educação. Podemos, assim, afirmar que o estilo, o método de trabalho dos jesuítas frente aos colégios se moldariam juntamente ao desenvolvimento do projeto de colonização e cristianização português. A partir de 1548 veremos outros acontecimentos importantes que impactaram sobre o papel da instituição dentro do projeto colonizador lusitano, modificando algumas de suas diretrizes e mesmo seu raio de alcance. É a partir dos acontecimentos de 1548 que iniciaremos a exposição no próximo capítulo deste trabalho.

4. Colégio de São Paulo, em Goa: um colégio jesuítico no Oriente (1548-1558)

Este capítulo tem como objeto central discorrer sobre a trajetória e desenvolvimento do Colégio de São Paulo em Goa, criado pelos jesuítas a partir de 1548, tendo como anexo o Seminário de Santa Fé. Para tanto, iniciamos, já nesta introdução, fazendo uma retomada da historiografia a respeito dessa instituição, passando posteriormente para uma elucidação dos aspectos gerais de como se organizavam os colégios e o ensino no âmbito da Companhia de Jesus, problematizando, inclusive, a importância de tais instituições para a Ordem.

Em sequência, tratamos a respeito da história, da trajetória de acontecimentos e fatos ocorridos no Colégio de São Paulo a partir de 1548, englobando o início do desenvolvimento dos trabalhos no Colégio, o período de direção do reitor António Gomes, passando pela expulsão dos nativos do Colégio e ainda pelo retorno dos mesmos. Tratamos, posteriormente, a respeito do período após a direção de António Gomes, sob a reitoria de Gaspar Barzeo. Trabalhamos ainda a inserção do novo Regulamento do Colégio e o desenrolar dos fatos até as mortes de Gaspar Barzeo e Francisco Xavier. Trabalhamos também o que consideramos aqui um período de frágil comando na Companhia de Jesus na Índia e no Colégio de São Paulo, até a eleição de António Quadros como reitor e provincial e a vinda de Francisco Rodrigues, mandado de Portugal com comissão de Loiola e Miguel Torres para ser o novo reitor da instituição. Por fim, pretendemos um balanço dos resultados das ações de educação, catequese e aporuguesamento, empreendidas no Colégio.

Assim como mostrado com relação ao Seminário de Santa Fé, no capítulo anterior, a historiografia a respeito do Colégio de São Paulo está contida como tema lateral em obras que tratam do Oriente Português, ou mesmo em obras que tratam dos aspectos educacionais ligados à Companhia de Jesus. Há ainda alguns trabalhos mais específicos sobre o Colégio de São Paulo, a tratá-lo ao lado de outros colégios jesuíticos que posteriormente tiveram lugar na Índia portuguesa.

O Colégio de São Paulo já foi objeto de reflexão por parte da historiografia. Para Manso (2009), ele deve ser considerado o principal dos colégios jesuítas na Índia, sendo por ela também considerado “um dos principais centros de cultura

européia em toda a Ásia”. Concordamos com Manso ao considerar o Colégio de São Paulo centro de cultura europeia, por razões que à frente trataremos. A autora traz ainda outras informações relevantes, que, à frente, veremos ter amparo em nossas fontes: destaca o caráter missionário do Colégio, que, segundo mostra, tinha como forte objetivo a formação de um clero indígena. Além disso, o Colégio de São Paulo foi fundado para servir ao ensino de alunos de Filosofia e Teologia, tanto da Companhia de Jesus quanto de “todos aqueles que frequentavam outros colégios e manifestassem capacidade para estudo de Filosofia”. Ainda sob a leitura de Manso, a organização do Colégio de São Paulo não teria diferenças significativas, comparada à organização de colégios na Europa. Outro destaque feito pela autora é a quantidade de línguas diferentes faladas no Colégio de São Paulo, entre oito a dez línguas diferentes entre si. Sobre o que era ensinado no Colégio de São Paulo, a autora menciona o ensino de Latim, Artes, Teologia Especulativa e Moral e Escritura Sagrada. O importante também é ressaltar que a autora ora citada considera os colégios da Companhia “‘arma’ a serviço da evangelização” (MANSO, 2009, p. 170-173) corroborando nosso posicionamento de que tais instituições eram parte do projeto de cristianização e, mais profundamente, de aportuguesamento das populações locais. Isso fica claro quando escreve:

[...] os Colégios e Seminários construídos pela Companhia, embora se destinassem também à formação de alguns naturais, **serviam naturalmente como meios de transmissão dos valores cristãos ocidentais**, não organizando preocupações de compreensão ou, muito menos, preservação da cultura local. (MANSO, 2009, p. 48, sem grifos no original)

Outros trabalhos da mesma autora também tratam da temática em questão (MANSO, 2005; 2010; 2011), sendo, entretanto, desnecessário citá-los diretamente aqui por reafirmarem as visões e leituras já apresentadas no texto supracitado.

Maurício (1945) é outro autor que faz uma reflexão sobre o Colégio. O autor posiciona-se no sentido de que, quando os jesuítas assumiram o ensino ainda no Seminário de Santa Fé, havia um “atraso” entre os colegiais, sendo que “havia muitos, quási (sic) todos, que sabiam só ler e rezar o ofício e muitos dêles escrever” (p. 178). Ainda segundo o autor, corroborando o que vem sendo por nós mostrado, em 1548 o controle da instituição passou inteiramente para a Companhia, no mesmo ano sendo fundado o “grande colégio de São Paulo, **centro de irradiação**

evangelizadora de tôda a Índia, ao qual ficou anexo o Seminário de Santa Fé” (p. 178, sem grifos no original). Entre outras coisas, o autor trabalha também os currículos de ensino que eram ministrados no Colégio, assunto que retomaremos à frente.

Tavares (2004; 2007) trata da fundação do Seminário de Santa Fé e da inicial hesitação de Francisco Xavier em assumir a instituição para a Companhia de Jesus. Além disso, em consonância com outros autores aqui também trabalhados, mostra como a experiência com o Seminário auxiliou os jesuítas quando da fundação do Colégio de São Paulo, em 1548.

Saldanha (2002) escreveu sobre a fundação da Confraria de Conversão à Fé, bem como do Seminário de Santa Fé, além de mostrar como os jesuítas adentraram a instituição e, posteriormente, fundaram o Colégio de São Paulo. Sua descrição dos fatos vai ao encontro daquela feita por outros autores já apresentados aqui.

Já Souza (2000) trabalha com a viragem para trabalhos de cunho educacional, ocorrida na Companhia de Jesus momentos após sua fundação. Tais trabalhos educacionais, segundo o autor, foram um dos fatores que possibilitaram destaque à Companhia de Jesus dentre as demais ordens religiosas a ela contemporâneas. Entre outras observações importantes – a serem posteriormente retomadas –, o autor menciona o fato de que “O Colégio de São Paulo foi a primeira casa de formação dos jesuítas no Oriente, e continuou a ter anexa uma escola básica para os meninos naturais, tal como era a intenção dos fundadores da Confraria de Santa Fé” (SOUZA, 2000, p. 122-123). Importante destacar que o Seminário de Santa Fé continuou existindo, mesmo após a fundação do Colégio de São Paulo. Sobre esse assunto, as fontes e a historiografia convergem para uma leitura de que, no cotidiano, as duas instituições trabalhavam em consonância, mas com objetivos finais diferenciados. Manso assim resume sua leitura do assunto:

Parece-nos que, na prática, o Colégio de São Paulo era formado por duas instituições, uma para os que queriam ser padres, sendo obrigados a aprender o Latim Clássico, Filosofia e Teologia Moral, e outra para os que queriam ser literatos e saber Matemática (aparecendo assinalada como contar). (MANSO, 2009, p. 172, nota)

Importante ressaltar o papel do ensino de aritmética. Muitos nativos iam “aprender a contar”, sem necessariamente desejarem estudar para serem clérigos

(SOUZA, 2000, p. 124). Esse é outro aspecto interessante de analisarmos e que, portanto, será ainda retomado.

Thomaz (1994) também aborda o Colégio de São Paulo, sendo voz dissonante na historiografia no que concerne à data da fundação deste. Enquanto a historiografia em geral aponta para 1548, para Thomaz, o Colégio teria sido fundado em 1557. Apesar da divergência na cronologia, o autor acompanha o restante da historiografia ao assumir que tanto o Colégio de São Paulo quanto o Seminário de Santa Fé foram, em essência, meios propagadores da cultura portuguesa no Oriente.

Ainda sobre a historiografia a respeito do Colégio, Charles Boxer (2002; 2013) trabalha a questão do Seminário e do Colégio no contexto do debate que faz em sua obra sobre as “relações raciais” no âmbito da Igreja militante. Portanto, debruça-se e dá destaque à multiracialidade do Seminário e do Colégio, bem como ao fato de que, pelo menos “até a segunda metade do século XVIII”, os nativos formados padres nessas instituições “só muito raramente eram admitidos em qualquer das ordens religiosas” (BOXER, 2013, p. 22), sendo, segundo o autor, quase sempre relegados a uma posição de auxiliares do clero regular europeu.

Naturalmente que o padre jesuíta Francisco Rodrigues também tenha recorrido sobre o Colégio de São Paulo em sua *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Um tanto triunfalista em sua descrição, entretanto, o padre nos traz também importantes informações sobre a instituição e, principalmente, relatos um pouco mais detalhados dos padres que nela trabalharam (RODRIGUES, 1931).

Panikkar também assinala observação sobre o Colégio. Esse autor destaca a centralidade do Colégio no que concerne às missões asiáticas da Companhia de Jesus ao nos lembrar que:

[...] durante uma centena de anos todos os missionários só puderam entrar na Ásia por Goa, êsse estabelecimento desempenhou um importante papel nas missões da Ásia. Japonêses, chineses, anamitas passavam obrigatòriamente pelo Colégio São Paulo. A maioria dos sacerdotes europeus [...] fazia também um estágio em Goa antes de assumir seus postos. (PANIKKAR, 1969, p. 378)

Todos esses autores acima citados trabalham, de forma direta ou paralela aos seus objetos, visões e interpretações, sobre o Colégio de São Paulo. Pretendemos,

em conjunto com nossas fontes, levar tais interpretações em consideração na continuidade deste trabalho.

4.1. Os colégios e o ensino na Companhia de Jesus

Como apontamos anteriormente, a educação, principalmente a educação formal, ligada institucionalmente a casas, seminários e colégios, não estava na fórmula inicial de fundação da Companhia de Jesus. Como sabemos, o intuito da ordem fundada por Loiola e seus companheiros era, inicialmente, retomar a Terra Santa aos cristãos.

Não obstante, ao colocar-se ao serviço irrestrito do papa e impedidos de rumar à Terra Santa, viram-se os jesuítas compelidos a outras missões, para as quais gradativamente foram enviados, entre elas, as missões orientais portuguesas. E foi, sobretudo, nessas missões que os jesuítas vieram afluir sua vocação educacional. A ação educacional jesuíta foi se desenvolvendo, dessa forma, atrelada e institucionalizada por meio de colégios, fundados, doados ou atribuídos à Companhia de Jesus. Um exemplo claro é nosso objeto de estudo, o Seminário de Santa Fé, que, fundado anteriormente aos jesuítas foi depois a eles atribuído, e a partir do qual fundaram então seu Colégio de São Paulo na cidade de Goa.

Os colégios jesuíticos tornaram-se, dentro das missões, aparelhos amplos. Para além de centro educacional, de catequese e mesmo de formação de clérigos, os colégios passaram a desempenhar as funções de centros missionários, bases de apoio à catequização, evangelização e, conseqüentemente, de propagação das culturas portuguesa, europeia, ocidental.

Costa (2004) persegue a ideia de “racionalidade jesuítica”. Para tanto, analisa várias características e frentes de trabalho da Companhia de Jesus. O autor apresenta alguns dados quantitativos dos colégios da Companhia de Jesus, apontando que,

Quando Inácio de Loyola morreu, em 1556, existiam 35 colégios em funcionamento dos 40 já aprovados; neste mesmo ano a Companhia tinha cerca de 1000 membros, distribuídos em 110 Casas e 13 Províncias. Em 1615, quando o quinto Geral, Cláudio Acquaviva faleceu [...] os jesuítas eram mais de 13.000 e os colégios 372. Em 1773, quando a Companhia foi extinta, contava com 23.000 membros

e dirigia, na Europa, 546 Colégios e 148 Seminários e, fora da Europa, 123 Colégios e 48 Seminários, num total de 865 estabelecimentos de ensino. (COSTA, 2004, p. 219)

Da mesma forma, Tavares também nos dá alguns números a respeito dos colégios da Companhia de Jesus:

A Companhia de Jesus instalou-se em Portugal em 1542, tendo sido confirmado como provincial Simão Rodrigues, em 1546, e já no próprio século XVI, vários colégios foram fundados: em Coimbra (1547), em Évora (1553), em Braga e no Porto (1560), em Bragança (1561), em Angra e Funchal (1570), o que demonstra que havia grande preocupação por parte dos inicianos com a educação e a juventude. O número de admissões crescia rapidamente: em 1544, 26; em 1546, 38. (TAVARES, 2004, p. 103)

Os números apresentados acima, alguns deles fora do período compreendido nesta pesquisa, nos ajudam a entender a relevância que os colégios e seminários adquiriram dentro da estrutura da Companhia de Jesus. Costa (2004) nos mostra como partiu do próprio Loiola o encorajamento para que colégios e seminários fossem fundados ou assumidos por jesuítas. Se, em 1542, ao chegar à Índia, Francisco Xavier titubeou na decisão de assumir prontamente o Seminário de Santa Fé, talvez por incertezas quanto à conveniência de tal obra (TAVARES, 2007), em 1551 Loiola já defendia, em correspondência aos reis de Portugal e da Espanha, que os colégios e seminários eram meios tanto importantes quanto eficazes de propagação da fé cristã (COSTA, 2004). O autor ainda defende que, para Loiola, os colégios seriam uma espécie de “nova cruzada”, objetivando-se por meio deles levar o cristianismo para aqueles que não o conheciam ou que, conforme cria o Geral, necessitassem conhecê-lo da maneira correta. Assim, o Colégio seria, para Inácio de Loiola, “um instrumento eficaz da ‘nova cruzada’ pois através do aprendizado de ler e escrever e dos assuntos mais complexos, a religião cristã, e obviamente a cultura ocidental, era introjetada em meio ao ensino” (COSTA, 2004, p. 221). Essa visão encontra consonância com o que defende Souza. Ao falar sobre a espiritualidade inaciana, esse autor defende que Loiola passou, com o tempo, de um ideal mais devocional para uma visão mais pragmática da “obra de Deus”. O autor defende que Loiola

[...] abandonou as suas fantasias devocionais de servir e acabar a sua vida na Terra Santa, e deixou-se convencer pela prioridade e urgência de servir a Deus na igreja militante sob obediência ao representante de Cristo na terra na pessoa do Papa, fustigado nessa altura pelas forças da Reforma e do iluminismo renascentista. (SOUZA, 2000, p. 119)

Essa visão mais pragmática do “serviço de Deus”, defendida por Souza, vem ao encontro da ideia do Colégio como “nova cruzada”, proposta por Costa: era um espaço para o desenvolvimento da educação, do ensino e da espiritualidade católica, mas era também, ao mesmo tempo, um espaço de ação, planejamento, divisão e organização do trabalho missionário a ser feito. Ainda nessa lógica, tais argumentos são corroborados por Assunção (2013). O autor defende que a Companhia de Jesus “Entendia que, por meio da formação de jovens e adultos, seria possível atingir a salvação de toda a humanidade” (ASSUNÇÃO, 2013, p. 35). Era a educação uma nova seara a se explorar, e eram os colégios, assim, também, centros de propagação da ação missionária da Companhia de Jesus, da salvação, da religiosidade e da cultura portuguesas.

O crescimento nos números de colégios da Companhia de Jesus, mostrado por Costa (2004), tem algumas interpretações, sendo que Assunção (2013) se posiciona no sentido de que um dos fatores a contribuir com tal movimento foi a falta de um sistema organizado de educação e ensino formal, praticamente inexistentes no reino e ainda mais nas colônias, principal território de missão dos inicianos.

Conforme Costa (2004), os colégios, além de estabelecimentos de ensino, eram considerados “centros administrativos da organização jesuítica”, funcionando, ainda, como residência de padres, alunos, noviços e irmãos da Companhia de Jesus. Emanava da organização do Colégio certa autoridade: como veremos, por algumas vezes, na Índia, – sobretudo com o vácuo de poder deixado com a morte de Xavier em 1552 – o reitor do Colégio de São Paulo passava a ser, ainda que interinamente, o superior dos padres jesuítas. Ainda conforme Costa (2004), na organização hierárquica das Províncias jesuíticas, o reitor do colégio encontrava-se abaixo apenas do provincial, o que nos faz ver que, na falta deste, era o reitor quem assumia suas atribuições, ainda que temporariamente. Na Índia, por vezes isso foi uma realidade, tanto por conta das longas viagens de Xavier, que o deixavam longe de Goa a maior parte do tempo, tanto depois de sua morte em 1552, até a vinda de um novo provincial designado pela Companhia.

Ainda que apontemos a polivalência da organização dos colégios no âmbito da Companhia de Jesus, convertidos em centros administrativos unificadores, não devemos perder de vista o caráter educativo de tais estabelecimentos. Segundo Costa, eram dois os tipos de colégios existentes na Companhia: um primeiro tipo, destinado à formação dos ingressantes na Ordem, e outro, que seria destinado à formação dos jovens de maneira mais geral. Não obstante, o autor ainda nos mostra que essa divisão não era inflexível, existindo mesmo colégios onde coexistiam os dois públicos: os internos e externos (COSTA, 2004). O próprio Colégio de Goa é bom exemplo, pois, ao mesmo tempo em que as fontes nos mostram trabalhos com internos, há também menções a externos que assistiam a algumas aulas, além das “escolas de ler e escrever para os meninos” ou mesmo as aulas em que se ensinava a “contar”, abertas ao público externo, mas subsidiárias do Colégio de São Paulo.

A organização da vivência e do ensino nos colégios da Companhia se deu de forma gradativa, a partir das sucessivas experiências da Ordem no trabalho educativo. O documento que normatizou e unificou todas as atividades educacionais da Companhia de Jesus foi oficialmente lançado apenas no ano de 1599. Trata-se do *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, que ficou amplamente conhecido apenas como o *Ratio Studiorum*⁵⁴. Isso não quer dizer, absolutamente, que os colégios da Companhia permaneceram sem documentos que lhes dessem diretrizes até 1599. Os diversos colégios da Companhia, fundados nesse entremeio, tiveram suas organizações, seus estatutos – inclusive o Colégio de São Paulo – e por meio deles disciplinavam suas atividades. Costa corrobora tais afirmações ao mostrar que diversos documentos e experiências existiram entre os primeiros colégios jesuíticos e a promulgação do *Ratio Studiorum*. Desde a utilização do *modus parisiensis*⁵⁵ no

⁵⁴ Toledo (2013) faz uma análise apurada sobre o documento citado. Descreve o *Ratio Studiorum* como “[...] um conjunto de regras destinadas à organização dos estudos nos colégios da Ordem. É destinado, também, a dar parâmetros para os estudos, avaliar as responsabilidades e atribuições e, ainda, reger as formas de avaliação e promoção nas escolas – estabelecendo metas, objetivos e procedimentos universais” (TOLEDO, 2013, p. 19). Além disso, o autor ainda pontua que, “Dentre as mais importantes inovações, há que se destacar a planificação do ensino por metas e objetivos e a avaliação constante, que são identificadas como bases da educação moderna” (TOLEDO, 2013, p. 15).

⁵⁵ “O *modus parisiensis* é o conjunto de normas pedagógicas que caracterizavam o ensino parisiense e lhe conferiam uma personalidade única e original. Como mostra Joaquim Ferreira Gomes (1995:30), de todos os modelos universitários disponíveis, o *modus parisiensis* era o que apresentava maior coerência, rigor e eficácia e aquele que mais valorizava a ordem, a rapidez e a disciplina da aprendizagem, leque de características que se adaptavam perfeitamente aos intentos normativos da docência jesuíta. O *modus parisiensis* caracteriza-se por quatro tópicos fundamentais: a distribuição dos alunos em classes, uma actividade constante dos alunos através de exercícios escolares, um

Colégio de Messina, na Sicília, passando pelas experiências do Colégio Romano⁵⁶ e outras, Costa afirma que o *Ratio Studiorum* é fruto de uma construção contínua, da experiência de ensino acumulada pelos jesuítas durante quase meio século (COSTA, 2004). Posicionamento muito parecido é compartilhado por Toledo, que afirma que, a partir das experiências educacionais jesuíticas em Goa, “[...] surgiu a necessidade de regulamentação de tais estudos, tendo em vista que, para os noviços, já existiam as *Constituições* e os *Exercícios Espirituais* para regular a vida em comum e comportamento dos membros da Ordem e aspirantes” (TOLEDO, 2013, p. 16, grifado no original). O *Ratio Studiorum* é, na visão dos dois autores, uma construção coletiva, derivada da experiência e vivência educacional jesuítica.

No Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo identificamos dois documentos principais no que se refere à organização tanto da vivência como dos estudos. Um deles, já apresentando no capítulo anterior, trata-se das *Constituições* do Seminário de Santa Fé, datadas de 27 de junho de 1546 (IN: WICKI, 1948, p. 111-129). Há, também, o Regulamento do Colégio de Goa, documento normatizador da vida dentro e fora do Colégio, escrito pelo padre Gaspar Barzeo entre setembro de outubro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 337-368), e que será posteriormente pormenorizado neste trabalho. O que cabe dizer, por ora, é que todos os aspectos da vida cotidiana eram passíveis de organização, de horários, de regras dentro do Colégio. Uma verdadeira ação de controle da vida, de separação dos gentios: praticavam-se uma educação para além das letras, uma colonização dos costumes, ou aportuguesamento, conforme viemos defendendo. Nesse sentido, interessante observação é feita por Tavares ao tratar dos colégios da Companhia de Jesus. Citando Georges Snyders, a autora mostra que nos colégios da Companhia era praticada uma abordagem pedagógica específica para os alunos internos, identificada por duas características principais:

[...] **o distanciamento do mundo e a constante fiscalização dos internos.** Assim, o espaço do colégio transformava-se em um "**outro mundo**", que se pretendia longe dos perigos e dos pecados que habitavam o exterior, fazendo com que o processo de aprendizagem

regime de incentivos ao trabalho escolar, e a união da piedade e dos bons costumes com as letras”. (apud SCOPINHO, 2010, p. 31, nota de rodapé)

⁵⁶ “Em 1551 também foi fundado o que se tornou o principal colégio da Companhia em todo o mundo: o Colégio Romano, de onde partiram inúmeros docentes da Companhia para trabalhar em outros colégios e aonde se fizeram algumas experiências importantes”. (COSTA, 2004, p. 229)

obedecesse o ritmo e a lógica daquela célula. (SNYDERS, apud TAVARES, 2004, p. 99, sem grifos no original)

O “outro mundo” criado em Goa foi o Colégio de São Paulo, cujas atividades formativas desprenderam-se do mesmo, proporcionando a dispersão da religião e da cultura dos portugueses cristãos por diversos espaços da Índia de presença lusa. Sobre esse assunto é que continuamos debruçados na sequência do presente trabalho.

4.2. O Colégio de São Paulo a partir de 1548: a administração e o ensino da Companhia de Jesus

Como vimos anteriormente, a partir de 1547, tendo como um dos marcos as mortes do padre Diogo de Borba e do vigário geral Miguel Vaz, o Seminário de Santa Fé acabou por estar inteiramente em mãos jesuítas. O padre jesuíta Nicolau Lancelote era o superior do Colégio àquela altura, mas fontes mostram que havia a discussão sobre a necessidade de um superior “mais capacitado” para dar continuidade nos trabalhos da instituição, sendo uma delas a já citada carta de Cosme Anes a D. João III, a 30 de novembro de 1547 (IN: WICKI, 1948, p. 213-222).

Essa demanda, por um novo superior, um reitor que pudesse levar adiante o projeto do Colégio de São Paulo parece ter sido momentaneamente atendida com a chegada do jesuíta padre António Gomes. Ele é mencionado em correspondência enviada de Goa por um leigo chamado Tomé Lobo, remetida a D. João III e datada de 13 de outubro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 269-273). É uma carta iniciada pela informação da morte do então vice-rei D. João de Castro, mas que na sequência se torna uma missiva repleta de elogios aos padres da Companhia de Jesus. Assim, podemos inferir que o correspondente de D. João III era alguém afeiçoado à Companhia de Jesus, considerando-se o teor das alusões que fez aos ditos padres. A título de exemplificação, na carta, Xavier é chamado de “[...] homem samto, que em pulpito diz cousas que vemos serem revelações”, os padres da Companhia são descritos como missionários que “[...] nos fazem em extremo bons cristãos, pera o que eramos [...]” e que, a despeito de tudo isso, pelos trabalhos que faziam “[...] não levão dinheiro nem no tomão na mão [...]”. Nesse contexto, Lobo informa a D. João III que Xavier – como já se sabia – não tinha parada na cidade de Goa, mas que “[...]”

sempre ainda buscando trabalhos onde receba martírio [...]”, e que, por esse motivo, “grande consolação” se tinha com a chegada do padre António Gomes, que é também amplamente elogiado na missiva (IN: WICKI, 1948, p. 269-272).

António Gomes posteriormente foi reitor do Colégio de São Paulo, empreendeu a “expulsão” dos alunos nativos e pretendeu uma espécie de reforma na instituição, porém, antes de tratarmos sobre esse período, há outras questões importantes que precisam ser pontuadas.

Uma das questões é retomar o assunto do financiamento da instituição. Todo o projeto colonizador, evangelizador, de colonização e aporuguesamento precisava ser, de uma ou outra forma, financiado. Havia custos para o trabalho a ser empreendido, custos monetários e custos humanos, financeiros e de pessoal. Como mostramos anteriormente, a questão do financiamento do Colégio e do Seminário é constantemente retomada na documentação, por alvarás, dotações etc. Não é diferente no período que se segue: de forma direta ou paralela, a questão dos custos é sempre retomada nos diferentes momentos da instituição. Vemos, por exemplo, menção a isso em carta do capitão de Cangranor, João Pereira, ao rei, escrita de Cangranor, em 04 de janeiro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 261-262)⁵⁷. Tratando sobre o Colégio que havia também em sua localidade, o capitão faz menção aos custos de tais empreendimentos, assim escrevendo:

[...] como por espyryencya temos vysto nestas partes, no gasto tamanho que se faz no colegio de São Paulo em Guoa, e em todas as outras partes por omde estão espalhados Padres [...] os quaes tem tal ffuyto feito e fazem, qual eles conhecem, que é o desejo de Vosa Alteza, porque vay em tanto crecymemto, que não abastão os Padres e relygiosos que quá amdã, nem podem acudir a tanto, e tudo à custa de Vosa Alteza [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 262)

Mesmo que estivesse escrevendo para defender os interesses de um padre chamado Frei Vicente de Lagos e do colégio que havia em Cangranor, a fala do capitão João Pereira é emblemática por tratar dos custos dos colégios de um ponto de vista que extrapola a visão unicamente financeira. O “gasto tamanho que se faz”, na escrita do capitão, pode ser interpretado, à luz de sua sequência narrativa, como não apenas um gasto de dinheiro – cujos valores nem são mencionados – mas ao gasto de forças, de pessoas, no empreendimento visto como um todo. Fica claro

⁵⁷ Uma versão mais completa da mesma carta pode ser lida em Rego (1950b, p. 03-08).

isso ao se afirmar que “não abastamos Padres e religiosos que quá amdam, nem podem acudir a tanto”. As menções à falta de pessoal são feitas também em documentos relacionados diretamente ao Colégio de São Paulo, mostrando-nos ainda que a realidade apresentada nos momentos iniciais da catequização da Índia, no que concerne aos baixos investimentos por parte da Coroa – conforme mostrado em nosso capítulo 2 –, mesmo que tenham tido especial atenção no reinado de D. João III, nunca foram totalmente sanadas, pelo menos do ponto de vista dos missionários que lá militavam.

As demandas por mais doações ao Colégio de São Paulo eram frequentes, e as querelas por conta das rendas por vezes exigiam elucidações por parte do rei, governadores, capitães... É nesse sentido que lemos um alvará de D. João III, datado de 22 de outubro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 274-276). O objeto de tal alvará é justamente interpretar uma carta régia, esta de 8 de março de 1546 (IN: WICKI, 1948, p. 108-109). O caso é que na carta de 8 de março de 1546, D. João III manda dar ao Colégio 800 mil réis por ano, “pagos das minhas rendas da dita cidade de Goa” (IN: WICKI, 1948, p. 109). O problema se instalou quando a administração portuguesa da Índia interpretou que os “800 mil réis” deveriam ser contados dentro das rendas dos antigos pagodes, que haviam sido já atribuídas ao Colégio. Visto tratarmos de um período da história em que, por parte da Coroa, não se tinha distinção entre público e privado, tudo, em última instância, pertencia ao rei. Acreditamos que, ao escrever D. João III que os 800 mil réis seriam pagos “de minhas rendas”, instalou-se a confusão, pois, em última análise, as rendas dos pagodes pertenciam ao rei, que, bondosamente, as havia doado ao Colégio, logo a doação posterior contaria dentro da primeira. Evidentemente os administradores do Colégio não entenderam assim e, depois de algum tempo e pedidos de esclarecimento, tiveram pelo monarca confirmado no alvará de 22 de outubro de 1548 que “[...] minha tenção he que o dito collegio aja pera sempre os ditos oitocentos mil reis em cada hum anno à custa de minha fazenda, **e isto alem das ditas rendas que assy tem das ditas casas que forão pagodes [...]**” (IN: WICKI, 1948, p. 275, sem grifos no original). O presente caso, além de curioso, é emblemático, por nos mostrar que a relação entre os poderes eclesiástico e civil nem sempre se dava de forma parcimoniosa ou em harmonia. Havia diversas tensões, embates de ideias, de interpretações, por vezes rivalidades entre capitães

e clérigos, entre governadores e bispo etc, grande partes das vezes por simples disputa de poder e autoridade. A dinâmica do dia a dia do Estado da Índia, ao contrário do que possamos apreender numa leitura desatenta do material, mostra-se agitada, por vezes poderíamos dizer tumultuada, repleta de lutas políticas, religiosas, financeiras, e os indivíduos ligados ao Colégio de São Paulo, dentro desse contexto, não ficaram de fora de tais embates, mas sim inseridos e influenciados pelos mesmos.

Além disso, podemos dizer que o caso ilustra certa desorganização entre os poderes eclesiásticos e civis em Goa, ou mesmo no Estado da Índia como um todo. Ao ler a documentação, vemos vários casos similares a esse, tais como diferentes interpretações de um alvará, confusões a respeito da autoridade de determinado funcionário da Coroa ou membro do clero para diferentes assuntos... Tal situação assemelha-se àquela que Prado Junior (1961) descreve ao falar sobre a administração colonial portuguesa. Guardadas as especificidades, devemos concordar com a interpretação do autor quando este diz que a administração colonial portuguesa pouco (ou quase nada) tinha a ver com o conceito contemporâneo de administração. Para esse autor, o ordenamento jurídico e a organização da administração portuguesa no Brasil assemelhavam-se a um “cipoal”, em que não eram claras as atribuições, funções ou competências dos diversos agentes. Tal realidade podia também ser vista na administração do Estado da Índia. Nessa forma de organização os embates eram inevitáveis e o Colégio encontrava-se em meio a muitos destes, como veremos mais claramente também no caso do governo do reitor António Gomes.

Com relação à sustentabilidade financeira do Colégio, podemos acompanhar ao longo da documentação um incremento contínuo das doações, com a adição de mais valores vindos de diferentes fontes, além do forte controle sobre as antigas terras dos pagodes e seus arrendamentos. Por vezes, em Goa, foi ordenado o “tombamento” de tais terras. Para citar um exemplo, por volta de 1550, o então governador da Índia, Jorge Cabral – que era muito próximo do reitor jesuíta António Gomes –, mandou que todas as terras do Colégio – antigas terras dos pagodes – fossem novamente listadas num livro, o “Tombo”, e que aqueles que estivessem em posse das mesmas, sonegando seus arrendamentos, fossem notificados e cobrados por tais valores (IN: WICKI, 1950, p. 38-41; 41-42; 44-47). Em outros momentos,

houve ainda ameaças de castigos e sanções àqueles que insistissem na sonegação dessas terras. Em síntese podemos dizer que a matéria das rendas do Colégio de São Paulo estava sempre em questão. Mais exemplos disso temos ainda em 1552, quando vemos que oficiais do Estado da Índia continuavam a procurar e perseguir tais terras e rendas, como nos mostram documentos expedidos pelo vice-rei D. Afonso de Noronha em 29 de outubro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 375-376), novamente em 05 de novembro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 385), e ainda outro, na mesma data de 05 de novembro, mas dessa vez mandando que se fizessem diligências a fim de encontrar terras “sonegadas” (IN: WICKI, 1950, p. 386-387). Exemplos apenas trazidos para lembrar como a perseguição às terras dos antigos pagodes – e especialmente às suas rendas – fazia parte do dia a dia dos administradores do Colégio de São Paulo.

Uma carta de outubro de 1549, enviada pelo jesuíta Baltazar Gago aos irmãos da Companhia em Coimbra, discorre sobre as rendas do Colégio:

Tiene este collegio de Goa de renta 4.000 cruzados: scilicet 1.500 de las tierras de los pagodes y mesquitas que los gentíos e moros veneravam y tenían la renta dellas para sus mesquitas deputada, y más 300 cruzados de renta en la tierra firme, y 2.000 cruzados aora confirmados por el Rey, y todas las dádivas que los moros, gentiles embían a el Rey y a la Reyna de presente, que el anno passado rendieron 1.000 cruzados y otras muchas mercedes. (IN: WICKI, 1948, p. 565)

Os investimentos feitos tanto no Seminário de Santa Fé quanto no Colégio de São Paulo – que eram compostos especialmente pela doação das rendas dos antigos pagodes e de doações régias – parecem ter gerado condições de que, já em 1548, houvesse relatos de resultados do trabalho empreendido. O projeto de colonização portuguesa passava a contar, paulatinamente, com uma massa de agentes dispersores da cultura e da religião cristãs, portanto, de agentes para o aportuguesamento das populações. Veremos na sequência alguns exemplos do que podemos denominar de primeiros resultados dos trabalhos de catequese e doutrina cristã, feitos no Seminário e no Colégio. São alguns exemplos de narrativas já do ano de 1548 a mostrar tanto a conversão de naturais da terra ao cristianismo quanto alguns trabalhos pontuais que eram empreendidos pelos mesmos – ou por meio deles – na catequização das populações indianas.

Um desses documentos é uma carta escrita da cidade de Goa, a 28 de novembro de 1548, pelo então bispo D. João de Albuquerque ao rei D. João III (IN: WICKI, 1948, p. 324-332). O bispo conta ao rei sobre um gentio convertido e batizado no Colégio, destacando ser este homem de grande influência entre o povo local. Leiamos alguns trechos na escrita do próprio bispo Albuquerque:

O caso hé que omtem, dominguo, bautisamos no colegio de Santa Fee a hum jemtio que se soia chamar Loquu, que aguora se lhe pos nome Luquas de Saa. O qual era o segumdo Saulo em sostemtar a todos os jemtios desta ilha e favorecer em sua seita. Foy mui riquo e abastado, e grande arremdador d'alfamdegua e das outras remdas de V. A. muito tempo, e mui amigo e servidor dos guovernadores, e comtino no paço e favorecido; mui larguo guastador com os jemtios, damdo-lhe esmolos e fazemdo-lhes mercês porque não se tornasem christãos. (IN: WICKI, 1948, p. 325-326)

Na sequência, D. João de Albuquerque escreve sua descrição da conversão desse homem, fazendo um paralelo com a história de Saulo de Tarso que, segundo a Bíblia, sendo perseguidor de cristãos, encontrou-se com Cristo quando estava a caminho de Damasco, sendo ali convertido e posteriormente transformado no apóstolo Paulo (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, capítulo 9). O que nos chama atenção no caso é ver a magnitude que tomavam a conversão e o batismo, a forma de celebração, a festa, a suntuosidade que era aplicada ao ritual em si, principalmente quando se tratava de um indivíduo com alguma expressão mais importante na sociedade local, como nos parece ser o caso ora contado pelo bispo. É um exemplo daquilo que Manso propõe ao mostrar que os jesuítas investiram sobremaneira na “ritualização” do culto e dos sacramentos, investindo em “expressões de culto com maior solenidade e magnificência, apostando na festa religiosa como mobilizador de conversões” (MANSO, 2009, p. 15). Principalmente por se tratar de uma figura importante na sociedade gentia local, a suntuosidade do sacramento se justificava para que, vendo os demais que um de seus “principais” se convertia ao cristianismo, tal conversão poderia ser maximizada ao nível simbólico, trazendo ainda outras pessoas para a religião cristã por sua influência.

Podemos ter uma ideia da celebração feita para marcar o dito batismo, lendo a continuidade da carta:

Com ele se bautisarão symquo pesoas, sua molher, dous guamquares omrados e hum seu sobrinho e outra molher. Fez-se grande festa, acodio toda a cidade a ver aquele bautismo, e todos os fidalguos e o Governador. Ouve choromelas e trombetas e atabales e ripicar de synos. Eu o bautisey, um Padre da Comgreguação levava o bacio, outro o saleiro, outro os óleos, outro um cirio na mão, outro os pavios em procição pola crasta, omde ouve de muitos omens fartas lagrimas. Gracia de Saa, governador, foy seu padrinho. Preguou o Padre Amtonio Guomez em favor dos christão da terra e da ffee, e quamto custarão as almas de Jesu Christo, mui bem e consolativamente. (IN: WICKI, 1948, p. 327)

Vejamos que toda a celebração acima acontecia no Colégio, para onde foi “toda a cidade”, tanto a população comum quanto os fidalgos. Na grande celebração, vemos um homem ser batizado pelo próprio bispo, tendo como padrinho o governador do Estado da Índia, e pregação no novo reitor do Colégio de São Paulo: não é demais repetir que a cerimônia foi suntuosa. O objetivo: alcançar as populações locais, mostrando, por meio de um exemplo exacerbado, quão honrados poderiam ser aqueles que se tornassem cristãos.

Outro exemplo que queremos levantar é o do japonês Anjirô. Este japonês, nascido em Kagoshima, conheceu Francisco Xavier estando em Malaca. Convertido ao Cristianismo, foi levado ao Colégio de São Paulo e doutrinado na fé cristã, sendo batizado com o nome Paulo de Santa Fé (BORGES, 2015). O próprio Anjirô escreve, do Colégio de São Paulo, uma carta ao padre Inácio de Loiola, datada de 29 de novembro de 1548, em que conta sua história, de como conheceu Xavier, converteu-se e foi batizado (IN: WICKI, 1948, p. 332-341). Esse mesmo Paulo de Santa Fé foi quem guiaria Xavier depois, em 1459, para sua viagem missionária ao Japão (BORGES, 2015). Trata-se de mais um exemplo de um elemento que, ensinado e doutrinado no Colégio de São Paulo, contribuiu para a dispersão da religião e da cultura portuguesas. Auxiliou Xavier a levar a religião cristã ao Japão, sendo, portanto, também um exemplo do alcance da influência cultural e religiosa do Colégio de São Paulo, mesmo fora dos limites do Estado da Índia.

Uma observação importante a ser feita, no sentido do aportuguesamento das populações, que viemos defendendo desde o início do trabalho, é o fato da prática de se adotar o “nome de batismo” para os convertidos. Vejamos: na carta de D. João de Albuquerque assistimos ao gentio Loquu ser batizado e chamado então por Lucas de Sá. O japonês Anjirô é batizado e nomeado Paulo de Santa Fé – em referência clara ao Colégio de Santa Fé, como também era chamada a instituição.

Era o abandono do “nome de gentio” para a adoção do “nome de cristão”. Era emblemático, pois o convertido deveria abandonar o deus, ou deuses gentios, para se dedicar ao Deus dos cristãos; deveria abandonar a amizade dos gentios, para ser amigo dos cristãos; deveria abandonar a família gentia, pois então era “irmão” dos cristãos; deveria abandonar as celebrações, as festas, as vestimentas, os costumes dos gentios, para ser cristão. Implicitamente, talvez inconscientemente até para os agentes evangelizadores, o gentio deveria abandonar a cultura gentia para então possuir a cultura cristã que, conseqüentemente naquele momento, contexto e lugar, era a cultura portuguesa. Em última instância, a fidelidade do neoconverso não deveria mais estar a serviço dos reis, sultões ou príncipes dos gentios, mas sim ao rei dos cristãos, que era, naquele momento e lugar, o rei de Portugal. O projeto colonizador português obteve na religião cristã, portanto, um de seus grandes propulsores, angariando por meio dela o respeito, a fidelidade e a subserviência de grande parte das populações em seus múltiplos territórios coloniais. Não queremos, de forma alguma, resumir o projeto colonizador português à religião: evidentemente o braço da Coroa, a força militar e seus instrumentos repressores – simbólicos ou com uso efetivo da força – também são uma variável importante na equação, estamos apenas a ponderar a força do aportuguesamento empreendido por meio da catequese e do batismo, a começar pelo próprio nome e a estender-se por inúmeras facetas da vida dos novos cristãos.

Outro exemplo ainda a ser mencionado como resultado preliminar do alcance do Colégio de São Paulo está contido numa carta do padre Paulo de Camarte – o chamado Micer Paulo –, escrita do Colégio de São Paulo, em Goa, ao padre Simão Rodrigues, provincial português da Companhia de Jesus, datada de fins de dezembro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 344-349). Na missiva o padre descreve atividades do Colégio, dá notícias sobre alguns padres da Companhia e, em dado momento, escreve a Simão Rodrigues:

Do P^o. Belchior Gonçalvez não lhe posso por cartas escrever o seu grande fervor e charidade [...] em suas confissões e praticas [...] em suas pregações, não somente aquy no collegio, mas ainda pollas praças e ruas, particularmente onde estão os infieis e gentios. **Acompanha-o hum mancebo de casa que prega na sua lingua;** e assy anda o P^o. mestre Gaspar com outro **mancebo de casa que prega em sua lingua canarym**. E assy Nosso Senhor polla sua infinita bondade trouxe à conversão de sua santa fee muitos gentios e infieis. (IN: WICKI, 1948, p. 346, sem grifos no original)

Vemos já em 1548, por meio do relato acima transcrito, um rapaz “de casa”, isto é, dos internos do Colégio, que acompanhava o padre Belchior, pregando em língua nativa. Certamente que tal fato representa uma parte do que vem sendo defendido: a capilaridade que adquiriu, com o tempo, o ensino, a catequese, as letras e a cultura ministradas por meio da formação dos jovens no Colégio de São Paulo. Não podemos nos esquecer de que a Companhia de Jesus, sob orientação de Francisco Xavier, dava relevante importância para a pregação e catequese ministradas em língua nativa aos naturais da terra. Outro exemplo a enriquecer a análise é mostrado em carta do padre Nicolau Lancelote a Inácio de Loiola, escrita de Couvão, em 29 de outubro de 1552. Na carta, Lancelote diz que os missionários teriam maior “proveito” se soubessem as línguas locais, pois, segundo ele, a pregação por intérpretes era difícil e a comunicação, nem sempre efetiva. Nesse sentido o padre usa a missiva para elogiar o padre Henrique Henriques, residente àquele momento no Cabo de Camorim. Segundo o relato escrito por Lancelote, o padre Henriques havia, com auxílio de nativos, confeccionado um livro em “malabar” com alguns conceitos cristãos, tais como os de criação do mundo, crucificação de Cristo etc... E por esse livro ensinava em língua autóctone, e, além disso, homens nativos, considerados pelo padre como “virtuosos” também ensinavam os nativos em lugar do próprio missionário (IN: WICKI, 1950, p. 376-384). É mais um de diversos exemplos de uso das línguas nativas para a catequese nos povos. Em estudos anteriores já apontamos para a escolha das línguas nativas como forma de deixar a mensagem do evangelho mais próxima, talvez mais palatável aos indianos – posição que pode também ser exacerbada para as missões jesuíticas em outros locais, como a América Portuguesa, por exemplo (BORGES, 2015).

Podemos compreender pela leitura das fontes que, aparentemente, o Colégio estava servindo para a finalidade à qual havia sido inicialmente proposto. A crer nas fontes, já havia indícios daquilo que os padres jesuítas chamariam de “frutos” do Colégio. A pregação cristã e a propagação da cultura portuguesa por meio das línguas nativas já tinham, em 1548, suas primeiras expressões: tímidas talvez, ainda pequenas, mas com potencial de incremento em longo prazo. Parece-nos seguro afirmar que os padres da Companhia tinham essa certeza, daí todo o esforço e investimento na empreitada.

4.2.1. O governo do reitor António Gomes e a expulsão dos nativos do Colégio de São Paulo

O padre António Gomes chegou a Goa no mês de outubro de 1548, enviado por Simão Rodrigues para ser reitor do Colégio de São Paulo (IN: WICKI, 1948, p. 303). Pela relevância que alcançou em sua atuação no Oriente português, convém apresentarmos alguns detalhes sobre António Gomes. O novo padre reitor “Era membro de uma família de posses na Ilha da Madeira, mestre em artes, doutor em teologia e especialista em direito canônico” (SANTOS, 2007, p. 53). Sua formação e sua eloquência nas pregações logo chamaram a atenção da população de Goa, tanto do povo comum quanto dos nobres e autoridades locais. Ao que aparentam suas cartas, decisões que tomou e mesmo relatos de outras pessoas sobre ele, seria uma pessoa firme, insistente e decidida em suas convicções. Veremos que talvez algumas dessas características tenham sido responsáveis por lhe render alguns reveses na missão oriental.

Vemos algumas de suas impressões iniciais sobre o Colégio de São Paulo e mesmo sobre as missões como um todo em ampla carta que escreve de Goa ao padre Simão Rodrigues em 20 de dezembro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 409-426).

Na carta Gomes diz que, ao chegar ao Colégio, encontrou como superior o padre Nicolau Lancelote o qual, conforme ordem de Xavier, prontamente lhe entregou o comando do Colégio (IN: WICKI, 1948, p. 412). Havia na casa, segundo conta Gomes, 80 ou 90 moços, divididos conforme suas idades e que aprendiam a ler e escrever, no caso dos mais novos, e também Latim, ensinado por dois mestres: “hum portuges por nome Domingos, Irmam de casa, outro André canarym” (IN: WICKI, 1948, p. 411). Esse trecho é assaz importante por nos mostrar um nativo lecionando Latim no Colégio de São Paulo: vejamos que a diferença marcada pelo padre é clara, um dos mestres é português, irmão da casa, enquanto o outro é canarim, termo que os portugueses usavam para designar a população natural de Goa. Interessantíssimo vemos como um natural da terra foi educado, cristianizado e depois se encontrava lecionando, numa demonstração de como o propósito da instituição estava, de certa forma, alcançando seus objetivos. Vale ressaltar que esse André Canarim era o mesmo André Vaz que, depois, em 1558, seria ordenado

como o primeiro padre goês. Não é coincidência, portanto, que na mesma carta António Gomes escreva que explicou a Francisco Xavier que

[...] os nervos e força da Companhia, segundo a entença do P. Ignatio e de Vossa Reverencia [Simão Rodrigues], nam eram outros que os collegios criados em spiritu e en letras, e que o que mais se pretendia laa [na Europa] era fazer-se collegios, onde se ynsinasem em spiritu e letras os que avyam de aproveitar ao mundo, e o que mais avyamos de pretender nestas partes era dilatar a Companhia por toda a Yndia, o que nam se podia fazer sem collegios; [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 412-413)

A utilização de Colégios como centros formadores e como base de apoio para as missões estava sendo testada, ainda em seu início, mas seus resultados já estavam sendo vistos e aprovados pelos superiores da Companhia de Jesus, segundo nos mostra o relato do padre Gomes. A ideia de fundar colégios e seminários que formassem “na letra e no espírito” estava sendo apreciada naquele momento, com vistas tanto a formar quadros para a Companhia de Jesus quanto a formar religiosos que, mesmo não recebidos na Companhia – dentro do recorte temporal desta pesquisa esta era a regra: não receber nativos na Companhia de Jesus –, poderiam auxiliar esses padres, principalmente com relação às suas populações de origem.

Um dos primeiros problemas levantados na narrativa do reitor António Gomes estava ligado exatamente a essa ideia de formar “nas letras e no espírito”. O padre reitor parece não ter se agradado com as competências dos nativos internos do Colégio de São Paulo já na sua chegada. Considerando que Gomes chegou ao Colégio em outubro de 1548 e escreveu a carta a que agora nos referimos em dezembro do mesmo ano, dois meses foram suficientes para o padre formasse sua opinião a respeito dos nativos internos. E essa opinião não foi das melhores. Em posicionamento sobre os nativos, escreve Gomes na missiva:

Antre elles há engenhos bons e boas yncrinações, mas nam há nenhum spiritu, nem consideraçam. [...]. Há dous ou tres delles que tomaram os Exercicios, mas muy pouquo proveito se seguio diso polos nam continuarem depois de saydos. [...] Trabalhey o mais que pude de reduzir tudo a ser conforme co[m o] collegio de Coimbra; mas pola espiriencia que tenho e polos costumes em que entam postos estes moços, os quaes nenhuma cousa sabem nem de mortificações nem de spiritu, acho muita dificuldade en se fazer aquy

a obra que eu sey que Vossa Reverencia quer e deseja que se faça [...] (IN: WICKI, 1948, p. 411-412)

Para Gomes, os nativos poderiam aprender o que se ensinava, poderiam até mesmo ser ordenados ao sacerdócio, mas estariam num grau sempre abaixo dos portugueses. O padre considerava os nativos, como ele mesmo escreveu, “fracos de espírito” e, podemos dizer, inferiores aos europeus. No trecho acima Gomes chega a dizer a Simão Rodrigues que, com aquilo que tinha em Goa – ou seja, os alunos nativos –, seria muito difícil implementar no Colégio os mesmos moldes europeus. Além disso, podemos dizer que, a respeito do que consideravam ser uma inferioridade intelectual e cultural dos nativos, também Francisco Xavier concordava com Gomes, pois, segundo o relato do padre,

Mais disto pratiquey com mestre Francisco, por me elle dizer que a gente da terra era a mais della de fraquos spiritus, e que sem termos portugueses se nam faria nada, porque os portugueses de cá nam se querem confesar a hum indio nem mistiço clerigo senam hé portugueses [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 416)

Tudo isso vem ao encontro da análise que Boxer (2013) faz ao dizer que os cleros indígenas, formados no âmbito do Padroado Português, onde existiram, eram quase sempre relegados a uma categoria inferior, como meros auxiliares, subalternos aos padres europeus, sobretudo aos regulares. Aí reside também outro tipo de hierarquização do clero: o clero regular sentia-se superior ao clero secular, isso falando mesmo dos padres europeus. Sendo assim, a diferença era ainda maior com relação aos nativos, pois estes dificilmente – quase nunca – eram recebidos nas ordens regulares da Igreja. O clero nativo estava sendo formado, via de regra, para atendimento e conversão de suas próprias populações, como já viemos afirmando anteriormente. Entretanto, parece que, para António Gomes, nem mesmo esse papel dos futuros clérigos nativos a serem formados no Colégio de São Paulo estava muito claro. Esses posicionamentos do padre Gomes são importantes para entendermos o projeto que ele vinha planejando para o Colégio de São Paulo. O que ele queria, na verdade, era que o Colégio de Goa se tornasse uma espécie de escola superior, a receber apenas aqueles que já tivessem feito seus estudos de base em outros colégios que ele imaginava implantar, ou mesmo instrumentalizar alguns que já existiam para isso.

Nessa carta o reitor António Gomes explica ainda que considerava a administração do Colégio de São Paulo difícil por se haver muitos moços de diferentes idades e diferentes estágios: uns aprendendo a ler e escrever, outros aprendendo Gramática e Latim, outros, Artes e outros, Teologia. A ideia apresentada pelo reitor era a de que o Colégio de São Paulo se concentrasse em ensinar apenas Artes e Teologia e que outros colégios fossem feitos, dando como exemplos as localidades de Chale e Cochim – onde já existiam colégios menores – e que lá se ensinasse a ler, escrever e Latim. Assim, depois de passar por esses colégios iniciais e visto nos jovens “capacidade para mais letras”, estes então seriam enviados para o Colégio de São Paulo, que seria como um colégio superior, nas palavras do reitor, “universidade de toda a Índia”. Ali, como em Coimbra, os estudantes aprenderiam Artes, Teologia e os Exercícios Espirituais. Além disso, planejava que aqueles que não tivessem habilidades para cursar o Colégio de São Paulo seriam colocados em outros ofícios que não necessitassem de estudos superiores (IN: WICKI, 1948, p. 409-426).

Vemos que o projeto de António Gomes era usar o Colégio de São Paulo para formar, quase que exclusivamente, padres para a Companhia de Jesus. Assim, o projeto do reitor esbarrava no propósito inicial da fundação da casa que, como idealizado pelos confrades de Santa Fé, era formar nativos. Por conta disso Gomes acabaria falhando na tentativa de colocar seu projeto em prática.

Antes de falarmos sobre a expulsão dos alunos nativos, há alguns outros pontos importantes a tocar, que aconteceram sob o governo de António Gomes no Colégio. Uma delas foi a autonomia financeira da instituição. Até a chegada de António Gomes, era Cosme Anes, vedor da fazenda real e confrade fundador da Confraria e do Seminário de Santa Fé, quem gerenciava os recursos da casa. Porém o padre jesuíta Nicolau Lancelote, em carta enviada de Cochim ao Padre Geral, Inácio de Loiola, datada de 26 de dezembro de 1548 (IN: WICKI, 1948, p. 434-444), conta que “[...] Cosme lanne, fondador del collegio, tutto se intrigo a lui [ao Padre António Gomes], dandogle plenaria autorità Del ditto collegio, così nem temporale como nel spirituale [...]” (IN: WICKI, 1948, p. 439). Assim, desde a chegada de António Gomes como reitor, podemos dizer que então, totalmente, o Colégio e o Seminário ficaram sob a guarda da Companhia de Jesus, tanto no que dizia respeito ao espiritual e pedagógico quanto às suas rendas e finanças.

Na continuidade dos relatos ao Geral, Nicolau Lancelote também pontua as mudanças que estavam sendo feitas por António Gomes no funcionamento do Colégio. Percebemos que, assim que chegou, o reitor procurou empregar uma forma de trabalho com os estudantes que considerava mais adequada. Assim escreve padre Lancelote:

[...] e subito che el ditti Antonio Gomez entrò in nel cargo del collegio comenzò a darghle nova forma in tutto, dicendo che voleva pore questi collegiali nel stilo parisiensi acerca a l'ordine del studiare, et cerca alla meditatione et oratione nella maniera che acostumano li nostri in Coimbra, et al presente leva questo ordine. (IN: WICKI, 1948, p. 439-440)⁵⁸

O reitor padre António Gomes estava implantando o modelo pedagógico conhecido como *modus parisiensis*, já citado anteriormente neste trabalho. Esse modelo consistia de um conjunto de normas pedagógicas características do ensino parisiense. O *modus parisiensis* era um modelo marcado pela coerência, pelo rigor e também pela eficácia, além disso era um modelo que dava especial relevância à ordem e disciplina para a aprendizagem, características que acabavam por ir ao encontro da própria personalidade jesuítica. Ademais, o modelo se configurava fundamentalmente por quatro características principais, quais fossem, “a distribuição dos alunos em classes, uma actividade constante dos alunos através de exercícios escolares, um regime de incentivos ao trabalho escolar, e a união da piedade e dos bons costumes com as letras” (apud SCOPINHO, 2010, p. 31, nota de rodapé).

Trata-se de uma importante mudança nas práticas do Colégio, lembrando que, como mencionamos, quando Francisco Xavier chegou pela primeira vez ao Seminário de Santa Fé, declarou que os estudantes apenas sabiam ler e escrever, faziam exercícios de repetições etc... Parece-nos que a primeira mudança significativa nos modos de ensinar no Colégio foi mesmo essa empreendida por António Gomes. Entretanto o correspondente mencionado acima, padre Lancelote, não parecia particularmente confiante nos resultados que viriam de tais mudanças. Logo em seguida ao trecho acima transcrito, o padre acrescenta que “Con l'aiuta de

⁵⁸ “[...] e logo que o dito António Gomes entrou no cargo do Colégio começou a dar-lhe nova forma em tudo, dizendo que queria pôr estes colegiais no estilo parisiense acerca da ordem de estudar, e acerca das meditações e orações na maneira de costume dos nossos em Coimbra, e ao presente leva esta ordem.” Tradução própria.

Dio farà tutto [...]”. Seria normal, na escrita de um padre, uma menção à ajuda de Deus, uma expressão própria do dia a dia do clérigo, mas, na continuidade da frase, está assim escrito:

[...] ancorachè difficilmente perchè questa gente che sta in questo collegio è uma coletta fatta de diece natione, uma più barbara che l'altra, le più barbare et inculte generatione che siano nella terra, de manera che tutto quello che qui io podria scrivere restarà per esaminare alla prudentia de V. R., perchè a bono intendidoro poche parole bastano. (IN: WICKI, 1948, p. 439-440)⁵⁹

Subentendemos que o padre Nicolau Lancelote, particularmente, não acreditava no sucesso das reformas de António Gomes. Lembremos que o padre Lancelote conhecia bem o Colégio e seus estudantes, sendo que foi reitor no mesmo até a chegada de António Gomes. Ao dizer que, “Com a ajuda de Deus fará fruto, ainda que difficilmente”, o padre mostra como não acredita que uma formação mais intelectualizada e espiritual, aos moldes do *modus parisiensis*, teria sucesso para os estudantes nativos. Isso fica especialmente visível ao escrever para Loiola que “tudo aquilo que eu poderia escrever restará a examinar a prudência de Vossa Reverendíssima, **porque ao bom entendedor poucas palavras bastam**”! Lancelote queria escrever dizendo que a reforma não daria certo, entretanto, ao invés de escrever diretamente, deixou a afirmação em aberto para Loiola. Talvez a disciplina jesuítica, seus modos de trabalhar, seu sentimento de corpo único e, sobretudo, seu forte sentimento de hierarquia não tenham permitido ao padre Lancelote escrever, naquele momento, literalmente, tudo o que pensava sobre as atitudes do novo reitor.

Temos a oportunidade de ler algumas impressões que António Gomes tinha sobre o Colégio e sobre o próprio trabalho em carta escrita de Goa a Inácio de Loiola em 25 de outubro de 1549 (IN: WICKI, 1948, p. 517-523). Queremos trazer um excerto da missiva, em que o padre dá ao Geral um resumo daquilo que vinha sendo feito na instituição.

⁵⁹ “[...] ainda que difficilmente porque esta gente que está neste colégio é uma coleta feita de dez nações, uma mais bárbara que a outra, as mais bárbaras e incultas gerações que estão na terra, de maneira que tudo aquilo que aqui eu poderia escrever restará para exame da prudência de V. R. porque a bom entendedor poucas palavras são suficientes”. Tradução própria.

Estamos aqui vynte e tantos Irmãos da Companhia. **Os moços da terra saam muitos e estão à parte.** Os mais dos Yrmãos começam agora d'aprender gramatica. Tem já andado em officios, e, exercitados, dan-se muito à oraçam. Espero en Deus que antes de muito tempo sejam para fructificar: ay boons engenhos e abelidades, **e os mais saam de nobre casta.** (IN: WICKI, 1948, p. 522, sem grifos no original)

Em linhas gerais, parece que o reitor estava satisfeito com os trabalhos iniciais a que submetia o Colégio sob sua liderança. A menção aos moços da terra, “que são muitos e estão à parte” dos primeiros mencionados, os irmãos da Companhia, nos indica que a essa altura já havia uma divisão interna dos estudos e das finalidades do Colégio: uma delas era ainda a inicial vocação do Seminário de Santa Fé de formar os nativos para o sacerdócio, e então havia outra, mais especificamente ligada ao Colégio de São Paulo, que era a de formar os membros da Companhia, os irmãos que depois viriam a serem padres da Companhia de Jesus.

Outra questão a ser destacada é a menção que se fazia sobre os naturais da terra que, segundo o padre reitor, “são de nobre casta”. Boxer já mostrou que, para a formação do clero secular na Índia, havia a preferência por aqueles que pertencessem às castas superiores, pois eles eram, via de regra, escolhidos “[...] entre os brâmanes (como os Portugueses lhes chamaram), mais ou menos convertidos pela força, e, ocasionalmente, entre os xátrias ou casta guerreira”. Não obstante, o autor ainda aponta que “[...] a maior parte das autoridades eclesiásticas e seculares portuguesas não confiava neles [...]” (BOXER, 2013, p. 22). No caso de António Gomes, veremos que seu “preconceito” – usando um termo empregado por Boxer (2002, p. 262) – se estendia inclusive além dos parâmetros demonstrados pelos demais eclesiásticos de seu tempo. Ainda que Xavier admitisse que os portugueses na Índia jamais aceitassem confessar ou receber os ofícios eclesiásticos de clérigos nativos, o mesmo não contestava a possibilidade de que esses nativos atendessem a suas populações autóctones. António Gomes mostrou-se algumas vezes reticente mesmo a essa possibilidade. Apenas para ilustrar o nível de “preconceito” do padre Gomes, apontamos que, à ocasião da nomeação do padre Henrique Henriques como superior jesuíta na Costa da Pescaria, Gomes se

posicionou contra, pelo fato de o padre Henriques ter ascendência judaica⁶⁰ (SANTOS, 2007).

Com relação à ordenação de padres na instituição, temos relato do ano de 1549, feito pelo padre jesuíta Baltazar Gago, em carta escrita aos irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra, datada de outubro do mesmo ano (IN: WICKI, 1948, p. 548-570). O relato nos fala do recebimento de “irmãos” no Colégio e menciona algumas ordenações: entretanto não são essas ainda de padres nativos, mas de europeus. Vejamos o seguinte excerto:

Los Hermanos recibidos en este collegio hasta el presente, después que vino el P. Antonio Gómez (que dantes no se recebían), son 20; destes fueron 2 al Cabo de Comorín y uno fué a Coulam al P.^e Nicolao, otros 2 a Basaín, los más están aquí en este collegio. Destos se ordenaron dos de missa a la fechura desta; este domingo paseado a 12 de Octubre, disse uno dellos missa nova por nombre Domingos de Carvalho, el otro es Francisco López, y a de dizir missa día de las 11.000 Vírgines: Fueron ordenados en este collegio em 3 domingos por el Obispo. Entre estos Hermanos a grandes habilidades y deseos de padecer por el Señor. Estudian al presente Andrés de Carvalho, Álvaro Ferrera, Melo, Francisco de la Silva, Reymão Perera, Barreto, Araújo, Francisco López; de manhã, meditan, antes de jantar examen, al mediodía repiten las lecciones: los otros andan en officios de casa y dos están en los Exercícios. (IN: WICKI, 1948, p. 567-569)

Os irmãos aqui mencionados são irmãos da Companhia de Jesus. Como informa Francisco Rodrigues, aqueles que não fossem recebidos em colégios da Companhia na Europa poderiam tentar ser recebidos no Colégio de Goa (RODRIGUES, 1931). Percebamos que o padre Baltazar destaca que o recebimento de irmãos da Companhia para formação não acontecia antes de António Gomes, sendo essa uma das mudanças que o padre reitor empreendera. Com o governo de António Gomes a instituição passou a ser, além de um lugar para formação de nativos, um colégio para formação de quadros para a Companhia de Jesus.

⁶⁰ Para maior esclarecimento, Santos nos mostra que “[...] o primeiro cristão novo a chegar nas Índias Orientais, Henrique Henriques, foi discriminado pelo cristão velho António Gomes, entretanto ele conseguiu assumir um cargo de comando, do qual, depois de algum tempo, foi demitido” (SANTOS, 2007, p. 11). Em outro trecho o autor é mais específico: “Henrique Henriques foi eleito superior regional na Pescaria (Costa da Pescaria, pertencente à Província de Goa), apesar do jesuíta António Gomes ter sido contra sua eleição alegando sua ascendência judaica. Entretanto, ocupou o cargo entre 1549-76” (SANTOS, 2007, p. 47).

Mais detalhes sobre as atividades e as mudanças empreendidas pelo reitor António Gomes são trazidas em outra carta do padre Nicolau Lancelote para Inácio de Loiola. Lancelote, que havia sido também reitor do Colégio por curto espaço de tempo, antes da chegada de Gomes, escreve ao Geral em 25 de janeiro de 1550, estando em Couvão (IN: WICKI, 1950, p. 08-13).

Na carta, padre Lancelote conta a Loiola que o padre António Gomes fora enviado inicialmente para chefiar tanto o Colégio de São Paulo quanto os demais padres da Companhia na Índia, durante as ausências de Xavier. Isso teria sido feito por Simão Rodrigues, provincial português da Companhia, a pedido do padre Lancelote, que, segundo seu próprio relato, não se considerava apto a ter o cargo de reitor do Colégio e chefe dos jesuítas:

Dopo che io importuna[i] molto el Padre Maestro Simone che me tirasse el cargo, che io indignamente teneva delli nostri che qua erano, feceme la gratia c mandò el Doctore Antonio Gomes l'anno passato con grande provisione, che fosse qua Superiore de tutti noi altri, el quale certamente niuno o recusava, ma tutti o recevevano como era rascione; [...]. (IN: WICKI, 1950, p. 10)⁶¹

O fato de António Gomes chefiar os jesuítas da missão, mesmo que apenas durante as ausências de Francisco Xavier, parece não ter sido uma boa experiência, pois, segundo Lancelote, Xavier precisou retirar-lhe essa responsabilidade, deixando-o apenas como reitor do Colégio e não mais como superior dos padres jesuítas.

[...] ma lui entrò nel cargo con tanto fervore e con tanta austerità, che foi necessario che Maestro Francesco remediasse. El rimedio che dette a questo foi che Antonio Gomes non tenesse cargo de noi altri; ma poichè lui era grato e accetto al populo de Goa per le sue predicatione e così per intercessione del populo, mandò Maestro Francesco che Antonio Gomes tinesse cargo de quello collegio de Santa Fe e che predicasse in quella cità fin tanto che vinisse nova provisione da Roma o da Portugallo [...]. (IN: WICKI, 1950, p. 10)⁶²

⁶¹ “Depois que importanei muito o padre Mestre Simão que me tirasse o cargo, que eu indignamente tinha de nós todos que cá estamos, fez-me a graça e mandou o Doutor António Gomes o ano passado com grande provisão, que fosse aqui Superior de todos nós, o qual certamente ninguém recusava, mas todos o recebemos [...]”. Tradução própria.

⁶² “[...] mas ele entrou no cargo com tanto fervor e tanta austeridade, que foi necessário que mestre Francisco remediasse. O remédio que deu a isto foi que António Gomes não tivesse cargo de nós todos; mas porque era muito aceito pela população de Goa por sua pregação e então pela intercessão da população, mandou Mestre Francisco que António Gomes tivesse cargo do colégio de

Vejamos que Xavier, no relato de Lancelote, apenas mantinha António Gomes como reitor do Colégio por conta do prestígio que aquele tinha junto à população de Goa. Sendo assim, Gomes não mais ficava como superior dos jesuítas, mas ainda detinha o comando do Colégio. Àquela época tratada por Lancelote – logo que António Gomes assumiu o governo do Colégio – a instituição ainda não tinha estudantes portugueses nem europeus. Seguindo no relato do padre Lancelote leremos que “nel quale collegio non stavano se no tanti scolari indii, per doctrina et favore delli quali foi instituito e ordenato quello colegio” (IN: WICKI, 1950, p. 10). Entretanto, convencido de que os colegiais nativos não teriam capacidades acuradas para espiritualidade e aprendizagem como os portugueses, o reitor Gomes intentou expulsar todos os nativos do Colégio. Vemos ainda no relato de Lancelote que houve resistências a Gomes nesse sentido, resistências estas que o teriam em parte impedido de cumprir totalmente seu intento, mas que não foram capazes de impedi-lo por completo. Assim, mandou embora 27 estudantes nativos do Colégio e admitiu portugueses em seus lugares, a fim de formá-los para a Companhia – indo essa informação ao encontro do contado pelo padre Baltazar Gago na carta anteriormente citada. É válido lermos na íntegra como Lancelote descreve o acontecido:

[...] ma perchè questi scolari sonno de diverse natione, piú barberi de quello che se poscrivere e non se possono tan facilmente fare abili e capaci delle virtù della devotione e contemplatione como li altri, [...] Antonio Gomes, dopo de lui tenere la ministracione del collegio in mano, lhe parse bene mandar fore li indii e fare un collegio de portuguesi, cio è della Compagnia, la qual cosa pose per opera in grande parte. Se certe persone che possevano e devevano non resistivano, già li indii seriano tutti fore e con tutta la resistentia, che glhe foi fatta, mandò fore vinti e sette delli indii et recevette altri tanti portuguesi per la Compagnia [...]. (IN: WICKI, 1950, p. 10)⁶³

Santa Fé e que pregasse naquela cidade até que viesse nova provisão de Roma ou Portugal”. Tradução própria.

⁶³ “[...] mas porque estes colegiais são de diversas nações bárbaras de maneira que não se podem facilmente fazer hábeis e capazes na virtude e devoção e contemplação como nós, [...] António Gomes, depois de ter o controle do colégio em mãos, lhe pareceu bem mandar fora os indianos e fazer um colégio de portugueses, da Companhia, coisa que pôs em prática em grande parte. Se certas pessoas que podiam e deviam não resistissem, os indianos seriam todos mandados embora e com toda a resistência, que lhe foi feita, mandou fora vinte e sete indianos e recebeu outros tantos portugueses para a Companhia [...]”. Tradução própria.

O padre Lancelote parece até mesmo concordar com Gomes ao considerar os nativos “inferiores” aos portugueses no que concerne à “espiritualidade”, “contemplação” e “devoção”. Entretanto, o Seminário de Santa Fé, instituição da qual se formou o Colégio de São Paulo, fora entregue à Companhia, lembra Lancelote, para formação de nativos, “per doctrina et favore delli quali foi instituito e ordenato quello collegio” (IN: WICKI, 1950, p. 10). O princípio norteador da fundação do Colégio – ainda que com boas argumentações – estava sendo aqui rescindido e sem consulta ou mesmo informação prévia à autoridade jesuítica na Índia, que seria o provincial, Francisco Xavier.

Apesar de não ter conseguido realizar por completo seu intento, que seria a expulsão de todos os nativos do Colégio, o reitor ainda assim imprimiu um novo modelo de trabalho, ao que nos mostra a carta de Lancelote. O padre prossegue contando que, segundo carta que teria recebido do Colégio, os alunos portugueses recebidos por Gomes estavam “se exercitano in mortificatione e devotione”, começavam já a aprender Gramática e iam em “grande fervore”. Por sua vez os nativos, “perchè non tengono fervore”, estavam separados dos portugueses, com os quais sequer se comunicavam: “tengono refertorio e dormittorio e la serventia e conversatione de casa, tutta separata la da una parte”. Evidentemente que a decisão do reitor António Gomes causou desconforto, inicialmente nos colegiais nativos que ficaram na casa, os quais “della qual cosa loro se atristano et disconsolano non poco” (IN: WICKI, 1950, p. 10-11). Lancelote pede, de certa forma, atenção de Loiola para o caso. Como afirmamos já anteriormente, vemos nessa carta também, implícita, a total discordância de Lancelote com a política adotada por António Gomes. De forma comedida, como jesuíta conhecedor e cumpridor da hierarquia, Lancelote pede implicitamente a intervenção de Loiola, sem de fato pedi-la.

Temos então, no início de 1550, o Colégio de São Paulo em meio a uma radical mudança: em lugar de haver apenas nativos, 27 destes foram expulsos, foram recebidos em seu lugar outros 20 portugueses para estudarem e formarem-se clérigos para a Companhia de Jesus, e o Colégio viveu um período de educação e formação mista, porém separada: de um lado foram formados os nativos que restaram, de outro, europeus para serem jesuítas. Souza comenta o acontecimento, mostrando também como Gomes, ao seu reitor, havia decidido “[...] expulsar uns 27 rapazes naturais e substituí-los por europeus, porque se tinha convencido de que os

naturais não tinham qualidades para a <<contemplação e devoção>> [...]” (2000, p. 122).

A população de Goa, em geral, e também Francisco Xavier não parecem ter recebido bem as mudanças profundas e repentinas empreendidas por António Gomes, e a reversão delas aconteceu apenas com a chegada de um novo vice-rei na Índia: D. Afonso de Noronha. Podemos afirmar isso com base em uma carta escrita pelo próprio vice-rei. Estando em Cochim, D. Afonso de Noronha escreve ao provincial português da Companhia de Jesus, padre Simão Rodrigues, em carta datada de 05 de janeiro de 1551 (IN: WICKI, 1950, p. 138-143).

Em sua carta, o vice-rei começa por elogiar a Companhia, dizendo que “Achey a terra muy contente da Companhia e que fazem nella tanto fruto, que hé pera muyto louvar a Nosso Senhor, e hé quasi como o que os Apostolos fizeram em seu tempo [...]”, para, em seguida, prosseguir escrevendo a Simão Rodrigues como estava “sob sua obediência” e que se considerava como que parte da Companhia e que justamente por isso se considerava “obrigado a dizer tudo o que me parecer que hé necessario pera bem e conservação della” (IN: WICKI, 1950, p. 140). É na sequência que o vice-rei mostraria ao provincial a situação que ele considerava “ruim” para a Companhia de Jesus.

D. Afonso de Noronha diz a Simão Rodrigues que o povo da terra andava escandalizado com o padre reitor António Gomes por duas razões. A primeira era a amizade do padre com o governador anterior, Jorge Cabral: segundo o relato de D. Afonso, tão próximos eram o reitor e o governador que o povo começou a confundir as ações de Jorge Cabral com as do padre reitor, culpando o último por coisas feitas e decididas pelo primeiro. A esse respeito, D. Afonso afirma que não via culpa em António Gomes (IN: WICKI, 1950, p. 140).

Entretanto, sobre a segunda razão, o vice-rei não faz defesa do padre: a cidade de Goa estava “escandalizada dél” por conta da expulsão dos nativos do Colégio. Nas palavras de D. Afonso,

[...] un dia, sin parecer del Obispo ni de ninguna otra persona secular, solamente con consentimiento de Jorge Cabral echó Antonio Gómez todos los muchachos fuera del collegio, y amanesció el otro dia tan solo, como la tierra en que mueren de peste. (IN: WICKI, 1950, p. 140)

Sem consultar o bispo ou outros padres, nem quaisquer autoridades civis da cidade, apenas com o consentimento de D. Jorge Cabral, o reitor expulsou vários⁶⁴ meninos nativos do Colégio, o que causou grande espanto, e porque não dizer, revolta na cidade: “Con tan gran novedad fué tanto el espanto em Goa, como la cosa requeria” (IN: WICKI, 1950, p. 140-141).

O bispo teria falado ao padre Gomes que voltasse a recolher os meninos nativos, ao que ele se teria negado:

Habló el Obispo y otros cavalleros a Antonio Gómez que los tornasse a recoger. Nunca lo quiso hazer, diciendo que no queria tener en el collegio, sino muchachos portugueses que él para esso buscara. Quando yo aqui llegué, en la mar me hizieron desto sabidor [...]. (IN: WICKI, 1950, p. 141)

Resumindo a situação, D. Afonso relata que havia encontrado “[...] esta ciudad en demanda con Antonio Gómez [...]” (IN: WICKI, 1950, p. 141).

Como justificativa, António Gomes afirmou que despedira os meninos nativos por acreditar que neles não haveria o desenvolvimento necessário – “se no podía hazer fruto” – e que, ainda, havia achado alguns “culpados en graves peccados”. O vice-rei, discordando da primeira justificativa do reitor, ordenou que apenas os tais “pecadores” pudessem ser despedidos, mas que o propósito inicial do Colégio – servir para formar nativos – só poderia ser mudado perante ordem do rei, pois “el dinero que S. A. dava para se gastar en esta obra, no se podia aplicar a otra sin su mandado” (IN: WICKI, 1950, p. 141-142).

O Colégio deveria voltar à sua normalidade, ordenando o vice-rei que

[...] él tornase luego a mandar poblar el collegio de los niños christianos de la tierra; y los mandasse enseñar a leer, escrevir, rezar y latin; y tanto que fuessen de edad de XV anos, [...]. Pareció a todos y a él muy bien, y púsose luego en orden. (IN: WICKI, 1950, p. 142)

Parece-nos que a normalidade foi então retomada, pois o vice-rei afirma ainda que “del Cabo de Comory llegaron aora aqui XIII [13] niños, y de Baçayn vienen

⁶⁴ A carta de D. Afonso de Noronha aqui citada diz que o padre António Gomes teria expulsado “todos” os nativos do Colégio. A maior parte dos demais documentos constantes nas fontes primárias assim como a historiografia a respeito do caso são convergentes em dizer que foram alguns, mais precisamente “uns 27 rapazes naturais” (SOUZA, 2000, p. 122). É esse posicionamento que temos aqui seguido.

algunos, y daqui [Cochim] levarán también algunos; y dicen los Padres que, quando yo llegare a Goa, allaré en el collegio de 40 niños para cima” (IN: WICKI, 1950, p. 142). Corrobora o relato carta escrita a Inácio de Loiola pelo padre Nicolau Lancelote, estando em Couvão, a 06 de janeiro de 1550, em que o padre conta ao Geral todo o caso da expulsão, dizendo que o Colégio já havia voltado a receber meninos nativos e que ele mesmo já havia mandado 15 nativos de Couvão para Goa, a estarem no Colégio (IN: WICKI, 1950, p. 148).

Ainda reitor do Colégio de São Paulo, António Gomes escreve a Inácio de Loiola em 16 de janeiro de 1551, estando em Cochim (IN: WICKI, 1950, p. 174-180). Parece-nos ser possível afirmar que o padre Gomes era um homem de forte personalidade, certo de suas convicções: mesmo após os reveses sofridos em sua tentativa de reorganização do Colégio, o padre seguiu com os mesmos ideais na carta ora mencionada. Nela, ele informa ao Geral que havia no Colégio 30 irmãos – referindo-se a europeus candidatos a padres da Companhia – os quais seguiam regimento “com'o do collegio de Coimbra”. Entretanto, lamenta-se o reitor, que “[...] há muita mimgoa de pessoas que posamos receber pera a Companhia, porque os espanhoes e portugeses sam poucos, e caje não há nenhuns que tenham talemto pera emtrar na Companhia [...]” (IN: WICKI, 1950, p. 176). Vemos na escrita do reitor que seu projeto era, essencialmente, formar quadros para a Companhia de Jesus, o que o tornava, conseqüentemente, desinteressado pelo projeto inicial do Colégio que agora dirigia, que era formar um clero nativo. Isso não quer dizer que não houvesse projetos de formar jesuítas no Colégio de São Paulo: essa intenção existia, segundo podemos ver num alvará de 20 de fevereiro de 1551 em que D. João III doava “em perpétuo” os Colégios de Goa e Baçaim à Companhia de Jesus. Uma das justificativas do alvará régio era justamente a de que os colégios serviriam para formação de padres para a Companhia, visto, segundo escrito no documento, a impossibilidade de mandar do reino tantos jesuítas quantos seriam necessários para a missão indiana (IN: WICKI, 1950, p. 189-193). Outro documento a corroborar isso é uma carta do padre jesuíta Ludovico Gonçalves da Câmara, escrita a Simão Rodrigues, de Almeirim, a 14 de março de 1551. Na carta, padre Ludovico fala da partida de alguns jesuítas para a Índia, dizendo ir com eles seis moços com a intenção de estudar no Colégio de Goa, certamente aspirantes à Companhia (IN: WICKI, 1950, p. 194-197). O fato de haver projetos de formação de jesuítas em Goa

não significa que um objetivo pudesse ser priorizado em detrimento do outro. Ou seja, o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo deveriam formar, concomitantemente, clero secular nativo e clero regular jesuíta.

A visão de António Gomes e seu projeto de priorizar a formação de jesuítas certamente foram determinantes para o desprezo com o qual tratou a outra face do trabalho, qual fosse, a formação dos nativos. Estes não interessavam ao padre, que os considerava, por óbvio, totalmente inaptos para o ingresso na Companhia, o que talvez considerasse mesmo para o desempenho do sacerdócio secular. Vemos isso na sequência de sua carta, quando o reitor fala a Loiola sobre a não possibilidade de recrutamento para a Companhia entre os indianos:

[...] nem dos da terra me parece que se pode aumemtala a Companhia por serem mui fraquos na ffee e, aimda que aja muita elleição, não creio que se acharão alguns pera iso, pola esperiencia que se tem quá diso; e, se se ouverem de criar de meninos e acostumar a bons costumes, alem desta ocupação ser trabalhosa, porque os que tiverem superemtemdemcia sobre elles poderam noutras obras de mais serviço de Deus emtemder, hé periguo que muy pouquos ou nenhuns sejam abeles pera a Companhia [...]. (IN: WICKI, 1950, p. 176).

O fato de António Gomes não considerar os nativos para ingresso na Companhia não é estranhável, nem mesmo dissonante de outras opiniões à época – o próprio Francisco Xavier também não defendia a possibilidade de tomar indianos para a Companhia. Como já mostrado anteriormente, de início as ordens de modo geral não recebiam nativos indianos em suas fileiras, posição também acompanhada pela Companhia de Jesus⁶⁵. No entanto o fato de considerar os nativos inaptos à vida religiosa exacerbou-se na pessoa de António Gomes, fazendo com que ele representasse, naquele momento, um risco para o trabalho de formação de clero indígena empreendida custosamente – considerando custos financeiros e de pessoal – desde 1541 pela Confraria de Conversão à Fé, e certamente isso não seria permitido pelo vice-rei, nem mesmo por Xavier. Indício de sua insistência no projeto de despedir os nativos do Colégio também foi dado quando, na carta citada, o reitor pede algumas orientações gerais a Loiola, entre elas:

⁶⁵ “Até à sua extinção no século XVIII, a Companhia de Jesus só admitiu um indiano entre as suas fileiras, o brãmene Pêro Luís, aceite em 1575” (LACERDA, 2016, p. 229).

[...] por que caso se poderá despedir hum, porque vejo não á cousa mais necessaria, que botarem-se aqueles fora que fazem nojo a si e a muitos; nisto folgaria muito V. R. ser muy meudo, porque às vezes tenho scrupulo de botar alguns fora e tambem de hos sofrer na Companhia, pólo pouquo proveito que fazem em si e algum nojo nos outros. (IN: WICKI, 1950, p. 177)

Mesmo após as determinações do vice-rei, a retomada de meninos nativos e a “normalização” dos trabalhos, o padre reitor ainda deseja, vinda de Loiola, uma instrução para dispensa de estudantes. Além disso, pede ao Geral que seja “muy meudo” em tal descrição. Podemos inferir que o que Gomes desejava era, em síntese, um subterfúgio para proceder suas expulsões: afinal, se ele, o reitor, tivesse em mãos uma instrução vinda diretamente do Geral, Inácio de Loiola, e se apoiasse nela para então expulsar os nativos do Colégio, nem o vice-rei, nem os demais padres da casa, nem mesmo o provincial Francisco Xavier, poderiam contestar suas ações.

António Gomes parece não ter tido tempo, nem chance, enquanto reitor, de receber a resposta de Inácio de Loiola. Em carta escrita ao mesmo Geral, em 12 de dezembro de 1551, vemos o jesuíta Gaspar Barzeo informar:

Vindo de Urmus, chammado polo Padre Mestre Francisco pera Japão, hachei quá ho Padre Micer Paulo substituido por Reitor deste collegio de Guoa, na desistentia do Padre Antonio Gomez que dantes fora Rector, e esto por voz de todo los Yrmãos de casa, sem embargo de ser acheiguado houtro de Purtugal polo Padre Mestre Simão por Provincial, que se chamma ho Padre Belchior Nunnez, hò qual não quizerão obedecer hata vir requado de Japão do Padre Mestre Francisquo, dizendo-me que esta hera ha entenção delle, não dar a nenguem ho careguo hata ser experimentado na sua sufficientia por algum tempo. (IN: WICKI, 1950, p. 242)

Havia chegado ao fim o governo do reitor António Gomes. Sem conseguir cumprir seus intentos e, a crermos na documentação, desacreditado e desautorizado perante seus confrades e mesmo da população de Goa, teria o padre Gomes “desistido” do cargo de reitor. Souza (2000, p. 122) nos diz que o padre Gomes foi “forçado” por Xavier a sair do cargo de reitor, da Companhia de Jesus e, ainda, da Índia. Segundo Souza, “Francisco Xavier não o considerava apto para ser um bom superior segundo o espírito inaciano. Um reitor deveria ser um pai que governa, que seja capaz de combinar severidade com benignidade, e não um chefe que comanda”. Ainda, segundo o mesmo autor, o padre Gomes foi chamado a

Roma por Loiola para explicar ao Geral suas posições, mas não chegou lá, tendo morrido a caminho da Europa, em 1554 no naufrágio da nau “São Bento”.

Queremos chamar a atenção, ainda, para o trecho final do excerto, que trouxemos acima, da carta do padre Barzeo a Loiola. Na suposta “desistência” de António Gomes ao cargo de reitor, os jesuítas do Colégio “elegeram” para o cargo Micer Paulo, não obstante haver chegado de Portugal o padre Belchior Nunes, mandado por Simão Rodrigues para ser superior nas ausências de Xavier. Ao contrário de acatar prontamente a autoridade do padre Belchior, mandado pelo provincial português, os jesuítas decidiram apenas o fazer sob o mandado de Xavier, denotando certa cisão dos costumes, muito provavelmente ocorrida pela má experiência com António Gomes. Visto que Gomes fora também mandado por Simão Rodrigues e prontamente recebido pelos jesuítas, seria natural receberem também, da mesma forma, o padre Belchior. A experiência com António Gomes parece ter deixado algumas impressões profundas naqueles padres, que não estavam dispostos a se arriscar de novo, sem antes consultarem o provincial em que confiavam, Francisco Xavier. Esse argumento pode ser substanciado por outro trecho da mesma carta, em que Barzeo descreve a Loiola aquelas que considera serem condições para o bom andamento das missões na Índia. Entre elas, o padre anota que

[...] hos que quá houverem de residir por Provinciaes, **não se devem de reger soos por suas cabeças, como hataguora fazem**, mais artis se devem de **aconcelhar com hos antigos na Ymdia**, da Companhia e perfectos, e sem seu concelho não fazer nada. Isfo entendo nas cousas que emportão à Companhia, **pera evitar muitas cabeçadas que algumas vezes dão com muito scandalo da Companhia e povo**, por honde ho fervor do collegio se perde e ho fruto no povo. (IN: WICKI, 1950, p. 243, sem grifos no original)

A experiência com António Gomes certamente deixou marcas, como mostra a crítica – nem tão – velada, feita pelo padre Barzeo. A sequência dos acontecimentos e do trabalho no Colégio de São Paulo é o que continuaremos analisando no próximo tópico do trabalho.

4.3. O Colégio de São Paulo após António Gomes: Micer Paulo, Gaspar Barzeo e o Regulamento do Colégio

Passado o período de governo de António Gomes, vimos em documento anteriormente mostrado que os padres do Colégio de São Paulo elegeram, em substituição ao menos temporária como reitor, o padre Paulo de Camarte, o Micer Paulo (IN: WICKI, 1950, p. 241-244). Nesse momento, aos fins de 1551, temos outra carta do padre Gaspar Barzeo, escrita do Colégio de São Paulo a Inácio de Loiola em 16 de dezembro de 1551, em que o jesuíta afirma que havia naquele Colégio, ao momento, 36 religiosos da Companhia de Jesus, contados entre padres e irmãos (IN: WICKI, 1950, p. 245-267). Era um número considerável, mas que no discurso dos padres da Companhia seria sempre pequeno, levando em conta a magnitude da obra de evangelização que estavam a propor.

Ainda falando sobre o número de padres e irmãos da Companhia de Jesus no Colégio de São Paulo, bem como de sua disposição dentro do mesmo, temos algumas elucidações em carta do padre jesuíta António de Herédia, escrita em Cochim, em data entre 19 e 24 de janeiro de 1552, e endereçada a Inácio de Loiola. O padre Herédia escreve enquanto se encontrava no Colégio de Cochim, também da Companhia de Jesus, mas se refere ao Colégio de São Paulo como “principale collegio nostro” e afirma haver lá cerca de 40 irmãos e sacerdotes – ao encontro do que afirmara o padre Barzeo no documento anterior – e 60 “fanciulli della terra”, ou seja, “crianças da terra”, que estavam dispostas “in altra parte separata del medesimo collegio” (IN: WICKI, 1950, p. 289-293). Vemos aqui de maneira clara a separação entre os colegiais: de um lado os nativos destinados à formação do clero secular autóctone, do outro, os irmãos – europeus – destinados à formação mais aprofundada, para a Companhia de Jesus. António Gomes não estava mais presente no Colégio de São Paulo a essa altura, mas podemos ver que as marcas de seu trabalho e de seu projeto parecem ter permanecido ali mesmo depois de sua saída do comando. Podemos talvez encontrar justificativa para esse formato de Colégio na própria necessidade do local e do momento estudado: para os padres da Companhia de Jesus, talvez mesmo para Loiola, era premente a necessidade de formar quadros qualificados para a Companhia. A instituição que assumiram em Goa – o Colégio de Santa Fé – tinha como base a formação do clero nativo, que não poderia ser descartada sob nenhuma hipótese. A solução, mesclar numa única instituição, ainda que bipartida, as duas necessidades, tanto a formação do clero

nativo, que serviria como auxiliar do clero europeu, quanto formar os quadros necessários à Ordem, a fim de ampliar o alcance da mesma, tanto nos territórios do Estado da Índia quanto nos demais domínios lusitanos em que se faziam presentes. O próprio Inácio de Loiola não desprezava a relevância do ensino dos nativos e mesmo da ordenação destes como sacerdotes. Vemos isso, de certa forma, em carta de Inácio de Loiola a Nicolau Lancelote – uma resposta às cartas mostradas anteriormente, em que o padre Lancelote faz diversas petições e questionamentos ao Geral. Nesta carta, escrita em Roma, em 27 de janeiro de 1552, Loiola entre outras coisas afirma que o Colégio deveria ser “proveydo de niños más dóciles y convenientes para el fin que se pretiende” (IN: WICKI, 1950, p. 313). O objetivo e função do Colégio continuavam a ser os mesmos: também como forma de obediência à Coroa Portuguesa, sua intenção inicial não era deturpada pelos jesuítas, mas sim reforçada. A retirada de António Gomes, a restauração da antiga ordem do Colégio, bem como a retomada de nativos para o mesmo estão a corroborar tal posicionamento.

Como mostramos, após a saída de António Gomes, provisoriamente os próprios padres residentes no Colégio elegeram o padre Micer Paulo por reitor. Nesse tempo, entre a saída de António Gomes e o comando de Micer Paulo, Francisco Xavier retornou a Goa para, entre outras coisas, reorganizar o Colégio e a cadeia de comando da Companhia na Índia, antes de sua nova partida em viagem, dessa vez com rumo à China⁶⁶. Em sua reorganização, Xavier nomeou o padre Gaspar Barzeo como reitor do Colégio de São Paulo e superior jesuíta na Índia em sua ausência. Grande parte dessa reorganização pode ser lida nas primeiras “Instruções de Xavier ao padre Gaspar Barzeo” – há outros documentos de instruções de Xavier ao mesmo padre – escritas em Goa, a 04 de abril de 1552 (IN: REGO, 1951a, p. 127-131), além de um ato em que Xavier regulou sua sucessão como provincial da Companhia na Índia (IN: REGO, 1951a, p. 132-133) e uma carta que escrevera a Simão Rodrigues, em 07 de abril de 1552 (IN: REGO, 1951a, p. 134-140).

A autoridade conferida por Xavier a Barzeo o fez ser algo como um vice-provincial, pois, a mando de Xavier este padre passava a acumular tanto a reitoria

⁶⁶ Cabe lembrar que Xavier jamais chegaria à China, morrendo em meio à viagem enquanto esperava passagem para lá, em 03 de dezembro de 1552 (BORGES, 2015).

do Colégio quanto o cargo de Superior dos jesuítas, “do Cabo de Boa Esperança pera quá; assy dos que estam em Malaca, Maluco, Japão e em todas as outras partes; assy dos que vierem de Portugal, como de qualquer parte da Europa, a estas partes [...]” (IN: REGO, 1951a, p. 127). Como temos insistido em alguns momentos, as marcas deixadas pelas ações de António Gomes parecem ter ficado cravadas no modo de ser da Companhia na Índia mesmo após a expulsão do mesmo por Xavier. Nas instruções a Gaspar Barzeo, Xavier é minucioso ao destacar que o padre só deveria “dar obediência” e “entregar seu cargo” a outro padre se aquele viesse da parte de Loiola, com cartas assinadas pelo Geral – e apenas por ele. O cuidado era tão grande que Xavier destaca que, caso alguém viesse de Portugal com “o cargo” para o Colégio ou mesmo para a província – como foi o caso de António Gomes –, aquele não deveria receber toda a autoridade, mas apenas o Colégio para ser reitor e, ainda assim, sob a supervisão de Barzeo. Xavier manda nas “Instruções” que Barzeo tivesse cuidado e trabalhasse pela organização do Colégio de São Paulo e também pelos demais colégios da Companhia na Índia, que despedisse – expulsasse – da Companhia qualquer um que não quisesse lhe ser obediente e que, sobre aqueles que haviam sido já expulsos da Companhia por Xavier, “que em nenhuma maneira os torneis a recolher” (IN: REGO, 1951a, p. 129). Fazendo uma referência mais clara a António Gomes, em outra “instrução” escrita a Barzeo, Xavier lembra sobre o Colégio de São Paulo que “[...] este collegio principalmente foi edificado pera os da terra. El-Rey assy o teve bem – bastam o[s] escandalos passados [...]” (IN: REGO, 1951a, p. 172-173).

Xavier ainda recomenda, em outro documento de instruções ao padre Barzeo, o cuidado na inspeção e no recebimento das rendas do Colégio. Pede que o padre, para ter maior cuidado disso, recolhesse, junto a Cosme Anes e demais responsáveis, os alvarás, mercês, doações e todos os demais papéis de rendas do Colégio para tê-los em seu poder (IN: REGO, 1951a, p. 50-155). Como já afirmado no trabalho, concordamos com Assunção (2004) ao considerar a importância, a relevância dorsal que o financiamento dos colégios e casas teve para o êxito da empreitada inaciana na Índia e nas demais missões. A centralidade do Colégio de São Paulo pode ser aqui reafirmada, e desta vez pela via financeira. Ao dar suas instruções, Xavier deixa claro o propósito das rendas do Colégio, dizendo a Barzeo que

Todo o dinheiro tereis em vosso poder e por vossas mãos será distribuido nas necessidades de caza, assim dos Irmãos como dos mossos da terra, **acodindo às necessidades dos Irmãos que estão fora do collegio**, pois à mingoa de não serem ajudados padecem muitas necessidades; e as almas de muitos padecem detrimento, por respeito de não haver Padres, à mingoa de não terem o necessario. Portanto encommendo-vos muito que tenhais grandissimo cuidado de acodir primeiro às necessidades do collegio, **e depois às necessidades dos Padres e Irmãos que andão fora;** [...] como do Cabo de Comorim, e do Moro, alem de Maluco, e dos de Japam. (IN: REGO, 1951a, p. 150-151, sem grifos no original)

Vejamos: as rendas do Colégio de São Paulo não eram apenas para o próprio Colégio, mas para a Companhia na Índia. O Colégio era então, novamente, e do ponto de vista financeiro, um centro catalisador da ação jesuíta: seria a partir dele que importantes localidades das missões receberiam os recursos financeiros necessários a seu funcionamento. Além de um centro cultural, no sentido de que a partir do Colégio era que saíam os jesuítas para as missões e que, a partir das formações culturais ali ministradas, era que tal carga cultural, religiosa eram dispersas pelo Oriente, o Colégio era ainda um centro financeiro, um instrumento para prover, além das condições “espirituais” e culturais, também as condições materiais tão necessárias à missão. As orientações de Xavier com relação às rendas do Colégio são ainda reforçadas em outra carta a Barzeo, feita antes de sua partida, escrita em Cochim, datada de 24 de abril de 1552 (IN: REGO, 1951a, p. 179-183).

Vale ressaltar que deixar o padre Barzeo como reitor não era a intenção definitiva de Xavier, pois em sua carta a Simão Rodrigues, de 07 de abril de 1552, ele volta a pedir que o provincial português interviesse junto a Roma e a Loiola para o envio de “alguma pessoa de muita esperientia [...] de muita confiança, pera que fose reitor deste colégio [...]” (IN: REGO, 1951a, p. 136). Entretanto, com o que tinha naquele momento, Barzeo parecia a Xavier, segundo o provincial escreve em seus relatos, o mais indicado para o cargo. Como vimos em alguns trechos anteriores, antes de partir rumo à China, Xavier orientou largamente o padre Gaspar Barzeo, escrevendo sobre como deveriam ser suas formas de agir como superior e reitor, as formas de trabalho, o cuidado com as rendas do Colégio e com os naturais da terra. No volume V da *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente*, encontramos, entre instruções, cartas, recomendações e outros, de Xavier a Barzeo cerca de oito documentos (IN: REGO, 1951a, p. 127-131; 145-146;

150-155; 156-158; 159-161; 162-173; 174-178; 179-183), a nos mostrar a preocupação do provincial em bem instruir aquele que ficaria como seu representante.

Entre as atividades do padre Barzeo à frente do Colégio de São Paulo, umas das mais relevantes talvez tenha sido a sistematização que o mesmo fez de um regulamento para o Colégio. Sobre esse regulamento é que nos debruçaremos na sequência deste trabalho.

4.3.1. O Regulamento do Colégio de São Paulo

Como já afirmamos anteriormente, a fundação e o desenvolvimento do Colégio de São Paulo se deram num momento em que ainda não havia regras claras sobre os modos de trabalhar com tais instituições no âmbito da Companhia de Jesus: como vimos, Francisco Xavier, de início, tinha mesmo dúvidas quanto à plausibilidade da posse de tais casas pela Companhia, o que o fez mesmo titubear em receber o Seminário de Santa Fé sob os cuidados dos jesuítas.

Assim, nem as *Constituições* da Companhia de Jesus estavam prontas, nem mesmo o *Ratio Studiorum* estava feito quando se iniciaram os trabalhos de educação e ensino dos jesuítas – as *Constituições* foram promulgadas em 1556 e o *Ratio Studiorum*, apenas em 1599. A solução para tanto era criar normas e regimentos para as casas de ensino jesuíticas, o que já fora feito para o Seminário de Santa Fé, como vimos anteriormente, e foi feito, em 1552, pelo reitor Gaspar Barzeo para regulamentar as atividades do Colégio de São Paulo.

O Regimento do Colégio de São Paulo está contido no volume II da *Documenta Indica*, indicando como autor Gaspar Barzeo, entre setembro e outubro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 337-368). Nele estão contidas diversas regras a regulamentar não apenas os aspectos ligados à aprendizagem dos colegiais, mas ainda aspectos cotidianos de vivência, devoção, espiritualidade e mesmo alimentação dos internos, além das obrigações e procedimentos a serem observados por aqueles que tinham cargos no referido Colégio.

Começando por regras gerais aos residentes no Colégio, chamam-nos atenção já os tópicos iniciais, a vermos:

1. Precure cada hum na igreja he estudos e polas ruas de andar quieto, sem olhar a huma parte nem a outra, mas de tal maneira seja como se trouxese Deus noso Redemtor diante de si. Na igreja não farão particularidade nem novidade notavel de que dem cudar ou falar algem, mas com toda modestia buscará o Senhor mais com ho espirito que com ho corpo e todos hos mais menbros.
2. Não sairá nenhum fora de casa sem lisença, se não for pera lição ou a suas oras hordenadas; e quando for houvi[e]r, sempre será com companhia.
3. Não receberão nem darão cartas nenhuma sem lisença, e as que der hou receber dará a ler ao reitor antes de as ele ler ou serrar, e ysto farão.
4. Não falarão com ningem de fora sem lisença, senão quando vier hacao, com ho qual somente terão pratica de sua edeficação. (IN: WICKI, 1950, p. 339)

A regulamentação começa por disciplinar o modo de ser e viver daqueles rapazes. Como é a seção de normas gerais, entendemos que estas acima transcritas e as demais da mesma seção se aplicavam a todos os colegiais, tanto os europeus quanto os nativos. Começa-se por normatizar a postura dos colegiais: segundo a primeira regra, a discrição e a sobriedade eram obrigações daqueles rapazes, alguns futuros quadros para a Companhia, outros, os nativos, futuros padres seculares. O esforço por imprimir, sobretudo nos nativos, uma “natureza” diferente daquela a que estavam acostumados fica aqui evidente. Para ordenar um nativo e chamá-lo de “padre”, era necessário europeizá-lo, torná-lo semelhante aos estratos sacerdotais da Igreja, que, era na sua essência, uma Igreja culturalmente europeia. Tanto a primeira regra quanto as demais três transcritas vão ao encontro daquilo que Tavares (2004, p. 99) denominou de “outro mundo”: os colegiais não viviam mais no mundo comum, secular, mas eram, a partir de sua entrada no Colégio, membros de outro mundo, um mundo controlado, vigiado, guardado, especialmente construído para sua formação. E é a serviço do controle que as regras 2, 3 e 4 se colocam. O ato de sair, receber ou enviar cartas, conversar com pessoas comuns, todos eventos que colocariam os colegiais em contato com as coisas “de fora”, em oposição às coisas “de dentro” daquele mundo, daquele microcosmo, o Colégio. Todas as coisas “de fora” precisavam ser controladas: para sair, precisava-se de autorização, as cartas – recebidas e enviadas – deveriam ser previamente lidas, as conversas, permitidas. Vemos o controle como poderoso instrumento pedagógico: para transformar as naturezas, para inculcar uma nova cultura, para formar novas pessoas, todo o entorno precisava ser controlado. Não

podemos nos esquecer de que o Colégio de São Paulo e o Seminário de Santa Fé eram algumas das primeiras experiências de educação jesuítica: aquilo que se fazia ali era parte do processo que começava dar corpo a toda uma pedagogia jesuítica que depois se materializaria no *Ratio Studiorum*. Sendo assim, vemos que controle e vigilância são alguns dos primeiros tópicos a terem lugar na educação jesuítica do Colégio de São Paulo.

A espiritualidade é muito destacada nas regras do regimento. O Colégio de São Paulo era jesuíta, portanto, a espiritualidade também o haveria de ser. Dessa forma, o regimento proibia expressamente a criação e envio de orações, meditações ou espiritualidades paralelas àquela destinada aos colegiais. Lemos isso nas regras de número 18 e 19, as quais dizem:

18. Nenhum mandarà por escrito a pesoa de casa nem de fora meditações ou cousas espirituais sem espicial licença do reitor.

19. Pinitentias particulares ningem as fará sem licença do reitor ou de seu comfeçor; e se algem souber quem nas faz, di-lo-á ao reitor pera que atente por ele. (IN: WICKI, 1950, p. 341)

Podemos ir além e recordar que a época tratada é consonante com a Reforma Protestante em curso na Europa. A espiritualidade, os dogmas e mesmo os rituais e sacramentos da Igreja eram abertamente contestados na efervescência europeia. À Companhia de Jesus, como um importante instrumento da Reforma Católica, caberia também afirmar e reafirmar a autoridade dos rituais e sacramentos da Igreja Católica. Era importante, no momento estudado, reprimir toda forma “nova” de devoção, daí se proibirem tanto devoções como penitências particulares: não bastava, para os inicianos do XVI, servir a Deus, era necessário, além disso, servir a Deus da maneira correta que, nesse contexto, era a maneira sacramental da Igreja Católica. Outro fator importante que devemos levar em conta é que muitos colegiais eram nativos, alguns talvez conhecedores de rituais e espiritualidades pertencentes às religiões orientais. Dessa forma, reprimir a criação de novas espiritualidades ou penitências era também combater a formação de sincretismos, os quais, sabemos, acabaram por ocorrer mesmo assim no cristianismo indiano, sobretudo em Goa onde houve até mesmo a formação das denominadas “castas cristãs” (TAVARES, 2004).

Ainda abordando o destaque para as regras relacionadas à espiritualidade dos internos, vemos que esse quesito era de extrema importância, havendo regulamentação para vários aspectos nessa matéria. Ainda na parte das regras gerais, por exemplo, os itens 20 e 21 orientam sobre a confissão e a comunhão dos internos; os itens 24, 26 e 27 tratam dos momentos em que os internos deveriam “meditar”, e até mesmo sobre o que deveriam meditar, além do 28, que lhes dizia quando e a que horas “ouviriam missa” (IN: WICKI, 1950, p. 341-342). Conforme Paiva (2006), podemos até mesmo dizer que, ao tentar imergir os nativos no contato com a religião cristã, com seus valores, com sua catequese, com seu ensino, tinha o colonizador a ideia de criar nesses nativos um novo estilo de vida, um novo padrão de comportamento, concernente e condizente com a cultura cristã. Apenas para termos maior clareza dessa regulação da vida espiritual, de “como” e “sobre o quê” se deveria meditar, vejamos as normas 26 e 27 das regras gerais:

26. À noute, depois do sino de correr, tanjerá o espertador o sino pera todos se recolherem a suas camaras, he estarão por espaço de meia ora cuidando bem como se aproveitou aquele dia no amor do Senhor e dos Irmãos, asi nos da terra como portugueses, e que exemplo deu de si aquele dia de umildade, e asi de toda las outras vertudes; e com isto se lançarão na cama e com ho pensamento em Christo crucificado, cuidando pera que vim a esta santa Companhia do nome de Jesu.

27. Pola manhã ho espertador tanjerá às quatr'oras a canpainha, e todos se levantarão rezando ho ino de Veni Creator Spir[it]us com sua antifana e oração, cada hum com maior devação que ser poder, dando graças ao Senhor que ho gardou da noute pasada, e pedindo favor per'a Companhia, e rogando pera que naquele dia não caia em alguns defeitos e imperfeições que posão prejudicar as almas dos proximos, e asi preparando-se pera sua meditação, e isto com muita devação e fervor. (IN: WICKI, 1950, p. 341-342)

Não era apenas aos internos colegiais que se destinava o regulamento, ao contrário, o documento era abrangente, vindo na sequência das regras gerais as regras para o mestre dos meninos da escola de ler e escrever. Havia também no Colégio de São Paulo aulas destinadas tanto a internos e a não internos: uma delas era a “aula de ler e escrever”, destinada também a crianças nativas que não residiam no Colégio, os chamados “de fora”. Ensinavam-se ali as primeiras letras e a doutrina cristã, sendo, portanto também, uma forma de catequese que ia ao encontro dos objetivos do Colégio. Ainda que alguns daqueles meninos das aulas de ler e escrever não fossem internos e não fossem – via de regra – tornar-se padres,

ainda assim o ensino a eles ministrado acabava também disperso, levado por esses pequenos para suas casas e localidades, pois os mesmos meninos eram usados para esse fim, encorajados a ensinar as virtudes que aprendiam e a repreender os vícios que presenciavam. É o que Paiva (2006) denominou de instrumentalização dos meninos pregadores, assunto que já abordamos anteriormente e que retomaremos mais adiante. O caso aqui é que o regulamento alcançava também as práticas de tais aulas.

Já de início se mostra que há grande importância nesse tipo de aula para os jesuítas do Colégio, pois a primeira norma já aponta para o “quanto fruto dahi se pode seguir pera gloria de Christo” e a segunda orienta os mestres a “redozer mais aquella doctrina de ller e d’escrever ao spiritual que ao temporal” (IN: WICKI, 1950, p. 343). O “ler e escrever” não eram os fins últimos, eram apenas os instrumentos que o missionário usava para catequizar, o mais importante era o espiritual, não o temporal. O controle também aparece aqui, na figura dos “acusadores”, pessoas designadas para vigiar os alunos, tanto os “de dentro” quanto os “de fora”. Essa figura do acusador aparece na norma 3, em que se diz que este deveria vigiar os meninos, a ver se cometiam os “erros”, ou “pecados” pelos quais deveriam ser castigados. Os castigos também são regulamentados, tendo as normas 4, 5, 6 e 7 dessa seção a tratar deles (IN: WICKI, 1950, p. 343-344).

A seção III trata de “Avisos Espirituais”, dando ênfase a quesitos que apresentamos já anteriormente e aprofundando as orientações a respeito da espiritualidade dos residentes do Colégio, padres, irmãos e alunos em geral (IN: WICKI, 1950, p. 345-348). Há novamente uma normatização dos modos de ser e agir, trazendo especial destaque àquelas consideradas virtudes: humildade, comedimento, mortificação... Mesmo a forma de se portar perante a sociedade e entre os “irmãos” são aqui tratadas. Salientamos as normas 2, 3 e 4 que pretendem mesmo normatizar as próprias relações interpessoais daqueles religiosos. Leiamos:

2. Não se falará sem necessidade, edefficação sua ou dalguma pessoa, leyxando aquellas cousas que não fazem ao proveyto d'alma, como querer saber novas e cousas do mundo; e sempre tra[ta]remos em cousas de humildade e morteficação da vontade, e não em cousas que fação rir nem murmomurar.

3. Nenhum queyra ser tido por graceyador, nem se preze de lloução, nem descreto e bom falador, pois Christo não graceyava quando por nós quis receber 5.000 e tantos açoutes, e ser nuu posto na cruz, cum clamore valydo pedindo ser ouvido por nossos peccados.

4. Teremos guarda nos olhos e todo los os outros syntidos, assi ynterior como exteriormente, de maneyra que há humildade de dentro se mostre de fora; e nom quereremos ver nem fazer cousa, que se não podesse fazer e ver diante de Deus e de todas suas criaturas, e assi ymaginaremos estar sempre diante d'elle, que tudo vee. (IN: WICKI, 1950, p. 345)

Como vemos, o regulamento traz até mesmo o perfil requerido daqueles moços, um regramento completo, ambicionando interferir no exterior e no interior dos jovens ali educados. Devemos considerar novamente o propósito do Colégio: formar o clero nativo e, também, formar quadros para a Companhia de Jesus. Ambas as funções exigiam de seus praticantes certa postura, certos modos de ser e agir que não apareciam naturalmente. Ao legislar sobre essa matéria, o regulamento torna-se mais um objeto pedagógico usado a serviço da colonização e do aportuguesamento: na medida em que se pretendia até mesmo formar comportamentos, formar a fala, formar o pensamento, a meditação, a espiritualidade, estavam se formando, sobretudo nos nativos ali presentes, maneiras de ser e agir estranhas à sua cultura inicial. O que se intentava ali é sim a substituição da cultura nativa pela portuguesa e cristã, a substituição dos modos de ser e se comportar nativos pelo aportuguesamento, pela cultura lusa. Não estamos a afirmar que isso tenha acontecido completamente. Como já viemos dizendo desde o começo, acompanhamos o posicionamento de Paiva (2006) no que concerne ao embate entre culturas. Os nativos residentes no Colégio sofreram uma intervenção cultural, o que não significa que tal intervenção fora completa. O estudo de Tavares (2004) sobre a “cristandade insular” formada em Goa nos mostra uma mistura entre elementos do cristianismo, do hinduísmo, do budismo e da própria cultura indiana. Há um encontro de culturas e um imbricamento entre elas: o missionário europeu não saiu ileso desse processo, sendo ele também objeto de intervenção cultural, fosse por meio da necessidade de aprendizagem da língua e dos costumes e religiões locais, fosse na adaptação jesuítica, os padres também receberam uma grande carga cultural, e deram a sua também. Havia certamente um encontro e um embate de culturas. O que queremos destacar nesse trecho é a intenção – e não necessariamente a efetividade – do missionário e do colonizador. Compreendendo essa intenção – normatizar os costumes, formar nos nativos uma nova natureza –, entendemos melhor e reforçamos nossa tese, a de que o Colégio de São Paulo,

essencialmente, servia como instrumento do projeto colonizador português, um instrumento cultural de aportuguesamento.

Na sequência do regulamento, outras atividades e ofícios da casa são normatizados. Temos lá “Regras do mestre de casa”, “Regras para aqueles que regem os meninos”, “Regras para o mestre dos meninos órfãos”, além de conjuntos de regras para o enfermeiro, roupeiro e despertador, “refeitoreiro”, cozinheiro, despenseiro, porteiro e sacristão (IN: WICKI, 1950, p. 349-368). Além de tudo, no final de cada uma das seções há ainda uma orientação de quantas vezes por semana cada conjunto de regras deveria ser lido.

Como mostramos, ao momento da confecção desse regulamento, a Companhia de Jesus ainda não possuía um documento geral que orientasse suas práticas nos Seminários e Colégios. Dessa forma, esse documento ora apresentado, além de mostrar consonâncias com o momento e o objeto para os quais foi escrito, mostra-nos um vislumbre da organização inicial dos jesuítas em torno de suas instituições de ensino, servindo de prévia para os documentos que ainda viriam a ser formulados para o ensino inaciano. Nesse sentido, compreender o Seminário de Santa Fé, o Colégio de São Paulo, suas normas e seus regulamentos é, de certa forma, também um esforço por compreender a educação e a catequese jesuítica ainda em seus primórdios, mostrando suas relações culturais, seus objetivos e seus intentos. Ademais, compreender esse regulamento é essencial a este trabalho, pois a concepção, escrita e aplicação do mesmo estão em fina consonância com o projeto colonizador e cristianizador português. O Regulamento do Colégio era, ele também, um instrumento cultural de aportuguesamento no Estado da Índia.

4.4. Governo e morte de Gaspar Barzeo, morte de Xavier e vazio de comando: vicissitudes até o governo de António Quadros

Nesse momento que aqui tratamos, Xavier já havia partido em mais uma viagem missionária, dessa vez rumo à China, e tanto o Colégio de São Paulo quanto a Companhia de Jesus na Índia estavam nas mãos do recém-nomeado vice-provincial, padre Gaspar Barzeo. Considerando como feito importante a reorganização do Colégio após o período de mando de António Gomes e a sistematização do conjunto de regras do mesmo por meio do “Regulamento”

anteriormente apresentado, podemos dizer que o período de Gaspar Barzeo à frente da instituição decorreu-se com aparente normalidade. Continuaram-se recebendo nativos e europeus, e os trabalhos de formação permaneceram os mesmos, sem sobressaltos como os acontecidos com o padre Gomes. Tanto que, em carta escrita para Inácio de Loiola, de Punicale, em 06 de novembro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 393-401), o jesuíta Henrique Henriques informa ter enviado nativos da Costa da Pescaria para o Colégio de São Paulo, em Goa, e também para outro colégio jesuítico da Índia, em Couvão. Importante informação do padre se encontra em trecho em que diz:

Alguuns **filhos dos homens principaes desta Costa** mandamos ao colegio de Goa e ao colegio de Couvão, onde estaa o P.e Nicolao, o que haa-de ser grande ajuda pera estes ser[em] muito melhores christãos; porque alguuns dos que se estão criando em tão santa doutrina **haam-de vir a ser os principaes no povo**. (IN: WICKI, 1950, p. 398, sem grifos no original)

O Colégio também era visto, a crermos na fala do padre Henriques, como um centro formador das elites, mesmo – e talvez principalmente – as locais. Uma das estratégias usadas largamente pelos jesuítas era a conversão dos “principais” do povo (COSTA, 2004; MANSO, 2009; TAVARES, 2004). Mostramos anteriormente a suntuosidade relatada para o batismo do gentio Loquu, que, segundo o relato de D. João de Albuquerque (IN: WICKI, 1948, p. 324-332), era uma pessoa importante e, por consequência, influente entre os nativos. A conversão de figuras expoentes, para os jesuítas, serviria para encorajar e mesmo impulsionar mais conversões do povo comum. Na fala do padre Henriques, vemos um aprimoramento da estratégia. Na visão do padre, seria importante usar instrumentos como o Colégio de São Paulo, e ainda os demais na Índia, para formar, educar, instruir, aquela que seria, no futuro, a elite dirigente local, pois, “alguuns dos que se estão criando em tão santa doutrina haam-de vir a ser os principaes no povo” (IN: WICKI, 1950, p. 398). Usar os colégios para formação destes que seriam os notáveis entre os nativos era mais uma das estratégias de conversão que os jesuítas viriam empreender na Índia.

Devemos destacar ainda mais uma vez a centralidade do Colégio de São Paulo nesse processo, pois de todas as localidades concorriam rapazes nativos para ali receberem sua formação, a fim de posteriormente retornar para suas localidades, tornando-se, assim, dispersores da cultura e da educação ali recebidos. Sobre tal

centralidade, são abundantes na documentação as referências ao Colégio de São Paulo como “principal” instrumento jesuítico na Índia. A ilustrar, temos fala do jesuíta Frei Belchior de Melo em carta escrita de Goa em 25 de novembro de 1552, endereçada aos padres da Companhia no Colégio de Roma. Nela, o padre afirma categoricamente que o Colégio de São Paulo “hé o mais principal collegio que a Companhia tem nestas partes, e domde há mais Irmãos, porque daqui se prouem todas as outras partes remotas da Imdia” (IN: WICKI, 1950, p. 406). Além da centralidade administrativa, os jesuítas tinham no Colégio de São Paulo uma centralidade de recursos, humanos e financeiros: os padres que iam às missões eram “do Colégio”, os meninos, filhos dos “principais”, a serem formados como agentes de uma elite letrada – e cristã – local, iam para o Colégio, os auxílios eram pedidos ao Colégio... É inegável o papel de centro dispersor da Companhia de Jesus assumido pelo Colégio de Goa. Tal posicionamento é corroborado pelo reitor Gaspar Barzeo em carta escrita no dia 30 de novembro de 1552 ao provincial jesuíta português Jacó Mirão, em que pede para que se enviem de Portugal para a Índia “[...] alguns padres que tenham talento de letras pera cursarem estes que estão já principiados, pera que, dos que cá se criarem, se posão prover com os que de lá mandarem as necessidades da India” (IN: WICKI, 1950, p. 441). O reitor mostra crer que o trabalho da Índia poderia sim ser feito a partir do Colégio de São Paulo, bastando que este tivesse os recursos dos quais necessitava. Os recursos, ali, não se referem ao financeiro, pois, ao que nos parece, nesse ponto o Colégio estava bem servido. O pedido de Barzeo se resumia ali à necessidade de padres para ensinar, para formar os sujeitos. Depreende-se dessa leitura que o reitor considerava que, havendo tais padres no Colégio, que pudessem formar os demais irmãos da Companhia e mesmo os nativos, com estes então se poderia prover o trabalho missionário cotidiano nas vilas, aldeias e localidades da Índia. Nessa visão, a chave para o sucesso missionário no Estado da Índia estava, substancialmente, em garantir o sucesso do Colégio de São Paulo como centro de formação para as missões. O trabalho missionário dos jesuítas na Índia poderia ser, assim, todo subsidiado a partir do Colégio.

Na continuação da carta de frei Belchior de Melo, acima mencionada, também se escreve a respeito do cotidiano dos irmãos do Colégio. É um relato interessante para termos uma visão de como era o dia a dia daqueles colegiais: o que faziam,

quais eram suas atividades, estudos etc... Frei Belchior não trata diretamente a respeito de um currículo, mas de algumas práticas diárias dos internos. Como mostrado ao tratar sobre o “Regulamento”, todas as atividades eram programadas, tinham seus horários e formas de serem realizadas. Segundo frei Belchior nos conta – relatos semelhantes constam em outros documentos também –, o dia dos internos começava às 4 h da manhã, quando acordavam, já rezando o “*Veni Creator*”⁶⁷. Às 5 h já “ouviam missa”, indo depois disso aos estudos propriamente ditos. As práticas devocionais tinham novamente lugar a partir das 8 h da noite, quando, “em tangendo a campainha, todos se vão pera o coro, omde todos juntos tem tres quartos d'ora de oração, e dai até às nove tem praticas esperituaes”. As “práticas” espirituais, segundo frei Belchior, eram normalmente ministradas pelo reitor Gaspar Barzeo, sendo que, a crermos no relato da carta, entre todos os momentos de oração e devoção individuais e coletivos, praticados pelos colegiais de São Paulo, “podem ser por tudo cimquo oras d'oração” (IN: WICKI, 1950, p. 406-407). Depois disso, em conformidade com o que lemos no “Regulamento”, os colegiais,

[...] ouvindo a campainha, [...] se recolhem nos seus cobiculos, omde tem meia ora de consideração dos benefícios recebidos do Senhor; em dando as dez oras todos apagam as camdeas, se lamsão na cama cuidando no Christo crucificado, e com este pemsamento adormesem, afora algumas devaçõezinhas que cada hum particularmente tem comsiguo. (IN: WICKI, 1950, p. 406-407)

Como destacamos a tratar do “Regulamento”, voltamos a pontuar aqui a presença massiva de devocionais no dia a dia dos colegiais. Seria como uma introspecção contínua, um contínuo moldar das personalidades daqueles estudantes. O intento, evidentemente, era moldar os colegiais para os papéis que se desejava que desempenhassem, sobretudo no que tangia aos nativos. Importante pontuar que havíamos tratado sobre esse assunto ao tratar sobre o “Regulamento”, mas o que acabamos de ler é o relato documental de alguém que, a crermos no relato, viu efetivamente o cumprimento daquelas normas. O que queremos dizer é que, por esse relato, compreendemos que a intenção expressa naquelas normas foi, pouco a pouco, se tornando realidade dentro do Colégio, fazendo com que os ideais

⁶⁷ *Veni Creator Spiritus* (Vem Espírito Criador) é uma oração-hino utilizada pela Igreja Católica assim como por algumas outras Igrejas Cristãs. O texto em Latim é normalmente cantado em canto gregoriano, tratando-se de uma oração de invocação ao Espírito Santo.

de formação, pensados para aqueles jovens, fossem paulatinamente se materializando.

Sobre o currículo, os estudos e disciplinas do Colégio, não temos um documento que efetivamente os liste, ou um documento do próprio Colégio que mostre claramente o que era ali estudado. Temos fragmentos de algumas cartas e documentos que citam a questão, além da historiografia, a lançar um pouco de luz sobre esse assunto. Um dos documentos possíveis de analisarmos é uma carta geral do Colégio de São Paulo, endereçada à Companhia de Jesus em Coimbra. Aquela foi escrita pelo frei Ludovico Fróis em nome de todo o Colégio e é datada de 01 de dezembro de 1552 (IN: WICKI, 1950 p. 445-491). É um amplo documento, dando conta das atividades do Colégio como um todo, bem como de vários acontecimentos, a partida e as instruções de Xavier entre outros.

Sobre o assunto que ora tratamos, em dado momento do documento afirma-se que o reitor Gaspar Barzeo mandou iniciar o estudo de Gramática no Colégio, no fim de setembro de 1552. Aprendiam Gramática 22 irmãos da Companhia e cerca de 40 moços da terra, os nativos do Colégio. Eram ensinados não por um padre – possivelmente pela falta de algum apto – mas por um homem “muito vertuoso e mui amigo da Companhia”. Importante destacar que as aulas de Gramática não eram ministradas apenas para os internos, mas, segundo o relato, também aprendiam Gramática alguns moços “de fora” do Colégio, novamente filhos de “homens principais” da cidade de Goa. O escritor do documento prossegue afirmando que, no período de mais um ano, haveria já alguns desses alunos capacitados a começar o curso de “Artes” (IN: WICKI, 1950, p. 463). Os estudos de Gramática Clássica se encontravam já presentes na instituição, pois entre outras atividades vemos que nas aulas de Gramática os colegiais “[...] ouvem Vergillio⁶⁸, Salustio⁶⁹, Oratio⁷⁰ e Tulio⁷¹, «De Offici[i]s»⁷², e as Epistolas Familiares⁷³ [...]” (IN: WICKI, 1950, p. 464). Para

⁶⁸ *Publius Vergilius Maro*, poeta romano clássico, viveu do ano 70 a.C. a 19 a.C.

⁶⁹ *Gaius Salustius Crispus*, escritor e poeta da literatura latina, viveu de 86 a.C. a 34 a. C.

⁷⁰ *In Catilinam Orationes Quattuor*, ou *Catilinárias*, é uma série composta por quatro discursos proferidos pelo cônsul romano Marco Túlio Cícero ao Senado Romano, em 63 a.C. com o intuito de denunciar uma conspiração liderada pelo senador Lúcio Sérgio Catilina.

⁷¹ *Marcus Tullius Cicero*, escritor, poeta, político, advogado e filósofo. Foi cônsul romano e viveu de 106 a.C. a 43 a.C.

⁷² *De Officiis* ou *Sobre as Obrigações*, trata-se de um tratado escrito por *Marcus Tullius Cicero*. É dividido em três partes, ou livros, em que Cícero apresenta suas concepções sobre a vida, o comportamento, as obrigações morais.

Maurício, após a atribuição do Seminário de Santa Fé à Companhia de Jesus e a fundação do Colégio de São Paulo, o currículo dos estudos secundários “[...] entrou a compreender Música, Gramática, Retórica, Filosofia e Teologia. No colégio destinado aos alunos jesuítas, e também a seculares, o programa, desde as primeiras letras, escrever e contar, desenvolveu-se ainda mais [...]” (MAURÍCIO, 1945, p. 178-179). O assunto será retomado à frente, mas o que queremos afirmar, neste momento, é que a organização do Seminário e do Colégio evoluiu de um inicial ensino das letras rudimentares e entrou num período de cultivo da erudição. O desenvolvimento dos currículos acompanhou, por assim dizermos, o desenvolvimento dos objetivos da instituição, que então tinham também sob seu arco a missão de formar – ou completar a formação – também de quadros para a Companhia de Jesus.

Na continuidade da carta geral escrita pelo frei Ludovico Fróis, temos menção a 90 meninos órfãos, nativos, criados no Colégio sob a responsabilidade do padre Micer Paulo. Eram criados e educados em espaço distinto daquele ocupado pelos alunos da Companhia e eram amplamente usados para evangelização local, participando de procissões, visitas a doentes, acompanhamento de funerais e outras celebrações religiosas. Além das primeiras letras, aprendiam ainda música (IN: WICKI, 1950, p. 466-467). Os planos aparentemente eram de ampliar cada vez mais o contingente de meninos no Colégio, havendo mesmo o planejamento para implantação de mais uma casa, além das duas já existentes:

Agora se á-de ordenar outro colegio dos mesmos orphãos, onde an-de estar setenta e dous, em nome dos setenta e dous discipolos, apeguado aqui com o mesmo colegio, pera que fique este da Companhia no meo. E estees moços que seyão todos orphãos de pai e de mãy, pera aprenderem todas as sientias, e dipois aproveytarem alguns deles pera a Companhia. E o outro colegio dos meninos da terra, onde aguora estaa, pera nelle resedyrem senpre sem meninos, e dipois de doctrinados espiritualmente, em o que boa mente poderem aproveitar nas letras, e dipois ordenar-se delles o que for mais gloria de Noso Senhor. (IN: WICKI, 1950, p. 467-468)

Mais uma vez destacamos que os jesuítas, de modo geral, compreenderam o emprego dos “meninos pregadores”. Antes de partir para a China, Xavier deixou

⁷³ *Epistolae familiares* é o título de uma coleção de cartas que o humanista italiano Francesco Petrarca (1304-1374) editou durante sua vida.

ordenado, segundo a carta ora analisada, que, em alguns lugares pertencentes ao Colégio, a pessoa que ensinasse ler e escrever aos meninos internos também o fizesse aos meninos “de fora”, dessa vez mencionando, para além dos filhos dos “homens principais”, também “todos os filhos dos homens pobres que hay quisecem vir apremder”. Segundo relato do documento, havia “perto de trezentos meninos” que frequentavam tais aulas de ler e escrever, evidentemente permeadas pela doutrina cristã (IN: WICKI, 1950, p. 468). Independentemente da veracidade do número de alunos anunciado pela carta, o que deve ser destacado são as consequências do empreendimento dessa estratégia na Índia. Logo na sequência, o padre narrará algo que consideramos ser um dos resultados do trabalho de evangelização ali empreendido:

E quando os meninos de cassa fazem prosição, estes de fora, porque o Padre nam pode receber a todos, dá-lhes licença pera virem de casa de seus pais com abitos bra[n]quos como os de cassa; e asi vam todos juntos em ordem em prosição, a qual acabada, vam-ce os de fora pera suas cassas a despir o abito e guardá-llo. Estes de fora quando saem, da escola, alem de suas particulares devaçõis, em que os o Irmão Amador Coreia, que hé seu mestre, os tem ensinados, vam todos pelas ruas cantando a doutrina christã; e tambem reprimem alguns homens, se os vem jurar, e andam tam recolhidos cantando a doutrina por toda a cidade e com os braços tam cruzados e olhos no chão, modestia no rosto e nas palavras, como se focem religiosos. (IN: WICKI, 1950, p. 469)

Vemos o relato do ensino e da cultura do Colégio ultrapassando os limites deste: crianças que, ensinadas, passavam a reproduzir, disseminar aquelas práticas cristãs. Evidentemente que, como já afirmado, acreditamos que tais práticas não se mantiveram “puras” à maneira como eram inicialmente ensinadas, mas passaram por um processo de sincretização, misturando-se a muitas práticas, conceitos e religiosidades locais. O fato é de que aqui podemos entender, ainda, a vantagem de ter o ensino no Colégio destinado tanto a meninos internos quanto externos. Enquanto os internos tinham práticas mais regulamentadas, vivendo, de certa forma, um tanto separados daquela sociedade local – como parte da formação eclesiástica que se pretendia dar a eles –, os “de fora” estavam em constante contato com a sociedade local, com suas famílias, com outras crianças, facilitando, talvez maximizando, as interações daquela cultura cristã que se pretendia divulgar. Os jesuítas e, especialmente Xavier, parecem ter compreendido bem essa realidade,

pois o padre Belchior Nunes, em carta aos jesuítas de Coimbra, escrita em 07 de dezembro de 1552, afirma que “o Padre Mestre Francisco também deste parecer era, que o verdadeiro fundamento da fee ser acrescentada nestas terras, hé por via de collegios e doutrina de meninos [...]” (IN: WICKI, 1950, p. 504). A partir das experiências de Goa, a implantação de colégios nas diversas localidades de sua influência passou a ser uma das estratégias de catequese mais utilizadas pelos jesuítas na Índia.

Para mostrar as necessidades que havia na Índia e dar notícias a respeito do Colégio e da Província, o reitor Gaspar Barzeo escreve a Inácio de Loiola em carta datada de 12 de janeiro de 1553 (IN: WICKI, 1950, p. 578-603). Nesta missiva, o reitor, e também provincial na ausência da Xavier, faz uma listagem das localidades e dos padres da Companhia, dando conta ao Geral do estado das missões. Em sequência, queixa-se da falta de padres para atender às diversas localidades que deles necessitavam. Segundo o reitor, havia muitas localidades em que era preciso enviar padres da Companhia a “fazer fruto”, mas que, pela insuficiência de número deles, mesmo no Colégio de São Paulo, precisava assim negar muitos pedidos de envio de padres (IN: WICKI, 1950, p. 586-587).

Ao informar sobre os assuntos do Colégio, Barzeo conta que, naquele momento, eram em cerca de 30 os padres e irmãos da Companhia ali residentes. Considerando que anteriormente, na mesma carta, ele havia dito ao Geral que no Colégio havia quatro padres “de missa”, compreendemos que a grande maioria desses jesuítas era de irmãos ainda não ordenados ao sacerdócio. O número destes residentes havia sido maior, entretanto tinha diminuído, “[...] porque este anno se mandarão daqui para fora, a prover as provincias que temos, mais de 20 entre Padres e Irmãos, polo qual, por mais que nós somos, sempre somos poucos polas muitas necessidades que cada dia se oferecem” (IN: WICKI, 1950, p. 588). Ainda sobre o assunto, o padre reitor dá a entender a necessidade de mais padres membros da Companhia, mas, ao falar sobre aqueles que recebia para estudarem no Colégio especificamente com vistas à formação de quadros para a Ordem, ele revela:

Recebo poucos, e a causa disto hé ser a terra mui esteril, e os da Companhia levarão cá grande trabalho, e poucos poderão escapar de enfermidades, e huma ora aqui de meditação debilita mais, que dez nas partes de Europa; **e os que recolho, trabalho muito de não**

serem mestiços, nem castiços, nem da terra; asi nem os outros quaesquer, que llá V. Sancta Charidade tem pejo de os recolher, **por recear neles a falta que podem ter na fee.** (IN: WICKI, 1950, p. 589, sem grifos no original)

Vemos claramente que a divisão, já mencionada anteriormente, ainda ali persistia: nativos, mestiços, castiços poderiam ser recebidos para os estudos eclesiásticos – afinal era um dos objetivos da instituição – mas não deveriam ser recebidos para formação para a Companhia de Jesus. Fica clara a divisão entre aqueles que eram recebidos no Colégio a fim de se tornarem jesuítas, que eram os europeus, e aqueles que se tornariam clérigos, porém seculares, os nativos e mestiços. A divisão permanecia ativa ao momento da escrita dessa carta, em 1553, e não se desfez facilmente sendo que, como já mencionado, até a extinção da Companhia de Jesus no século XVIII esta deferiu o ingresso de apenas um único indiano na Ordem, o brâmane Pêro Luís, em 1575 (LACERDA, 2016). Esse argumento nos dá mais nitidez para entender a divisão dentro dos objetivos da própria instituição: temos em Goa, num espaço comum, um Seminário para formar o clero nativo secular e um Colégio para formar os quadros da Companhia de Jesus. Não é que se descartasse categoricamente o ingresso de nativos na Companhia. Como exemplo da não proibição expressa de ingresso de nativos na ordem, podemos citar trecho de uma carta do secretário de Inácio de Loiola, padre João Polanco, enviada em 21 de novembro de 1555 ao provincial então português da Companhia de Jesus, padre Miguel Torres. Nela, lemos o secretário, que falava por Loiola, escrever o seguinte:

14. De los niños que se ynstituen en el collegio de Goa, los más ingeniosos y más firmes en la fe, y de mejores costumbres y apparentia más honesta, se podrán admictir para la Compañía, si a ella se inclinaren; y bien que con más probationes que otros, por ser venidos de la infidelidad, no con menos voluntad se deben abrazar, si salieron buenos, que los christianos vyejos, antes parece que con más alegría, viendo en estas plantas nuevas tanto más evidente la gracia del que los llamó de las tieneblas de la infidelidad a la luz de la fe y culto suyo. (IN: WICKI, 1954, p. 308)

O discurso, longe de uma proibição, parece-nos ser de cautela. Entretanto, como vemos afirmando por vezes, o que se efetivou, na prática, foi o não ingresso desses nativos na Companhia de Jesus.

Voltando aos relatos de Gaspar Barzeo, o reitor menciona ainda o Seminário de Santa Fé, anexo ao Colégio, que a essa altura contava com cerca de 100 meninos, entre órfãos, nativos e mestiços, dos quais Micer Paulo tinha cuidado com mais dois irmãos. Menciona ainda que não fez mudanças com relação à natureza desta casa por conta do que fora feito por António Gomes, a partir do que haviam recebido carta do rei para que, tendo em vista os objetivos do Seminário e as doações que foram feitas a ele, visando tais propósitos, não deveria haver mudanças bruscas no mesmo, mantendo sempre sua vocação de formação dos nativos. Parece-nos que algumas mudanças de organização foram empreendidas no que concernia ao Seminário. O que foi feito, segundo o relato do reitor, foi a implantação de mais uma casa, anexa ao Seminário, onde os “órfãos d'engenhos vivos”, mais destacados, fossem ensinados e aprofundados nos estudos, a fim de que auxiliassem diretamente aos padres da Companhia de Jesus, ou atendessem como elementos cristianizadores em suas localidades. Mantendo o caráter multirracial da instituição, o reitor explica as mudanças assim:

Os quaes detriminarão [o Reitor Barzeo junto ao Bispo e ao Vice-rei] e lhes pareceo ser muito serviço de Deus, que neste collegio, onde aguora estão os moços, se criassem de contino cem moços da terra e mestiços; e que estes estevesem por tres annos, e os dotrassem em toda virtude, até saber ler e escrever. E a cabo deste tempo o Reitor desta casa tyvese a cargo de os pôr naquelles officios ou vida que elles escolherem, e de ter sempre cuidado, como pai de orfãos, até serem de idade para por sy ganharem sua vida; e estes orfãos e desamparados em quem a esmola seja bem empregada, e com estes se guastasem as rendas dos paguodes. E que me pediam que ordenase outro collegio, em que se recolhesem 72 mininos orfãos d'engenhos vivos, e se criassem em virtudes e em as sete artes liberais e theologia, até serem boons theologos para ajudarem ha Companhia, ou por Irmãos e coadjutores, ou de qualquer maneira que deles se a Compania podese aproveitar, ou, depois de feytos sacerdotes, darem-lhes suas provincias para entender na conversão dos gentios para agmento da Igreja. E o Viso-Rey se ofereceo a me ajudar para yso, tudo o que elle pudese. Este collegio de fora está do circuito, porem pegado com os muros. Os que nelle s'an-de recolher serão os mais deles portugueses, castyços, mestiços, e alguns engenhos bons, que sayrem destoutro collegio dos da terra, permudar-se-ão para laa; [...] E destes tenho eu já 40 dotados de muitas virtudes. (IN: WICKI, 1950, p. 593-594).

Vemos uma modificação na organização, mas não na natureza da casa, que continua sendo um lugar para formação de nativos. A diferença é que, dos

100meninos criados na casa, não havia expectativa, então, que todos se tornassem padres, mas alguns desses poderiam tornar-se elementos nativos cristãos a servir na organização do Estado da Índia. Compreendemos que este necessitava também de quadros capacitados para sua organização enquanto máquina administrativa, quadros esses que provavelmente não vinham do reino na quantidade necessária. O Seminário passou a ser, assim, além de um instrumento formador para as missões de cristianização e catequese, também um espaço importante para a formação daqueles que seriam os funcionários da máquina administrativa do Estado da Índia, algo que, assim como a catequese, era também muito caro ao projeto colonizador português. Essa modificação é também detalhada em carta do mesmo Barzeo ao padre Ludovico Gonçalves da Câmara, escrita em Goa, no começo do ano de 1553 (IN: WICKI, 1950, p. 612-618).

Sobre os modos de ensino e organização do Colégio e do Seminário, o reitor Gaspar Barzeo recebeu por escrito a aprovação de Inácio de Loiola, em termos gerais, em carta enviada por seu secretário, padre João Polanco, escrita de Roma em 24 de dezembro de 1553 (IN: WICKI, 1954, p. 40-45). Nesta carta, o secretário do Padre Geral escreve a Barzeo que Loiola ainda não havia lido as regras do Colégio de São Paulo, mas adianta que o tempo gasto pelos colegiais em orações era superior àquele que estava sendo normatizado pelas *Constituições*, que estavam em fase de redação. Diz ainda que muitas das perguntas que o reitor havia enviado em cartas anteriores seriam respondidas pelas *Constituições*. Ainda sobre as *Constituições*, Barzeo recebeu notícias delas em carta do próprio Loiola, escrita também em Roma, em 24 de dezembro de 1553, em que o Geral diz que, de Portugal, seriam enviadas cópias das mesmas para a Índia (IN: WICKI, 1954, p. 38-39). Entretanto, em carta escrita em 14 de fevereiro de 1554, de Lisboa, o provincial português Diogo Mirão informa a Loiola que, àquela altura, ainda não havia mandado as ditas cópias para a Índia, por falta de quem as levasse (IN: WICKI, 1954, p. 52-61). As cópias citadas chegaram a Goa apenas em 1555 com o jesuíta António Quadros, fazendo com que Gaspar Barzeo jamais as recebesse. Aliás, o padre Barzeo nem mesmo teve chance de ler as respostas de Loiola ou Polanco, uma vez que falecera em 18 de outubro de 1553 (IN: REGO, 1951a, p.133).

Como sabemos, no momento da morte do reitor Gaspar Barzeo, Xavier já era também morto, visto que falecera em 03 de dezembro de 1552. Naquele momento,

já havia em Goa notícia de sua morte. Em um documento já citado, Francisco Xavier havia regulado a sucessão do cargo de reitor do Colégio e superior da província, durante sua ausência ou morte. Pelo documento, em que nomeou Gaspar Barzeo como reitor e superior dos jesuítas, em caso da morte deste, deveria assumir o Colégio e a Província o jesuíta Manoel de Moraes. Entretanto o padre Moraes morreu antes de Barzeo. Sendo assim, conforme disciplinado pelo documento, quem assumiu o cargo de reitor do Colégio e superior dos jesuítas na Índia foi o padre Belchior Nunes Barreto, o último ainda com vida na linha sucessória que Xavier deixara (IN: REGO, 1951a, p. 132-133).

Respeitando aquilo que havia sido ordenado pelo provincial, os jesuítas do Colégio e da Província como um todo se submeteram à autoridade do padre Belchior Nunes Barreto. Não obstante, devemos problematizar o alcance, ou a força da autoridade do dito padre. Ainda que nomeado por um escrito de Xavier, devemos lembrar que ele era o último da lista de sucessores e, segundo o próprio documento, teria o cargo até que o Geral nomeasse tanto um reitor para o Colégio quanto um provincial para o Oriente. A autoridade do padre Belchior era visivelmente transitória e nem de perto poderia se assemelhar à autoridade que havia tido Xavier. Aliás, também não tinha o mesmo peso que a autoridade que havia pousado sobre Barzeo, considerando que este havia sido investido no cargo diretamente por Xavier ainda em vida – e como primeira opção. Se formos considerar as virtudes da obediência e da humildade, aparentemente tão caras à Companhia de Jesus, o que o padre Belchior deveria fazer, levando em conta o desejo e ordem deixados por Xavier ainda em vida, seria permanecer em Goa, liderar os trabalhos do Colégio e do Seminário como reitor, gerenciar as situações dos jesuítas em suas localidades como provincial e, enquanto isso, aguardar ou uma confirmação do cargo pelo Padre Geral ou aquele que fosse enviado para substituí-lo. Mas não foi isso que o padre Belchior fez.

A permanência do padre Belchior como superior e reitor em Goa foi, na verdade, pequena. Havendo o padre Gaspar Barzeo falecido em 18 de outubro de 1553, o padre Belchior ficou menos de seis meses nos cargos de reitor e provincial, pois partiu de Goa a caminho das missões no Japão em 16 de abril de 1554 (IN: WICKI, 1954, p. 71-90). Segundo podemos ver na documentação, a decisão do padre Belchior Nunes Barreto de partir rumo ao Japão não foi bem recebida em Goa

nem pelas autoridades civis nem pelas eclesiásticas. Posteriormente houve críticas à decisão dentro da própria Companhia de Jesus, principalmente por conta do padre nomeado por Belchior para ficar em seu lugar, o jesuíta Baltazar Dias.

O próprio padre Baltazar Dias, em carta escrita em Goa a 15 de dezembro de 1554, conta da partida de Belchior Nunes Barreto e de como este o havia deixado em seu lugar, “com o cargo de toda a Yndia”. O agora reitor e provincial destaca em sua carta a reputação da Companhia de Jesus naquelas partes, dizendo que a procura por “conselhos” ou “pareceres” no Colégio de São Paulo era muito grande, pois “[...] todas as partes da India vem perguntara este collegio porque tem nestas partes a Companhia tão grande credito, que, nenhum homem se quieta com parecer doutro Padre senão dela” (IN: WICKI, 1954, p. 155-161).

A situação do Colégio no início do governo de Baltazar Dias parecia ser análoga àquela que anteriormente se mostrava, com poucas mudanças. Podemos ver isso em carta do jesuíta Frei Aires Brandão, endereçada aos jesuítas em Coimbra. A missiva foi escrita em Goa, datada de 23 de dezembro de 1554 (IN: WICKI, 1954, p. 163-196). Na carta, Brandão faz uma compilação sobre vários aspectos e lugares das missões na Índia, além de contar todo o desenrolar desde o adocimento de Gaspar Barzeo até a partida de Belchior Nunes Barreto e a ascensão ao cargo de Baltazar Dias. As informações ali contidas a respeito do número de internos e de padres e irmãos da Companhia muito se assemelham a informações anteriormente apresentadas, com pequenas variações apenas.

Leremos algumas críticas à situação do Colégio de São Paulo em carta do vice-rei da Índia, D. Pedro Mascarenhas, escrita em 07 de janeiro de 1555, de Goa a Portugal, ao provincial português Diogo Mirão (IN: WICKI, 1954, p. 212-216). Ao falar sobre sua chegada à Índia e o estado de coisas que havia encontrado, o vice-rei assim faz seu diagnóstico da situação:

3. A seu collegio de Sam Paulo hachei desbaratado de Padres pollos muytos que N. S. foi servido de levar para si. [...]

4. Em Sam Paulo não ay mays de tres Padres de missa como Padre Reitor Balthazar Dias o qual me dixeu que, por ser poucos e estarem derramados, não podia aqui ter os que avia mester; de meninos lhe achei bom golpe, y alguns Yrmãos leigos, Esta casa tem muyta renda para si e para poder partir com outra; o que lhe falta são obreiros para o que ella foi fundada e dotada, e a culpa hé dos Padres que a governam, que sam muy avarentos; de mais ay cá o que vossa obrigação pede. (IN: WICKI, 1954, p. 214)

Podemos ler acima uma crítica, possivelmente, à concentração de rendas no Colégio de São Paulo. Como temos visto ao longo do trabalho, as doações e rendas do Colégio eram amplas e, ao que nos parece, o vice-rei era de posição de que tais rendas deveriam ser mais bem distribuídas a outras localidades, o que aparentemente, na opinião dele, não estava acontecendo. Na sequência do documento vemos pedidos de mais padres da Companhia para o Colégio, numa verdadeira cobrança para que a instituição pudesse ter os quadros necessários para atender à Índia, sempre tendo em vista as dotações financeiras que tinham sido destinadas para isso.

Certa insatisfação é mostrada também em carta do jesuíta Nicolau Lancelote a Inácio de Loiola, escrita em Couvão a 12 de janeiro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 216-228). Vimos em cartas anteriores do mesmo Nicolau Lancelote que este padre tendia a ser mais claro em suas insatisfações e críticas, mesmo a companheiros da própria ordem. Pudemos ver isso em suas cartas escritas a Loiola sobre António Gomes, por exemplo. Nesta missiva não foi diferente.

O padre Lancelote argumenta em sua carta, referindo-se à bula *Licet debitum*⁷⁴, emitida pelo papa Paulo III em 1549, que, morrendo o provincial, como havia ocorrido com Xavier, o correto seria que os padres da Companhia fizessem uma eleição, designando entre si um substituto até que o Padre Geral mandasse ou indicasse outro. Entretanto conta que, considerando a distância desses padres e pelas dificuldades em juntá-los, tiveram por bem, em consenso entre alguns da Companhia, manter o designado por Xavier, ou seja, deixar o padre Belchior Nunes Barreto no cargo, interpretando ainda que este, quando viera para a Índia, já havia sido mandado de Portugal com esse intuito. Para dirimir resistências ou dúvidas, alguns padres, recebendo a notícia da morte de Xavier, articularam-se e escreveram a padre Belchior que davam a este seus votos. Usaram, como justificativa, também o argumento de que o padre Belchior seria, naquele momento, o padre mais “letrado” da Companhia na Índia, condição, segundo Lancelote, necessária para presidir o Colégio de Goa. Lancelote completa dizendo que, com relação aos jesuítas que assim consentiram, “[...] nossa intenção era que Mestre Melchior Nunez estivesse em

⁷⁴ O título da bula não está expresso no documento, entretanto, esta é a bula que disciplinava a sucessão ora em questão, além de outros assuntos relacionados à Companhia de Jesus.

Guoa, e com suas letras e authorityde authorisase a Companhia” (IN: WICKI, 1954, p. 219). Como vimos, o padre Belchior resolveu partir em missão para o Japão, o que não deixou de surpreender seus companheiros, que estavam sob seu comando. O padre Lancelote descreve assim sua surpresa:

No mez de Janeiro foy o Padre Mestre Melchior pera Guoa, usando do seu carguo com consentimento de todos. En Abril o seguinte, offereceu-se hir huum capitão pera Malaqua e aver boas novas de Japão. Pareceo bem ao Padre Mestre Melchior yr en pesoa a Japão, e deixar en seu lugar huum Padre que viera aquelle mesmo ano de Purtugual, que se chama Balthesar Diaz; e a sua partida foy tão repentina, em tam breve tempo detriminada que não deu a ningem conta della senão aos que estavam en casa. E vindo elle a tomar Cochín, donde esteve dous ou tres dias, a nos outros de quá não escreveo nada, nem nos deixou a quem aviamos de ter en seu lugar; e o Padre Balthesar Diaz, por sua muita humildade, escrevendo-nos muitas cartas, nunca nos declarou que tinha os poderes, senão aguora que lho mandamos perguntar. (IN: WICKI, 1954, p. 220)

A surpresa de Lancelote se dava tanto pela partida sem aviso do provincial e reitor quanto pela nomeação, também unilateral, do substituto, um padre que havia pouco chegado do reino e, podemos inferir, ainda não familiarizado com a missão indiana, ou mesmo com o Colégio. Não obstante, Lancelote informa a Loiola que “Por sima de tudo isto todos obedecemos ao Padre Balthesar Diaz (até V. R. prover)” (IN: WICKI, 1954, p. 220).

Acreditamos que esse momento se configurava num vazio de comando da Companhia de Jesus na Índia. Entendemos “vazio de comando” como uma crise de autoridade na Província do Oriente da Companhia de Jesus e, por consequência, no Colégio de São Paulo. Se já havíamos questionado a força da autoridade de Belchior Nunes Barreto como superior e reitor, ainda mais questionável era a autoridade – e mesmo o preparo – de Baltazar Dias. O que denotamos aqui é a falta de uma autoridade formalmente constituída sobre a Companhia de Jesus na Índia após as mortes de Francisco Xavier e Gaspar Barzeo: depois disso havia superiores/reitores interinos, sem autoridade forte perante os demais jesuítas e mesmo perante as autoridades civis e eclesiásticas de Goa, por não serem confirmados nem pelo provincial de Portugal, nem pelo Padre Geral e, nem ainda, poderem ser confirmados por uma autoridade local com a força que tinha Xavier. Vemos nesse momento um período de transição, em que grandes mudanças não

foram – nem poderiam ser – feitas na estrutura e organização do Colégio, pela simples debilidade de sua autoridade superior, ou seja, de seu reitor. Ainda na carta do padre Lancelote, lemos sobre o reitor Baltazar Dias que, segundo relatos, “[...] preguia com muito fervor, e muitas vezes na somana; **apraz muito ao povo pequeno** por ser fervente e audax, **mas os grandes e letrados não se contentão tanto delle como o povo comun, por elle não ser letrado**” (IN: WICKI, 1954, p. 227, sem grifos no original). Caminhando para o fim de sua missiva, o padre diz a Inácio de Loiola a respeito da Companhia na Índia que

Se V. R. quer Companhia na India, á-de prover dum Provincial que tenha muitas partes, porque, alem de ser necessario ser docto e spiritual, hé necessario saber entender todos os negócios seculares, porque tudo lhe á-de passar pollas mãos. Alem disto, que tenha donum regiminis [dom para governo] [...]. (IN: WICKI, 1954, p. 227)

A crítica tanto à partida de Belchior Nunes quanto à capacidade de Baltazar Dias para o serviço designado não está circunscrita à carta do padre Lancelote ora apresentada. Há também duras críticas escritas em carta do provincial português Diogo Mirão a Inácio de Loiola, de Lisboa, em 05 de setembro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 283-286). O primeiro a receber críticas foi Belchior Nunes Barreto, que teve sua viagem novamente caracterizada como “repentina”. Além disso, o provincial português diz que o rei D. João III também não havia se agradado, pois a vontade deste era que os da Companhia “fizessem fruto” em suas terras, o que não incluía o Japão (IN: WICKI, 1954, p. 284). Ademais, há uma crítica direta à nomeação de Baltazar Dias como reitor e provincial:

Y aun más nos espantamos de dexar por su vicario en la India al P. Baltazar Dias, que sabe muy poco, y acá no entendia el latín de la Summa Gaietana⁷⁵, ni es hombre que entra mucho em las cosas assí spirituales como de letras; es activo mucho y de fervor; y no creo que tiene mucha experiencia de las cosas spirituales, y sobre esto ver lo que él haze allá agora en predicar, confessar y reger, temo que no se siguan grandes inconvenientes. Escrivo esto para que V. P. provea como le pareciere ser más gloria de nuestro Señor. (IN: WICKI, 1954, p. 284-285)

⁷⁵ Obra teológica do italiano, dominicano, filósofo, teólogo e exegeta *Tommaso De Vio*, conhecido como *Caetano* (1469-1534).

Vemos que não apenas uma fonte destaca a insuficiência de Baltazar Dias para a tarefa de reitor do Colégio de São Paulo. Temos ainda carta escrita em 22 de outubro de 1555 pelo secretário de Loiola, padre João Polanco, pedindo que o padre Ludovico Gonçalves providenciasse outro provincial para a Índia “de más talento que Balthasar Diez” (IN: WICKI, 1954, p. 286-287). Outra carta do mesmo João Polanco, em que se trata do mesmo assunto – entre outros – é enviada em 21 de novembro de 1555 ao novo provincial português, padre Miguel Torres. Na carta ao provincial Torres o secretário de Inácio de Loiola informa que em Roma não havia jesuítas disponíveis para a Índia, nem para o cargo de reitor de São Paulo nem para o de provincial – o que denota o desejo de novamente separar as duas funções – e que os candidatos a tais cargos deveriam ser encontrados por Torres em Portugal ou reinos vizinhos. Polanco cita dois nomes, os dos padres Francisco Rodrigues e D. Gonçalo: a escrita não é clara, com Polanco ora dizendo que um poderia ser provincial e outro, auxiliar, ora trocando-os de função, o que denota que, naquele momento, eram apenas possibilidades que se discutiam, ainda sem uma decisão final tomada (IN: WICKI, 1954, p. 302-311).

Uma nova leva de padres jesuítas chegou a Goa em setembro de 1555, sendo recebidos no Colégio de São Paulo pelo reitor Baltazar Dias e demais irmãos da Companhia. Entre os jesuítas que chegavam estavam os padres Emanuel Fernandes, Belchior Carneiro, Jerônimo de Quenca e António Quadros, que escreve uma carta ao provincial português, estando já em Goa, em 06 de dezembro de 1555, em que narra a chegada à Índia e dá informações sobre o Colégio de São Paulo (IN: WICKI, 1954, p. 329-354).

Quem também narra a chegada dessa nova leva de inacianos em Goa é o jesuíta Frei Aires Brandão, que escreve uma carta geral do Colégio de São Paulo endereçada aos confrades da Companhia de Jesus em Portugal. A carta é feita por ordem do reitor Baltazar Dias em 15 de dezembro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 365-378). Nesta carta há detalhamento de algumas atividades do Colégio que já temos lido em documentos anteriores e, ainda, a menção à chegada dos novos padres da Companhia em setembro de 1555. Esses padres não eram destinados a ficarem todos em Goa, mas, para que o tempo destes não ficasse perdido enquanto não fossem distribuídos para as localidades determinadas, o padre Baltazar conferiu tarefas, para cada um, determinando estudos universais de Gramática, Lógica e

Casos de Consciência no Colégio. Há também a informação de que esses padres trouxeram consigo uma cópia das Constituições para o Colégio de São Paulo, sendo mostrado que “O P.^e Melchior Carneiro [...] todos os dias lee huma lição de casos de consciencia a muytos clérigos e leigos que a ella vem, e lê-a segundo as regras das Constituições⁷⁶” (IN: WICKI, 1954, p. 375). Outro documento muito importante trata-se de um catálogo dos jesuítas no Oriente, uma “Lista dos padres e irmãos que estão na Índia”, com os padres e irmãos jesuítas divididos por localidades em que se encontravam naquele momento, dezembro de 1555. Interessante que, entre as localidades e ocupações, há duas entradas que separam os “Maestros del latim y leer” e os “Logicos” do Colégio de São Paulo (IN: WICKI, 1954, p. 409-412).

Tendo estado havia pouco mais de um ano como reitor e provincial, ao fim de 1555 o padre Baltazar Dias convocou os padres da Companhia de Jesus a Goa para, em conformidade com a já citada bula *Licet debitum*, pudessem eleger um provincial para a Índia. A informação consta em carta do padre Henrique Henriques a Inácio de Loiola, escrita em Punicale, entre 25 e 31 de dezembro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 412-427). Nela o padre Henriques explica que foram todos chamados pelo reitor Baltazar Dias para Goa, a fim de elegerem o novo provincial, e que aqueles que se encontrassem impossibilitados para ir poderiam mandar seus votos por escrito. Em algo que pode ser lido talvez como uma crítica velada a Belchior Nunes Barreto, o padre Henriques escreve que o novo provincial, ou o eleito ou o que fosse por Loiola mandado, deveria ser por ele instruído de não se ausentar da Índia:

Parece-me cousa muy conveniente mandar V. P. ao Provincial que quá for electo ou ao que vier de lá, se não vaa fora da India, porque as ydas pera muy longas provincias podem causar algumas faltas e inconvenientes cá nestas partes. Se nisto que digo ay erro, minha ignorancia o causa, fundada sobre hum desejo grande que as cousas da Companhia vão em muyto crescimento pera muyto louvor de Christo. (IN: WICKI, 1954, p. 424)

Na eleição convocada por Baltazar Dias foi eleito provincial e reitor o recém-chegado padre António Quadros, dando início a um novo período na Companhia de Jesus na Índia e, sobretudo, no Colégio de São Paulo. Ainda que não enviado

⁷⁶ Sabemos que as *Constituições* foram promulgadas apenas em 1556, o que não é impeditivo para que uma versão, mesmo preliminar, tenha sido levada a Goa em 1555.

diretamente por superiores jesuítas de Portugal ou Roma, o fato de ter sido eleito por um colegiado de padres da Companhia de Jesus dava ao novo líder uma legitimidade de autoridade ao menos superior à de seu antecessor Baltazar Dias. As ações e vicissitudes a partir do período de governo do padre António Quadros é o que trataremos na continuidade do trabalho.

4.5. Reitor António Quadros, reitor Francisco Rodrigues e a ordenação de André Vaz

Com o padre António Quadros eleito por reitor, vemos nos documentos a continuidade dos trabalhos empreendidos no Colégio, entretanto aguardando-se a provisão, a partir de Roma ou Portugal, de um provincial e um reitor, que viessem então nomeados para um tempo de governo talvez mais longo do que as últimas interinidades haviam proporcionado.

Em carta escrita pelo jesuíta Frei Marcos Nunes, de Goa, em 04 de janeiro de 1556 aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, podemos ler mais relatos sobre o ensino de Lógica, Latim e Gramática no Colégio (IN: WICKI, 1954, p. 436-445). O padre ali qualifica os nativos como “curiosos”, relatando que as aulas eram muito procuradas: “a que viene mucha gente, por ser en estas partes muy curiosa.” Nesta carta, ainda, há a observação de que havia pessoas de outras localidades que se deslocavam esporadicamente até Goa para frequentar essas aulas e que, considerando-se as classes de humanidades mais as aulas de ler e escrever, haveria naquele momento cerca de 500 alunos que passavam pela instituição:

Començamos con ciento y quarenta estudiantes de latín y lógica cada día; **assí de la cibdad como de fuera vienen algunas vezes cynco y ocho juntos**. Fué nescessario hazer otra clase que lee el Hermano Joseph Ribero. Avrá agora por todos los que a estas escuelas vienen, con los de leer y escrevir, más de quinientos. Anda toda la gente muy edificada e me parece que toda la cybdad vino a ver las clases e oyrnos leer, y cada día vienen, porque no se puede dezir cuánto la gente de la Yndia es curiosa. (IN: WICKI, 1954, p. 445, sem grifos no original)

A crermos no relato do padre, vemos aqui 500 estudantes recebendo formação e doutrina no Colégio de São Paulo. Esses alunos eram tanto de Goa – em sua maioria – quanto externos, de outros lugares, sendo ali ensinados e

doutrinados. Esse certamente é mais um fato a reforçar o argumento de que o Colégio de São Paulo foi um importante, talvez o principal, centro de dispersão cultural portuguesa na Índia, contribuindo significativamente para o processo de aportuguesamento não apenas em Goa, mas ainda nos demais espaços de influência cultural, religiosa e comercial portuguesa. Certamente em Goa é que vimos a maior força desse processo, até mesmo pela capacidade militar da Coroa Portuguesa para impô-lo. Entretanto não podemos perder de vista que em outros espaços, mesmo aqueles de menor força portuguesa, também houve o alcance de influências da cultura, da catequese e do aportuguesamento empreendidos no Colégio de São Paulo.

Ainda do início de 1556, datada do dia 28 de janeiro, temos nova carta de Nicolau Lancelote a Inácio de Loiola (IN: WICKI, 1954, p. 451-455). Escrevendo de Cochim, o padre Lancelote conta a Inácio de Loiola a respeito da eleição de António Quadros para provincial e reitor. É uma missiva curta, mas que nos chama atenção por uma observação feita por Lancelote já no fim da mesma, em que ele fala especificamente sobre o edifício em que se encontrava o Colégio de São Paulo. Segundo o padre, o lugar era ruim, “doentio” e considera que apenas por milagre alguém terminaria lá seus estudos sem adoecer⁷⁷:

O colegio de Guoa hé tão doentio, tão abafado, que hos Padres e Irmãos que nele vivem som cassi todos doentes por os continuos enxer[c]cios e trabalhos corporais e spirituais, e são todos de tão fracas forças que hé pera aver doo deles. [...] por maravilha acabará alguem os estudos en Guoa sen adoecer. (IN: WICKI, 1954, p. 455)

A maioria das falas a respeito do Colégio leva em conta apenas sob seus aspectos educacionais, culturais, espirituais, dessa forma é interessante vermos um relato que, para além disso, problematiza também o edifício, a construção sob a qual se abrigavam aqueles padres, irmãos e colegiais. Importante lembrar que, no contexto da Companhia de Jesus, o Colégio não se configurava apenas como um local de aulas, de estudos, mas como moradia: o Colégio era a casa do jesuíta e, ainda, dos alunos. Em muitos documentos podemos ver queixas de que os padres e

⁷⁷ Vemos no mesmo documento que o padre Lancelote estava muito doente – “enfermidade de tísica” – segundo seu próprio relato, apenas esperando a morte (IN: WICKI, 1954, p. 451-455). Talvez seu estado físico tenha-o compelido a apontar as observações que fez sobre a saúde dos padres e irmãos do Colégio de São Paulo.

missionários “não duravam” na Índia, ou seja, que a vida lhes acabava precocemente – até para os padrões da época. Considerando as diferenças não apenas culturais, mas ainda climáticas e alimentares, para além do esforço físico empreendido por alguns padres nas missões, faz sentido a queixa de Lancelote a respeito do edifício do Colégio, tendo em vista a necessidade de amparo mínimo às condições físicas dos padres que precisavam desempenhar a missão.

O período de governo de António Quadros como reitor e provincial também não foi amplo, pois os planos que o secretário de Loiola, padre João Polanco, escrevera ao provincial português Miguel Torres (IN: WICKI, 1954, p. 302-311) foram levados a cabo. Em carta a Loiola, escrita em Lisboa em 07 de abril de 1556, o padre Miguel Torres informa a partida, em novembro de 1555, dos padres D. Gonçalo e Francisco Rodrigues, o primeiro enviado como provincial e o segundo como reitor. Junto deles foram enviados também o patriarca para a Etiópia – ou para “o Preste” – D. João Nunes Barreto, o novo bispo, Andrés de Oviedo, e mais alguns padres e irmãos para reforçar os quadros da Companhia de Jesus na Índia (IN: WICKI, 1954, p. 473-477). A ida desses padres, com a nomeação oficial e superior tanto de um novo provincial quanto de um novo reitor, representava, a nosso ver, uma guinada para a missão jesuítica na Índia. Como viemos insistindo, desde as mortes de Xavier e de Gaspar Barzeo não houve na Índia uma nova autoridade jesuíta fortemente constituída. Desde fins de 1553, o que ocorreu foi uma sucessão de superiores e reitores temporários, sem aval expreso das autoridades eclesiásticas europeias como Loiola ou Miguel Torres, denotando certa desorganização tanto no Colégio quanto na Província como um todo. Ao se constituir um provincial e um reitor, enviando com eles ainda outros padres e irmãos para a missão, é como se a Companhia de Jesus estivesse provendo a Província oriental e o Colégio de São Paulo com o “socorro” que lhes era necessário naquele momento. A comitiva chegou a Goa em setembro do ano de 1556.

Datado do mesmo ano de 1556, do início de novembro, temos mais uma lista de estudantes do Colégio de São Paulo. Desta vez é um “Rol dos meninos que há no Collegio à entrada de novembro de 1556” (IN: WICKI, 1954, p. 483-488)⁷⁸. Esse rol lista 110 meninos residentes no Colégio e é bem específico, separando-os por

⁷⁸ Há ainda mais um Rol, dessa vez um Catálogo de todos os padres e irmãos da Companhia de Jesus na Província da Índia, incluindo também os meninos residentes no colégio. Para consultar, ver WICKI, 1954, p. 783-791.

suas nacionalidades e mencionando o nome de cada um deles, além do tempo em que já estavam na casa. Do documento, podemos ver que havia no Colégio – guardadas as nomenclaturas originais – 19 portugueses, dez castiços, 15 “Mistiços”, 13 “malavares”, 21 “Canarins”, cinco “Chinas”, cinco “Bengalas”, dois “Pegus”, três “Cafres”, um “Guzarate”, um “Armenio”, cinco mouros, seis “Abexins” e quatro “Dacanins”, totalizando então os 110 meninos internos da casa. Vemos aqui que a multirraciedade continua a ser um importante quesito para o Colégio, visto as diversas procedências desses meninos, vindos de todos os lados e lugares daquele amplo conceito português do século XVI, à genérica denominação das “Índias”. Voltando a um assunto já mencionado, percebemos nesse documento também que, apesar das diferentes procedências, todos os meninos tinham nomes portugueses, mostrando-nos novamente um exemplo prático das ações de aportuguesamento dos nativos, empreendidas a partir do Colégio de São Paulo. O ato do batismo não se dava apenas para a promulgação de um ritual cristão de passagem. Esse ato, o batismo, marcava ainda a entrada do nativo na cultura e sociedade portuguesas, daí a importância da mudança de nome. Como já afirmamos, era o abandono da gentilidade para ingresso na cristandade, era um abandono até mesmo de suas origens, para tornar-se um cristão e um português: o batismo se mostrava ali um importante marco de entrada ao processo de aportuguesamento, iniciando pela mudança do nome gentio para o nome cristão e culminando na obrigatoriedade de render adoração e subserviência ao Deus cristão e, por consequência, obediência ao rei português, bem como aos representantes de Deus, os padres que então lhes serviam de guias nesse profundo processo cultural e religioso.

Ao fim de 1556, mais especificamente datada de 19 de novembro, temos uma detalhada carta escrita pelo frei Aires Brandão, por ordem do reitor Francisco Rodrigues, endereçada aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. Era uma carta, segundo o próprio Brandão anota já no início, específica para informar aos irmãos o andamento dos trabalhos no Colégio de São Paulo. Nela, o padre parte do relato desde a eleição de António Quadros até a chegada do novo reitor Francisco Rodrigues (IN: WICKI, 1954, p. 564-584).

O relato de Brandão corrobora a informação de que, sob o governo de António Quadros, iniciou-se a aplicação das *Constituições* – que haviam sido trazidas pelo próprio Quadros – como regra de funcionamento do Colégio. O padre

informa que “Dispois que o P.^e Antonio de Quadros começou de entender em seu officio, detriminou logo o melhor que pudesse de procurar a observancia das Constituições e regras que elle mesmo trouxe [...]” (IN: WICKI, 1954, p. 567). À época, havia já três classes de humanidades no Colégio, e dois irmãos – da Companhia, não nativos ainda – haviam sido ordenados sacerdotes. Para denotar a grande procura das pessoas pelas pregações e ofícios aos quais atendiam os padres do Colégio, frei Brandão afirma:

[...] e hé este hum tempo e são estas humas pregações em que bem posso dizer, segundo o que sempre vi, que nem quatro igrejas do tamanho desta que temos, que não hé muito pequena, bastarião pera recolher a jente, porque assi igreja como alpendres ao redor e crastas e coro in riba se enche, afora outra muita que se torna por não ter donde estar. [...] E hé e era a devação tanta na gente da cidade, que ao tempo do abrir da porta da igreja era já tanto o numero de homes e molheres que esperavão, que, com desejo de lugares ao entrar, caião huns por riba dos outros a quem primeiro tomaria o lugar. E ver-se isto na India, Irmãos meos, hé muito pera se glorificar Deus Nosso Senhor. (IN: WICKI, 1954, p. 568)

Se havia exagero ou não na fala de frei Brandão não podemos saber ao certo, mas o fato de que as populações locais, tanto nativos quanto portugueses, conferiam grande importância ao Colégio de São Paulo e que concorriam a ele para batismos, pregações, confissões, procissões e outros ritos cristãos é amplamente confirmado por diversas e diferentes fontes constantes na documentação. Dessa forma, podemos afirmar claramente que o Colégio de São Paulo tinha e exercia grande influência sobre a vida religiosa e cotidiana dos habitantes da Índia e, sobretudo, de Goa.

Nas classes de humanidades acima citadas, Brandão afirma que havia duas com cerca de 40 alunos e uma com cerca de 70. Estudavam o que já fora mencionado anteriormente: haviam deixado de ler Cícero e Virgílio e passavam a ler Ovídio⁷⁹. Há também informação de duas classes de Filosofia, em que os estudantes liam Aristóteles (IN: WICKI, 1954, p. 573-574). Sobre as aulas de ler e escrever o correspondente nos diz que, naquele momento, passavam de 450 meninos, dos quais alguns haviam já saído para os estudos no Colégio, e a expectativa que os padres do Colégio tinham é que houvesse ainda mais meninos

⁷⁹ Públio Ovídio Naso, poeta romano, viveu de 43 a.C a 17 (ou 18) d.C.

dessas aulas aptos a ingressar nos estudos superiores no Colégio. Ainda sobre essas aulas elementares, frei Brandão faz uma observação importante de destacarmos, pois cita diretamente o ensino também de aritmética para esses alunos:

E nos moços desta ilha de Goa hé feito muito fruito, assi no insino da escola em que os **insinão a ler e escrever e arismetica**, como tambem em fazer muitas doutrinas que tem feito por igreijas e casas desta cidade, e homens grandes e de muitos escravos. (IN: WICKI, 1954, p. 575, sem grifos no original)

A menção ao ensino da aritmética é importante, pois, num ambiente comercial como era Goa, e o Estado da Índia como um todo, esse ensino representava um destacável atrativo a cativar também os naturais da terra. O ensino de aritmética respondia, nesse sentido, talvez a um anseio dos próprios autóctones a receber uma formação que auxiliaria no comércio quanto no próprio aparato do Estado da Índia, por ajudar – novamente afirmamos – a formar quadros qualificados para auxiliar em seu funcionamento. À frente ainda retomaremos o assunto do ensino da aritmética.

A carta informa ainda que existia um hospital para os cristãos, anexo ao Colégio, do qual cuidava Micer Paulo. Nesse hospital se fazia a catequese destinada às mulheres e meninas nativas, por não haver outro lugar apropriado próximo e não poderem estas se misturar aos meninos e irmãos das escolas do Colégio (IN: WICKI, 1954, p. 576). Sobre os convertidos, Brandão conta que estes eram catequizados e ensinados “em a ley dos christãos” antes do batismo e que, depois de batizados, procedia-se com eles conforme sua “natureza”, ou “qualidade”.
Leiamos o padre:

Destes christãos que se fazem, **segundo a qualidade da pessoa**, asi se detremina delle dispois de ser bautizado: porque huns se vão logo pera suas casas por serem **peessoas de mais respeito e de quem se sente mais confiança**, outros até se corroborarem bem na fé de Christo N. S. fiquão em casa [no Colégio] por algum tempo, outros **se dão a peessoas pera servirem** e são peessoas que semtem que lhe não farão dano, **outros se poem a officios**, os que pera iso são, **outros se casão**; de maneira que no que se pode os favorecem muito por ser muito necessario por causa [de sua fraqueza] e por até agora ser huma das causas por que se não tem feito nesta ilha de Goa, e assi em todas as partes da India mais christãos, foy sempre o mau trato que elles recebem e recebem até agora dos mesmos portugueses. (IN: WICKI, 1954, p. 576, sem grifos no original)

O controle exercido pelo Colégio, por seus padres, sobre os convertidos é claro nesse excerto. Os jesuítas do Colégio preocupavam-se não apenas com a conversão, mas com a pós-conversão também. Exerciam um controle ao ponto de normatizar quais convertidos iriam para casa – “pessoas de mais qualidade” –, quais seriam dados para servir – possivelmente pessoas de menos posses ou convertidos de castas baixas do hinduísmo – e, ainda, quais seriam postos nos “ofícios”, certamente trabalhos no Estado da Índia, quais se casariam... A Coroa Portuguesa presente em Goa possibilitava tudo isso. A existência do Colégio e a força normatizadora que seus padres exerciam sobre os convertidos só se explicam num contexto em que a Coroa Portuguesa dava ao jesuíta o poder de realizar tudo isso. Portanto, é coerente que tal estrutura, como a do Colégio, nesses moldes e abrangência, tenha sido possível apenas em Goa, pois era ali que o forte domínio português – bélico inclusive – permitia a existência dessas práticas e dessa instituição.

Com os internos, tanto nativos quanto europeus, a obediência era também um importante ativo de formação do caráter. Principalmente – mas não exclusivamente – no que concerne aos internos destinados à Companhia de Jesus, o controle do dia a dia para formação de uma, podemos dizer, personalidade cristã era muito forte. Os noviços inicialmente destinados a serem sacerdotes jesuítas precisavam, a fim de servir realmente a Ordem, ter o seu comportamento, sua personalidade de maneira geral moldados para uma vida religiosa e, talvez mais que isso, uma vida jesuíta. É uma das coisas que podemos ver numa carta do frei Luís Fróis, escrita a mando do reitor Francisco Rodrigues, aos irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra, em 30 de dezembro de 1557 (IN: WICKI, 1954, p. 698-730). Ao falar dos costumes do cotidiano no Colégio de São Paulo, Luís Fróis assim descreve as atividades dos internos:

Seu comum e mais frequentado exercitio hé fazerem-se domésticos na obediencia e apurarem-se na perfecta custodia e observantia das regras geraes e particulares de casa; e pera com maior facilidade aquirirem habito nellas, os que não estudão tem todos os dias duas horas de oração mental alem de seus exames e devações extraordinarias. E na ora do repouso tem sempre hum Padre consigo que lhes pratica alguma cousa do spiritu; aos domingos e sanctos à noite ay conferentias de cousas spirituaes, e todas as sextas-feiras praticas sobre alguma virtude particular. O Padre Antonio de

Quadros lhes pratica todos os dias as meditações, e, de quando em quando, os exhorta nellas e lhe dá muitos atalhos para em breve tempo se consumarem no effecto da religião. (IN: WICKI, 1954, p. 702)

Tal formação mostra-se voltada a todos os âmbitos da vida. Para além dos estudos de retórica, Filosofia ou Teologia, o que se pretendia era, sem dúvida, a formação de um carácter religioso. Isso faz ainda mais sentido quando pensamos nos nativos a serem formados: deveriam voltar para suas localidades, mas não como aqueles que de lá haviam saído, deveriam voltar transformados, tornados em sacerdotes, participantes e anunciantes de uma nova cultura, religião e, ainda, de um novo modo de viver. Na mesma carta, Fróis descreve aquilo que considera alguns resultados desse trabalho com os nativos:

[...] allguns de seu próprio moto pelo sabor que acharão nas cousas de Deus trocarão a scientia pela religião e se meterão em S. Francisco e Sam Domingos; e bem creo que se a Companhia quisesse lançar mão delles que não faltarião, porque os mais delles parece que se afeiçoão à vida religiosa. E sem duvida, charissimos, que o amor da virtude e avorecimento de vicios nos moços da India é tanto pera se estimar, que certo tenho ser este hum dos grandes e particulares serviços que a Companhia faz a Deus Noso Senhor nesta terra e no ensino dos moços: porque a criação delles e abundancia de seus mimos e maos costumes e a larguesa da vaidade en seu tratamento é mui alongada en tudo dos de Portugal; **e asi feitos domesticos e criados em bons costumes, acontece que, por doutrina dos filhos, vem os paes e mãis entrarem muitas vezes em si e confesarem-se, mudando a vida e costumes.** (IN: WICKI, 1954, p. 706, sem grifos no original)

Os dois excertos mostram como a formação dos nativos, em certos momentos, já extrapolava os limites do Colégio, servindo estes nativos como elementos divulgadores da religião cristã, dos bons costumes, das culturas europeia e portuguesa.

A carta continua na sequência descrevendo as doutrinas que se faziam todos os dias com as crianças da cidade, no hospital, para os escravos... O que transparece na leitura é que, aparentemente, em todos os aspectos e lugares da cidade de Goa havia um elemento do Colégio de São Paulo presente a ensinar, repreender, doutrinar, pregar a religião cristã. Grandes batismos com ornamentos, aparatos e celebrações festivas continuavam sendo empregados, como mostrado em exemplo anterior. O uso da exuberância e das festas, assim como a conversão e

batismos de figuras importantes na sociedade local, continuava sendo importante instrumento para a propaganda cristã entre os nativos (IN: WICKI, 1954, p. 698-730).

Sob Francisco Rodrigues as atividades do Colégio permaneceram ativas, tanto para com os naturais da terra como para os europeus que vinham a Goa completar seus estudos a fim de ingressar na Companhia de Jesus. No ano de 1558 parece ter-se solidificado o estudo mais sistemático de Teologia no Colégio. Tal informação é dada por Souza (2000, p. 123) que diz que em 1558 o Colégio já podia “conferir graus acadêmicos em Teologia”. Encontramos também corroboração da informação em carta do jesuíta padre João de Mesquita para a Companhia de Jesus em Portugal, escrita de Punicale em 01 de dezembro de 1558 (IN: WICKI, 1956, p. 118-129). Na carta o padre conta que, quando ainda estava em Goa, no Colégio, “Tãobem me mandarão ler philosophia por falta doutros, para o P.^e Antonio de Quadros poder ler theologia, o qual tinha já acabada a lógica [...]” (IN: WICKI, 1956, p. 120).

Para fechar o período histórico a que nos propusemos analisar estas instituições, o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo, temos como marco a ordenação do primeiro sacerdote nativo formado naqueles. Trata-se de André Vaz, que é também o primeiro canarim – que é como os portugueses chamavam os naturais de Goa – a ser ordenado sacerdote na Índia. Era este o mesmo “André Canarim”, que aparece em carta do reitor António Gomes, escrita em 1548, sendo mestre de Latim no Colégio de São Paulo (IN: WICKI, 1948, p. 411). Escolhemos esse fato para encerrar a exposição histórica por cremos que, em termos de realização dos objetivos iniciais a que se propuseram os fundadores da Confraria de Conversão à Fé, e, posteriormente do Seminário de Santa Fé, essa ordenação representa o primeiro cumprimento completo de tal missão. A ordenação de André Vaz como padre secular representa, a nosso ver, a coroação, depois de 17 anos, do intuito do vigário geral Miguel Vaz e do padre Diogo de Borba, que viam no Seminário um centro de formação de clérigos indígenas: isso foi alcançado na pessoa do canarim André Vaz.

Um relato da ordenação de Vaz pode ser lido em carta do jesuíta padre António da Costa, escrita por ordem do provincial D. Gonçalo, datada de 26 de dezembro de 1558, aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal (IN: WICKI, 1956, p. 174-199). Como mostra o relato do padre, houve grande pompa e

exuberância tanto na ordenação de Vaz quanto na primeira missa realizada por este, a marcar a importância do ato perante a sociedade portuguesa e nativa de toda a Índia. Para não perdermos detalhes da narrativa, lemos no excerto o relato como escrito pelo padre Costa:

Antre os Padres que o Patriarcha ordenou este anno de missa, foy hum da terra, da nação canarin, assi por ter as partes necessarias para administrar as ordens como por aver muytos annos que dava bom exemplo de ssi, exercitando sempre em ensinar a doutryna aos meninos christãos em huma ygreja de São João que estaa fora desta cidade, e por ser filho de esta casa e criado nella dos primeyros mininos que no collegio se rrecolherão. Foy [o]primeyro sacerdote desta nação que nesta terra se ordenou. Quiz o Padre Dom Gonçalo que cantasse missa neste collegio com a mais solennidade que podesse ser, a qual disse dia d'Acenssão com diacono e subdiacono e seus padrinhos; officiarão-na os meninos do collegio e com muytos generos de instrumentos; esteve a ella o Governador; despois de acabada a pregação foy a oferta; estava a igreja toda chea de gente nobre portugesa e alguma da terra e sua mãy e parentes, os quais vinhão com suas ofertas a beijar-lhe a mão com as lagrimas nos olhos de prazer. O Guovernador, por lhe fazer honrra e gasalhado, comeo no collegio e teve consiguio à mensa os visinhos e amigos de casa. Festejarão-no com jugar as canas e correr a manilha à porta do collegio que estava bem enrramada. Achou-sse a tudo isto o Guovernador. Foy grande alegria en todos, especialmente nos christãos da terra, os quais lhe tem grande reverentia; ensinão-nos e confissão-nos pola lingua. Esperamos que fará muito serviço a N. Senhor, pois elle foy servido de o escolher e apartar d'antre os outros todos, para comfiar delle sua gloria e honrra. (IN: WICKI, 1956, p. 192-193)

A ordenação de André Vaz foi marcante por se tratar, como relata o excerto, de um dos “filhos da casa”, do grupo dos primeiros meninos recolhidos no Seminário ainda por Diogo de Borba. Podemos problematizar o fato da morosidade nos resultados esperados do Seminário e do Colégio, pois este é o primeiro nativo ordenado padre como resultado do trabalho dessa instituição. Podemos pensar que, como foram junto a Vaz recolhidos também outros meninos, o número de padres nativos ordenados no Colégio poderia ou deveria ser maior. Esse é um ponto a problematizarmos. Talvez os demais não tivessem alcançado as exigências para a ordenação, talvez suas habilidades não fossem as mesmas, enfim, há várias possibilidades que podemos inferir. Entretanto a ordenação de André Vaz, em 1558, é, sem dúvida, um importante marco na história da instituição aqui estudada, tratando-se, claramente, de seu primeiro “fruto” completo, o primeiro padre nativo

ordenado naquele Colégio. Neste personagem, André Vaz, o processo de aportuguesamento e cristianização parece ter sido completo: além de um cristão, tornou-se um sacerdote e, por assim dizer, um elemento de divulgação tanto da religião cristã como da cultura lusa.

5. Considerações finais

Neste trabalho procuramos analisar a dinâmica de fundação do Seminário de Santa Fé e sua transferência à Companhia de Jesus, bem como a fundação e o desenvolvimento, numa primeira década, do Colégio de São Paulo. Além disso, procuramos também problematizar e questionar, em certos momentos, os objetivos e projetos daqueles que idealizaram tais instituições. Queremos aqui, neste momento, sintetizar algumas reflexões a fim de compreendermos, de melhor forma, as finalidades do Seminário e do Colégio e pensar, tanto quanto possível, no alcance ou efetividade de seu projeto como ferramenta de disseminação da religião cristã e da cultura portuguesa na Índia.

O Seminário de Santa Fé foi idealizado e fundado tendo como base a Confraria de Conversão à Fé, confraria local, destinada a favorecer e apadrinhar os cristãos e, além disso, auxiliar nas políticas de perseguição a muçulmanos e hindus. No centro do processo, dois clérigos, Diogo de Borba e Miguel Vaz, o último então vigário geral da Índia. Como mostrado, o objetivo principal do Seminário é deixado claro tanto no Estatuto da Confraria como na posterior correspondência da época, em que clérigos e leigos conversavam e discutiam sobre a instituição. Seu objetivo: servir de centro para formação de um clero nativo indiano, multirracial e multilíngue, o qual pudesse, depois de formado, retornar às terras das quais havia sido tomado e atuar junto a essas populações, tanto na conversão quanto no cuidado e assistência aos já convertidos.

Para consecução de tal intento, precisamos citar, mais uma vez, o estímulo para que os alunos, mesmo sendo introduzidos em estudos europeus, não esquecessem suas línguas nativas, uma vez que a intenção, claramente, era usar uma parte da cultura local, neste caso a língua, para, por meio dela, inserir e disseminar a cultura portuguesa e a religião cristã na Índia. É difícil apontarmos claramente as efetividades das ações propostas no Seminário nos primeiros anos. O período posterior, pós-fundação do Colégio de São Paulo, tem uma abrangência temporal um pouco maior, além de haver maior aparato documental para pensarmos em resultados efetivos. Precisamos, entretanto, assinalar alguns encaminhamentos a que o Seminário se propôs de início.

Para tanto, é preciso buscarmos vestígios documentais que sugerem um desvio de função do Seminário num primeiro momento. O Seminário fundado para receber apenas nativos acabou admitindo também portugueses. Em carta já citada, o padre jesuíta António Criminal informa que havia na casa, na data em quem escrevia – 1545 –, rapazes que falavam entre oito e dez línguas da terra e que estes eram, “quase todos”, nativos (IN: WICKI, 1948, p. 12-13). É relevante pensarmos nesse aspecto de desvio nos objetivos iniciais, uma vez que posteriormente mais eventos assim ocorreram, indicando um problema no que concernia à admissão da plausibilidade em haver um Seminário exclusivamente indígena em Goa. Parece certo afirmar que a maioria dos portugueses – clérigos e leigos – considerava importante e relevante a conversão dos nativos, mas os meios para se chegar a ela e o montante de recursos – financeiros e humanos – a serem utilizados para esse fim nem sempre foram compartilhados por todos.

No primeiro período analisado, de 1541 a 1548, podemos enumerar por meio da documentação alguns eventos que podem ser considerados resultados iniciais do trabalho empreendido no Seminário. Em carta escrita em 1543 a D. João III, já citada neste trabalho, D. Garcia de Castro celebra ao rei o fato de ter visto “huma missa oficiada por estes mosos” (IN: WICKI, 1948, p. 802), mostrando aquilo que talvez fosse um dos primeiros resultados das formações ministradas na instituição, com nativos auxiliando diretamente o trabalho dos padres. Novamente ecoando António Criminal, na carta de 1545 a Inácio de Loiola, o padre diz haver dois moços no Colégio que pregavam em “canarim” que é como os portugueses chamavam a língua nativa de Goa (IN: WICKI, 1948, p. 13). O jesuíta padre João da Beira também menciona informação relevante em sua carta ao padre Martinho de Santa Cruz, escrita em 1545. Quando escreve sobre o Seminário, ele menciona, além dos 60 alunos que naquele momento estavam na instituição, a presença de pessoas vindas do Ceilão, cerca de dez “caballeros y hidalgos”, que, segundo o padre, vieram fugindo do rei local por se haverem tornado cristãos. O padre Beira conta que “Todos los días viene[n] aqui [no Seminário] y los instruimos en la fee”, além disso, esse grupo de naturais do Ceilão “escriben la doctrina christiana” (IN: WICKI, 1948, p. 60). Por se tratarem dos primeiros anos de atividade não há registro de tantos fatos que possam mostrar diretamente resultados práticos da formação no Seminário. À frente, mas também como resultado de continuidade desses trabalhos

iniciais, houve padres formados, escola de meninos anexa ao Seminário e ao Colégio, nativos de Goa lecionando no Seminário, pessoas que aprendiam matemática para comerciar etc... Esses fatos mostram que, embora o primeiro período não apresentasse resultados numéricos expressivos, ele foi essencial para pavimentar o caminho que seria depois percorrido.

Entretanto resultados iniciais como prédicas em língua nativa, ensino de doutrina, ensino de leitura e escrita em língua nativa e portuguesa, além da larga utilização dos “meninos pregadores”, apresentadas na documentação, não podem ser ignorados. Havia um esforço da Coroa e da Igreja a fim de introjetar a cultura e a religião nas comunidades locais. No entanto havia também uma introjeção contrária, mostrando a não linearidade dos processos culturais: os padres – sobretudo os jesuítas – precisavam se apropriar, eles também, de elementos da cultura nativa. Dentre esses elementos estavam a língua, as crenças, as mitologias, as organizações sociais. Sob os pretextos de evangelizar e cristianizar os nativos, muitos missionários precisaram também tomar um pouco de sua cultura, por vezes conversando com elas. Padre João da Beira – exemplo de carta já citada – sugere a tradução da doutrina em língua local. Não foi o primeiro nem o único. Mais que uma imposição da cultura portuguesa e da religião cristã sobre os nativos, assistimos a trocas culturais, nem sempre na mesma proporção, mas que, de uma forma ou de outra, proporcionavam um diálogo entre mundos, crenças e culturas tão distintas. Este era o objeto e objetivo do Seminário: levar àquele mundo distante o conhecimento e a religião que permeavam a vida em Portugal, e estava presente no Ocidente europeu como um todo.

O que podemos ver no primeiro período do Seminário é um esforço para solidificar a instituição, cristalizar seus objetivos e aprimorar seu alcance. Não é por menos que a Companhia de Jesus, ordem nova, reformadora e militante foi a escolhida para dirigir o Seminário de Santa Fé. Em contexto de “espírito tridentino” (MANSO, 2009) o Seminário servia, essencialmente, como ferramenta de aprimoramento da propaganda cristã.

Outro fator que não deve ser desconsiderado é o poderio português em Goa. Desde 1510, Goa era uma cidade portuguesa na Índia. Ainda mais, era a capital do Estado da Índia. Os lusitanos ditavam as regras em Goa. Tributos, religião, ir e vir, tudo estava sob a autoridade portuguesa. Com o acirramento das questões

religiosas na década de 40 do *Quinhentos*, os mecanismos de controle ficaram ainda mais fortes. Ou seja, em Goa a Coroa tinha força para buscar a imposição do domínio militar, comercial e cultural. A existência do Seminário de Santa Fé foi possível nesse contexto. A instituição só tinha suas rendas, seu aporte financeiro, porque os portugueses os tomaram dos templos hindus: as “rendas dos pagodes” que tanto lemos na documentação (ex: WICKI, 1948, p. 108; 156; 174; 756; 790; 797; 804, só para relacionar alguns documentos que tratam das rendas).

O controle de tais rendas, as ordens para perseguição daqueles que as estivessem sonegando, a própria organização e proteção da casa só eram possíveis em um local de controle lusitano. Queremos reafirmar, Igreja e Coroa, Cruz e Espada eram partículas indissolúveis da colonização portuguesa. O Seminário foi possível porque havia poder militar em Goa; em contrapartida, vislumbrava o colonizador o fato de que o “fruto” do Seminário, os padres que seriam formados, abriria caminho, por meio da religião, para que mais regiões pudessem se tornar como Goa – sujeitas ao rei dos portugueses e ao Deus dos cristãos. A colonização foi uma associação de interesses entre a Igreja e a Coroa, em que, ao que nos parece, ambas ganharam. Para corroborar o argumento, buscamos apoio na historiografia a respeito da Companhia de Jesus que mostra, por exemplo, que os jesuítas eram mais rigorosos na imposição da doutrina e dos costumes cristãos na medida das forças portuguesas nos locais de catequese. Onde a presença das instituições da Coroa era forte e podia amparar e proteger, aplicavam-se os rigores da doutrina. Onde as instituições da Coroa portuguesa eram fracas ou nem mesmo chegavam, a adaptação aos costumes locais adquiria vulto, tornando o cristianismo mais aceitável para os que o iam receber⁸⁰. Assim, afirmamos, a força e a organização do Estado da Índia foram imprescindíveis para que instâncias religiosas como a Confraria e o Seminário chegassem a ter algum êxito. Ao mesmo tempo, o êxito de tais instâncias representaria, também, o êxito da Coroa.

Indubitavelmente, o objetivo português era impor sua cultura e sua religião. A fundação de um seminário exclusivo para formar nativos tinha como objetivo formar agentes de disseminação da cultura portuguesa. O fato de se vislumbrar a

⁸⁰ Sobre a argumentação a respeito da adaptação aplicada às missões da Companhia de Jesus são emblemáticos os casos de Francisco Xavier, no Japão, Roberto Nóbili, no Madurai, Mateus Ricci, na China e ainda outros. Sobre o assunto, reflexões são feitas por autores já citados no texto: Costa (2004), Tavares (2002) e Manso (2009).

formação de um grupo nativo, instrumentalizado na cultura e na religião portuguesas e pregando para seus iguais, certamente deixaria o cristianismo e mesmo a cultura lusa mais aceitável para os nativos. O fato de haver *um igual* levando a eles a “palavra”, a “verdade” certamente seria um importante instrumento para a evangelização, a catequese, a cristianização, o aportuguesamento.

O desenvolvimento deste trabalho nos permite afirmar que o Seminário de Santa Fé era uma instituição voltada à cristianização e ao aportuguesamento das populações autóctones da Índia.

No período que sucedeu à implantação do Colégio de São Paulo, de 1548 a 1558, determinados acontecimentos podem ser interpretados como resultado dos trabalhos de catequese e aportuguesamento empreendidos por meio dessas instituições. Como centro de culturas europeia, portuguesa e cristã, evidentemente que a formação, a educação empreendida naquele espaço se destinavam a catequizar, formar discípulos para a Igreja e, assim também, súditos para o rei. Alguns relatos e interpretações na historiografia nos auxiliam na compreensão desses processos, bem como esclarecem alguns questionamentos a respeito da efetividade daquela formação. Assim, inclusive, retomaremos alguns relatos, dando a eles mais destaque, no sentido dos resultados alcançados.

Uma das atividades destinadas aos alunos nativos do Colégio de São Paulo era o trabalho de tradutor, “línguas”, como eram denominados, a auxiliar os padres europeus que não dominavam os idiomas nativos. Lembremos que uma das exigências e discussões ainda na implantação do Seminário de Santa Fé era sobre a idade necessária aos meninos que seriam recebidos. Eles não deveriam ser nem velhos e nem novos demais. Caso fossem velhos, a sua cultura e a sua religião estariam muito enraizadas. Caso fossem muito novos, poderiam esquecer as línguas nativas. O cultivo da língua nativa por esses indivíduos era elemento caro aos objetivos que os padres lhes guardavam. Cabe ainda lembrar que uma das queixas recorrentes dos padres nos primeiros anos de missões, e mesmo de Xavier quando era recém-chegado à Índia, era de que a pregação por tradutores seria precária, pois estes, na maioria das vezes, não conheciam sequer os rudimentos da doutrina cristã, tornando a tradução complicada e, inferimos, muitas vezes distorcida (BORGES, 2015). A estratégia jesuíta era dominar as línguas locais, o que não era tarefa fácil. Portanto, elementos cristianizados e ensinados, como os meninos

residentes no Colégio, poderiam, sem dúvida, serem melhores “línguas” do que indivíduos sem formação cristã. E alguns assim o foram, como vemos em um exemplo de um rapaz enviado, por Francisco Xavier para Baçaim, a ser “língua” para o padre Belchior Nunes Barreto. Em carta escrita de Goa em 03 de abril de 1552, Xavier diz a Barreto que “Os dias pasados mandey lá a Paulo Gozerate, o qual foy emsinado neste colegio muitos anos: ele hé muito boa lingua pera emsinar os christãos da terra, e lhes pregar tudo aquilo que o Padre lhe dixer” (IN: REGO, 1951a, p. 124-126). Assim, vemos nesse exemplo um homem formado pelo Colégio de São Paulo em Baçaim que usava a formação religiosa e cultural obtida na instituição para auxiliar os padres na propagação dessa mesma cultura e religião.

O Colégio era ainda, como viemos há muito afirmando, um centro evangelizador, um centro de dispersão da cultura cristã portuguesa para a Índia: era o local a que chegavam, ficavam e de onde se enviavam os padres e irmãos jesuítas que desembarcavam na Índia, mas não apenas estes eram dali enviados às missões. Ao que nos mostram as fontes, também os meninos criados no Colégio, tanto os órfãos quanto os “filhos dos homens principais”, eram por vezes enviados de lá para outras localidades a auxiliar na missão catequética. É o que nos mostra a carta geral do Colégio de São Paulo, escrita pelo Frei Ludovico Fróis para a Companhia de Jesus em Coimbra em 01 de dezembro de 1552 (IN: WICKI, 1950, p. 445-491). Nela, o frei conta: “Desta armada que aguora vai pera Urmus, [...] pediam ao Padre Padres et Irmãos pera levarem consigo, e dos meninos orphãos pera reprimir os juramentos e consolarem os doentes e feridos; [...]” (IN: WICKI, 1950, p. 484). Não ficamos apenas nesse exemplo, mas também podemos corroborar a informação com relato sobre a Costa da Pescaria, escrito pelo padre Henrique Henriques para o Geral da Companhia, em 13 de janeiro de 1558 (IN: WICKI, 1956, p. 18-38), dando-nos assim uma visão mais adiantada – cronologicamente – sobre o assunto. O padre Henriques assim escreve:

18. Dos moços que se emsinarão em ho colegio de Coulão e outros ensinados de Guoa, estão jaa espalhados por alguns luguares da Costa; delles são filhos de homens principaes, outros d'omens honrrados. Esperamos que ao diante se resulte muyto mais fructo delles, porque, vindo elles a ter o mando, diguo, a serem os principaes no lugar, podem aproveitar não pouco aos outros. (IN: WICKI, 1956, p. 29)

O relato do padre Henriques é um pouco diferente do relato anterior, mas, do ponto de vista dos resultados, convergem num mesmo sentido. Enquanto no exemplo anterior meninos órfãos, criados e ensinados no Colégio de São Paulo eram enviados para serem como que “auxiliares” nas missões, no relato do padre Henriques vemos moços filhos de “homens principais” ou ainda de “homens honrados” que, ensinados nos Colégios de Goa ou de Coulão, voltaram para suas localidades, não necessariamente como sacerdotes, mas como elementos de destaque cristianizados, portadores, eles também, da religião cristã e da cultura portuguesa. Por assim dizer, eram elementos aportuguesados. Esse fato se insere na lógica de formação e cultivo da cultura portuguesa cristã nos nativos, não apenas com vistas ao sacerdócio, mas, como mostrado anteriormente, também como meio de conversão de indivíduos destacados: vejamos que a expectativa que o padre guardava era a de que, quando esses indivíduos fossem os principais, os líderes locais, levariam então consigo grandes partes de seu povo à conversão, ou, na linguagem dos próprios padres, “fariam fruto”. Cabe sempre fazer novamente a observação de que tais afirmações não pressupõem, sob nenhuma hipótese, uma total substituição das culturas locais pela portuguesa, mas consideramos mais um processo de hibridização das culturas, o que, sob certa ótica, já auxiliava consideravelmente o projeto colonizador português.

Os jesuítas de maneira geral e na Índia, tratando-se aqui do caso específico a que se refere este trabalho, investiram muito tempo e esforço na catequese e ensino das crianças (BORGES, 2015). No que tange aos trabalhos no Colégio de São Paulo não foi diferente: principalmente em relação ao ensino dos nativos, as crianças mereceram especial atenção dos jesuítas, e isso muito por conta dos motivos já mencionados – menor ligação com as culturas locais, maior facilidade na absorção do cristianismo, domínio das línguas autóctones. O fato é que a catequese das crianças foi muito recomendada aos jesuítas, sobretudo por Xavier, e, nas fontes, são abundantes os relatos do ensino dessas crianças, bem como de sua utilização como dispersores de tais ensinamentos.

Podemos ler uma das narrativas a esse respeito em carta do padre António Quadros, escrita de Goa ao provincial lusitano Jacó Mirão em 06 de dezembro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 329-354). Nela o padre conta sobre a escola de ler, escrever e doutrinar do Colégio e de como os meninos, uma vez ensinados, tinham

ordem – e a cumpriam, a crer no relato do padre – de repassar os ensinamentos aos parentes e empregados de casa:

38. Ha tambem huma escola grande, aonde insina hum Irmão a ler e a escrever, o qual terá obra de trezentos moços; e, alem do grande fruto que se fas nelles **com lhe insinar a doutrina e outros bons costumes**, com os confessarem cada mes, se segue outro muito grande, e hé que **lhes mandão que insinem a doutrina di noute em suas casas aos criados e servidores**, e a todos os que a não sabem; e assi o fazem todos e guardão isto tam bem, que quando o não fazem algum dia, se acusão disso nas confições. Digo-lhe, Padre meu, que me consola em estremo ouvir de noute em casas de fora estar-se insinando a doutrina em vos alta, de maneira que se ouve no collegio. (IN: WICKI, 1954, p. 351, sem grifos no original)

O uso dos “meninos pregadores” parece ter sido também na Índia uma grande ferramenta de maximização dos esforços de evangelização empregados pelos jesuítas. Podemos ver, a partir das fontes, que a cobertura de tal ensino e doutrina era tão grande em Goa que, segundo afirma o frei Aires Brandão em carta ao Geral, escrita em 1555, era raro encontrar em Goa um moço, de 15 anos para baixo, que não soubesse a doutrina:

De maravilha se achará moço de XV annos pera baixo que a nom saiba de cor toda [a doutrina cristã], e pola melhor cumprirem asi a si mesmos como em a fazerem cumprir aos outros tem tal maneira, **que asi polas ruas como en casa e em igrejas defendem** todas aquellas cousas em que conhecem que se pode offender Deus N. S., como são juramentos, murmurações e outras cousas semelhantes. E asi pareceo sempre cá ao nosso bendito P.^o Mestre Francisco **que destes moços dependia a salvação de seus pais e mãis**, pois que com tanta efficacia encomendou esta instrução delles. (IN: WICKI, 1954, p. 369-370, sem grifos no original)

A esperança dos padres era posta nessas crianças, moços e rapazes que eram doutrinados e ensinados no Colégio de São Paulo. Não é à toa que Xavier, certa feita, orientando sobre o ensino das crianças e o batismo de recém-nascidos, escreveu com aparente indignação ao padre Francisco Mansilhas que “[...] os grandes nem por mal nem por bem querem hir ao paraizo [...]” (IN: REGO, 1950a, p. 93). Dessa forma, insistia o missionário, os esforços dos padres e irmãos da Companhia deveriam convergir para a doutrina, catequese e batismo das crianças, que, estas sim, poderiam vir algum dia a “dar fruto”.

Vemos que o trabalho de ensino e catequese dos meninos no Colégio de São Paulo parece ter surtido o efeito esperado: depreendemos isso tanto do fato de que a estratégia tivesse se mantido sólida ao longo dos anos de funcionamento do Seminário e do Colégio quanto dos relatos lidos em que aparentes sucessos das atividades são informados e, por vezes, comemorados, como lemos acima. Além disso, podemos também destacar um trecho de correspondência entre o secretário de Loiola, padre João Polanco, e o provincial português Miguel Torres. A carta é escrita de Roma, por Polanco, e data de 21 de novembro de 1555 (IN: WICKI, 1954, p. 302-311). Em certa altura do documento, Polanco fala sobre as práticas de ensinar ler, escrever e doutrina cristã no Colégio de São Paulo:

11. El enseñar a leer y a scriver a los niños, ya me parece se haze en Goa, y junto con ello la dottrina christiana. Esto conviene continuarlo, porque se estenderá a muchos el fructo: y aun que no si use en estas partes en lo[s] collegio[s] de la Compañía, no es este trabajo ajeno de nuestro Instituto; y con tiempo creo se tomará también por acá; y en la India es de lo mejor que puede hazerse. (IN: WICKI, 1954, p. 307)

Segundo lemos em Polanco, o trabalho de ensinar ler e escrever, acompanhado da doutrina cristã, era muito bom e deveria ser continuado na Índia. Polanco admite que esse não era um trabalho feito nos Colégios da Companhia na Europa, mas um trabalho importante e poderia, talvez, ser replicado lá também. Estariam as experiências do Colégio de São Paulo a influenciar também os demais colégios da Companhia de Jesus? A nosso ver, podemos inferir que sim, pois, como já afirmamos, tratamos neste trabalho de um período de criação, de implantação dos primeiros colégios jesuíticos: certamente as informações sobre as experiências em todas as partes por onde estavam dispersos os jesuítas foram sendo tomadas, uma a uma, a formar o que depois seria o método oficial de educação da Companhia de Jesus. Sendo assim, podemos afirmar que o Colégio de São Paulo foi, sem dúvida, uma importante experiência que foi compartilhada e pensada por toda a Companhia de Jesus.

Anexa ao Colégio, cuidado pelos padres que ali residiam, estava também uma chamada “casa dos catecúmenos”, que consistia num lugar onde aqueles que queriam “se fazer cristãos” – ou seja, que queriam o batismo – ficavam por algum tempo, sendo ensinados na doutrina, antes de serem batizados. Era uma prática

interessante, principalmente se comparada às práticas dos primeiros anos de missões na Índia, em que os padres, segundo o relato das fontes, batizavam nativos que não sabiam explicar a causa ou os motivos de serem cristãos: era a formação da “cristandade do arroz”, como observou Boxer (2002). Novamente recorreremos à carta do padre António Quadros a Jacó Mirão, em que ele assim apresenta a casa dos catecúmenos:

35. Junto a este collegio está huma casa de chatecuminos, aonde estão dous ou tres meses os que querem fazer-se christãos, antes que os bautizem; aonde os doutrinão e insinão as cousas da fé, dando-lhe o necesçario emquanto ali estão pera sua susten[ta]ção; e comumente estão nesta casa des, doze, quinze. (IN: WICKI, 1954, p. 350)

Maiores detalhes sobre a catequese e os ensinamentos na casa dos catecúmenos quem nos dá é o jesuíta Frei Emanuel Teixeira, em carta escrita por ordem do provincial D. Gonçalo, de Goa, em 25 de dezembro de 1558, para os irmãos da Companhia de Jesus em Portugal (IN: WICKI, 1956, p. 165-173). Na missiva o padre descreve o modo da catequese desses nativos, como se ensinavam a eles as orações, o sinal da cruz, a criação do mundo, o pecado que residia nos pagodes e na adoração e estes etc... Entretanto frei Teixeira ressalta que havia uma das doutrinas cristãs difíceis de serem ensinadas àqueles nativos: a doutrina da Trindade. Entre outras coisas, o padre escreve assim:

Conta-se-lhes da criação do mundo e como Deus verdadeyro, em que an-de crer, hé o que obrou e guoverna. Do misterio da Sanctissima Trindade não se lhes ensina senão em breve a sustantia do que an-de crer, por nam serem mais capazes e por não se confundirem, mas trabalha-sse de os afeiçoar muyto a Nosso Senhor Jesu Christo e que creão delle ser Deus e Unigenito Filho de Deus, e da Virgem N. Senhora emquanto homem, aa qual ensinam-nos que tenham especial devação e nisto se faz mais força, especialmente aos que forão mouros. (IN: WICKI, 1956, p. 167-168)

É de certa forma compreensível o cuidado dos padres com relação à doutrina da Trindade. Essa era uma doutrina complexa até mesmo para nascidos no cristianismo. Agora, pensemos: os padres estavam ali a catequizar nativos indianos, que ou eram anteriormente hindus – uma religião com enorme variedade de deuses – ou viveram sob forte influência do mesmo hinduísmo. Os padres estavam então a

convencer seus novos fiéis de que havia, na verdade, um único Deus, criador de todas as coisas. Após esse convencimento, seria demasiado complexo ensinar que este Deus, único e verdadeiro, era, na verdade, composto por três pessoas, sendo estas um único Deus! As chances de confundir totalmente a catequese desses nativos era realmente muito grande: daí nossa compreensão no que tange à não explicação, por completo, da doutrina da Trindade aos catecúmenos. Os padres trabalhavam por internalizar neles o mais simples: afeição e adoração a Jesus, à Virgem Maria, respeito e obediência aos mandamentos – e aos padres. Na visão daqueles padres, se os nativos dominassem e vivessem essas coisas, mesmo simples, já estariam a caminho da salvação.

A variedade cultural, especialmente a cultura religiosa, e as várias línguas faladas pelos nativos por vezes se apresentavam como obstáculos à catequese e à transmissão da cultura. Mesmo com vários anos de experiência da Companhia de Jesus na Índia, com nativos já convertidos, a dimensão das variedades culturais e linguísticas ainda se mostrava como entrave ao processo de catequese. Frei Teixeira descreve que por vezes havia três ou quatro intérpretes, traduzindo a mensagem para todos e que, em outras oportunidades, havia apenas um para ouvir e ser catequizado, mas, para isso, eram necessários também três ou quatro intérpretes, um passando a mensagem a outro, até que fosse traduzida na língua daquele que estava ali para ouvir. Tudo isso nos dá uma ideia da diversidade cultural em que esses padres se encontravam imersos. Leiamos frei Teixeira:

5. Isto tudo se lhes dis polo mais facil modo que se pode, para que elles possam entender, falando-lhes por enterpetres de que há sempre muyta falta polas muytas e diverssas nações que aquy concorrem, porque de quasi toda a nação destas partes vem caticuminos; algumas vezes se acontese que em huma mesma pratica se fala por tres e quatro enterpetres de diverssas linguoas a diverssos, e outras que a hum soo se fala por tres, quatro, que huns aos outros se vão enterpretando até chegar ao que se dirige a pratica. Vem tâobem de todas as seitas: judeos, mouros, jentios di diverssos ritos e costumes, e para suprir às faltas das linguoas hé às vezes necessaryo falar-lhes a nossa como elles a soem falar para que assi ao menos tomem alguma cousa. (IN: WICKI, 1956, p. 168)

Não obstante os entraves, segundo o relato do frei muitos eram batizados, sendo depois instados a persuadir filhos, mães, esposas, parentes e amigos de um modo geral a também virem “fazer-se cristãos”. Esses catecúmenos, depois de

cristianizados e batizados, tornavam-se, eles também, elementos dispersores da cultura portuguesa e da doutrina cristã, como nos mostra a sequência do relato:

E antes que se vão, os amoestamos da obrigação que tem a se guardarem na limpeza e pureza que do santo bautismo trouverão, e a trazerem a bautisar seus filhos e molheres, se ainda as não trouverão, e a persuadir a seus parentes, amigos e vezinhos. E asi se vão prometendo de asi o fazerem. [...] Alguns cumprem com o que prometem trazendo seus parentes, vezinhos e amigos a se chatiquizarem, e por nam ficarem em falta nos amostrão dizendo que aqueles são seus parentes e que elles os perssuadirão e trazem, e dando-lhes os agardecimentos se tornão. Muytos trazem os pagodes que achão, quebrando-os e espedaçando-os. (IN: WICKI, 1956, p. 172)

Podemos, assim, considerar os indivíduos da casa dos catecúmenos também elementos de propaganda cristã, vinculados aos resultados das ações do Colégio de São Paulo: inclusive, um resultado não aleatório, mas produzido intencionalmente pelos padres que lá trabalhavam.

É possível ainda perceber na documentação que, com o passar do tempo, o Colégio de São Paulo se tornou um centro importante não apenas para os membros da Companhia de Jesus, mas para a população local como um todo. Rapidamente – e isso não apenas na Índia – as formas de ser e trabalhar dos padres da Companhia de Jesus passaram a se destacar frente às demais ordens da Igreja, o que levava muitos, de cristãos portugueses a convertidos nativos, a depositarem naqueles padres sua confiança e admiração. Dessa forma, na Índia, o Colégio de São Paulo se tornou um reconhecido centro do cristianismo e também da cultura e das letras. Segundo os relatos, a Igreja que abrigava as celebrações dos padres, irmãos e alunos do Colégio ficava demasiadamente cheia: assim, algumas dessas “pregações” eram então realizadas no pátio do Colégio, de forma a compreender o maior número de pessoas possível (IN: WICKI, 1954, p. 369).

A centralidade do Colégio de São Paulo como principal fonte de cultura, letras e cristianismo na Índia não era reconhecida apenas por portugueses. Nativos, convertidos ou não, também pareciam compartilhar dessa visão. É interessante, por exemplo, como Turan Shah II, rei de Ormuz – àquele momento subordinado aos portugueses –, escrevendo ao padre António de Herédia em carta datada de 18 de março de 1556 (IN: WICKI, 1954, p. 467-469), ao se referir à obediência que prestava aos padres da Companhia, afirma: “minha tenção hé seguir vosso conselho

e obedecer a vossas palavras; e a mesma **obediencia** que tenho dado a vossa pessoa **e ao collegio dessa cidade de Goa**, essa mesma dou aos Padres de Portugal” (IN: WICKI, 1954, p. 458, sem grifos no original). A obediência ao jesuíta se traduzia, também, na obediência ao Colégio. Este, nesse sentido, parecia representar a unidade e totalidade da Companhia de Jesus, denotando o significado que a instituição representava frente às populações no Estado da Índia.

O ensino de aritmética no Colégio de São Paulo parece ter tido papel relevante no que concerne à atração de indivíduos para a instituição. Podemos encontrar em nossas fontes algumas menções a “ensinar” ou “aprender a contar”, conforme vemos em trecho de uma carta escrita em dezembro de 1553, em que os irmãos Francisco Jorge e Miguel Teixeira discorrem sobre o número de alunos e o que eles aprendiam no Colégio. Segundo a carta, os “moços que ensinamos são por todos seiscentos e quarenta e cinco e destes são de casa vinte e seisco; são escrivais 350 e os mais são ledores; os que aprendem a contar serão 40 pouco mais ou menos [...]” (IN: REGO, 1951a, p. 331). As referências ao ensino de aritmética também podem ser observadas em outros documentos, como, por exemplo, em carta, já citada, do frei Aires Brandão, feita em 1556: “E nos moços desta ilha de Goa hé feito muito fruto, assi no insino da escola em que os insinão a ler e escrever e arismetica, [...]” (IN: WICKI, 1954, p. 575). Da mesma forma um trecho de uma carta do padre António da Costa, escrita em 1558, em que se diz sobre os alunos do Colégio: “Estes se exercitão em aprender a ler e escrever e contar, e estudar em aprender a doutrina [...]” (IN: WICKI, 1956, p. 191). Souza (1994) nos fala um pouco sobre o ensino da aritmética no Colégio de São Paulo. Para esse autor⁸¹, o ensino da aritmética no Colégio de São Paulo tinha importante papel no sentido de atrair nativos para a instituição, visto que “era uma área muito apreciada pelos nativos de mente voltada para os negócios” (SOUZA, 1994, p. 91). Segundo o mesmo autor, não era raro encontrar, inclusive, adultos frequentando as aulas de aritmética. Em outro trabalho, o autor ainda observa que muitos nativos iam para essas aulas de aritmética apenas para “aprender a contar”, sem a pretensão de estudar para serem clérigos (SOUZA, 2000, p. 124).

⁸¹ Souza (1994), se refere a um tempo um pouco posterior ao recorte temporal desta pesquisa. Entretanto suas considerações sobre o ensino de aritmética são válidas e importantes aqui também, a fim de nos trazer maior clareza sobre o tema em tela.

Evidentemente, como vimos, esse ensino de aritmética vinha acompanhado do ensino da doutrina cristã. Os jesuítas do Colégio se utilizavam do interesse dos nativos pelo aprendizado para, por meio dele, introduzirem também o ensino cristão. Não obstante, parte do que era trabalhado no Colégio de São Paulo voltava-se também à formação de quadros qualificados para os trabalhos do Estado da Índia. Com os ofícios cada vez mais restritos aos cristãos – portugueses ou nativos –, tornava-se premente também dar a esses cristãos a formação necessária a desempenhar tais ofícios, e a aritmética era essencial para isso.

Todo o trabalho de formação realizado no Colégio de São Paulo precisava ser divulgado, mostrado tanto aos portugueses residentes em Goa – o que poderia atrair mais doações ao Colégio – quanto aos nativos ainda não convertidos – o que poderia servir de atrativo para sua conversão. Para isso, eram organizados grandes eventos, de “conclusões”, “sustentações” ou de “disputas”, em que os colegiais apresentavam conclusões teológicas ou filosóficas, ou mesmo disputavam entre si com tais conclusões. Vemos relatos dessas apresentações nas fontes, como exemplo, um relato escrito em carta do irmão Luís Fróis Pereira, feita em 30 de novembro de 1557 aos irmãos da Companhia na Europa (IN: REGO, 1951b, p. 327-357). Nela, o irmão descreve uma dessas apresentações da seguinte forma:

Dia de S. Lucas sustentou aqui o irmão Francisco Cabral, discipulo do padre Antonio de Quadros, humas conclusões publicas, [...] acharam-se a ellas o governador com muytos fidalgos nobres e muytos religiosos, desembargadores e outros letrados de fora; [...] (IN: REGO, 1951b, p. 330)

Segundo Maurício (1945), essas disputas públicas causavam grande entusiasmo na população local: “A impressão causada entre portugueses e indianos, eclesiásticos e seculares, foi enorme” (MAURÍCIO, 1945, p. 179). O mesmo Maurício também destaca o fato de que, a partir de 1556, sob as ordens do rei D. João III, as aulas do Colégio se tornaram públicas. Todo esse movimento, acreditamos, serve para reforçar nossa tese, a de que o Colégio foi um centro dispersor da religião e, não apenas desta, mas ainda, em sentido lato, da cultura portuguesa na Índia. Ao publicizar as “disputas” e as aulas, o que se estava fazendo era, de certa forma, tornar acessível a muitos a cultura, as letras, a religião, os estudos e a formação empreendidos na instituição.

Muito contribuiu com esse processo de publicização também a primeira tipografia de Goa, na qual foram impressas, inclusive, muitas das teses e conclusões acima citadas nas “disputas” (MAURÍCIO, 1945). Segundo Rodrigues, a primeira tipografia de Goa foi obtida e trazida pelo patriarca para a Etiópia, D. João Nunes Barreto, chegando a Goa com o patriarca em 1556. Chamava-se João Bustamante o impressor (RODRIGUES, 1931). Segundo Saldanha, as primeiras obras impressas na tipografia foram *As Teses ou Conclusões Públicas* e o *Catecismo de Doutrina Cristã*, de Francisco Xavier (SALDANHA, 2002, p. 51). Certamente a posse de uma tipografia e suas consequentes impressões contribuíram para o processo de dispersão da cultura lusitana na Índia. Concordamos a esse respeito com Costa, quando afirma:

Os jesuítas levaram tipografias para praticamente todas as províncias. É importante analisar que as tipografias, pelo material que era produzido **não somente levava a doutrina religiosa cristã**, mas também e, **principalmente**, a **cultura ocidental** para as terras em missão. Era a **cultura da corte portuguesa** – e, portanto, ocidental – que era levada junto com a mensagem religiosa. (COSTA, 2004, p. 212-213, sem grifos no original)

A tudo isso deve ainda ser somado o modo de ser e trabalhar da Companhia de Jesus. Como afirmamos anteriormente, nascidos no calor da Reforma Católica, os jesuítas incorporavam a seu modo de evangelizar formas de trabalho e persuasão até então não vistos na Igreja. Para Thomaz, os padres da Companhia de Jesus “[...] tinham uma organização muito mais desenvolvida e eficaz do que os religiosos que os tinham precedido” (THOMAZ, 1994, p. 253). Sendo assim, tendo em vista ainda o conceito do *compelle eos intrare*, os inicianos estariam dispostos a várias atitudes a fim de alcançar seus objetivos, quais fossem, a conversão e salvação das almas, operando, inclusive, o que Boxer considerou conversões forçadas (BOXER, 2002). A conversão, naquele contexto, remetia também à cultura portuguesa. Parece que os portugueses, inclusive jesuítas sob o Padroado Luso, estavam “[...] mal colocados para separar os interesses da Igreja dos do Estado de que faziam parte e discernir a fronteira entre a evangelização e a assimilação à cultura portuguesa” (THOMAZ, 1994, p. 253). Concordamos com Thomaz, mas não sem ressaltar que, a nosso ver, os jesuítas, no Oriente, se tornavam tão mais intolerantes à cultura alheia quanto lhe permitia o braço do Estado da Índia: em

regiões sem controle português, a adaptação jesuítica operava para “tolerar” alguns pontos da cultura local. Nos locais de grande força e controle por parte da Coroa, como Goa, a intolerância era regra e a cultura local era tida como obra do demônio. Os jesuítas usavam o colégio e o braço secular. O colégio com a transmissão das letras e da cultura, entretanto, quando este não era suficientemente forte para completar a missão da catequese, recorria-se ao “braço secular”, a força da Coroa para sujeição do gentio. É por isso que, novamente concordando com Thomaz, vemos com relação ao Colégio de São Paulo que o mesmo contribuía “[...] não apenas para a propagação do cristianismo e formação do clero, mas também para a difusão das letras e da cultura ocidentais” (THOMAZ, 1994, p. 255). Assim a estrutura, o funcionamento, as ações do Colégio eram possíveis pela força do Estado da Índia naquele tempo e lugar: não era coincidência que o Colégio se situasse em Goa, pois era ali, e apenas ali, onde, naquele momento, se reuniam as condições materiais e intelectuais para a realização da empreitada.

Por meio desta exposição analítica reafirmamos nossa tese: a existência do Seminário e do Colégio de Goa serviu, amplamente, não apenas à divulgação da religião cristã, mas também para divulgação e disseminação da cultura portuguesa, dos modos de ser, viver e pensar lusitanos, para aquilo que optamos aqui por denominar de aportuguesamento.

A ordenação de André Vaz em 1558, como primeiro sacerdote goês formado no Colégio de São Paulo, representa, assim, o coroamento dessa missão, o ponto a que se queria chegar. Embora fosse apenas um nativo ordenado em 1558, a ordenação representou muito mais que apenas mais um padre para as missões, representou a completude de um processo de catequese, de cristianização. Dessa forma, vemos que não somente em André Vaz – este é apenas um representante do todo – mas em Goa principalmente, e na Índia como um todo, a influência da formação, da educação e da cultura do Colégio de São Paulo foi sentida. Sobretudo pela influência dos indivíduos que passaram por sua formação, tendo ou não se tornado sacerdotes, a influência das letras, costumes e cultura portugueses e cristãos, trabalhados no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo, pôde ser sentida muito além dos limites das próprias instituições. Considerando o cristianismo um dos elementos aglutinadores, usados pelos portugueses para manter a unidade de sua rede (THOMAZ, 1994), o papel do Seminário e do Colégio como instituições

de sua dispersão e difusão pode ser entendido como essencial para o desenvolvimento do aportuguesamento, contribuindo, inclusive, nos processos de consolidação da influência e controle exercido pelo Estado da Índia.

FONTES

Documenta Indica

WICKI, Joseph. **Documenta Indica**. Vol. I. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1948.

_____. **Documenta Indica**. Vol. II. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1950.

_____. **Documenta Indica**. Vol. III. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1954.

_____. **Documenta Indica**. Vol. IV. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1956.

Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente

REGO, António da Silva (org.). **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. I. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1947.

_____. **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. II. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1949.

_____. **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. III. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1950a.

_____. **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. IV. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1950b.

_____. **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. V. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1951a.

_____. **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. VI. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1951b.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A Economia Política dos Descobrimentos. IN: Adauto Novaes (Org.). **A Descoberta do Homem e do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 193-207.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios Jesuíticos**: O cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

_____. Os colégios jesuíticos e a produção e circulação do saber no Império Colonial Português. IN: TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; SKALINSKI JÚNIOR, Oriomar. (orgs.). **Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial** – volume II. Maringá: EDUEM, 2013. p. 31-67.

BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. IN: MATTOSO, José (direção). **História de Portugal**. Volume III – No alvorecer da Modernidade (coordenação de Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. pp. 139-152.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em maio/2018.

BORGES, Célia Maia. Espiritualidade Mística na Península Ibérica – Séculos XVI e XVII. **Locus: Revista de História**, v. 10, n. 2, 2004. Disponível em: <<https://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/2626/2086>>. Acesso em: mar./2017.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. **Educação e Catequese: missionários religiosos a serviço de Portugal no Estado da Índia (1499 A 1552)**. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2015.

BOXER, Charles Ralph. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2013. (Coleção Lugar na História – 11).

_____. **O Império Marítimo Português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)**. Tese de doutoramento (Educação). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

_____. Fontes Jesuítas e a Educação Brasileira. In: COSTA, Célio Juvenal. MELO, José Joaquim Pereira. FABIANO, Luiz Hermenegildo (org.). **Fontes e Métodos em História da Educação**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2010. p. 193-214.

DIAS, João José Alves. A população. IN: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (direção). **Nova História de Portugal**. Volume V – Portugal do Renascimento à crise dinástica (coordenação de João José Alves Dias). Lisboa: Editorial Presença, 1998. pp. 11-52.

DIAS, João José Alves; BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond; BRAGA, Paulo Drumond. A Conjuntura. IN: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (direção). **Nova História de Portugal**. Volume V – Portugal do Renascimento à crise dinástica (coordenação de João José Alves Dias). Lisboa: Editorial Presença, 1998. pp. 689-760.

DISNEY, Anthony R. **A decadência do império da pimenta**: comércio português na Índia no início do séc. XVII. Lisboa: Edições 70, 1981.

DREHER, Martin Norberto. Como entender as transformações da religião no século XVI? IN: MAINKA, Peter Johann (org.). **A Caminho do Mundo Moderno**: Concepções clássicas da filosofia política no século XVI e o seu contexto histórico. Maringá: EDUEM, 2007. p. 177-194.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ETCHEBÉHÈRE JUNIOR, Lincoln; LEPINSKI, Thiago Pereira de Sousa. Crisandade Oriental: a Igreja Etíope na Idade Média. **Mirabilia**, Núm. 9 (Dezembro, 2009), p. 75-88. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283306/371203>>. Acesso em abr./2017.

JESUÍTAS BRASIL. **Santo Inácio de Loiola, o fundador**. Disponível em: <<http://www.jesuitasbrasil.com/newportal/institucional/santo-inacio-de-loyola/>>. Acesso em mar./2017.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. A estrutura das trocas. IN: MATTOSO, José (direção). **História de Portugal**. Volume III – No alvorecer da Modernidade

(coordenação de Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editorial Estampa, 1997a. pp. 283-316.

_____. D. Manuel I. IN: MATTOSO, José (direção). **História de Portugal**. Volume III – No alvorecer da Modernidade (coordenação de Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editorial Estampa, 1997b. pp. 443-449.

_____. O enquadramento do espaço nacional. IN: MATTOSO, José (direção). **História de Portugal**. Volume III – No alvorecer da Modernidade (coordenação de Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editorial Estampa, 1997c. pp. 19-59.

MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622):** Actividades Religiosas, Poderes e Contactos Culturais. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009.

_____. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. **História Unisinos**. 15(3): 406-416, Setembro/Dezembro 2011.

_____. Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. In: L. M. CAROLINO; C. Z. CAMENIETZKI (coords.), **Jesuítas, ensino e ciência sécs. XVI-XVIII**. Lisboa: Ed. Caleidoscópio, 2005. p. 163-181.

_____. Os Colégios Jesuítas de Goa e Cochim: séculos XVI-XVIII. **Universidade de Macau**. 2010. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/3445>>. Acesso em nov/2016.

MANSO, Maria de Deus Beites; SEABRA, Leonor. **Ensino e Missão Jesuíta no Oriente**. Editora Universitária UFPE. 2012. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/8852>>. Acesso em nov/2016.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **História de Portugal**. 4. ed. vol. I. Lisboa: Palas Editores, 1974.

_____. Os condicionalismos técnicos. IN: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (direção). **Nova História de Portugal**. Volume V – Portugal do Renascimento à crise dinástica (coordenação de João José Alves Dias). Lisboa: Editorial Presença, 1998. pp. 53-82.

MAURÍCIO, Domingos. Para a História da Filosofia Portuguesa no Ultramar. I: Índia. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, Janeiro - Março, Fac.1, 1945, p.176-195.

MEA, Elvira Cunha de Azevedo. A Igreja em Reforma. IN: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (direção). **Nova História de Portugal**. Volume V – Portugal do Renascimento à crise dinástica (coordenação de João José Alves Dias). Lisboa: Editorial Presença, 1998. pp. 413-446.

MENEZES, Sezinando Luiz. **Antônio Vieira: O império do outro mundo e o império deste mundo.** Maringá. EDUEM, 2015.

OLIVEIRA, Natália Cristina de. **A Educação Jesuítica e o Colégio de Santo Antão, de Lisboa, no século XVI.** 163 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2015.

OLIVEIRA, Padre Miguel de, S. J. **História eclesiástica de Portugal.** 3. ed. Lisboa: União Gráfica, 1958.

PAIVA, José Maria de. A política em Santo Inácio (1491-1556). IN: MAINKA, Peter Johann (org.). **A Caminho do Mundo Moderno: Concepções clássicas da filosofia política no século XVI e o seu contexto histórico.** Maringá: EDUEM, 2007. p. 239-259.

_____. **Colonização e Catequese.** São Paulo: Arké, 2006.

_____. **Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI – XVII.** Maringá: EDUEM, 2012.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. **A dominação ocidental na Ásia.** 2. ed. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

PÉCORA, Alcir. Epistolografia Jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. **Revista Estudos Amazônicos**, Vol. III, nº 1, 2008, p. 39-46.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia.** 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

RODRIGUES, Francisco S. J. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Tomo Segundo, Volume I. Porto: Apostolado da Imprensa, 1938.

_____. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.** Tomo Primeiro, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

ROSA, Henrique, S. J. **Os Jesuítas: de sua origem aos nossos dias.** Petrópolis: Vozes, 1954.

SALDANHA, Manuel José Gabriel de. **História de Goa** (política e arqueológica). Vol II. New Delhi: Asian Educational Services, 2002. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=hytaeRVPFhQC&pg=PA46&lpg=PA46&dq=companhia+de+jesus,+semin%C3%A1rio+de+santa+f%C3%A9,+col%C3%A9gio+e+igreja+de+s.+paulo+dos+arcos&source=bl&ots=RhJyR6xbRU&sig=bYzhJTOpyts0WqJ2p2OWbp3CRcA&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwirr56TxP_VAhWF4SYKHZHbC58Q6AEIKjAB#v=onepage&q&f=false>. Acesso em out./2016.

SANTOS, Robson Luiz Lima. **Anti-semitismo na Companhia de Jesus (1540-1593)**. Tese de doutoramento (História Social). São Paulo: USP, 2007.

SAVIANI, Dermeval. Instituições escolares: conceito, história, historiografia e práticas. **Cadernos de História da Educação**, nº. 4, jan./dez. 2005.

SCOPINHO, Marcos Desan. **Concepção de estudo presente no Ratio Studiorum**. Dissertação: mestrado em Educação. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2010.

SOUZA, Teotónio R. de. O ensino e a missionação jesuíta na Índia. IN: GONÇALVES, Nuno da Silva. **A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente**: Actas do Colóquio Internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria. Lisboa: Brotéria – Revista de Cultura & Fundação Oriente, 2000. p. 117-132.

_____. O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões – ANO VII**, 2008, n. 13/14, p.413-430.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Impérios em Concorrência**: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2012.

_____. **O império asiático português – 1500-1700**: uma história política e econômica. Lisboa: Difel, 1995.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

_____. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. **Revista Em Aberto**, v. 21, nº 78, 2007. p. 121-134.

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. 2. ed. Lisboa: Difel, 1994.

TOLEDO, César de Alencar. Razão de estudos e razão política: um estudo sobre o *Ratio Studiorum*. IN: TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto; SKALINSKI JÚNIOR, Oriomar. (orgs.). **Origens da Educação Escolar no Brasil Colonial – volume II**. Maringá: EDUEM, 2013. p. 15-30

VELHO, Álvaro. **O descobrimento das Índias**: o diário da viagem de Vasco da Gama. Rio de Janeiro, Objetiva, 1998.

XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa**: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.