

RETRATO DE MIGER FRANCISCO XAVIER,
DA ORDEM DA COMPRA DE JESUS. ANNO 1542.



A COMPAÑHIA DE JESUS NA ÍNDIA: 1542-1622
ASPECTOS DA SUA ACÇÃO MISSIONÁRIA E CULTURAL

VOLUME I

Maria de Deus Beites Manso

U.E. SERVIÇOS ACADEMÍCOS	N.º <i>1371</i>
CLASSIFICAÇÃO	B 1218
	SECÇÃO

RETRATO DE MIGUEL FRANCISCO XAVIER:
DA ORDEM DA COMP. DE JESUS. Anno: 1542.



A COMPAÑHIA DE JESUS NA ÍNDIA: 1542-1622
ASPECTOS DA SUA ACÇÃO MISSIONÁRIA E CULTURAL

VOLUME I

Maria de Deus Beites Manso

95-972

A COMPANHIA DE JESUS NA ÍNDIA: 1542-1622

ASPECTOS DA SUA ACÇÃO MISSIONÁRIA E CULTURAL

A COMPANHIA DE JESUS NA ÍNDIA: 1542-1622

ASPECTOS DA SUA ACCÃO MISSIONÁRIA E CULTURAL

VOLUME I

Maria de Deus Beites Manso

Dissertação de Doutoramento em História

a apresentar à Universidade de Évora

Évora, 1999

946.9
MAN e

ÍNDICE

Agradecimentos

Lista de siglas e abreviaturas

Prefácio.....	5
Introdução.....	11
1.A A Companhia de Jesus rumo à Índia	23
1.B Ambiente físico, político e cultural da missão	34
2. Jesuitas: um novo conceito de missão	76
3. Expansão colonial e missão	100
4.A Cristandade do Malabar e a Companhia de Jesus	142
4.B A Companhia de Jesus Portuguesa e outros jesuítas europeus	201
5.A Instrumentos de missão	212
5.B Conflitos com as religiões não cristãs	277
6. Considerações finais	322
7.A Ensaio bibliográfico	363
7.B Fontes e bibliografia	384

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1 - Arquivos e Bibliotecas

ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
ANTT	Arquivos Nacionais / Torre do Tombo
BA	Biblioteca da Ajuda
BNL	Biblioteca Nacional de Lisboa
BP	Biblioteca Pública de Évora
CC	Corpo Cronológico (in AN/TT)
HAG	Historical Archives, Goa (Panaji)

2 – Outras abreviaturas

BFUP	Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa
APO	Arquivo Português Oriental
art.	artigo
cap.	capítulo
cf.	confronte
<i>cit.</i>	citado
cod.	códice
dir.	dirigida
doc.	documento
ed.	edição
fasc.	fascículo
fol.	fólio

<i>op.</i>	obra
<i>p.</i>	página
<i>pub.</i>	publicado
<i>s.d.</i>	sem data
<i>s. L.</i>	sem local
<i>v.</i>	verso
<i>vol.</i>	volume

Normas de transcrição paleográfica:

- foram desenvolvidas as abreviaturas
- o til das abreviaturas foi grafado em **m** e **n**.
- respeitamos a pontuação, assim como o uso de maiúsculas e minúsculas originais.
- utilizou-se o apóstrofo para a separação das palavras aglutinadas e o hífen para os pronomes mesoclíticos, palavras compostas e conjugações pronominais e reflexas.
- mantivemos os parágrafos conforme os originais
- os erros foram assinalados com sic.

Não raras as vezes, as nossas sociedades intelectuais revelam-se abertamente racistas. Não no sentido em que o entendemos habitualmente, quer dizer, condenações ou desprezo pelas civilizações, religiões ou costumes diferentes dos nossos, mas por uma espantosa propensão para ajuizar mal o seu passado.

Não há História, nem investigação, nem obra, nem ensino, sem nos situarmos no tempo, sem tomarmos conhecimento do contexto.

Jacques Heers, *A Idade Média, Uma Impostura*, Lisboa, Edições Asa, 1994, p.13 e 26.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem os apoios da Reitoria e do Departamento de História da Universidade de Évora, por tal facto o mais profundo reconhecimento, ao Meritíssimo Reitor e aos docentes do Departamento de História. Cumpr-e-nos igualmente agradecer, ao Prof. Doutor Veríssimo Serrão e Prof. Doutor Joaquim Chorão Lavajo, o empenho com que dirigiram e acompanharam, ao longo de oito anos, este trabalho.

Desejo exprimir a minha gratidão à Fundação Calouste Gulbenkian e à Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, por me terem concedido bolsas que permitiram deslocar-me aos Arquivos e Bibliotecas de Goa , Cochim e Roma.

O nosso reconhecimento engloba ainda todos os que contribuiram para a redacção, quer através de indicações bibliográficas, quer nas facilidades de trabalho concedidas. Queremos destacar os nomes do Prof. Doutor Teotónio de Souza, Prof. Doutor António Dias Farinha, Dra Rosalina Semião, Dra Filomena Barros, Dra Elisa Costa,

Dr. José Alberto Tavim, Prof. Doutor António Miguel, Prof. Doutora Ana Maria Silva, Dr. Miguel Ribeiro Lume, Dr José Manuel Garcia, Pe José Vaz de Carvalho e Rev. Rajamanickam.

Tanto nos arquivos como nas bibliotecas encontrámos receptividade às nossas intenções de investigadora. Particularizamos os devidos agredecimentos: Dra Catarina da Biblioteca Nacional de Lisboa; Pe António Leite, Pe Pedro Rocha, Pe Nuno Gonçalves e Dra Cristina Rodrigues da Biblioteca da Brotéria; Pe Vital Pereira da Cúria Provincial; Pe. Joseph de Cock e Dra Angelica Cárdenas do Archivum Societatis Iesu; Pe. Charles Borges e Pe. Délio Mendonça do Xavier Centre of Historical Research e Dra Maria de Lurdes Bravo da Biblioteca Central de Goa.

PREFÁCIO

O tema da actuação da Companhia de Jesus na Índia que abarca a chegada de S. Francisco Xavier até à introdução da Propaganda Fide, em nosso entender, não se encontra ainda plenamente esclarecido. A abordagem do tema não se apresentou fácil, não só devido à numerosa bibliografia e documentação encontradas, mas igualmente por estarmos na presença de um assunto que, durante muito tempo, esteve sujeito a uma grande carga ideológica, dada a novidade religiosa e a influência que desde sempre a Companhia de Jesus exerceu na sociedade¹. Foi sobretudo no período pombalino que se lançaram os fundamentos de tal interpretação. Um grande número de trabalhos elaborados nessa perspectiva enferma de carência interpretativa, uma vez que o seu principal objectivo intentava salientar o *bem* ou o *mal*, da actuação dos jesuítas mediante o pensamento, falho de isenção de certos *historiadores*. Por outro lado, as fontes publicadas sobre a Companhia de Jesus, cuja compilação, na sua grande maioria, foi realizada por muitos dos seus membros, leva alguns historiadores a afirmar que nada de novo há a acrescentar sobre a matéria, no que concerne a

¹ Luís Reis Torgal, *História e Ideologia*, Coimbra, 1989, p.26.

novas interpretações e no que respeita aos dados que se conservam nos arquivos nacionais e estrangeiros.

Contudo, a nossa persistência em realizar um trabalho inovador, em parte foi possível concretizar-se, devido ao apoio da Fundação Calouste Gulbenkian e da Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, em diversos arquivos e bibliotecas da Índia: **Historical Archives, Goa (Panaji), Biblioteca Central de Goa, Arquivo Histórico da Diocesano de Cochim (Índia / Estado de Kerala), The Kerala History Association.** Mas a nossa pesquisa estendeu-se também até **Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)**, onde existe um manancial de informações praticamente por explorar e quase nunca citado pelos historiadores portugueses.

Quanto à falta de novidade de uma abordagem das fontes existentes, quer as manuscritas quer as impressas, é tarefa difícil, mas não impossível. O mesmo sucede relativamente à bibliografia que se publica além fronteiras, nomeadamente na União Indiana. Este facto poderá conduzir à repetição de temas, ainda que diversificantes, graças às respectivas visões mais marcadamente eurocentrista ou asiocentrista. A nossa estada em Goa e Cochim resultou num grande benefício. Apesar dos séculos que nos separam em relação ao período cronológico em estudo, permitiu-nos, compreender, de uma forma diferente e mais aproximada do real, as descrições e vivências na documentação utilizada. Não só por termos verificado *in loco* as

diferenças culturais, certamente com alterações relativamente ao século XVI e XVII, mas igualmente as climáticas, o que levou a ter uma compreensão, e consequentemente, uma abordagem diferente, nomeadamente na adaptação feita por alguns missionários.

Foi igualmente vantajosa a nossa estada em Roma, na medida em que nos permitiu conhecer grande parte da documentação da primeira metade de seiscentos, uma vez que a *Documenta Indica* não excedeu o final do século XVI. Em nenhum outro arquivo europeu e asiático se encontra tão abundante e valiosa documentação relativa ao tema. Atrevemo-nos mesmo a fazer nossas as palavras de Lucien Febvre, ao afirmar que o historiador não é o que sabe, mas o que investiga, daí a necessidade de se conhecer todo o acervo documental e mais uma vez reafirmarmos a ideia de que a História se faz com documentos e não esquecendo o que foi publicado. Em nosso entender, esta deve ser uma das regras da construção histórica. Queremos igualmente afastar o preconceito das “modas”, dado que em todas as épocas surgem indivíduos defendendo que é necessário refazer tudo e esquecer toda e qualquer interpretação anterior, lançando-se em classificações maniqueistas de “boa história (a nossa) da má história (a dos outros) e de cair no engodo das ideologias de que se pretendia fugir”.²

² Idem *Ibidem*, p.26. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1980, p.344-346.

Acresce que a recolha em colectâneas documentais e arquivos teve de ser extensiva a outro tipo de fontes que não as religiosas, nomeadamente as de âmbito político que contribuirão para melhor análise de conjunto. Aliás, só conhecendo a história civil se pode aprofundar o conhecimento eclesiástico. Frequentemente os jesuítas viam a tarefa da missão dificultada ou apoiada, por interesses políticos, tanto portugueses, como orientais, e pelas alterações de ordem cultural e religiosa a que a sua obra conduzia. Por outro lado, a Companhia, como Ordem Religiosa, que era, não trabalhava isolada. Actuava lado a lado com sacerdotes e missionários de outras Ordens ou seculares e leigos. As acusações de corrupção e ligação ao poder político que habitualmente lhe são dirigidas, podem ser também extensivas a outras Ordens, constituídas por homens cujo comportamento poderá ou não ser digno, independentemente da instituição religiosa a que se encontram ligados.

Em relação à documentação religiosa, consideramo-la fundamental, sobretudo a que se encontra no Archivum Romanum Societatis Iesu, pois muitas cartas do século XVII que aí se encontram ainda não estão publicadas. Pela primeira vez na história das missões no Oriente deparamos com um elemento novo, as cartas ânuas, que os padres jesuítas mandavam para os seus irmãos e superiores na Europa. São relatórios quer da actividade apostólica, quer da acção política dos europeus e fornecem informações a respeito dos povos que viviam na

Índia. O valor dessas fontes é inestimável, ainda que as apreciações feitas tenham como base os padrões da civilização ocidental, nomeadamente os do cristianismo, estejam marcados por objectivos de propaganda e, muitas delas, sejam o resultado de uma selecção de conteúdos, para oferecer determinadas imagens que condicionassem as reacções dos leitores.³

No que concerne ao tema muitos são os trabalhos elaborados, mas nenhum apresenta uma visão de conjunto das actividades da Companhia nos mais diferentes campos de actuação. Algumas abordagens são feitas por membros da Companhia ou seus simpatizantes, baseando-se na utilidade desta, ou então por grupos que atacam todo e qualquer comportamento, pretendendo salientar toda a influência nefasta que, em sua opinião, a Ordem teve na sociedade. É este último um tipo de história que está essencialmente ao serviço de ideias, dado emitir juízos de valor, com o objectivo de se julgarem os factos.

É nesta perspectiva que se devem entender algumas obras publicadas no século XIX, escritas para pôr em causa toda a actuação inaciana e toda a influência negativa que teve na sociedade. A este respeito destacamos Lino D'Assumpção e as obras anónimas traduzidas do francês, como foi o caso *Os Jesuítas e a sua Doutrina*, Lisboa, Tipografia Silva, 1846. Contrárias a esta visão aparecem os

³ Rosario Villary y otros, *El Hombre Barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 149-151.

trabalhos apologéticas, defendendo a sua missão evangélica, cultural e social, como foi o caso de Francisco Rodrigues, George Schurhammer, José Wicki e John Correia-Afonso, todos pertencentes à Ordem. Neste último grupo queremos também salientar alguns investigadores indianos, na sua maioria jesuítas, que oferecem uma interpretação diferente, ou seja, a perspectiva do *outro* - os reflexos que o cristianismo teve na sociedade india, pondo em causa algumas das metodologias e comportamentos dos missionários com o gentio. Neste grupo, destacamos apenas Teotónio de Souza.

Tratando-se de uma história fundamentada, procura sobretudo elementos que assentam no passado de Portugal, esquecendo-se, por vezes, de entender o fenómeno colonial à luz da respectiva mentalidade e época. Sem dúvida que muitas podem ser as críticas à actuação portuguesa, mas nunca se pode apresentar o povo colonizado como simples vítima do ocidentalismo, pois temos de ter sempre presente que deste contacto algo de positivo resultou. Interessa, pois, fazer um balanço isento, onde se valorize o mútuo enriquecimento que daqui resultou.

Cumpre-nos esclarecer que o conceito de Índia de que falamos no título, não pode de maneira alguma ser confundido com o de Oriente. A Índia que se pretende estudar abrange sobretudo as duas províncias que a Companhia de Jesus detinha neste espaço: Goa e Malabar.

INTRODUÇÃO

A nossa opção temática assenta numa base cronológica e geográfica. O factor tempo condicionou a escolha pela extensa documentação e, ao mesmo tempo, por obras afins. Para uma perspectiva abrangente, seria de todo o interesse um estudo comparativo da actuação da Companhia no espaço oriental e não apenas na Índia, comportando o período da fundação até à época do Marquês de Pombal.

Mas, tratando-se de um espaço geográfico tão vasto e de um período tão longo, a nossa escolha recaiu na Índia, uma vez que a Companhia de Jesus teve nela o seu campo mais inovador, e Portugal veria a "reconfirmação" do seu direito de Padroado do Oriente, que fora posto em causa em 1622, com a criação da Propaganda Fide, cujos reflexos, apenas se fariam notar em meados do século XVII. Temos a consciência das limitações interpretativas que este tipo de escolha acarreta. Contudo, sempre que possível, estabeleceremos comparações quanto às diferentes formas de actuação dos inacianos não apenas na Índia, como no conjunto do Oriente.

Por estarmos cientes de que foi em Goa e no Malabar que os jesuítas atingiram maior relevância são estes os locais onde assenta de

preferência o nosso estudo. Foi também nestas duas regiões que mais conflitos surgiram entre os membros portugueses e italianos, devido aos diferentes métodos utilizados no campo missionário, e entre os jesuítas e os padres das restantes Ordens, sobretudo quanto à disputa dos locais a evangelizar. Acresce ainda o facto de existirem no Malabar, os cristãos de S. Tomé, que era um grupo de cristãos locais que, segundo a tradição, foram evangelizados pelo Apóstolo do mesmo nome.

A respeito da polémica gerada em torno da questão do Padroado Português do Oriente, nada de novo acrescentamos, uma vez que o Padre Silva Rego já se debruçou suficientemente sobre a matéria. O assunto só é referido, agora, para melhor enquadramento dos factos. O que era então o Padroado Português do Oriente? Segundo a definição do Padre António da Silva Rego:

"O Padroado Português do Oriente é aquele privilégio honoroso, concedido pela Santa Sé à Nação Portuguesa, em gratidão pelo muito que ela fez em prol da fé e da religião, pela qual ela exerce a sua influência religiosa nos povos do Oriente, por meio da erecção de dioceses, nomeação de bispos, sustentação da religião e do culto.¹

A situação não era nova, pois desde o século V se estabelecerá o hábito de atribuir padroados a eclesiásticos e a leigos, de modo que

¹ António da Silva Rego, *O Padroado do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940. p.XVI.

estes pudessem dirigir a obra evangelizadora. No entanto, só com Nicolau II (séc. XI) encontramos o conceito de padroado, não como um direito, mas como uma “graça de condigno”, na expressão do mesmo autor.

O interesse de Portugal na obra evangelizadora manifesta-se desde cedo, dado o papel relevante que o país ocupa na história dos descobrimentos e da expansão. Depressa as autoridades portuguesas perceberam que o direito de padroado servia os interesses de conquista e de descoberta, pois era mais fácil estabelecer relações políticas e económicas com povos que aceitassem o cristianismo. Interessava igualmente continuar o ataque ao infiel que, desde muito cedo, se tinha feito sentir na Península Ibérica. Foi D. João I que iniciou esta etapa, com a conquista de Ceuta, a qual se vai prolongar, sob a orientação de Portugal, até 1622.

Em 1455, a *Bula Romanus Pontifex*, concedeu a Portugal a possibilidade de fundar e construir igrejas tanto nos territórios já conhecidos como nos que viessem a conhecer-se e, em 1456, a *Bula Inter Coetera* dotou a Ordem de Cristo de que era administrador o Infante D. Henrique, de jurisdição espiritual nos locais que fossem ou viesssem a ser conhecidos. O Papa Sisto IV, em 1481, com a *Bula Aeterni Regis Clementis*, confirma todos os favores e privilégios concedidos anteriormente, de entre as quais destacamos o direito concedido à coroa portuguesa de fundar igrejas, mosteiros e outros

lugares pios, ficando toda a jurisdição espiritual desde o Cabo Bojador e o Cabo Não até às Índias a pertencer para sempre a Portugal.² Reconhecia-se assim a hegemonia portuguesa nestas paragens. Em 1514, com a Bula *Dum Fidei Constantiam*, o direito de padroado fica dependente do rei de Portugal, sendo confirmado este direito em 1534 pela Bula *Aequum Reputamus*, após a criação do bispado do Funchal, em 1533. Em 1539, pelo Breve *Romani Pontificis Circumspectio*, a cúria papal estabeleceu que os "limites da diocese de Goa - e por inerência da acção jurisdicional do padroado régio - passasse a ser o ponto mais austral da África, ou seja do Cabo da Boa Esperança à Índia e à China com todas as ilhas, terras e lugares descobertos ou a descobrir".³ Estão assim marcados os limites da acção missionária portuguesa no Oriente. Com base neste direito, após a chegada de Vasco da Gama, o rei ficava obrigado a proceder à organização eclesiástica e a fornecer todos os meios necessários que lhe fossem inerentes.⁴

Durante muito tempo, Portugal foi o primeiro país europeu a exercer autoridade religiosa e política sobre o Oriente. Portanto, teoricamente, todas as missões da Índia eram missões de portugueses, ou, pelo menos, estavam a cargo do rei de Portugal, cujo motivo

² Manuel Cadafaz de Matos, "Humanismo e Evangelização no Oriente no Sec. XVI", *Revista da Biblioteca Nacional*, Série 2, vol. 5, nº2, Lisboa, 1990, p. 50.

³ Sobre o assunto ver *Idem Ibidem*.

⁴ Sobre o assunto ver Bragança Pereira, "História Religiosa de Goa", *Oriente Português*, nº 2-3 e nº 21 Nova Goa, Imprensa Gonçalves, 1932, p. 53, p. 19.

determinante se deveu ao poder político aí estabelecido.⁵ Como escreveu Oliveira Marques: “o império comercial e militar foi assim duplicado e alargado a um império religioso, mais duradouro e acaso mais interessante como revelador de contactos civilizacionais”.⁶ Esta escolha do rei português para “dirigir os destinos espirituais” do Oriente fez com que Portugal sentisse durante muito tempo que o seu povo fora eleito por Deus para concretizar este objectivo.⁷

A “eleição do povo português” para desígnios tão altos, depressa éposta em causa. Esta hegemonia temporária, sobretudo no período que se situa entre os finais dos séc. XV e XVI, encontrou justificação devido aos problemas políticos e religiosos que avassalavam praticamente toda a Europa. Portugal dispunha então de uma série de factores favoráveis que lhe permitiram dispensar mais atenção às questões religiosas no espaço ultramarino: politicamente, tinha as suas fronteiras definidas e posteriormente não esteve envolvido nas questões religiosas que dilaceraram e dividiram o velho continente - as guerras religiosas, a que mais tarde se chamou de Trinta Anos. Esta situação condicionou o interesse de muitos países na competição ultramarina, mais interessados na resolução dos problemas internos.

⁵ Pe. J. Bertrand S.I., *La Mission du Maduré*, vol. I, Paris, Librairie de Posussielgue-Rusand, 1847, p. 221.

⁶ A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Palas Editora, 1983, p. 217.

⁷ BPE CXV / 2-7, fl.13: "Discurso sobre a dilatação da fee nas conquistas do Reyno de Portugal por ordem dos senhores Reys Portugueses."

Alguns destes países, para além da reorganização política de que necessitavam, precisavam igualmente de tempo para estruturarem as Igrejas, resultantes da cisão em relação à Igreja Católica Romana. Não podemos pensar que o papado, durante anos, se tenha demitido deste assunto. A sua participação também esteve condicionada pelos mesmos problemas, sobretudo pela questão da Reforma Protestante.

Depois de alguma tranquilidade ter regressado à Europa, surgiram novos interesses. Agora, a política começa a subordinar a questão religiosa, ou seja, o desejo que alguns países europeus têm em se infiltrar na Índia leva a que comecem a enviar para aí os seus missionários, começando este direito português a ser posto em causa. Assim, em 1572, surge uma Comissão Pontifícia da Propaganda Fide, a qual em 1622, se transformou em Congregação, sob o pontificado de Gregório XV (1621-1623). A respeito do anúncio da criação da Congregação, passamos a transcrever o seguinte texto:

"No supremo ofício do papa inclui-se tudo o que se refere à salvação das almas, mas nada lhe compete mais do que zelar pela fé católica, e para isso duas obras são necessárias: uma é conservar essa fé entre os fiéis, castigando-os mesmo para os obrigar a preservar, a outra é difundi-la e propagá-la entre os infiéis; por isso, a santa Igreja tem duas maneiras de proceder, uma judicial, para a qual o ofício da Santa Inquisição se encontra instituído, a outra moral ou antes apostólica, simbolizada pelas missões entre os povos que mais

necessitam; por isso se construíram vários seminários, e colégios, para preparar aqueles que se hão-de enviar e para apoiar os novos convertidos.”⁸

Até 1640 não se registam grandes alterações; elas surgem sobretudo com a queda do domínio filipino em Portugal. Por influência espanhola, a Santa Sé não reconheceu a independência portuguesa e os bispos portugueses, tanto na metrópole como no ultramar, não são substituídos.⁹ Por outro lado, a França quer iniciar a sua época expansionista e a forma mais fácil de o fazer é através do envio de missionários. Assim, em 1651, cria a Société des Missions Étrangères de Paris, que passou a depender da Propaganda Fide, e anos mais tarde, em 1658, nomeou os primeiros vigários apostólicos: François Pallu, bispo de Heliopolis e Pierre de la Motte Lambert, Bispo de Berito.¹⁰

Portugal reagiu negativamente a esta situação. O Padre João de Brito, missionário no Madurai, quis ver o assunto esclarecido e enviou um procurador à Europa, mas nada ficou resolvido e a luta continuou a arrastar-se durante dois séculos,¹¹ conduzindo a situações deploráveis,

⁸ Carta circular da S. Congregação aos núncios apostólicos, de 15 de Janeiro de 1622, Rosario Villari, *op. cit.* p.145.

⁹ António da Silva Rego, *O Padrão Português no Oriente e a sua Historiografia (1838-1930)*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1978, p.19.

¹⁰ António da Silva Rego, *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Pe. J. Bertrand, *op. cit.*, p. 328-329; Pe. António Lourenço Farinha, *A Expansão da Fé no Oriente. Subsídios para a História Colonial*, Agência Geral das Colónias, 1943, p. 114-123.

chegando com frequência acusações contra os missionários do padroado, nomeadamente contra a Companhia.¹² A reacção portuguesa não passava de um protesto, pois, dadas as enormes dificuldades provenientes de todo o descalabro económico, quer em Portugal quer no Oriente, nada pôde fazer, acabando por se resignar perante a realidade. A Santa Sé defendeu igualmente o desejo de as missões serem dirigidas a partir de Roma e não de Portugal, pois o papado pretendia libertar-se da supremacia portuguesa nesta matéria.¹³ Para além das ambições políticas e religiosas destes países, temos de admitir que o andamento das missões do padroado não se pautava pelo exemplo dos seus missionários, cujo número aí existente era reduzido. Roma pôde valer-se desta situação para justificar a sua atitude. No entanto, as missões sob a sua responsabilidade não colmataram as falhas existentes.¹⁴

Verificamos assim, que 1622 representou o culminar de uma situação ruinosa que se vinha fazendo sentir desde o início da colonização, só suportada pela fraca concorrência estrangeira. O ano de

¹² Ver Francisco Rodrigues, "Nas Missões do Extremo Oriente", Separata da Revista *Brotéria*, vol. XX, fasc. 5, Lisboa, 1935.

¹³ António da Silva Rego, *O Padroado Português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, p. 35

¹⁴ António da Silva Rego, *O Padroado Português do Oriente*, p. 21; Maria de Jesus Lopes, *Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio Cultural*, texto policopiado; dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1993, p. 247.

1622 acentua o fim da “lusitanização” no Oriente¹⁵, bastando para tal lembrar a perda de Ormuz, o ataque holandês a Macau e o martírio de Nagasaqui, para além da criação da Propaganda Fide.¹⁶ O estado de crise tornou-se evidente no governo de D. Nuno da Cunha (1529-1538) e, sobretudo, generalizou-se em meados do século um ambiente de crise financeira, que na opinião de Sanjay Subrahmanyam, deixou “o império asiático português vazio no seu interior, pronto a ser demolido pelos Holandeses e Ingleses.”¹⁷

É já num ambiente de crise que a Companhia de Jesus fixa, em 1542, as primeiras bases de evangelização no Oriente. Atendendo ao período conturbado que aí se respirava, é nosso objectivo analisar a Companhia não só na sua acção missionária e cultural, tendo presente as diferentes metodologias utilizadas pelos inacianos e a sua relação com as outras Ordens religiosas que aí se encontravam, assim como na sua atitude para com os chamados cristãos de S. Tomé e as religiões locais, passando igualmente pelas suas ligações ao poder local, quer

¹⁵ Civiltà Indiana ed Impatto Europeo nei Secoli XVI-XVIII. L'Apporto dei Viaggiatori italiani, a cura di Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, Milano, Jaca Book, 1988, p. 14.

¹⁶ António da Silva Rego, 1622, Ano Dramático na História da Expansão no Oriente e Extremo Oriente, Tomo XVIII, Lisboa, Memória das Academias das Ciências de Lisboa, 1977, p. 27.

¹⁷ Sanjay Subrahmanyam, O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica, Lisboa, Difel, 1995, p 151. A situação de crise tornou-se de tal forma grave que aquando das festas, feitas em Cochim a respeito da Restauração Portuguesa, não havia dinheiro para fazer uma bandeira: “(...)quando chegou a ella a Milagroza noua da socepção da Magestade del rey Dom João quarto nosso senhor que Deos goarde que os officiaes da Camara empenharão a Cruz de prata do Orago por sincoenta xerafins que são menos de quarenta cruzados pera averem de fazer a bandeira com que se aclamou pellas ruas publicas a Magestade de seu e nosso verdadeiro Rey e senhor.”- BPE, Cod. CXVI // 23.

indígena quer português, que lhe permitiram ou dificultaram o estabelecimento nesta região.

Assim, no capítulo *A Companhia de Jesus Rumo à Índia*, abordamos a cristandade na Índia à chegada da Companhia de Jesus. Estabeleceremos igualmente um paralelo entre as metodologias missionárias das ordens responsáveis pela missão e a política régia até á década de quarenta. O interesse que D. João III tinha em alterar a política missionária, levou-o desde muito cedo a apoiar a Companhia de Jesus, permitindo aos primeiros missionários disponibilidade para partirem para a Índia, antes de criarem raízes em Portugal. O sub-capítulo *Ambiente Físico, Político e Cultural da Missão* é essencialmente uma abordagem sobre as regiões escolhidas pela Companhia de Jesus para desenvolver a sua actividade missionária. Esta escolha não foi aleatória uma vez que se fixam nos locais onde o poder político português é efectivo, ou onde tem interesses económicos e diplomáticos.

O capítulo *Jesuítas: Um Novo Conceito de Missão*, debruça-se sobre a novidade trazida pela Companhia de Jesus no campo missionário, tanto na preparação dada aos seus elementos como nos métodos usados, quando comparada com as restantes ordens religiosas.

O capítulo *Expansão Colonial e Missão*, analisa a relação entre o poder político e a Companhia de Jesus na Índia no período de 1542-1622.

O capítulo *A Cristandade do Malabar e a Companhia de Jesus: Zelo e Escândalo* aborda as relações entre a Companhia de Jesus, os cristãos de S. Tomé e a comunidade paravá. É sobretudo um estudo referente à Província do Malabar, onde os jesuítas entram sistematicamente em conflito com as autoridades locais, devido ao processo de latinização que pretendem impor aos cristãos, assim como com os franciscanos que até á sua chegada eram os responsáveis por esta cristandade. Ou seja, é uma abordagem da conflitualidade social e religiosa na província, decorrente da actuação inaciana. O sub-capítulo, *A Companhia de Jesus Portuguesa e Outros jesuítas Europeus: Oposição ou Complementariedade* é uma análise sobre a nacionalidade dos jesuítas que para aqui partiam e quais o motivos porque os jesuítas portugueses não queriam jesuítas de outras nacionalidades.

O capítulo *Instrumentos de Missão* refere-se aos métodos missionários usados pela Companhia de Jesus, com especial destaque para a questão da adaptação / aculturação da ordem na Índia, e para as diferenças de actuação dos missionários portugueses e dos italianos. Dedicaremos alguma atenção à legislação régia que visava o aumento da cristandade e por sua vez concretizar os seus interesses temporais na região.

O capítulo *Conflitos com as Religiões não Cristãs*, dá uma visão sobre a imagem que os missionários tinham do hinduísmo. Era sobretudo uma imagem de condenação e desprezo pelos seus hábitos e tradições, tentando sempre que os convertidos os rejeitassem e adoptassem os valores defendidos pelo cristianismo, portanto tentavam o nascimento de um novo Homem, liberto do seu passado gentio.

O capítulo das *Considerações Finais* tem a preocupação de salientar os aspectos mais marcantes ou controversos ao longo da dissertação, dando por vezes, informações novas, ou desenvolver algumas ideias já tratadas. Pensamos que ainda é cedo para apresentarmos conclusões definitivas, uma vez que pretendemos continuar a investigação até meados do séc. XVIII, altura em que a Companhia Jesus foi expulsa da Índia.

Por último, analisamos as novas correntes historigráficas da presença portuguesa na Índia e tecemos considerações sobre algumas obras recentemente publicadas a respeito da Companhia de Jesus.

O segundo volume apresentado é composto por um conjunto de documentos escritos entre 1600 e 1627, recolhidos no *Archivum Romanum Societatis Iesu*. A opção deveu-se ao facto de estes documentos não se encontrarem publicados e ao mesmo tempo ajudarem a esclarecer o que foi a actuação da Companhia de Jesus na Província do Sul, região que em nosso entender, se encontra por estudar, sobretudo em relação ao séc. XVII.

1.A - A COMPANHIA DE JESUS RUMO À ÍNDIA

Nunca como nos séculos XV e XVI os cristãos estiveram tão arreigados à última mensagem de Cristo: “*Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura*” (Marcos, XVI, 15). Esta foi a justificação encontrada pelo mundo cristão para a conversão do infiel e do gentio, mas certamente que não foi o único factor a justificá-la. Nas grandes conquistas e descobrimentos do sec. XV concorrem motivações económicas e religiosas, onde se mistura o antigo espírito de cruzada com um novo espírito de missão.¹

O ideal de cruzada levado a cabo sobretudo por portugueses e espanhóis e utilizado no combate ao islão, que teve como principal método a conquista pelas armas, não se aplicava à realidade geográfica do sec. XV. Agora, a mensagem de Cristo devia ser levada através da palavra, não porque o uso de violência física não fosse defendido e utilizado por alguns, mas antes pela distância a que muitos destes territórios se encontravam da metrópole. Contudo, muitas vezes a

¹ As Grandes Datas do Cristianismo, Direcção de François Lebrun, Lisboa, Ed. Notícia, Biblioteca de História, p. 139.

palavra era seguida de violência cultural, como no caso de Goa, em que desde sempre foi defendida a destruição da sua cultura e religião, o que muito se deveu ao poder político português, dado ser esta a forma que melhor servia os seus interesses. Silva Dias escreveu a este respeito: "a nossa razão de Estado apoiou-se em motivações de tipo ideológico e em motivações de tipo utilitário. Amalgou-as e fundiu-as, porém, numa unidade coerente de doutrina e acção".²

Através da historiografia quinhentista e seiscentista verificamos que a conquista pressupõe evangelização. A título de exemplo, refira-se que as crónicas religiosas insistem na palavra conquista.³ Veremos o fenómeno expansão separado do seu triplo aspecto - comercial, militar e religioso-, resulta certamente num fracasso interpretativo.⁴ Qualquer destes factores isolados teria sido insuficiente para se recomeçar a propagar a fé no sec.XV, dado o fracasso da cruzada no sec. XIII e o esforço individual das Ordens mendicantes no Oriente e no Norte de

² J.S.da Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, T.II, Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, p. 805.

³ P. Fernão de Queiroz, *Conquista Temporal e Espiritual de Ceylão ordenada pelo Padre da Companhia de Jesus ...*; Fr. Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente. Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis em mais de trinta reinos, do Cabo da Boa Esperança até às remotíssimas Ilhas do Japão*. 3 vols, Introdução e notas de F. Felix Lopes, OFM, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.

⁴ Sobre o assunto, ver António Vasconcelos de Saldanha, "Sobre o Officium Missionandi e a Fundamentação Jurídica da Expansão Portuguesa", *Congresso Internacional de História: Missão Portuguesa e Encontro de Culturas, Igreja, Sociedade e Missão*, vol. III, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993, p. 553-561.

África. Este último aspecto é a prova de que a “evangelização pacífica tornava-se virtualmente impossível”.⁵

A evangelização da Índia não se apresentou fácil, não só por causa da grave crise que as Ordens ocidentais em geral atravessavam, sobretudo pela fraca preparação dos seus membros, mas também devido às especificidades que esta região encerrava, condicionando por um lado o tipo de colonização e, por outro a questão religiosa. Portanto, a questão religiosa apresenta-se complexa, dado coexistirem quatro tipos de missão⁶:

- 1 - aquela que está ao serviço e instrução dos colonos;
- 2 - a que visa a conversão da população que vive sob domínio português;
- 3 - a que pretende a conversão de povos não indianos- territórios de obediência islâmica, dependentes do Grão Mogol , dos sultanatos, ou, ainda mais longe, do Xá da Pérsia;

⁵ Luís Filipe Thomaz, "Descobrimentos e Evangelização. Da Cruzada à missão Pacífica", Congresso Internacional de História : Missão e Encontro de Culturas, vol. I, p. 113.

⁶ *Histoire du Christianisme, sous la direction de J. M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. M. Venard, vol. 8: "Le temps des confessions(1530-1620)"*, Desclée, 1992, p. 795-796.

Sobre a estrutura política e administrativa do Estado da Índia consultar: Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994, p. 207. Sobre o conceito de Império Português da Índia, destacamos a seguinte ideia, p. 207: "...quando confrontado com a noção corrente de império, o Estado Português da Índia se nos apresenta como algo de original e, por vezes, desconcertante. Mais que a sua descontinuidade espacial é a heterogeneidade das suas instituições e a imprecisão dos seus limites, tanto geográficos como jurídicos, que o tornam insólito.

A razão é que, normalmente, os impérios representam a estruturação política de determinados espaços geográficos, enquanto o Estado da Índia é na sua essência uma rede, isto é, um sistema de comunicação entre vários espaços.

4 - aquela missão dependente da adaptabilidade dos jesuítas à cultura local - ex: Robert de Nobili na missão do Madurai.

Desde muito cedo que a Índia fazia parte dos mitos e tradições ocidentais, mas é com a época de Gama que assistimos a grandes transformações de alguns grupos sociais asiáticos ao entrarem em contacto com a presença europeia.⁷ O território de Goa foi aquele que mais alterações conheceu, quer no campo político, quer no campo cultural e religioso. De estado muçulmano, passou a português, em 1510, criando-se uma nova comunidade, onde as mudanças administrativas e militares conduziram à imposição do cristianismo. Mas foi na segunda metade do século XVI, com a chegada dos jesuítas e mais tarde com o estabelecimento da Inquisição, que as alterações ganharam maior significado, dada a influência cada vez maior da Igreja Católica - Chegada de S. Francisco Xavier, criação do Colégio de S. Paulo, do seminário de Cranganor e de Goa e o estabelecimento da imprensa.⁸ A política de tolerância religiosa e a prática de casamentos mistos, vigente no tempo de Afonso de Albuquerque, tiveram duração

⁷ Geneviève Bouchon, "Premières Expériences d'une Société Coloniale: Goa au Xve. Siècle", *Histoire du Portugal. Histoire Européenne. Actes du Colloque Paris, 22-23. Maio 1986*, Paris Fondation Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1987, p. 85. Habitualmente a presença europeia no Oriente é associada aos portugueses, mas não podemos esquecer a participação italiana, sobretudo nos finais do séc. XVI e XVII, nomeadamente a influência missionária, onde destacamos Robert de Nobili e Matteo Ricci. Sobre o assunto ver: *Civiltà Indiana ed Impatto Europeo Nei Secoli XVI-XVIII. L'Apporto dei Viaggiatori e Missionari Italiani*, a cura di Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, Milano, Jaca Book, 1988.

⁸ Idem, *Ibidem*, p.91.

efémera. Agora, pretendia-se fazer de Goa um grande centro eclesiástico e da Índia um estado católico.

Muitas foram as lendas e mitos que permaneceram na Europa até à viagem de Vasco da Gama, e alguma da fantasia geográfica permaneceu até ao século XIX. Neste caso específico, o próprio Almirante, em 1500, pensava que a Índia era habitada por cristãos, “embora abastardados”.⁹ Daqui se infere que a preocupação não era a conversão dos hindus, nem tão pouco colocar os cristãos de S. Tomé, cuja existência era desconhecida, sob a obediência romana¹⁰, mas antes “reconduzir à ortodoxia os cristãos transviados por que haviam tomado os gentios”.¹¹

Para além da suposta evangelização do Apóstolo S. Tomé, só em 1320 foi estabelecido o primeiro contacto, através do Pe. Frei João da Ordem de S. Domingos, que com ele levou quatro religiosos de Ordens Menores: Frei Thomaz de Tolentino, Frei Jacome de Pádua, Frei Pedro e Frei Demetrio, irmãos leigos.¹² Estes religiosos estiveram na Pérsia e Ormuz, tendo visitado as relíquias de S. Tomé, em Meliapor e

⁹ Luis Filipe Thomaz, “Descobrimento e Evangelização”, *op. cit.*, p.119.

¹⁰ Estes cristãos, segundo a lenda, foram evangelizados pelo Apóstolo S. Tomé e habitavam a Costa da Pescaria.

¹¹ Luís Filipe Thomaz, *op. cit.*, p.119.

¹² A presença dominicana até 1548, foi feita a título individual, pois só a partir desta data o fizeram como comunidade, tendo construído nesta altura um convento em Goa.

terão pregado aos mouros da Costa de Coromandel.¹³ Mas, a organização eclesiástica começou de forma regular a partir de 1505, dependendo a sua jurisdição espiritual da Ordem de Cristo. Nos anos subsequentes, apareceram na Índia alguns dominicanos isolados. Só em 1548 se verificou a construção de um convento, tendo a seu cargo a Capela do Rosário.¹⁴

Os franciscanos, até 1542, eram a única Ordem que assegurava a obra evangelizadora, embora auxiliados por clérigos seculares e religiosos de outras Ordens, que iam como capelães de navios. Em 1532, já os franciscanos da regular observância tinham em Goa um convento com cerca de 20 frades.¹⁵ Estes estenderam a sua presença a Cochim, Chaul, Damão, Colombo, Baçaim, Coulão, Manar, Thana, Mangalor, Diu, Cranganor, Bardez, etc.¹⁶ Pensa-se que em 1533,

¹³ BNL, Cod. 177, fl.322; BPE, CV/2-6, fl.1

¹⁴ F. Mateos S.I., "Campo de Apostolado de San Francisco Javier", *Missionalia Hispanica*, año IX, nº 25, Editada por el Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo", 1952, p. 452-480.

¹⁵ Manuel Pereira Gonçalves, "Presença Franciscana na Índia no século XVI", *Portugal no Mundo*, Lisboa, Publicações Alfa, p.108-109. Ver sobre o assunto: Robert Schrimpf, "Le Diable et le goupillon", Goa 1510-1685. *L'Inde Portugaise, apostolique et commerciale*, dirigé par Michele Chandaigne, Paris, Edition Autrement, Collection Mémoires, 1996, p.115-134; Fr. Achilles Meersman O.F.M., *The Ancient Franciscan Provinces in India*, Bangalore Christian Society Press, 1971.

¹⁶ Manuel Pereira Gonçalves, "Presença Franciscana na Índia no século XVI", op. cit., p.108; Ver Robert Schrimpf, "Le Diable et le Goupillon", Goa 1510-1685. *L'Inde Portugaise, Apostolique et Commerciale*, dirigé par Michel Chandaigne, Paris, Éditions Autrement, Collection Mémoires, 1996, p. 115-134. *Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa, Nova Goa*, Tip. A Voz de S. Francisco Xavier, 1933, p.1-61. Apesar da vasta região abrangida pelos franciscanos, no entanto, os principais centros do cristianismo até às primeiras décadas de seiscentos eram juntos às fortalezas e feitorias portuguesas.

aquando da erecção da Diocese de Goa, que o número apróximado de cristãos na Índia, fosse de 100 mil.¹⁷

Apesar da regularidade das missões, os resultados foram medíocres, tanto devido ao escasso número de missionários, como devido à incoerência da sua actividade, embora resultante não só da sua fraca preparação para este tipo de missões, como também do insuficiente apoio político português. Durante quase meio século, os progressos do cristianismo foram diminutos, quer no que concerne à evangelização dos gentios e mouros, quer relativamente à submissão dos cristãos de S. Tomé a Roma.¹⁸ A conversão de cerca de 50 mil paravás¹⁹ da Costa da Pescaria ao Cristianismo entre 1535 e 1537, não prova o sucesso missionário, pois o elevado número de convertidos não se ficou a dever aos méritos dos missionários, mas antes a interesses políticos. As guerras marítimas de 1520 e dos primeiros anos de 1530 e devido à opressão muçulmana levaram os habitantes a colocar-se sob o domínio português.²⁰

A lentidão nos progressos da obra evangelizadora deveu-se particularmente aos entraves provocados pela cultura milenar destes

¹⁷ Memória Histórica Eclesiástica da Arquidiocese de Goa, Nova Goa, Tip. A Voz de S. Francisco, 1933, p.30. Pensamos tratar-se de um número exagerado de cristãos.

¹⁸ León Bourdon, *La Compagnie de Jesus et le Japon 1547-1570*, Paris, Centro Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian et Comission Nationale pour les Comemorations des Decouvertes Portugais, 1993, p.65.

¹⁹ Comunidade de casta baixa da Costa da Pescaria.

²⁰ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Lisboa, Memória e Sociedade, 1996, p.129-130.

povos, assim como à presença moura, em cujas mãos se encontrava o domínio dos mares e do comércio. Consequentemente, os primeiros anos de evangelização reduziram-se, em parte, às fortalezas portuguesas.²¹ Quanto aos povos indianos convertidos, na opinião de Luís Filipe Thomaz, os primeiros anos tocaram sobretudo os “marginais: pescadores de casta reputada impura entre os malabares, prostitutas e amásias dos soldados portugueses, mendigos que gravitavam em torno das fortalezas e conventos, gente de baixa casta, sem tentarem uma conversão em massa.”²²

A chegada dos jesuítas a Goa, em 1542, deu origem a uma nova era no campo missionário. Os inacianos encontraram aqui, um espaço que lhes permitiu afirmarem-se em relação às restantes ordens, pois em nosso entender a Índia deu-lhes a possibilidade de engrandecimento e realização, objectivos difíceis de conseguir na Europa. A preparação trazida dos seminários europeus, aliada a novas metodologias, fizeram com que o número de cristãos aumentasse significativamente, se compararmos com a época precedente.²³ O aumento de cristãos pode

²¹ F. Mateos S.I., *op. cit.*, p. 472.

²² Luis Filipe Thomaz, *op. cit.* p. 119. O historiador salienta que à chegada de S. Francisco Xavier à Índia as comunidades cristãs de Cochim e Goa rondaria a dezena de milhar e as demais praças ficava pelas centenas.

²³ Em 1546, nove décimos da população de Bardez e Salsete tornou-se cristã devido à acção dos jesuítas e franciscanos. Entre 1560 e 1563, a Ilha de Chorão tornou-se cristã e, nos finais de quinhentos, havia 35.000 cristãos em Salsete, distribuídos por 11 paróquias - Maria de Jesus dos Mártires Lopes, *Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio-Cultural*, Dissertação de Doutoramento em

igualmente ser entendido como uma oportunidade de mudança social e económica, que era negada com a estrutura tradicional, isto em relação às castas baixas. Em relação às castas superiores, os que aceitavam converter-se queriam ver salvaguardados os privilégios tradicionais e estatutos, pois o Cristianismo não terminou com o sistema de castas.²⁴

É com a Companhia de Jesus que as expressões de culto ganham maior solenidade e magnificência, com o objectivo de que o aspecto festivo conduzisse a conversões. Temos de acrescentar a esta vertente a construção de colégios e residências, assim como as obras de beneficência para os rejeitados.²⁵ É também com os jesuítas que se inicia o “método de inspecção e de socorro urgente”, que tinha a pretenção de preparar os missionários para as situações que iriam encontrar.²⁶ O sucesso conseguido nos primeiros tempos fez com que o poder político e religioso lhes “prestasse vassalagem”. A este respeito leiam-se as palavras do Bispo de Goa, D. João de Albuquerque:

“Particularizar suas obras e fruto que fazem nas almas, não me atrevo a escrevê-lo por pena, nem me abastaria tempo para relatá-lo,

História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, texto policopiado, 1994, p.243.

²⁴ Teotónio de Souza, *Goa to Me*, New Deli, Concept Publishing Company, 1994, p. 85. Mesmo os Cristãos de S. Tomé eram ciosos da sua casta, recusando-se a assistir a missas ou à doutrina na companhia dos novos cristãos.

²⁵ Jesus María Granero, S. J., “*La Accion Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola*”, Biblioteca Hispana Missionum, nºVI, Burgos, Sección de “El Siglo de las Misiones, p. 170.

²⁶ I. Iparraguirre S.I., “*Los Ejercicios Espirituas Ignacianos*”, *Studia Missionalia*, vol.V, Romae, Apud Aedes, Pontificalis Universitatis Gregorianæ, 1950, p.8.

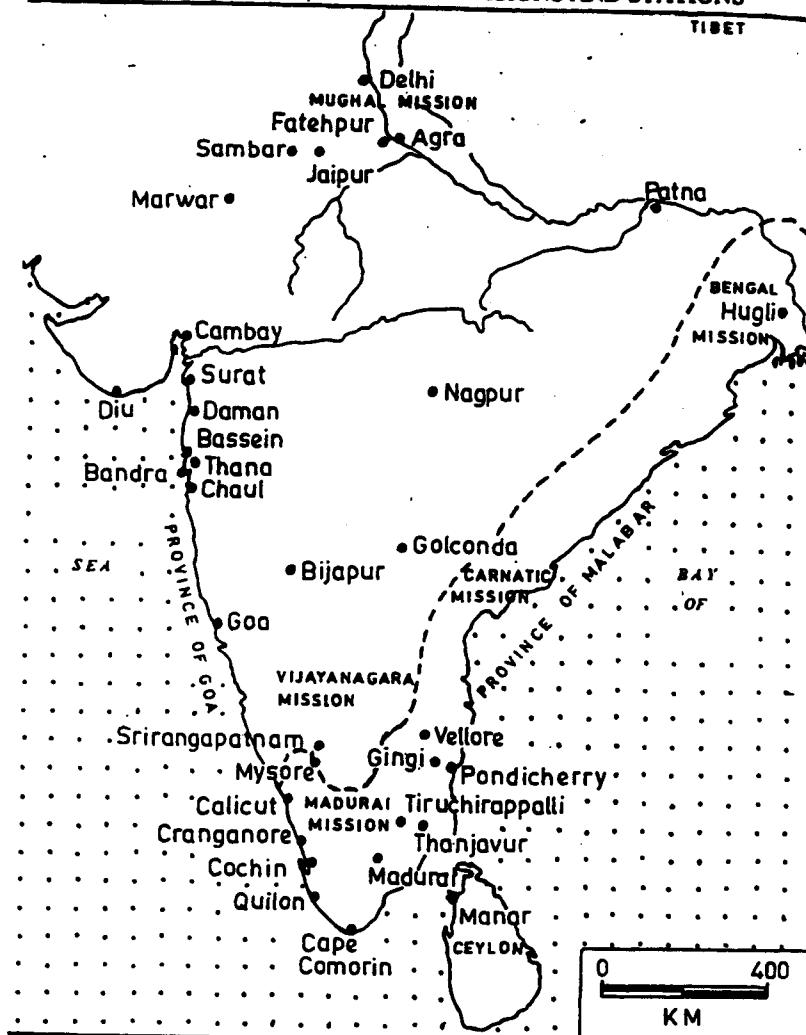
(...).Digo, por final, que foram tochas asemelhadas nestas partes pera alomiar tão escura noite que neja jazia. A soo Deus seja omra e gloria, que obra estas cousas por meio de seus servos. Quamto eles me pedem, todo lhe dou pera salvação das almas: todos os poderes e // autoridade que tenho eu do Papa, por todas as partes por onde andão peregrinando (...).²⁷

²⁷António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. VII, p. 31.

1.B - AMBIENTE FÍSICO, POLÍTICO E CULTURAL DA MISSÃO

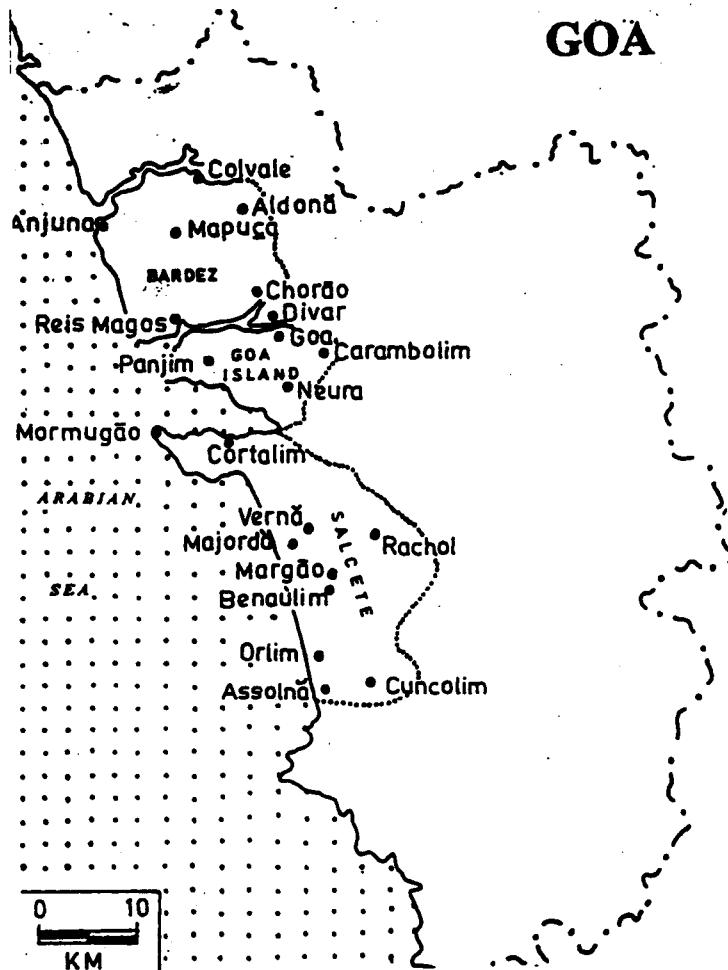
L'Inde, en même temps que peut être considérée comme un musée de races, elle est aussi un énorme temple, où presque toutes les religions du globe ont leurs autels les croyants se condoient, serrés les uns contre les autres, sans s'entremêler.¹

JESUITS IN INDIA
1542-1773
PRINCIPAL ADMINISTRATIVE DIVISIONS AND STATIONS



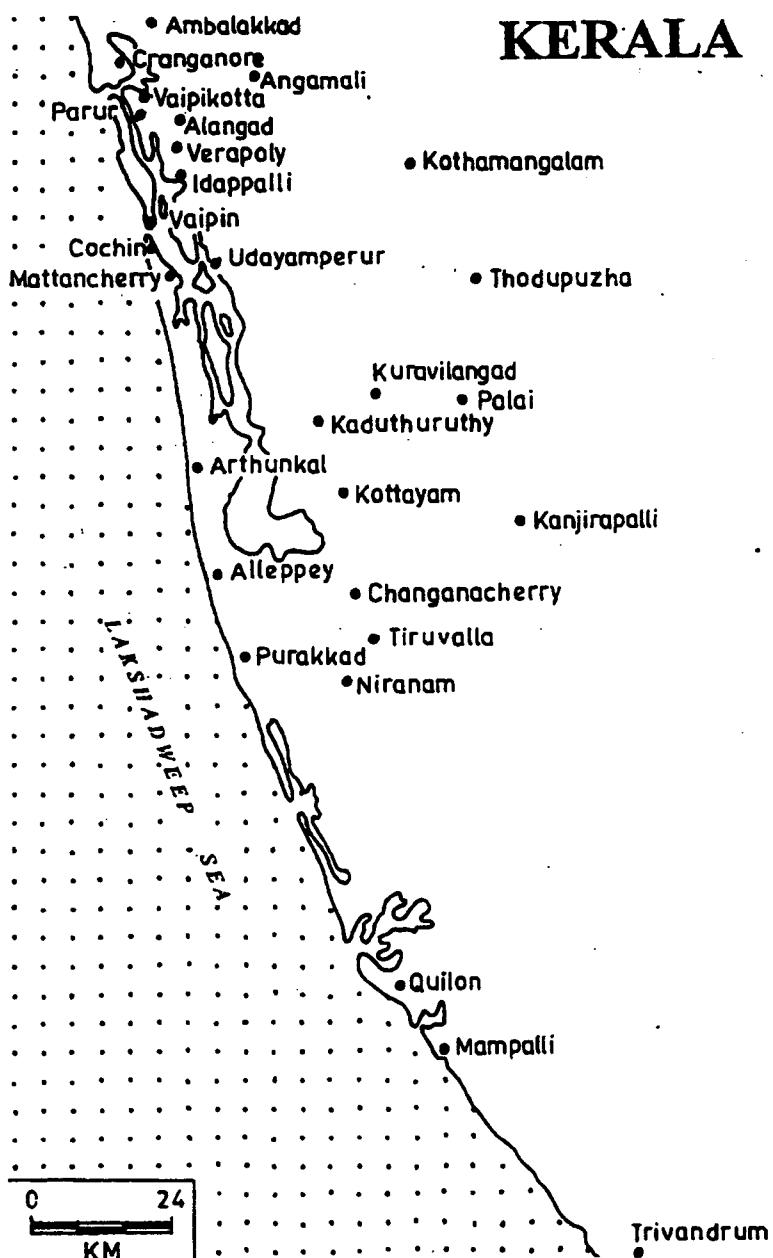
John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarat Sahitya, Prakash, 1997

GOA



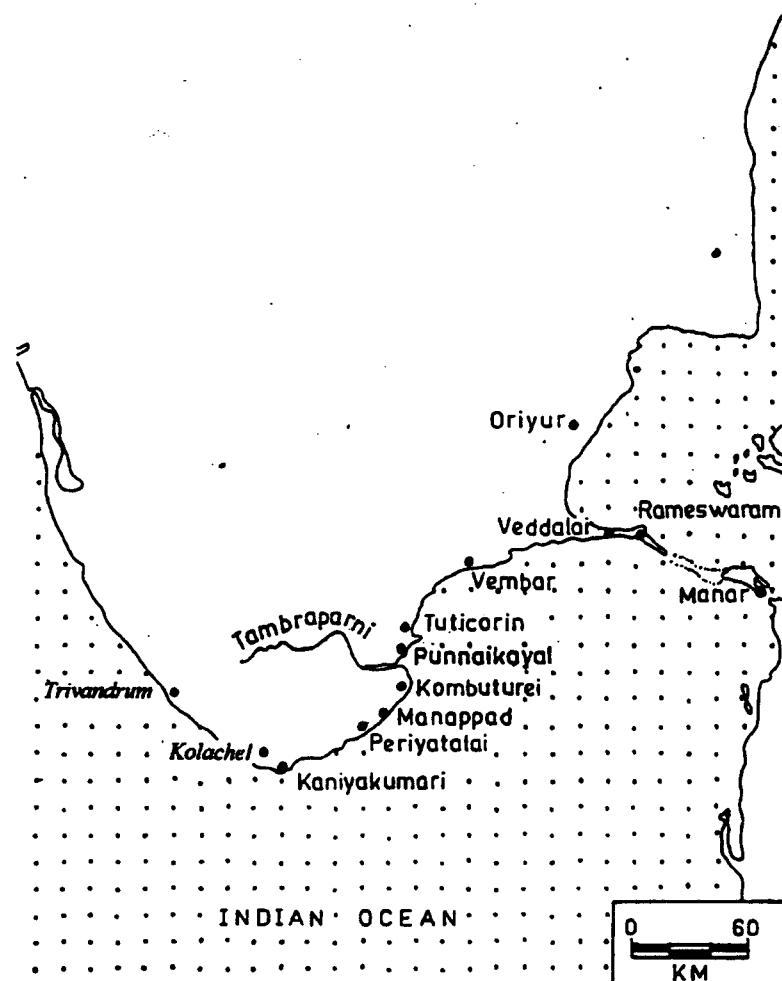
John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarat Sahitya, Prakash, 1997

KERALA



John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarat Sahitya, Prakash, 1997

THE FISHERY COAST



John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarat Sahitya, Prakash, 1997

A variedade de raças que coabitam no território indiano são a consequência de um passado sujeito a sucessivas invasões. É este legado histórico que faz com que na Índia coexistam uma variedade de religiões, das quais as mais significativas são a hindu, a muçulmana e a cristã. No meio da diversidade religiosa, convém igualmente distinguir a variedade política: o sultanato de Delhi, que no século XVI foi substituído pelo Império Mogol, o reino de Guzerate ou de Cambaia, os sultanatos do Decão, o império de Vijayanagar e os reinos independentes ou vassalos da Costa do Malabar.² A presença europeia e em particular a portuguesa, criam no final do século XV uma nova realidade, alterando o “xadrez político”, acabando por diversificar o quadro religioso e provocando mudanças nas estruturas sociais - o Estado Português da Índia.³ A este, para além de ser entendido como

¹ Alberto C. Germano da Silva Correia, *Les Musulmans de l'Inde Portugaise*, Nova-Goa, Imprimirie Rangel, 1937, p.1.

² Silva Rego, *História das Missões do Padroado Português no Oriente (1500-1542)*, 1º vol., Índia, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949, p. 9-10.

³ Sobre o conceito de Estado Português da Índia ver: Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*, vol.I, texto policopiado, dissertação de Doutoramento apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1992, p.1 e segs.

um espaço geográfico e como uma comunidade, temos de lhe juntar a importante rede marítima, peça fundamental nos territórios geograficamente descontínuos.

Foi com Portugal que se iniciou a mais antiga forma de colonização dos tempos modernos, o que conduziu pela primeira vez às maiores alterações sociais da história da Índia e em particular de Goa, território que sofreu grandes transformações políticas, culturais e religiosas.⁴ O tipo de colonização aí feito em nada se assemelhou ao praticado tanto nos outros territórios indianos como nos restantes espaços ultramarinos pertencentes à coroa portuguesa. Foi em Goa que o cristianismo marcou presença significativa, pois em espaços cujo poder pertencia a hindus ou muçulmanos os obstáculos encontrados na pregação do Evangelho foram grandes e por vezes, não tiveram qualquer significado, o que resultou num reduzido número de convertidos.

O império marítimo criado pelos portugueses desde muito cedo se ligou ao Índico Ocidental. Foi aqui que se centraram as principais actividades em nome da coroa portuguesa, tanto em vitórias militares, como comerciais e religiosas. Esta é, pelo menos, a ideia que transparece do que se tem escrito a respeito da presença portuguesa no Oriente. Mas, sobre a presença europeia a este do Cabo Comorim,

⁴ Ver: Genevieve Bouchon, *Premières Experiences D'Une Société Coloniale: Goa au XVI^e Siècle, Histoire du Portugal.Histoire Européenne, Actes du Colloque Paris, 22-23, Maio 1986, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1987.*

pouco se tem escrito.⁵ Para Sanjay Subrahmanyam a fixação de portugueses nas zonas costeiras do Golfo de Bengala também foi uma realidade; ela ocorreu cerca de 1520, sobretudo devido a homens vindos da praça de Malaca ou desertores do Índico Ocidental, como aconteceu por exemplo colonos de São Tomé de Meliapor, que desertaram das guarnições de Malaca e de Cochim. Alguns desses indivíduos tinham um passado menos claro⁶, sendo o seu número à data de chegada de S. Francisco Xavier de cem famílias.⁷

A forma pouco uniforme como os portugueses conseguiram estabelecer-se neste espaço conduziu a diferenças de actuação de região para região. Assim, os territórios de Goa, Ormuz, Malaca, Damão e Diu, passaram para os portugueses à custa de conquistas; outros locais, como foi o caso de Cochim, a presença foi consentida devido à assinatura de tratados, e a este do Cabo Comorim foram muitos os comerciantes privados portugueses que aí se fixaram, tendo como objectivo o lucro pessoal.⁸ Alguns destes centros, em meados do século XVI, detinham um estatuto singular, nomeadamente São Tomé de

⁵ Sobre o assunto ler: Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*, Lisboa, Edições 70, 1994.

⁶ Idem, *Ibidem*, p.67. Bailey W. Diffie e George D. Winus, *A Fundação do Império Português: 1415-1580*, vol. II, Lisboa, Ed. Vega, Colecção Documenta Historica, 1993, p. 192-193.

⁷ Idem, *Ibidem*, p.70. Sobre a estrutura administrativa do Estado da Índia consultar o livro de Luís Filipe Tomaz., *De Ceuta a Timor*, p. 207.

⁸ Idem, *Ibidem*, p.85.

Meliapor, mas o mesmo não sucedia em relação a Paleacate, que era um grande centro de comércio privado português nas primeiras décadas do século XVI, cuja população rondava os duzentos ou trezentos habitantes.⁹ O historiador afasta, desta forma, a ideia tradicional de aqui ter existido um monopólio comercial português, assim como em outras partes da Índia e da Ásia, como Aceh, Java Ocidental, Coromandel, Malabar e Guzerate,¹⁰ onde apenas existiam mercadores defendendo interesses particulares.

Se relativamente às actividades comercial e política desta região, possuímos uma visão diferente, sobretudo devido a estudos recentes, como é o caso do historiador citado,¹¹ faltam, contudo, trabalhos sobre as actividade eclesiásticas aí desenvolvidas pelos portugueses. Sabemos que desde o início os religiosos acompanharam os mercadores e soldados, e de entre elas a que mais se destacou foi a Companhia de Jesus, nomeadamente na Costa da Pescaria e no Madurai e, anos mais tarde, estabeleceram-se na corte do Grão Mogol, em Agra, e abriram uma missão no Tibete.¹² Mas, outros religiosos, no decorrer de quinhentos, vão penetrar no interior das terras, nomeadamente os franciscanos que entraram na Península Indochinesa,

⁹ Idem, *Ibidem*, p.87.

¹⁰ Idem, *Ibidem*, p.134.

¹¹ Sobre esta temática ver também: Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Difel, 1994, p.149-591.

¹² Ver sobre as missões dos jesuítas: Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assitência de Portugal (1540-1560)*, T.I, Vol.II, Porto, 1931, p. 523.

os dominicanos em Timor, os agostinhos em Ormuz e em Mascate e daqui chegaram até ao Gurgistão ou Geórgia do Cáucaso.¹³

É importante salientar a ideia de Luís Filipe Thomaz, e que nós corroboramos inteiramente, pelas pesquisas que efectuámos, pois, tendo-se os jesuítas espalhado no Índico de Sofala ao Japão e a Maluco “jamais abriram residências na área do Golfo Pérsico, onde os agostinhos tinham alguns conventos: o seu pragmatismo levava-os a desinteressar-se do mundo muçulmano, onde a evangelização não dava fruto, para preferirem as zonas em que se lhes afigurava mais provável o êxito apostólico”.¹⁴ De facto, uma carta de S. Francisco Xavier para Inácio de Loiola sugere que o cristianismo na Índia só sobreviverá e prosperará na região costeira, dentro do alcance dos barcos portugueses.¹⁵ Pois, tinha a consciência de que sem o apoio do poder político a actividade missionária seria dificultada, dadas as alterações

¹³ Luís Filipe Thomaz, “Descobrimento e Evangelização. Da Cruzada à Missão Pacífica”, *Missão Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol.I, p.123.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p 123; Geneviève Bouchon et Luis Filipe Thomaz, *Voyage dans les Destes du Ganges et de l'Irraouaddy. Relation Portugaise anonyme (1521)*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian. Centre Cultural Portugais, 1988, p.27. A este respeito lembrem-se as missões na China e Japão e o sucesso que alguns jesuítas inicialmente tiveram, junto dos gentios, nome dado por A. Valignano aos naturais - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol.12, p.478. Também o sucesso da Companhia, à excepção do Malabar se ficou a dever à ocupação efectiva portuguesa, nomeadamente o caso de Goa, em que os seus habitantes eram proibidos pelas autoridades civis, por vezes, a mando dos religiosos, de exerceram as suas tradições.

Sobre a presença portuguesa no Golfo Pérsico consultar: António Dias Farinha, *Os Portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538). Contribuição Documental e Crítica Para a sua História*, Lisboa, Dissertação Complementar de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.

¹⁵ Teotónio de Souza, *Goa to me*, New Dehli, Concept Publishing Company, 1994, p.89.

sociais que a adopção do Cristianismo implicava, como era o caso, por exemplo da região do Malabar. Em outras duas cartas, Xavier partilha desta ideia:

*"A cristandade polla costa do Malauar sera fácil de fazer, segura, e mais facil de conservar, que em outras partes, per todo o uerão as nossas armadas de Goa andarem discorrendo per esta Costa, aos Reys e senhores gentios per este respeito não se atreueram a molestar, nem aos Padres nem aos cristãos (...)¹⁶; (...) porque la tierra adentro están los bramens y los nayres y las demás castas nobles, los quales, como son poderosos y mui metidos en sus supersticiones, no dan lugar a poderse hacer en ellos nengún fructo mayormente (...) y como tienen ellos tanto poder en la tierra, en nenguna manera se puede hacer provecho nenguno por la tierra adentro."*¹⁷

São também os inacianos a reconhecerem as dificuldades na evangelização de Bengala, por ser uma região de mouros, tornando-se estes no maior impedimento em todo o Oriente,¹⁸ daí termos já afirmado que a sua preferência vai para o contacto com o gentio. Assim, temos uma presença efectiva junto ao poder político português, ou em locais

¹⁶ A. R. S. I., *Provincia Goana et Malabarica*, Goa 17, fl.56-57.

¹⁷ Alessandro Valignano S.I., *Historia del Principio y Progresso de la Companhia de Jesus en las Indias Orientales* (1542-64), ed. de Josef Wicki, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944, p.1. Num outro documento da A. R. S. I., Goa 51, fl. 242v. lê-se: "(...) porque nas terras del Rei de portugal podemos mais facilmente fazer o que quer."

¹⁸ BNL, Res 1527 V, p.285; BNL, Res 446 P, p.98.

que possam servir os interesses portugueses, como foi o caso do Malabar e do Reino do Grão Mogol.

No Malabar a instabilidade era uma constante, devido à oposição do poder local autóctone para com os jesuítas, mas nem por isso os inacianos (e também franciscanos) desistiram destas missões, uma vez que eram apoiados materialmente pelas autoridades régias portuguesas. Desde sempre incentivaram o estabelecimento dos religiosos, devido em parte aos benefícios que a sua presença poderia trazer aos interesses lusos na região. O mesmo se passava na corte dos imperadores mogóis (Reino do Grão Mogol), sobretudo no final do século XVI. Esta última missão tinha apenas casas e igrejas nas duas principais cidades: Lahor e Agra, mas o cristianismo não prosperava, a assistência missionária dirigindo-se apenas aos portugueses aí residentes, tanto mercadores, como soldados e cativos.¹⁹

Tal como o imperador Mogol, os súbditos simpatizavam apenas com o culto católico, o que na opinião dos missionários se ficava a dever aos ornamentos das igrejas, fazendo-lhes, por vezes, oferendas quando pretendiam alguma dádiva divina.²⁰ As manifestações exteriores do cristianismo tinham alguma semelhança com o hinduísmo e o budismo (utilização de imagens, incenso, rosários, as cerimónias, as ordens de

¹⁹ António Bocarro, *Livro das Plantas de todas as Cidades e Povoações do Estado da Índia*, 2 vols., transcrição de Isabel Cid, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p.78.

²⁰ BNL, Res 932 P, p.139-140.

frades e freiras, etc.), embora as práticas gentílicas não fossem entendidas pelos missionários, acusando-os quando assim procediam, de práticas demoníacas; no entanto, a semelhança encontrada contribuiu para a tolerância e até implantação do cristianismo.²¹ Também as disputas teológicas pareciam agradar ao imperador, mas era sobretudo a amizade dos portugueses na Índia que interessava a Akbar, tolerando para isso a presença missionária.²²

Apesar de os religiosos reconhecerem a futilidade da sua presença e os interesses políticos de Aquebar, as autoridades portuguesas aconselhavam-nos a permanecer, com o objectivo de dissuadirem o imperador a aliar-se à ameaça europeia: holandeses e ingleses. Nesta corte foi notável o papel de Rodolfo Acquaviva, que aqui permaneceu durante quatro anos, deixando Agra em Fevereiro de 1583, sendo martirizado pelos hindus meses mais tarde, em Salcete.²³ Atendendo ao poder que este reino possuía, convinha a Portugal manter aí relações de amizade, pois, antes da chegada dos jesuítas, e depois de Aquebar ter conquistado Bengala, os portugueses conseguiram autorização para a construção de um porto livre, que veio dar origem à

²¹ C. R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 92.

²² Teotónio R. de Souza, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p.29-30.

²³ Ver Correia-Afonso, John, *Jesuit Letters and Indian History: 1542-1733*, Bombay, Oxford University Press, 1969.

cidade de Ugulim²⁴, a qual foi arrasada por ordem do príncipe Kurrão, neto de Aquebar, em 1632.²⁵

As missões jesuíticas abrangeram praticamente todo o território indiano e asiático²⁶, embora de forma descontínua e pouco uniforme, tanto na forma de implantação, como nos resultados obtidos. Pois, nem sempre tiveram sucesso, sobretudo se partirmos da ideia de que um dos principais objectivos eram as conversões em massa, independentemente dos métodos utilizados, pois era seu entendimento que todos os meios justificavam os fins.²⁷ Pelo facto, e como já afirmámos, este estudo debruça-se sobre a Índia e locais onde a Companhia dirigiu ou orientou com "êxito" o cristianismo, independentemente da cristianização conseguida, pois, se compararmos, por exemplo, o número de cristãos de Goa com o Madurai em nada se assemelhavam; no entanto, foi com a Companhia que o cristianismo deu os primeiros passos no Madurai, sobretudo devido ao

²⁴ António da Silva Rego, "A Primeira Missão Religiosa ao Grão Mogol", *Lusitania Sacra*, T:IV, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1959, p.161. Em 1633 os cristãos foram perseguidos e a simpatia dispensada para com os padres da Companhia termina. Foi-lhes retirada uma igreja e prendeu os seus padres, mas posteriormente foi-lhes dada a igreja- BNL, Cod.7640, fl.60-60v.

²⁵ B.N.L., Cod. 7640, fl.60-60v.

²⁶ A testemunhar a grandesa geográfica leiam-se as palavras de Alexandre Valignano, num relatório de 1579: "(...) desde Goa al Meacó son cerca de mil y quinientas leguas por donde se ve quan grande es la distancia desta provincia no solamente viendo la por sus ultimos terminos, mas tambien quan grande es entre si la distancia de sus colegios y lugares, la qual se haze cada dia mayor assi como los nuestros van penetrando mas adelante, y tomando el assumpto de otros lugares (...)" - António da Silva Rego, *Documentação Para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol.12,Lisboa, Agência Geral das Colónias, p. 473.

método de adaptação conveniente de alguns missionários, nomeadamente de Robert de Nobili que à sua morte, deixou cerca de cem mil cristãos (1606-1656).²⁸ Aqui, mais do que fazer muitos cristãos foi fundamental conseguir-se penetrar no seio da sociedade local, aspecto muito difícil de ultrapassar, devido às diferenças culturais que separavam cristãos e hindus.

Embora repartidos por todo o Oriente, possuam os jesuítas na Índia, dentro do regime interno da ordem, a Província a Norte, Goa, e a do Sul, o Malabar.²⁹ Daí a importância que estes locais representam na actuação da Companhia, ainda que não possam ser esquecidos outros lugares acima citados, quer pela novidade dos métodos aí

²⁷ Eduardo Lourenço, "Portugal e os Jesuítas", *Oceanos*, nº12, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.47.

²⁸ L'Abbé A. Boulenger, *Histoire Générale de L'Eglise. Les Temps Modernes: XVIIe et XVIIIe Siècles - 1517-1648*, tomo III, Vol.VII, Paris, Lyon, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1940, p.581.

²⁹ **A Província de Goa:** Seminário da Santa Fé de Goa (1542); Colégio de S. Paulo de Goa (1548); Colégio de Jesus de Baçaim (1560); Seminário de Baçaim (1548); Colégio de S. Inácio de Rachol (1574); Seminário de Rachol (ano da fundação é desconhecida); Colégio das Onze mil Virgens de Damão (1581); Colégio da Madre de Deus de Taná (1599); Seminário de Taná (1551); Colégio do Espírito Santo de Diu (1601); Colégio de S. Pedro e S. Paulo de Chaul (1611); Colégio da Ascensão de Moçambique (1613); Colégio de N. S. do Nascimento de Agra (1630); Escola de Bandorá (1576).

Província do Malabar: Colégio da Madre de Deus de Cochim (1560); Seminário de Cochim (1560); Colégio de Malaca (1576); Seminário de S. Cruz de Vaipicota (1584); Colégio de Coulão (séc.XVI); Seminário de Coulão (séc.XVI); Colégio de Tunicorim (séc.XVI); Seminário de Tunicorim (séc.XVI); Colégio de Meliapor (séc.XVI); Seminário de Meliapor (séc.XVI); Colégio de Temate (séc.XVII); Colégio de Cranganor (sec.XVII); Colégio de Columbo (séc.XVII); Colégio de Jafanapatão (séc.XVII); Colégio de Bengala (séc.XVII); Colégio de Negapatão (séc.XVII); Colégio de Ambalacata (1633); Seminário de Ambalacata (1663), Colégio do Topo (séc.XVII) - Francisco Rodrigues, *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*, Porto, Edições do Apostolado de Imprensa, 1935. Sobre o assunto ver: Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova edição dirigida por Damião Peres, Porto, Livraria Civilização, 1968, p.25-36 e sobre a Província do Sul: Res 985P., p.33-67; A.R.S.I., Goa 48, fl.161-162v.

utilizados, quer pela influência política que aí possam ter tido, tanto junto do poder autóctone, como no apoio espiritual dado aos portugueses residentes fora do império.³⁰

O último aspecto acima referido aplica-se essencialmente à chamada “Província do Norte” (Damão, Baçaim e Chaúl), que era sobretudo constituída por praças de Guerra, simples empórios comerciais ou feitorias, que estavam à guarda de fortalezas, como Mascate, Diu e Malaca,³¹ cujo número de portugueses era elevado e necessitavam de assistência espiritual,³² tornando-se Baçaim numa cidade eleita pelas diferentes ordens.³³ Pelo facto, não é de estranhar

³⁰ Para uma análise comparativa sobre a distribuição geográfica dos jesuítas na assistência a Portugal consultar o quadro nº 3. Daqui se conclui que uma das principais preocupações foi a ida dos jesuítas para as missões ultramarinas, sobretudo em regiões onde a presença portuguesa era efectiva, nomeadamente em Goa. Por outro lado é só a partir de 1614 que surgem as primeiras referências em relação ao Malabar, o que vem ainda corroborar mais a ideia do que acabamos de afirmar e não nos podemos esquecer da importância que nesta altura começa a ter a missão do Madurai devido à presença de Robert de Nobili. O número de jesuítas, à excepção dos primeiros anos, não conhece grandes oscilações, o que prova que mesmo no período filipino, apesar da perda de influência junto da corte, continuam a partir para o Oriente com regularidade, pois cartas régias deste período elogiam a actuação da Companhia. Os dados referidos por Dauril Aiden merecem a nossa confiança, pois se confrontarmos com os números fornecidos por António Bocarro, cerca de 1635 ou 1636 estes são muito próximos - ver quadro nº4.

³¹ Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1623)*, vol. I, texto policopiado, Dissertação de Doutoramento apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1992, p.32.

³² Segundo António Bocarro, *op. cit.* p.108: Baçaim era “húa cidade de portuguezes”, nela residiam cerca de 400 portuguezes, sendo a maior parte fidalgos e cerca de 200 “pretos cristãos”.

Sobre a Província do Norte consultar: “O Estado da Índia e a Província do Norte”, *Mare Liberum*, nº 9, Lisboa Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Julho de 1995.

³³ Ver: “A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 25, Bastorá, Tip. Rangel, 1935, p. 2-40. Segundo António Bocarro, *op. cit.*, p.

os inúmeros bens que a Companhia aqui possuía, sobretudo em Damão e Baçaim, obtidos quer através de doações de particulares quer através da compra de terras.³⁴ Aliás, a fundação do colégio de Baçaim deveu-se a Isabel de Aguiar, viúva, natural de Ormuz que, não tendo filhos, doou todos os seus bens aos jesuítas.³⁵ Apesar da presença portuguesa ser significativa, a evangelização não se apresentava fácil.³⁶ Alguns missionários pensavam mesmo que era impossível, atendendo à diversidade de povos que habitavam a região- judeus mouros e gentios- e à rejeição social a que ficavam sujeitos os convertidos ao cristianismo.³⁷

Nas restantes cidades do Norte a situação era idêntica à de Baçaim. Em Diu, a oposição ao cristianismo por parte dos signatários da religião local, apesar da presença militar portuguesa, era constante. Querendo os portugueses utilizar os mesmos mecanismos que em Goa,

108, encontravam-se aí cerca de 15 jesuítas, 8 ou 10 dominicanos, 30 franciscanos e 8 agostinhos.

³⁴ A ordem no cassabé de Baçaim, Mahim, Salcete e Caranjá possuía inúmeras aldeias produtoras de arroz e de sal, cujo rendimento ultrapassava os 216 mil pardaus. Em Damão possuíam várzeas, hortas, marinhas, poços e terrenos de cultura de algodão - Maria Manuela Sobral Blanco, *op. cit.*, vol.I, p.38.

³⁵ José Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVI, p.217, p.553.

³⁶ O facto da presença portuguesa na Índia se ter caracterizado sobretudo por uma força marítima, contribuiu, por vezes, para a aceitação dos portugueses em algumas destas paragens: “(...) certamente que parece causa muito perjudicial termos hum palmo de terra fora das praias do Oceano porque além de nos enfraquecerem as forças do mar que he toda nosa fortaleza e poder, a causa do mundo que mays conserva estes senhores da India e em nosa amizade he terem por certo que somente nos contentamos do senhorio do mar e que nom temos nenhuma cobiça nem preposito de suas terras (...)” - B.N.L., Cx 206, 151, fl.2.

³⁷ Silva Rego, *Documentação...*, vol.IV, p.59.

para a conversão³⁸ das populações, defendia-se, por vezes, a destruição dos seus pagodes, colocando em seu lugar uma cruz. A título de exemplo refira-se o caso de, no ano de 1604, ter sido colocada no pagode principal desta ilha uma cruz, tendo sido posteriormente derrubado o pagode.³⁹ O mesmo sucedia em Damão, que era uma cidade de mouros e gentios, onde os portugueses aí residentes, únicos cristãos, eram sobretudo homens de armas, confinados aos muros da fortaleza, o que, na opinião de António Bocarro, “faz não parecer tanto cidade e povo” e no interior da região - Virgi, Choutia e Cole - não existiam cristãos. Era um facto que a presença missionária e o número de conversões diminuía à medida que nos afastamos da protecção militar portuguesa, nomeadamente em regiões de grande implantação muçulmana.

Uma carta de 1611, escrita por um jesuíta, relata a pouca importância da Companhia fora dos territórios sob administração portuguesa, nomeadamente em Meliapor, onde se fizeram poucas conversões. As que se fizeram ou ficaram a dever-se aos franciscanos ou ao contacto que os gentios tinham com os portugueses e o mesmo sucedia em Bisnaga:

³⁸ António Bocarro, *op. cit.*, p. 96.

³⁹ BNL, Res 932 P, p. 167-174v.

“ (...) não ha conuersão nem crisptãos na Corte d’El Rey de Bisnaga onde reside hum Religioso da Companhia, nem em Velur onde elle costuma estar a mor parte do tempo allem d’outros dous mas somente são crisptãos 4 moços que o seruem, e o fim principal que alli tem he aquirir rendas de que em Meliapor tem ia mais de sinco mil pardãos cada ano... Em Velur tem hum irmão Italiano pintor que se ocupa a pintar ao rey suas mulheres nuas, actos desonestos (...)”⁴⁰

Também os franciscanos exerceram o apostolado nos territórios da capital do Estado da Índia, nomeadamente a região de Bardês, a qual lhes tinha sido confiada em 1550 pelo vice-rei, D. Afonso de Noronha. Já em 1510 aí tinham construído o convento de S. Francisco, a igreja dos Reis Magos, os colégios de São Boaventura e dos Reis, além do seminário da Santa Fé e dezassete Reitorias com as respectivas igrejas. Em Cambaia, Baçaim, Damão, Diu, Chaul, Cranganor, Cananor, Cochim, Coulão, Manar, Jafanapatão e Malaca também construíram conventos.⁴¹ Aliás, seria injusto não se referir a actuação dos franciscanos, pois para além de terem assegurado as missões até à chegada dos jesuítas, a sua actividade em determinadas regiões vai persistir, com menor ímpeto, mesmo apesar dos desentendimentos entre ambas as ordens a respeito do “direito” de

⁴⁰ A.R.S.I., Goa 17, fl. 71-72.

⁴¹ Maria Manuela Sobral Blanco, op. cit., vol.I, p.265; Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, p. 959.

posse sobre determinadas igrejas, como foi o caso da Costa da Pescaria no séc. XVII, que em nada contribuiu para o fortalecimento da Igreja Católica Romana na região, constituindo mesmo mau exemplo para os gentios.⁴²

Em muitas regiões verifica-se uma presença mista e por vezes só o tipo de acção -metodologias - missionária é que pode ditar a sua preponderância. Por exemplo em 1580, o número de jesuítas e franciscanos em Baçaim era semelhante, sendo o seu número de quinze ou dezasseis para os primeiros e de doze ou catorze para os segundos.⁴³ Um relatório de 1583, sobre a actividade missionária, continua a referir que os frades franciscanos são responsáveis por metade da cristandade de Baçaim.⁴⁴ Baçaim, fazia parte do senhorio de Portugal - daí que o número de religiosos seja significativo - e à semelhança do que tinha sucedido em Goa, resolveu D. João III, em 1546, dar orientações para implantação da Igreja Católica Romana, o que acabou, mais tarde, por conduzir à fuga dos gentios e mouros aí residentes. D. Pedro Mascaranhas, em 1550, a mando do monarca, determina que :

⁴² A.R.S.I., Goa 17, fl.122.

⁴³ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.12, p.492.

⁴⁴ José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, 958.

“(...) não hajão nenhuns pagodes de gentios publicos nem secretos por nenhuma via que seja, e que nenhum official de qualquer calidade os faça de pão, nem de pedra, nem de nenhum outro metal; e assim mesmo mando e defendo que se não fação nenhumas festas nem ceremonias gentilicas, publicas nem secretas (...).”⁴⁵

A expulsão de hindus e mouros, se no plano espiritual se mostrava funcional, o mesmo não se pode afirmar em relação ao plano material, dado o comércio, na sequência desta legislação, ter diminuído, e não admira que, anos mais tarde, muita desta legislação fosse revogada. No entanto, temos de admitir que muitas das conversões conseguidas foram ocasionais (não esquecer que o número de missionários não era suficiente para um espaço geográfico tão vasto), sobretudo devido a interesses sociais ou económicos. O Cristianismo aparecia a muitos como a única forma de conseguirem alterar o seu modo de vida, uma vez que o sistema de castas hindu, não lhes permitia qualquer mudança.⁴⁶

Aliás nas regiões onde a presença missionária era apenas permitida pelos poderes locais, a situação complicava-se, isto não só em relação ao número de conversões, como devido à dificuldade que

⁴⁵ A.B. Bragança Pereira, “Os Portugueses em Baçaim”, *O Oriente Português*, nº 7, 8 e 9, Nova Goa, Imprensa Gonçalves, 1934-1935, p.192-193.

⁴⁶ Pe. Sebastiam Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos*

tinham em os manter cristãos, pois eram muitos os que, depois de baptizados, não cumpriam os preceitos do catolicismo. Alguns missionários lamentavam não terem meios para os “constranger, nem castigar”, pois as obrigações dos novos cristãos eram para com as autoridades autóctones e não para com os missionários.⁴⁷ É só depois da década de 40 de quinhentos, com a destruição dos templos e com as conversões massiças na década de 60 que o cristianismo vai criar raízes mais duradouras nos territórios onde os portugueses exerciam jurisdição efectiva, sobretudo na região de Goa e de Baçaim.⁴⁸

A actividade missionária do Malabar, sobretudo junto à costa litoral, esteve maioritariamente entregue aos cuidados missionários dos jesuítas. A protecção dada por D. João III à Ordem permitiu-lhes criar condições materiais e humanas que lhes possibilitaram a orientação espiritual destes cristãos, aspecto que desde sempre desagradou aos franciscanos. Ainda, que por períodos curtos, a Companhia de Jesus viu-se afastada pelos franciscanos das suas igrejas, sobretudo na Costa da Pescaria. Apesar, das relações entre os inacianos e os filipes não serem tão próximas como o eram nos reinados anteriores, isto não impediu que por diversas vezes, ao longo do século XVII, quando as

reynos e provincias da India Oriental, Publicada por José Wicki S.I., Coimbra, Atlântida, 1957, vol. I, p. 80.

⁴⁷ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.VI, p.89.

⁴⁸ C.R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1992, 83.

relações entre franciscanos e jesuítas se agudizavam, as autoridades civis tomavam uma posição favorável para com os jesuítas. Este aspecto pode ser parcialmente explicado pelo apoio comercial que o Ordem prestava na região.⁴⁹ No entanto, em 1601 foi confirmado um alvará, que estipulava que as regiões da Índia deviam ser divididas entre franciscanos e jesuítas, para, em conjunto, vencerem muitos dos problemas que impediam a implantação do cristianismo. Mas, em nosso entender pode ter sido uma tentativa de enfraquecer a supremacia jesuíta na Índia.⁵⁰ No entanto, a liderança que a Companhia de Jesus ali detinha, nunca foi afastada definitivamente, a não ser por períodos muito curtos, como aconteceu na situação indicada.⁵¹ Caso houvesse a intenção de colocar a Companhia num plano secundário, tal objectivo não se concretizou, -salientamos mais uma vez - ou por falta de meios ou porque isso não era conveniente para os interesses políticos, comerciais na região e até religiosos, dado o direito de Padroado

⁴⁹ A rivalidade entre as duas ordens recaía sobretudo pela disputa da posse das igrejas na Costa da Pescaria e na orientação espiritual da comunidade paravá.

⁵⁰ Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa, nº3, Lisboa, 1958. Se tivermos em atenção uma carta de 1596, talvez os motivos se ficassem a dever ao empenhamento nas missões das diferentes ordens religiosas, pois el rei recomenda que sejam favorecidos os franciscanos de Bardes, os dominicanos de Solor e Timor, e os jesuítas da Costa da Pescaria, pela forma como procedem na conversão dos infieis. Lembre-se que nesta altura o bispo de Cochim era da Ordem de S. Francisco. Esta situação contribuiu para que a Companhia de Jesus tivesse tido uma supremacia total sobre estes cristãos e é claro foi igualmente motivo para muitas divergências ocorridas na região.

⁵¹ A divisão mostrou-se mais pacífica em relação à Província de Goa, pois como já escrevemos a presença portuguesa ali era efectiva. Isto em relação à Companhia de Jesus e as restantes Ordens, porque momentos houve em que franciscanos e agostinhos se confrontaram, nomeadamente aquando da construção do Convento de Santa Mónica.

Português do Oriente poder ser posto em causa, uma vez que estes cristãos estiveram ligados à Igreja Siríaca. Pois, a Companhia ainda, que por um período curto colocou-os debaixo do Padrão (meados do séc. XVII).

A actuação das outras ordens, franciscanos, dominicanos e agostinhos, no decorrer do século XVI e XVII ultrapassou em muito a assistência religiosa dada aos portugueses, uma vez que se estabeleceram em regiões fora do domínio lusitano.⁵² No que diz respeito à construção de conventos femininos só muito tardiamente ocorreu e nunca sob a influência dos jesuítas. Tanto o convento de Santa Mónica, em Goa, como os recolhimentos femininos de Nossa Senhora da Serra e de Santa Maria Madalena foram fundados entre 1598 e 1610, sob a influência de D. Aleixo de Meneses, frade agostinho. Talvez fosse esta a forma que o arcebispo encontrou para a afirmação da Ordem a que pertencia. O surgimento tardio destas instituições pode estar relacionado com a grave conflitualidade social em que o Estado da Índia desde sempre esteve mergulhado. Pois, desde o início que a fundação do convento de Santa Mónica está rodeado de divergências entre as ordens terceiras de São Francisco,

⁵² A presença dominicana até 1548 foi feita a título individual, pois só a partir desta data o fizeram como comunidade. Para além de se terem fixado em Goa, instituiram conventos em Chaul, Cochim e Malaca. Quando em 1553 a região de Goa foi repartida pelas três ordens coube-lhes a responsabilidade espiritual de 15 aldeias. Os Agostinhos chegaram ao Oriente em 1572 e foi sobretudo às missões em Bengala e na Pérsia que mais se dedicaram.

que pretendiam a construção de um convento de clarissas, e o arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, agostinho, que apoiado num grupo de fidalgos e de notáveis da cidade, decidiu a criação de um convento sob a orientação da Ordem de Santo Agostinho.⁵³

Em Goa, grande centro de proselitismo religioso, existiu uma das principais cidades fundadas pelos portugueses no Oriente - a Velha Goa - cujas ruínas, ainda hoje o testemunham.⁵⁴ O esplendoroso período ficou marcado pela construção de uma série de colégios e residências, tanto para preparar o clero nativo e os catecúmenos, como os missionários vindos da Europa. As igrejas e capelas, e os cerca de quinze a vinte mil cristãos em 1542, levaram S. Francisco Xavier a escrever que “*Goa, es una ciudad toda de cristianos, cosa para ver. Ay un monasterio de muchos frailes de San Francisco y una See muy honrada y de muchos canónigos, y otras muchas yglesias (...)*”⁵⁵.

O principal colégio dos jesuítas em Goa, e mesmo em todo o Oriente, era o de S. Paulo, construído em 1548. Posteriormente, o seminário da Sante Fé ficou dependente deste colégio. Para além do apoio dado aos missionários jesuítas que para aqui se deslocavam, o

⁵³ Sobre o assunto ler: Francisco Bethencourt, “Os Conventos Femininos no Império Português. O Caso do Convento de Santa Mónica”, *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, 1994, p. 631-652.

⁵⁴ Orlando Ribeiro, *Originalidade de Goa*, Lisboa, Separata das Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, 1959, p.170.

⁵⁵ Schurhammer S.J., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, t.II, Gobierno de Navarra, Compañía de Jesu, 1992, p.347.

Colégio de S. Paulo tinha como função a educação sobretudo das crianças, pois em 1597 setecentas crianças aqui aprendiam a ler, a escrever e a contar.⁵⁶

Os inacianos dedicaram desde sempre grande importância à questão educacional dos naturais, não porque lhe reconhecessem quaisquer capacidades intelectuais superiores, mas era uma forma de preparar, sobretudo as crianças, para acções evangelizadoras.⁵⁷ Tinha ainda este colégio algumas residências a seu cargo, para protecção dos convertidos e ensino da doutrina, tendo, por exemplo, em 1601, a ilha de Chorão e de Divar cerca de três mil cristãos⁵⁸ e em Salcete tinham cerca de trinta e três mil cristãos e treze igrejas.⁵⁹

Para além da utilidade prática que representavam as residências, elas eram essencialmente fruto das elevadas rendas de que a maior parte dos colégios dispunham. Até ao reinado de D. João III, todos os colégios dependentes dos Jesuítas e em territórios sob domínio português dispunham de elevadas rendas para o seu sustento. Refira-se o caso do Colégio de S. Paulo, ao qual D. Sebastião outorgou quatro

⁵⁶ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.12, p. 483.

⁵⁷ Sobre o comportamento e capacidades intelectuais dos gentios citamos: “(...) es gente ser poco primor y de poca capacidad, y parece como dixo Aristoteles de su naturaleza nacida para servir...es gente miserable y avarienta grandemente(...)" - António da Silva Rego, *op. cit.*, vol.12, p.475.

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, vol.12, p.487.

⁵⁹ BNL, Res 985 P, p. 6. Em Salcete a Companhia tornou-se na principal Ordem missionária.

aldeias.⁶⁰ A situação do colégio de Cochim era um pouco diferente, pois nunca usufruiu de tantas rendas como o de Goa. Em 1601, em pleno reinado filipino, queixam-se os missionários de apenas terem rendas para sustentarem cerca de vinte e quatro pessoas e referem que alguns colégios se sustentam apenas de esmolas.⁶¹ Segundo os dados de que nos é possível dispor, sabemos que as receitas entre 1570 e 1580 cresceram cerca de 141% em Portugal e entre 1575 a 1599 aumentaram 100% na Província de Goa, diminuindo no período filipino.⁶² Tal facto, pode também estar ligado ao descalabro económico que o Império do Oriente desde havia muito atravessava, obrigando a diminuir as receitas a atribuir aos religiosos.

A presença portuguesa no Malabar e o tipo de actuação missionária eram diferente da de Goa. A ligação entre o reino de Calicut

⁶⁰ BNL, Cod.176, fl.77-78. Saliente-se que dado o tipo de conversões que era feito, estes missionários necessitavam de rendas avultadas, por um lado as despesas empregues na construção de edifícios: colégios, residências,etc., e por outro a protecção material que tinham de fazer antes e depois das conversões, devido à pobreza da grande maioria dos que aceitavam o Cristianismo.

⁶¹ A.R.S.I., Goa 15, fl.60-61. Esta é a opinião expressa pelos jesuítas. Seria útil que indicassem o montante e que tipo de esmolas, pois só assim poderíamos concluir o seu valor. De facto as rendas concedidas aos colégios de Goa e de Cochim não são comparáveis, mas também sabemos que a relação que os missionários tinham com os cristãos de Goa ou do Malabar era diferente -isto atendendo ao diferente tipo de presença portuguesa-. Pois, muitas das vezes eram os cristãos locais que contribuíam para o sustento dos missionários, como era o caso dos paravás. Isto porque maioritariamente as obrigações destes cristãos eram para com os jesuítas e não para com o rei português.

⁶² Consultar quadro nº1. Embora os anos apresentados ultrapassem o período cronológico em questão, assim como as regiões, pensamos que os dados são de todo o interesse, dado ser possível fazer-se um estudo comparativo da evolução sobre o aumento das receitas nas diferentes províncias, indicando-nos quais os períodos em que a Companhia foi mais favorecida, assim como a relação entre a colonização portuguesa e os interesses missionários dispensado pela Companhia. Confrontar com estas informações o quadro nº 2.

e os interesses mercantis muçulmanos na região justificam o mau acolhimento dispensado aos portugueses e todos os conflitos dos primeiros quinze anos de presença portuguesa no Índico.⁶³ A multiplicidade de pequenos espaços políticos autónomos e a especificidade da organização da sociedade, sobretudo se tivermos em atenção que o poder político se encontrava dependente dos hindus e o poder comercial dos muçulmanos, em muito vão dificultar as relações entre Portugal e estes reinos, dado estarem pela primeira vez em contacto com uma região onde se separava o poder político do económico e os assuntos da terra dos do mar. Perante a dificuldade em afastar os comerciantes muçulmanos, Portugal abandonou a via diplomática e passou a enveredar pelo confronto militar. De facto os portugueses surgiram no Índico no momento em que os mercadores muçulmanos dominavam as rotas marítimas e, com elas, o comércio transoceânico. Estes não só estavam presentes nos portos da Índia, mas em todas as cidades costeiras da Índia.⁶⁴

⁶³ Jorge Manuel Flores, "Calecute", *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, vol.I, Direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 162.

⁶⁴ Geneviève Bouchon, "A Islamização das Regiões Costeiras da Índia na Época das Viagens de Vasco da Gama", *Oceanos*, nº 33, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, p. 16. A historiadora acima citada salienta no artigo que os portugueses ficaram surpreendidos pelo número de muçulmanos que foram encontrar no Malabar, embora numerosos, mas não em maioria. A sociedade islâmica do Kerala estava dividida em dois grupos: o dos Pardeshi (estrangeiros) e os Mappila. Os Pardeshi viviam sobretudo em Calecut e incluiam muçulmanos de todas as nações, persas, turcos, árabes do Egito, da África e da Síria. Os Mappila eram numerosos em Ponnani, Pantalayini Kollam, Dharmapatam e Cananor. Em Cochim e Calecut havia igualmente alguns

Ao contrário do que se tinha passado no Atlântico, ficou afastada a possibilidade de hegemonia comercial no Índico⁶⁵, e só mediante acordos conseguiram estabelecer relações comerciais. Foi com o objectivo de adquirir especiarias fora do mercado de Calicut que se estabeleceram alianças com os reinos de Cananor, Cochim e Coulão. Mas o controlo do comércio e a paz na região não foi possível. A este respeito lembramos a descrição de um soldado:

*"A luta que outr'ora se pelejára nas margens do Mondego e do Tejo renovou-se aqui sobre as ondas do oceano. Uma guerra sem fé nem quartel, assomou logo que Vasco da Gama pisára as praias de Calecut. O rajá de Cochim voltou-se para nós, O Samorim conservou-se fiel aos seus antigos subditos: a numerosa turba de rajás minusculos, pelos quaes se dividia o resto do Malabar, favoreciam ora um ora outro lado, quando lh'o permittia o vagar de suas mutuas e incessantes brigas."*⁶⁶

Apesar das dificuldades políticas e comerciais na região, as diferentes ordens religiosas, nomeadamente a Companhia de Jesus mostraram sempre interesse por estas comunidades. Apesar de

elementos originários do Extremo Oriente, que certamente descendiam dos muçulmanos chineses que tinham participado na expedição de Zeng-He. (p. 18).

⁶⁵ Sobre o assunto ver: Jorge Manuel Flores, "Malabar", Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, vol.II, Direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p. 655; ver: Zinadim, História dos Portugueses no Malabar, manuscrito árabe do sec.XVI, publicado e traduzido por David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898.

⁶⁶ Memorias de um Soldado da India, compiladas de um manuscrito portuguez do Museu Britânico por A. de S. S. Costa Lobo, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, p.60.

conscientes dos fracos resultados missionários que aqui tinham, pensavam servir os interesses de sua magestade na região: “conseruando ao rei na amizade e amor com os portugueses”.⁶⁷ António Bocarro relata que os naires raramente se convertiam para não perderem a sua casta e os mouros “por nenhum modo” o fazem.⁶⁸ A preferência pela região do Sul pode estar ligada à tradição, segundo a qual aí se encontravam os cristãos evangelizados por S. Tomé.⁶⁹

Ainda que minoritários e sem expressão política, já que o poder na região era hindu e sem importância económica, dado o senhorio dos mares pertencer aos muçulmanos, os cristãos de S. Tomé gozavam, no entanto, de prestígio social. Desde sempre os jesuítas manifestaram grande interesse no contacto com estes cristãos, não só pelo facto de serem cristãos, mas pelo desejo que tinham em submetê-los ao culto latino. Desde o início surgiram divergências no relacionamento entre os padres europeus e a comunidade siro-malabar, aspecto que, em nosso entender, ficou a dever-se à incompetência de alguns missionários e ao desrespeito pela liturgia não latina. Com o objectivo de afastar a heresia

⁶⁷ A.R.S.I., Goa 64, fl.13.

⁶⁸ António Bocarro, *op. cit.*, p.190. Os obstáculos encontrados no século XVI são os mesmos do século XVII, pois com frequência os missionários acusam o Samorim de Cochim de os perseguir e relatam com regularidade a instabilidade na região e a perseguição aos cristãos, onde os portugueses não dominam - A.R.S.I., Goa 16, fl.5-6; Goa 17, fl.54-55; Goa 51, fl.300-301.

⁶⁹ BNL, Cod.299, fl78v.. Segundo este códice o número de cristãos era composto por cerca de 2 mil homens honrados e cerca de 25 são gente pobre. Como já afirmamos é de considerar que os primeiros cristãos no Malabar pertencessem a classes humildes e pobres, o mesmo não sucedendo em Goa.

nestoriana e impôr a disciplina latina à Igreja siro-malabar, foi realizado o Sínodo de Diamper, em 1599, pelo Arcebispo de Goa, D. Aleixo de Menezes.⁷⁰

No decorrer do século XVII, nomeadamente em 1608, quando foi criado o cargo de Arcediago, os desentendimentos surgiram novamente.⁷¹ Entre os costumes e “erros” desta comunidade destacamos os seguintes: Não acreditavam na virgindade de Maria, na transubstancialção e na encarnação do Verbo Divino, não veneravam imagens e apenas consideravam como sacramentos o baptismo, a eucaristia e a ordem.⁷² Estes e outros aspectos foram difíceis de corrigir, pois eram tradições milenares, onde nem mesmo as ameaças de excomunhão dissuadiam os seus seguidores. Por isso, a promessa feita no Sínodo de Diamper, de se submeterem ao rito latino foi efémera, pois as alterações impostas não eram compreendidas.

⁷⁰ D. Frei Aleixo de Meneses pertencia à ordem dos agostinhos.

⁷¹ D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939.

⁷² Pe. António Lourenço Farinha, *A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios Para a sua História Colonial)*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943, p.211-213.

Quadro nº1

Estimativas dos rendimentos das principais unidades constituintes da Assistência Portuguesa, ca 1570-1757 (000 000 rs.)

Anos	Portugal	Brasil	Maranhão	Goa	Malabar	Japão	China
ca.1570	9,2	-	-	-	-	-	-
1575	-	-	-	5,8	-	-	-
1579	-	-	-	-	-	5,9	-
ca.1580	22,2	-	-	-	-	-	-
1585	-	-	-	-	-	3,3	-
1586	-	-	-	6,3	-	-	0,1
1590	23,8	-	-	-	-	-	-
1599	29,6	-	-	11,8	-	-	-
1602-5	-	-	-	-	-	4,7	-
1603	28,2	-	-	-	-	-	-
1605	-	-	-	7,8	4,1	-	-
1609	-	-	-	-	-	2,9	-
1611	24,9	-	-	-	-	-	-
1617-18	-	-	-	-	-	2,9	-
1619	26,6	-	-	-	-	-	-
1620-24	-	-	-	-	-	2,5	-
1624	-	-	-	-	-	-	1,1
1624-25	-	-	-	-	-	3,2	-
1627	-	-	-	10,7	-	-	-
1628	27,4	-	-	-	-	-	-
1631	-	7,6	-	-	-	-	-
1639	26,4	-	-	-	-	-	-
1641	-	-	-	9,6	-	-	-
1646	-	-	-	-	-	4,5	4,9
1649	24,2	-	-	10,6	-	-	-
1653	-	-	-	12,9	-	-	-
1658	29,7	-	-	-	-	-	-
1659	-	-	-	15,3	-	-	-
1661-67	-	-	-	-	-	-	1,2
1662	-	-	-	14,3	-	-	-
1663-67	-	-	-	-	-	4,0	-
1664	-	-	-	16,1	-	-	-
1665	29,7	-	-	-	-	-	-
1666	-	-	-	14,1	-	-	-
1669	-	-	-	-	-	-	5,1
1677	-	-	-	18,6	-	-	-

Continuação do quadro nº 1

Anos	Portugal	Brasil	Maranhão	Goa	Malabar	Japão	China
1678	42,8	-	-	-	-	-	-
1679	-	14,9	-	-	-	-	-
1681	41,6	-	-	-	-	-	-
1689	-	-	-	21,6	-	-	-
1690	43,8	-	-	-	-	-	-
1690-91	-	-	-	-	-	-	0,8
1694	-	26,2	-	18,4	-	-	-
1694-96	-	-	-	-	-	12,0	-
1698-99	-	-	-	-	-	4,2	-
1699	-	-	-	21,3	-	-	-
1700	51,0	-	-	-	-	-	-
1701	-	28,3	-	-	-	-	-
1705	54,3	-	-	-	-	-	-
1706	-	-	-	24,3	-	-	-
1707	-	40,5	-	-	-	-	-
1711	54,6	-	-	-	-	-	-
1713	-	-	-	41,6	-	-	-
1719	-	-	-	39,3	-	8,5	-
1720	48,7	36,9	-	-	-	-	-
1722	-	-	6,0	-	-	-	-
1726	61,2	-	-	-	-	-	-
1730	-	-	-	36,7	-	5,6	1,3
1731	-	-	-	68,6	-	-	7,2
1732	-	39,4	-	-	-	-	-
1734	50,6	-	-	104,0	6,6	-	-
1739	-	42,7	-	-	-	-	-
1740	-	-	6,1	-	-	-	-
1741	-	-	-	21,0	-	-	-
1743	-	36,2	-	-	-	-	-
1746	-	-	-	-	6,4	-	-
1749	61,8	-	-	-	-	-	-
1751	-	-	5,5	-	-	-	-
1754	55,3	-	-	-	-	-	-
1757	-	54,8	-	-	-	-	-

Fonte: Dauril Alden, *op.cit.* pg. 622-623

Quadro nº 2

Custo estimado do sustento de um jesuíta por ano, 1550-1750.

(000 rs.)

Anos	Portugal	Brasil	Goa	Japão	China	Outros
1550	20,0	-	-	-	-	-
1577	-	20,0	-	-	-	-
1579	20,0	-	-	-	-	-
1593	-	-	18,7	-	-	-Angola : 42,5
1596	20,0	-	-	-	-	-
1598	-	-	-	8,0	-	-
1603	40,0	-	21,6	7,2	-	-
1606	30,6	-	-	-	-	-
1607	43,0	-	-	-	-	-
1608	-	-	43,2	-	-	-
1616	-	-	-	-	-	-Angola : 80,0 - Macau : 18,0
1618	-	-	-	12,3	-	-
1621	40,0	-	-	-	-	-
1624-39	-	-	-	-	-	- Macau: 22,0
1626	-	-	-	-	-	- Moçambique : 25,0
1628	40,0	-	-	-	-	-
1632	-	-	-	-	-	- Cabo Verde : 40,0
1639	45,0	-	-	-	-	- Madeira : 50,0
1643	-	20,0	-	-	-	-
1645	-	-	-	-	30,0	-
1648	-	-	-	-	-	- Malabar : 45,0
1652	-	-	-	-	-	- Maranhão : 35,0
1678	36,5	-	-	-	-	-
1711	54,7 -82,8	-	-	-	-	-
1722	67,0	47,0	-	-	-	-
1730	-	-	82,8	187,5	62,6	-Vietname e Cambodja: 112,5 - Sião e Macau : 87,2
1735	80,3	-	-	-	-	-
1746	80,3	-	-	-	-	-
1750	73,0-80,0	-	-	-	-	-

Fonte: Dauril Alden, *op.cit.* pg. 633

Quadro nº3

Número de Jesuitas servindo na assistência a Portugal: 1549-1760

Anos	Portugal	Goa	Malabar	Japão	China	Brasil	Maranhã	Total o aproximado
1549	-	42	0	3	0	6	0	-
1558	-	-	0	-	0	25	0	-
1559	-	112	0	8	0	-	0	-
1560	350	-	0	-	0	-	0	500
1568	-	-	0	-	0	61	0	-
1571	-	194	0	13	4	-	0	-
1574	552	-	0	-	-	-	0	-
1579	484	-	0	-	-	-	0	-
1582	-	302	0	-	-	-	0	-
1584	-	-	0	82	-	140	0	-
1587	-	311	0	-	12	-	0	-
1588	-	-	0	113	-	-	0	-
1590	533	-	0	-	-	-	0	-
1593	570	-	0	138	-	-	0	-
1599	591	321	0	-	-	-	0	-
1600	-	-	0	109	30	169	0	1230
1603	620	-	-	-	-	-	0	-
1605	-	258	-	-	-	-	0	-
1606	644	-	-	-	-	176	0	-
1607-8	-	-	-	140	17	-	0	-
1609	-	-	-	233	-	-	0	-
1610	-	-	-	-	-	165	0	-
1612	680	-	-	-	-	-	0	-
1614	659	266	135	-	-	-	0	-
1615	655	-	141	-	-	-	0	-
1619	643	-	-	-	-	-	0	-
1620	-	245	149	115	-	-	0	1350
1624	-	-	-	106	28	-	0	-
1626	-	-	-	165	-	-	0	-
1627	-	304	-	-	-	-	0	-
1628	634	-	-	-	-	-	0	-
1631	-	-	-	180	-	-	0	-
1632	-	-	-	140	-	-	0	-
1633	662	261	-	-	28	-	0	-
1634	-	-	-	-	30	-	0	-
1639	639	-	-	-	-	-	0	-
1640	-	-	160	-	-	-	0	-
1641	-	268	-	-	-	159	0	-
1646	-	-	-	75	24	-	0	-
1648	-	-	142	-	29	-	0	-
1649	649	222	-	-	-	-	0	1260

Continuação do quadro nº 3

Anos	Portugal	Goa	Malabar	Japão	China	Brasil	Maranhão	Total aproximado
1654	-	-	-	-	-	162	26	-
1664	-	265	-	-	-	-	11	-
1665	630	-	-	45	-	-	-	-
1666	-	-	-	-	27	-	-	-
1667	-	-	36	-	-	-	-	-
1671	-	-	-	-	-	-	20	-
1672	655	-	-	-	-	-	-	-
1673	-	245	-	-	-	-	-	-
1674	-	-	54	47	-	-	-	-
1675	657	-	-	43	-	-	-	-
1677	-	-	64	-	-	-	-	-
1678	700	210	-	-	-	-	-	-
1679	-	-	-	44	-	188	34	-
1681	700	-	-	-	21	-	-	1340
1683	-	-	-	-	-	252	-	-
1688	-	-	49	-	-	-	-	-
1689	-	226	-	-	-	-	-	-
1690	701	-	-	-	-	-	54	-
1691	-	-	-	45	35	-	-	-
1694	-	-	-	-	-	310	-	-
1696	665	-	-	-	-	-	-	-
1697	-	-	42	-	-	-	-	-
1699	-	231	-	-	-	-	-	1440
1700	716	-	-	-	36	-	-	-
1705	732	-	-	-	-	-	-	-
1706	-	205	-	-	38	-	-	-
1711	736	-	-	-	-	-	-	-
1713	-	205	-	-	-	-	-	-
1714	-	-	-	54	-	-	-	-
1716	-	-	-	-	-	324	-	-
1720	706	-	-	-	-	-	64	-
1721	-	-	-	49	-	-	-	-
1722	-	175	-	-	-	367	69	1460
1726	717	-	-	-	26	-	-	-
1728	-	165	-	-	-	-	-	-
1730	-	-	-	-	-	-	102	-
1732	-	-	-	-	-	362	118	-
1734	796	-	56	61	-	-	-	-

Continuação do quadro nº 3

Anos	Portugal	Goa	Malabar	Japão	China	Brasil	Maranhão	Total aproximado
1735	-	-	-	-	-	417	117	1625
1737	755	-	-	-	-	-	-	-
1738	-	-	-	-	-	423	-	-
1740	789	62	-	-	-	-	-	-
1741	-	134	-	-	45	431	-	-
1743	799	-	-	-	-	447	-	-
1748	-	-	-	-	-	471	-	-
1749	855	-	-	-	-	-	-	-
1751	-	-	-	-	47	-	148	-
1753	-	-	-	-	59	-	-	136
1754	818	161	-	-	-	-	-	1760
1756	-	-	45	-	-	-	-	-
1757	-	-	-	-	-	476	-	-
1760	-	-	-	-	-	-	155	-

Fonte: Dauril Alden, *op.cit.* pg. 674-676

Quadro nº 4
Distribuição das Ordens Religiosas na Ásia, 1635

Região	Franciscanos	Capuchinhos	Agostinhos	Dominicanos
Goa	149	75	125	102
África Oriental	-	8	8	10
Ásia Ocidental	-	-	33	-
Sinde	-	-	3	-
Diu	-	10	-	8
Damão	-	10	6	6
Baçaim	38	-	8	12
Chaul	26	15	15	31
Prov. do Norte (outros)	27	12	20	7
Canará	6	-	-	-
Cochim	58	15	20	20
Malabar (outros)	20	-	-	-
Ceilão	96	10	18	18
Coromandel	-	-	8	5
Bengala	-	-	17	-
Malaca	-	12	6	10
China	-	15	15	12
Solor	-	-	-	15
Outros	3	-	-	-
TOTAL	423	182	302	256

Fonte: Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, p.314.

Quadro nº 5

Distribuição geográfica dos jesuítas na Ásia, 1635

Local	Número
Província de Goa	
Goa	148
Moçambique	14
Etiópia	21
Corte do Mogol	5
Tibete	5
Diu	8
Damão	8
Salsete	27
Baçaim	15
Thana	11
Chaul	8
TOTAL	270
Província do Malabar	
TOTAL	190-200
China Cochinchina e Japão	
TOTAL	190
TOTAL FINAL	650-660

Fonte: Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, p.314.

NOTA: O número de jesuítas apresentados por Subrahmanyam é ligeiramente superior ao número apresentado por Dauril Alden. Subrahmanyam fundamentou os seus dados em António Bocarro. De facto

não há erros de contagem, uma vez que nós próprios fizemos esse levantamento (só em relação aos jesuítas).

Cerca de 1635 a ordem mais numerosa de missionários continuava a ser os jesuítas, seguidos logo dos franciscanos. No entanto em Goa o número de franciscanos e jesuítas era idêntico, alías foi uma tendência habitual, como já foi explicado. A situação não se repetia no Malabar, onde o número de franciscanos era muito inferior aos de Goa, o mesmo não sucedia em relação aos jesuítas, cujo número era similar.

Outro dado a reter são as zonas de fixação, assim, e confirmado o que já escrevemos, a Companhia de Jesus estabeleceu-se essencialmente em locais sob a protecção portuguesa, ou onde a sua presença fosse fundamental para a fixação ou influência portuguesa: Reino Mogol e Malabar.

Em Goa, em Cochim e Chaul, todas as Ordens estãos representadas.

2 - JESUÍTAS: UM NOVO CONCEITO DE MISSÃO

A Reforma Luterana desafiou a autoridade da única Igreja organizada que existira no Ocidente, retirando-lhe a função normativa que desempenhava na sociedade, conduzindo, por vezes, a um sentimento de desorientação, quer nos seguidores da Igreja Romana, quer nos da Protestante. A intolerância era extensiva a ambos os lados, pois "amar e praticar a sua religião significava muitas vezes combater a de outrem."¹ Dentro do Luteranismo, a situação tornou-se ainda mais grave, pois não tinha que lutar apenas contra os católicos, mas contra outros grupos que se lhe opunham, conduzindo ao aparecimento de seitas, tais como os Anabaptistas, e as agitações sociais, como foi o caso da guerra dos camponeses.² No que respeita à Igreja Romana a sua perda de espaço físico em favor da confissões protestantes levou-a, por um lado, a apelar à reconquista pelas armas das regiões perdidas e, por outro, a tentar recuperar, através de missões, a população que aderiu ao Protestantismo.

¹ Jean Delemeau, *Nascimento e Afirmação da Reforma*, S. Paulo, Pioneira, Série "Nova Clio", 1989, p.162.

É neste ambiente de intolerância e ao mesmo tempo de renovação católica que assistimos à criação da Companhia de Jesus; daí que esta personifique tanto a Reforma Católica como a cultura renascentista, dentro da disciplina eclesiástica.³ Diferente das Ordens tradicionais, os seus membros não marcam, no entanto, ruptura com o passado; são, antes de tudo, a síntese das correntes modernas, nomeadamente no conceito de piedade, defendendo uma piedade para a acção e uma piedade para a vida.⁴ A valorização do indivíduo e a sua liberdade, que estiveram na base da construção teológica do Concílio de Trento, faziam igualmente parte da sua teologia, defendendo a valorização da iniciativa, a liberdade e a capacidade crítica, o valor que atribuem ao saber humano, à metodologia e à técnica; no entanto, apelavam à obediência, o que leva Fernando Prieto a afirmar que a Companhia esteja cheia de dramas pessoais: "Es una paradoja y, por ello, la historia de la Compañía de Jesús estará llena de dramas personales por el conflicto entre el dominio del superior y la creatividad del subdito".⁵ Esta contradição justifica-se na medida em que a sua filosofia visa sobretudo a refutaçao do Luteranismo e a necessidade de

² Sobre o assunto ver Norman Cohn, *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquitas Místicos da Idade Média*, Lisboa, Editorial Presença, 1981.

³ Fernando Prieto, *Historia de las Ideas y de las Formas Políticas. Edad Moderna, (1.Renacimiento y Barroco)*, vol.III, Madrid, Unión Editorial, 1993, p. 327.

⁴ J.S. Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Sec.XVI-XVII)*, 2 vols., Coimbra, Ed Universidade de Coimbra, 1960, p.168.

⁵ Fernando Prieto, *op. cit.*, p.327.

transmitir a ideia de que a estrutura hierárquica é uma instituição divina e, como tal, tem de defender o poder religioso da Igreja perante qualquer intromissão do Estado. Inácio de Loiola preferia as estruturas centralizadas do seu tempo, representadas pela Ordem Dominicana⁶ e também pelo próprio papado.

A simbiose de vários elementos resultou na criação de uma estrutura piramidal de governo, no qual o poder partia da "cabeça", tal como lhe chamava o fundador, para os restantes elementos da sociedade e, ao contrário das outras ordens, decidiu-se pela nomeação de um Geral vitalício.⁷ Um outro aspecto a considerar é a utilização de terminologia militar, levando alguns historiadores a afirmarem que se tratou de uma nova Ordem de organização militar. Esta especificidade não surpreende, quer devido à formação de Loiola quer, em particular, por estarmos num período de lutas religiosas. A introdução ou a renovação de um novo espírito (herança tomista), introduzido no seio da Igreja e de que a Companhia se tornou a portadora, foi chamada por Eduardo Lourenço de "revolução inaciana", marcada sobretudo por um

⁶ Os jesuítas afastam-se em muitos aspectos desta Ordem. Refira-se, por exemplo, o abandono do ofício do coro, de forma que lhes permitisse mais tempo livre para o apostolado externo e a exclusão das mulheres, que eram tidas como menos aptas para a vida apostólica, limitando-lhes a liberdade interna para o serviço do apostolado. Privilegiam sobretudo uma libertação interior para se colocarem ao serviço dos outros. Sobre o assunto ler: Teotónio de Souza, "Freedom for service: individually guided retreats", *Ignis*, vol. 16, nº 101, 1987.

⁷ Dauril Alden, *The Making of an Enterprise the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*, vol. I, California, Stanford University Press, 1996, p. 8, 9, 10.

pragmatismo transcendente, onde os meios justificavam os fins e eram confundidos com a vontade divina.⁸

D. João III foi o primeiro monarca europeu que apoiou o projecto jesuíta, devido à sua preparação, com o objectivo de renovar a formação do clero português, visto serem os únicos que personificavam uma espiritualidade adequada aos novos tempos, e lugares como era o caso das missões ultramarinas, nomeadamente no Oriente⁹. Interessava sobretudo homens cuja formação religiosa e comportamento moral os elevasse em relação aos leigos e até em relação às Ordens tradicionais. Pois, para além dos votos de castidade, obediência e pobreza, os jesuítas comprometiam-se a deslocar-se para onde quer que o Papa os quisesse enviar. Estas características dotaram a Companhia de um grande dinamismo e sentido de eficácia que se revelou sobretudo útil no Oriente.¹⁰

A política de instalação em Portugal destacou-se sobretudo na preferência desta ordem pelos meios urbanos, em vez do rural, na

⁸ Eduardo Lourenço, "Portugal e os Jesuítas", *Oceanos*, nº12, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, p.47. Sobre o assunto ver: René Fulop-Miller, *Les Jésuites et le Secret de Leur Puissance. Histoire de la Compagnie de Jesus. Son Role dans l'Histoire de la Civilisation*, Paris, Plon, 1933.

⁹ J.S.da Silva Dias, *As Correntes de Sentimento Religioso em Portugal nos Séculos XVI a XVIII*, Tomo I Coimbra, Ed. Universidade de Coimbra, 1960, p.641. Ver: Joaquim Lavajo, "Os jesuítas e as Missões no Alentejo no Século XVI", Separata do Boletim da Igreja Eborense, nº15, 1991; Joaquim Lavajo, "O Cardeal D. Henrique e a formação do Clero de Évora", Separata do Livro de Actas do Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora, Évora, 1994.

¹⁰ Pierre Chaunu, *Église, Culture et Société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris, C.D.U./SEDES, 1981, p.398. Herman Tuchle e outros, *Nouvelle Histoire de l'Église*, T.3, Paris, Eds. du Seuil, 1968, p.157-162.

criação de colégios, que apesar de tudo, não se ficaram a dever ao empenho activo dos jesuítas, mas sim às solicitações ou sugestões de outros. A título de exemplo refiram-se os protestos nas cortes de 1562 contra o elevado número de jesuítas, e anos depois, do capitão donatário da Madeira, que, convencido de que se tratava de espiões, se opôs à fundação do colégio do Funchal.¹¹ Partindo destes pressupostos, e segundo Dauril Alden a Companhia parece apenas ter tido o apoio régio e pontualmente, de figuras eminentes portuguesas.

Mas este apoio será meramente resultante da novidade religiosa ou fruto de muitos dos seus membros pertencerem à aristocracia? Este é um assunto muito referido sempre que se fala dos motivos que estão na origem da influência que a Companhia teve no séc. XVI. Na expectativa de conseguirmos obter uma resposta objectiva sobre o problema, tentamos estudar a temática, mas, dada a dificuldade na recolha de dados, não tivemos oportunidade de abordar o assunto.¹²

Segundo o historiador atrás citado, inicialmente os seus membros foram recrutados entre famílias aristocráticas, mas mais tarde, entraram muitos artesãos humildes, negociantes, soldados aposentados,

¹¹ Dauril Alden, *op. cit.*, p.34-35. Sobre a criação dos colégios e aumento do número de jesuítas ver: Francisco Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, 1931-1950.

¹² Em relação aos primeiros membros da Companhia de Jesus e sobretudo em relação aos que mais se distinguiram não é difícil identificar a sua origem social, que em nosso entender pertenciam à classe nobre, mas em relação ao jesuíta anónimo esse problema já se coloca, pois como sabemos partiram centenas de missionários para o Oriente e certamente que nem todos pertenciam à nobreza.

burocratas e aventureiros.¹³ Se para a ascendência social não possuímos estudos concretos e globais, temos, no entanto, um outro estudo recente que tenta explicar quais os motivos que levaram jovens durante o século XVI a ingressarem na Companhia (o estudo diz respeito aos primeiros sessenta anos da Companhia de Jesus).¹⁴ Este último historiador concluiu que muitos elementos que ingressaram na Companhia, queriam escapar às confusões e aos perigos do mundo, mas cerca de metade estavam mais preocupados com as suas almas do que com o bem estar dos outros. Muito poucos queriam dedicar-se à salvação de almas nas terras distantes do Império Português.

Um outro aspecto a considerar é o que se prende com a etnia dos candidatos. O assunto é complexo. De uma forma global, quer o Exame Geral quer as Constituições não incluíam a proibição de Cristãos-Novos entrarem para a sociedade e houve até alguns em lugares de destaque, sendo certo que na Índia iam para lugares mais remotos como

¹³ Dauril Alden, *op. cit.*, p. 35. Baseada apenas em leituras, partilhamos a ideia de que inicialmente os seus fundadores e alguns membros eram da aristocracia, mas também sabemos que a referência ao grupo social só é feito quando se trata de figuras destacadas e posteriormente e para o caso da Índia, lê-se com frequência que haja cuidado na selecção dos elementos e que proibam a entrada de soldados, porque são muitos os que procuram a Companhia como forma de fugirem à miséria e à guerra. Pelo facto, concluímos que foram admitidos homens pertencentes aos mais diversos estratos sociais - B.F.U.P., vol.III, nº8-10, nº64, vol.2, T.5a7, nº74. O último documento indica que em 1630 já tinham entrado nos conventos cerca de 120 religiosos e mais 300 preparavam-se para o fazer (soldados).

De facto parecia agradar à Companhia de Jesus a entrada de soldados na sua Ordem, ou tê-los muito perto de si e do seu lado, pois por mais de uma vez tentaram criar uma confraria de soldados. Tal desejo nunca se concretizou, devido à oposição da Misericórdia de Goa.

¹⁴ T.V. Cohen, "Why the Jesuits Joined, 1540-1600", *Canadian Historical Association, Historical Papers*, 1974, Toronto, 1974 (estudo citado por Dauril Alden, p.37).

a Costa da Pescaria ou as Molucas. Individualmente, tanto elementos da Companhia como elementos estranhos a esta apresentaram pedidos no sentido de não admitirem indivíduos pertencentes a grupos minoritários. Refira-se o pedido de D. Sebastião e do Cardeal D. Henrique ao Papa para não aceitar um cristão novo na Companhia e Claudio Acquaviva impediu a entrada de descendentes de Judeus e Mouros na Sociedade sem autorização especial (decreto de 1593, derogado em 1946).¹⁵ Em relação aos mestiços, muitos deles eram admitidos, mas para apoio aos padres europeus. Aos nascidos por exemplo, na Índia Portuguesa, Valignano desconsiderava-os, devido às “falhas” provocadas pelo clima e às deficiências de educação que apresentavam. Os euro-asiáticos tiveram dificuldade de aceitação, pelo menos até ao século XVII.¹⁶

Portanto, o apoio à Companhia de Jesus em Portugal, centra-se no poder régio, pelo menos, até ao Cardeal D. Henrique; daí que a evangelização dos territórios ultramarinos pertencentes à coroa portuguesa tenham feito parte das primeiras missões da Companhia de

¹⁵ A aceitação de cristãos novos não agradava ao Cardeal D. Henrique. A prova pode ser encontrada nas duas inquirições que mandou fazer sobre a sua actividade. A demora na abertura do colégio de Évora, parecem indicar o pouco afecto que sentia pela Companhia. Sobre o assunto ver: J.S. da Silva Dias, *As Correntes do Sentimento Religioso em Portugal nos Séculos XVI a XVIII*, Tomo I, Coimbra, Ed. Universidade de Coimbra, 1960, p.175.

¹⁶ Toda a informação foi retirada da obra de Dauril Alden, p.255-259, mas o historiador também recorreu a estudos de outros investigadores. Um catálogo fornecido pelo mesmo autor mostra-nos algo de diferente a respeito da supremacia dos jesuítas idos da Europa : embora, tratando-se de uma situação pontual, o catálogo de 1584 indica, 14.6% dos jesuítas a serviram no Estado da Índia e no Japão, como nascidos no

Jesus. O mesmo não sucedeu com os restantes governantes europeus que se preocupavam então em prestar mais atenção ao seu fortalecimento interno. Refira-se o caso espanhol, cuja evangelização além fronteiras começou anos mais tarde. O apoio dispensado pelos monarcas portugueses, deveu-se em parte à influência que os primeiros membros da Companhia exerciam na corte, sobretudo resultante da “intimidade” que alguns deles gozavam, devido a terem sido designados para confessores tanto de D. João III como do Cardeal D. Henrique e de D. Sebastião, nomeadamente Simão Rodrigues e Leão Henriques. Esta “intimidade”, na opinião dos mais críticos, conduziu a que conseguissem influenciar as políticas governamentais. No entanto, este tipo de influência cessou no período filipino, altura em que não só deixaram de ser os jesuítas os confessores, tendo o seu lugar sido tomado por dominicanos, como a sua neutralidade nunca agradou aos soberanos de então. Para Dauril Alden, ao contrário do que se tem escrito, o seu papel durante o domínio filipino foi bastante passivo, à excepção dos sermões de encorajamento à independência. Como prova desta perda de influência temos a constante preocupação da Companhia na Índia, que, por sua iniciativa, mandou inquirir sobre as suas próprias actividades, tentando assim demonstrar a toda a Europa as suas conquistas espirituais e o prestígio de que gozava entre os povos catequizados. Este tipo de iniciativa funcionou à semelhança

Império; Esta informação está publicado por José Wicki, *Documenta Índica*, vol.13,

do que acontecia com as cartas ânuas, instrumento de propaganda, pretendendo possivelmente evitar averiguações não só em matéria religiosa, mas também de ordem administrativa. A seu tempo analisaremos diversos pedidos régios neste sentido.¹⁷

Embora Portugal não necessitasse internamente da actuação da Companhia, uma vez que o país não sofreu as consequências da Reforma Protestante, tinha, como já referimos, problemas graves a resolver no campo das missões ultramarinas. A vastidão das terras descobertas e ocupadas sob jurisdição portuguesa, dada a distância que as separava da metrópole e a crise demográfica que se fazia sentir, dificultou a tarefa missionária de D. Manuel e do seu sucessor. Para além do reduzido número de missionários, era igualmente precária a falta de preparação destes homens, dada a delicadeza da empresa.

p.601.58.

¹⁷ Citamos, como exemplo um excerto de uma destas inquirições feitas a pedido da Companhia: " Senhor. Gonçalo Fernandes da Companhia de Jesus precurador dos Padres destas partes do Cabo de Comormy, faz a saber a Vossa Mercê que aos ditos Padres hé necessaryo pera maior glorya de Deos tyrar-se hum estormento pera se mostrar em Portugal e em qualquer outro lugar que for inconvenyente (leia-se conveniente), qual se mostre como desd' o ano de myl e quynhemtos e coremta e dous, em que veyo o Padre Mestre Francisco Xavier às dytas partes até agora, os Padres da Companhia tiverão cuydado da conversão e chrystandade que estaa nesta Costa da pescaria, do Cabo de Comormy ate Ylha de Manar, que poderão ser cyncoenta legoas pouco mays ou menos, e das casas e igreyas que foram fazendo nela, e do modo com que se sostentão finalmente de todas as mays couosas conteudas nos artigos seguintes. Pelo que pede a V. Mercê mande perguntar as testemunhas que pera yssso apresentar polos ditos artigos, e de seus dytos lhe mande passar por vyas em carta testemunhavel, por modo que faça fee." - foi feito em 1583 - José Wicki, *Documenta Indica*, vol.XII, 1972, p.753-816.

Nenhuma das outras ordens existentes conseguiram responder aos desafios apresentados quer em número quer em qualidade¹⁸.

A nova estrutura jesuítica, com o seu dinamismo e coesão aliados ao espírito de adaptação e à articulação da fé com a educação, fizeram com que os seus membros tivessem mais sucesso onde outros fracassaram. A questão da adaptação não era um dado novo, ela fazia parte dos métodos utilizados pela Igreja primitiva. S. Paulo na *Epístola aos Coríntios* fala da adaptação aos interlocutores para os conduzir a Cristo.¹⁹ Este método levantou, ao longo do séc. XVI e XVII, bastante controvérsia entre os missionários. Na verdade, eram os missionários italianos os seus grandes defensores. Então, quais os motivos desta diferença, dado todos os padres jesuítas comungarem dos mesmos princípios? Somos de opinião de que as razões se prendem com os aspectos culturais do país a que cada missionário pertencia. De uma forma geral, os missionários italianos mostraram sempre preocupação em relação aos programas e métodos a seguir. A capacidade de se adaptarem às mais diferentes circunstâncias era motivo de orgulho, tornando-se num aspecto fundamental da cultura italiana da Idade Moderna, daí quer Robert de Nobili ou Matteo Ricci tenham seguido este processo, que em nada agradou à maioria dos missionários

¹⁸ José Marques, "Da situação Religiosa de Portugal, nos Finais do Séc.XV à Missão do Brasil", *Revista de História*, Vol.XI, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, Porto, 1991, p.50-51.

¹⁹ *O Homem Barroco*, p. 154.

portugueses. Alguns historiadores defendem que o apreço que muitos dos missionários italianos tinham para com as culturas locais foi o resultado da situação política em que viveram.²⁰

A orientação da Companhia partiu de Inácio de Loiola, que para o efeito escreveu os *Exercícios Espirituais*. A prática dos seus ensinamentos conduziu a que estes depressa despertassem interesse em intelectuais e pessoas devotas, tornando-o um marco na história da espiritualidade cristã e um dos documentos imprescindíveis na história da Igreja da época moderna.²¹ Embora tenham uma teologia implícita, não são um tratado espiritual, uma vez que não fazem uma construção teológica nem daqui parte a orientação das almas.²² Os menos familiarizados com estas questões correm o risco de se perder, o que na opinião de alguns críticos se ficou a dever ao ““mare magnum” de fraccionamentos analíticos sin encontrar la línea directiva que le oriente através de tantas menudencias”.²³

O objectivo de Inácio de Loiola foi o de colocar ao dispôr dos seus seguidores as linhas fundamentais do seu pensamento. Foi a forma encontrada para instruir os principiantes “en un buen modo de

²⁰ Teotónio de Souza, “Christianization and cultural conflict in Goa 16 th- 19 th centuries”, Congresso Internacional de História *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. IV, p. 385.

²¹ William Bangert, *op. cit.*, p.20.

²² J. S. da Silva Dias, *op. cit.*, p.65.

²³ Salvadore Gomes Nogales S.I., “Cristocentrismo en la Teología de los Ejercicios”, *Manresa*, vol.24, nº 90, Madrid, Revista Trimestral de Investigación e Información Ascética y Mística Publicada en España por la Compañía de Jesús, 1952, p. 33.

meditar y hacer una confesión general".²⁴ Visava assim proporcionar um meio que permitisse a aquisição de uma série de virtudes e a imitação de Cristo, como forma de renovação da Igreja e do apostolado. A preparação recebida pelos elementos da Companhia se por um lado teve resultados práticos, o que no caso da Índia é visível pelos baptismos colectivos, o mesmo não se pode afirmar em relação à formação dada aos catecúmenos, que apenas ficavam cristãos de nome. Para alguns estudiosos, nomeadamente jesuítas, como foi o caso de Inacio Iparraguire, a situação era intencional, pois o que preocupava Inácio era a conquista de nações e continentes para Cristo - a latinização do mundo -, não lhe interessando nem os meios nem a "qualidade"²⁵, argumentando que só o cristianismo os conduzia à salvação, porque esta era a única e verdadeira religião. De uma forma geral, estes missionários apresentavam-se como "eleitos" por Deus para levar a cabo a salvação e perfeição dos homens. Esta ideia vem expressa nas Constituições: "El fin desta Compañía es no solamente attender a la saluacion y perfection de las ánimas proprias con la gracia diuina, mas con la misma yntensamente procurar de ayudar a la saluaçion y perfectión de la de los próximos".²⁶

²⁴ Idem, *Ibidem*, p.35.

²⁵ Inacio Iparraguire S.I., "Espiritalidade Apostolica de S. Francisco Javier", *Manresa*, vol. 24, nº 90, Madrid, 1952, p. 281.

²⁶ Sancti Ignatii Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus Secundus, Textus Hispanus, Series Tertia, Roma, *Monumenta Ignatiana*, 1936, p.7.

Para a concretização desses objectivos deparamo-nos com uma série de exigências para a entrada na Ordem e, no caso específico, dos que partiam para o Oriente (isto nos primeiros tempos). A fim de melhorar a qualidade dos padres foram criados seminários e colégios. O colégio de Coimbra vai ser considerado “como viveiro de apóstolos” preparados para irem para o ultramar português.²⁷ Este foi o pensamento de S. Francisco Xavier e o mesmo pensamento moveu o Padre Luís Gonçalves que, em 1561, aconselhava o Visitador da sua Província a que se demorasse em Portugal para o fortalecimento da Província Portuguesa, para enviarem muita gente criada e ensinada no espírito da Companhia.²⁸ Assim, S. Francisco Xavier, na segunda instrução ao P. Gaspar Barzeo recomenda-lhe que não recebam na Companhia pessoas “de poucas partes e fracos”, pois a Companhia tem necessidade de pessoas de ânimo, para muito e de muitas partes” e continua: “ Nunca ordeneis na Companhia pessoas sem sciencias e virtudes aprovadas de muitos annos, pois tanta necessidade tem disso os sacerdotes da Companhia por razão de seus institutos e ministérios e tantos e tantos inconvenientes se tem visto de contrário”.²⁹ Apesar das dificuldades por que a Companhia nos finais do século XVI começa a passar, nomeadamente na falta de missionários no Oriente, continua a

²⁷ Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus*, vol.III, p.518.

²⁸ Idem *Ibidem*, p.519.

²⁹ Silva Rego, *Documentação...*, vol.V, p. 156.

defender o mesmo cuidado e alerta para o perigo que representa a entrada de soldados, que para além de ignorantes, apenas procuram a Companhia como forma de fugir à miséria, resultante da crise económica que alastrava no Império Português do Oriente.

Como já dissemos, a Índia exige ainda maior preocupação na selecção dos missionários e superiores, dada a complexidade da região, porque além de serem necessários no campo espiritual, são igualmente necessários nos negócios seculares. Alexandre Valignano, Visitador do Japão, em 1582, lembra que qualquer superior só pode cumprir a missão se tiver "buena gente que los ajude".³⁰ A respeito da eleição do Provincial da Índia, recomenda:

"(...) no hay en toda la Compañía officio ninguno que requiera tanta partes juntas como el Provincial de la India, assi por la summa auctoridad que tiene con los nuestros de casa y con los forasteros como por la diversidad de los negoceos muy graves y pesados que tiene entre manos, teniendo a cargo no sólo la Compañía que está tan dispersa por tantos reynos y provincias de diversas lenguas y custumbres, mas tambien tienne a su cargo toda la christiaandad y conversion que hay en los dichos reynos y provincias, y tambiéen por estar tan lejos de Roma, que de la yndia, que es más cerca, non se puede escrivir y tener

³⁰ J. Wicki, *Documenta Indica*, vol.XIII, 1972, p.187-688.

*respuesta en menos de un año y medio, y de otras partes entre tres, quatro y cinco años (...)"*³¹

Uma década depois o mesmo visitador dá as mesmas recomendações e aconselha algum cuidado a ter aquando das mudanças de superiores, pelo facto de poderem daí resultar perturbações e desordens.³² Com base nestes dados concluímos que os jesuítas são dos poucos europeus que desde o início se apercebem das diferenças entre as duas civilizações e dos mecanismos que lhes pudessem permitir ou ter algum sucesso, mesmo que isso exigisse a adaptabilidade aos grupos locais. Prova da compreensão para com estes povos, ainda que os coloque num plano civilizacional inferior, é uma carta do P. Tomás Estevão:

"A conversão dos Infieis sempre foi negoceio de grande uagar e molestias, em todas as nações do mundo E muito mais uagarosa deue ser nesta gente, polla sua grande rudeza e pouca aplicação as couzas de Deos, e poucas lembranças das couzas futuras. Mas parte com a conuersão (ainda que vagarosa) daqueles poucos que podemos; e muito mais com a cultiuação dos conuertidos (que bem de necessidade tem) sempre se serue Deos muito neste salsete. E os nossos desgostos e trabalhos, ainda que canção muito (ate o mesmo Prouincial) todauiia não, andão sempre em hum andar. Tem seus altos e baixos, que dizem os

³¹ J. Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVII, 1988, p.137.

³² J. Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVI, p.39.

caminhantes ser melhor ter que sempre caminho chão, em que se cança mais.³³

Valignano soube adaptar a nova Ordem às necessidades locais, embora implicando, esta atitude por vezes algumas divergências, mesmo entre os inacianos.³⁴ Soube compreender que as normas e mecanismos que regiam a Companhia na Europa não podiam ser os mesmos na Índia. Acusada a Companhia de possuir na Índia residências, casas de catecúmenos e casas de moços da terra, para além dos tradicionais seminários e colégios, este defende-se argumentando que esta era a única forma de instruir e conservar esta gente no cristianismo.³⁵ O tempo provou que o Visitador tinha razão, mas o mesmo não sucedeu em relação à acumulação de riqueza pela ordem, resultante das rendas que lhe foram atribuídas do comércio da seda do Japão e do cravo das Molucas.³⁶ Embora argumente que esses

³³ A.R.S.I., Goa 16, fl.180, 1608.

³⁴ Como já escrevemos há metodologias missionárias diferentes entre os jesuítas, do que consultámos concluímos que de um lado, salvo raras exceções, temos os italianos (inovadores) e os portugueses (conservadores). Das referências até agora feitas e que melhor conhecimento demonstraram pela civilização indiana foram: A. Valignano (Italiano) e T. Estevão (Inglês). É o próprio Tomás Estevão que reconhecia os méritos dos missionários italianos em matéria de conversões - Joseph Wicki, *Some Un Published Letters of Father Thomas Stephens*, texto policopiado, Goa, Xavier Center of Historical Researche, s.d., p.1.

³⁵ Em 1575 Alexandre Valignano juntamente com os padres mais antigos e superiores em atenção aos particularismos que esta missão envolvia, decidiram que a Província de Goa não fosse dividida, dado o governo temporal e espiritual partir de Goa e as receitas obtidas serem insuficientes para a criação de uma outra. Mas relativa à proposta de existir um único Superior para a Costa de Travancor e da Pescaria não teve efeito devido às inúmeras igrejas na região e à dispersão dos cristãos - José Wicki, *Documenta Indica*, vol.X, p.231.

³⁶ Museu Britânico Add 9852, publicado por António da Silva Rego, *op. cit.*, 1958, p.613-629.

são os únicos meios de subsistência, o tempo demonstrou que a obtenção de rendas e de outros bens ultrapassou em muito as necessidades básicas, tendo-se esta tornado uma das Ordens mais ricas da Igreja Católica.

É sobretudo no século XVII que verificamos maior número de acusações a respeito da riqueza em que, com alguma facilidade, se escrevia que eram donos de Salcete. O poder económico fortaleceu a Companhia e contribuiu decisivamente para que muitos dos povos indianos rendessem mais vassalagem aos jesuítas do que às autoridades régias. Como consequência dessa situação muitas conversões foram resultado de determinadas circunstâncias sócio-políticas, nomeadamente em regiões de forte implantação portuguesa.³⁷ Pois, como Cochim, Cananor, Coulão e outros, e onde a jurisdição portuguesa não transpunha os muros da fortaleza, e onde o poder dominante era hindu não existiu este tipo de conversões, ainda que muitas delas tenham tido motivações políticas. Aqui, as conversões ao

³⁷ Muitos dos missionários tinham consciênciade este tipo de conversões, mas nem por isso se deixavam de fazer. Leiam-se as palavras do Padre N. Lancilote: " La gente de esta tierra - decia - es mucho mala, y quasi no usa de razón; los que, se hacen cristianos, se hacen todos por puro interés temporal, y muchos de ellos a mal fin, como quiera que en estas tierras unos cautivan a los otros se hacen cristianos para alcanzar libertad; los otros se hacen cristianos para ser defendidos de los tiranos, y otros se hacen cristianos, si alguno les da un bonete, una camisa o cualquiera poca cosa, otros se hacen cristianos para no ser ahorcados, otros para tener conversación con las mujeres cristianas; de manera que sea bendito aquel que por virtude se hace cristiano- La manera que tienen de los bautizar es, que en cualquier lugar o en cualquier tiempo alguno dijere que ser cristiano quiere, sin más doctrina lo hacen, y déjanlos ir; muchos de ellos se tornan a la gentilidad o a la morisma."- Pe. Jesús María Granero, S.J., " La Acción Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola", *Bibliotheca Hispana Missionum*, VII, Burgos, p.161-162.

Cristianismo não eram fáceis, não só devido ao cerceamento político e religioso local, como também ao facto de o gentio convertido se ter tornado num aculturado, afastando-se da vida comunitária, porque renunciara à sua religião, à sua cultura, à sua situação social e à própria sociedade.³⁸ Alguns dos mecanismos utilizados na tentativa de se uniformizarem todos os costumes, todas as tradições e todas as formas de vida espiritual ou litúrgica, colocam os missionários e os recém-convertidos em situações difíceis, sobretudo quando os seus locais de culto são destruídos, ou os seus ritos de passagem desrespeitados.

Se, por um lado, A. Valignano reconhece as particularidades desta missão, tem igualmente consciência dos muitos abusos e desvios de alguns dos padres os quais, pensamos nós que não são mais do que o reflexo do estado de decadência a que chegara a Índia Portuguesa e do pouco rigor exigido na admissão de novos elementos para a Companhia, onde a maioria deles só se distinguiam do cidadão laico pelas vestes; daí o rigor que ele entendia ter de haver na selecção. Pois, por vezes algumas cartas relatam factos que ofendiam a moral pública, tais como acusações de concubinato, de homossexualidade (tendo em atenção uma carta do colégio de Goa, foi acusado um irmão de homossexual), e de grande preocupação para com os bens materiais.³⁹

³⁸ Veja-se Teotónio de Souza, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

³⁹ Estas não são as acusações que nos aprarecem em maior número, no entanto exemplificamos o referido com um pequeno excerto da carta, mas sem no entanto querermos tomar a parte pelo todo. Pois não significa que estas situações fossem

A insubordinação tornou-se também numa característica corrente dos que para aqui partiam. A desobediência às ordens régias tornou-se uma constante, tanto do lado dos que mais responsabilidades tinham, como da parte dos soldados, que, como já dissemos, eram muitos os que preferiam “entregarem-se a Deus a troco de comida” do que defender o Império, que em nada os beneficiava. É caso para podermos afirmar que a imoralidade aumenta à medida que baixa o grau de exigência na entrada para a Companhia. Ao que parece, os jesuítas de então estavam muito afastados das qualidades intelectuais e morais dos seus fundadores, daí mais uma vez reforçarmos a ideia de que a Ordem admitiu gente de baixo nível social e moral. O mesmo sucede em relação à hierarquia eclesiástica, pois são muitas as cartas que relatam os desentendimentos entre os missionários. O próprio Valignano, numa das cartas que escreveu sobre a revolta entre os padres de Colégio de Cochim e o reitor, insurgiu-se contra o mau carácter dos primeiros: “(...)son todos unos villanos ruynes, desalmados, tomados dessas calles y vestidos con una sotana de la Compañía(...)⁴⁰”.

Em relação aos mecanismos utilizados na conversão, embora tenhamos presente a época em que a Companhia foi instituída, como já

frequentes, apenas as indicamos como prova de que os inacianos cometiam igualmente “desvios”: “(...)entre las otras faltas que le dixerón en publico llegaron a dizer que no lo podían desaferrar de la conversación de un menino(...)y que lo allaron con el dicho menino metido en una casa solos. Hora vea V.P. que tamaña indescrición es dizerse una falta semejante y tan mal sonante en un refetorio publico en un colegio lleno de Hermanos moços!”. Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVII, p.158.

⁴⁰ José Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVII, p.157.

dissémos, o respeito pelas culturas locais nem sempre existiu. Este aspecto não era apanágio de uma ou de outra Ordem, mas extensivo a toda a sociedade ocidental. De facto, até à época das descobertas, acreditava-se que em mais nenhum continente existiam homens de aspecto fisionómico igual aos do velho mundo. Desfeita a “verdade”, os povos encontrados continuaram a ser vistos num plano civilizacional inferior e como tal quase sempre foram tratados.

Em nossa opinião, os colégios e seminários construídos, embora se destinassesem à formação de alguns naturais, serviam como meio de transmissão dos valores ocidentais, sobretudo do cristianismo e nunca tiveram como preocupação a transmissão e preservação da cultura local, muito pelo contrário, para imporem o cristianismo tiveram de apagá-la e criar um ceremonial de festa, que funcionasse como referência para os recém-convertidos e pudesse ser imitado pelos mais cépticos. Esta ideia encontra-se presente nos baptismos colectivos, que não tinham apenas o apoio da Igreja, mas do poder político, em que muitas das vezes eram os vice-reis os padrinhos. Eram cerimónias de grande fausto e aparato, para o que contribuíam as festas realizadas nesta ocasião.

O processo mais fácil encontrado pela Companhia para a implantação do cristianismo, desde o tempo de S. Francisco Xavier, foi a instrução e preparação dada aos meninos. Aliás, as crianças passam a constituir um dos pilares da evangelização na Índia, pois eram estas que

mais facilmente assimilavam o cristianismo, devido ao seu ainda fraco conhecimento das religiões locais. Como tudo era planeado em função dos resultados, não convinha que fossem demasiado novos, pois era conveniente conhecerem e falarem as línguas maternas, para posteriormente auxiliarem nas missões locais.

A preocupação de conhecerem as línguas locais e que tudo fosse ensinado nelas, foi uma novidade da Companhia (isto em relação às ordens religiosas que se encontravam no momento da sua chegada à Índia) e marcou a diferença nos métodos missionários. O recurso às crianças era igualmente uma prática usada na Europa, mesmo dentro dos países que permaneceram fiéis a Roma, como forma de servirem de exemplo aos mais velhos. Refira-se o caso das procissões : “*Toda a cidade se regozija com o espectaculo da procissão bem ordenada de meninos a percorrer as ruas com suas bandeiras arvoradas, e seguida por grande multidão de povo*”.⁴¹ É sem dúvida no campo de ensino e da educação que foi pioneira.⁴²

Embora, sendo uma Ordem religiosa, utilizou a ciência e o ensino como forma de transmissão da sua mensagem. Este comportamento não só indica o desmoronar do sistema medieval e a criação de uma nova Ordem que personifica a mudança, como também, reflecte devido à época em que foi criada, a preocupação de, educação, e eliminar a

⁴¹ A situação refere-se a Évora - ANTT, *Mss da Livraria*, nº 690, fl.215.

⁴² Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal*, tomo I, vol.I, 1540-1560, Apostolado de Imprensa, Porto, 1931, p.9.

heresia protestante na Europa e construir uma unidade católica.⁴³ Foi no Oriente, antes de ser na Europa, que os missionários jesuítas puseram em prática esta ideia. Já em 1542, S. Francisco Xavier mostrou empenho em que se construísse um colégio, em Goa, para educação dos meninos onde, desde 1543 se ensinava a ler e a escrever a língua latina⁴⁴, o que, no pensamento de Inácio de Loiola, iria ajudar a desenvolver a piedade e as letras.⁴⁵

Estes locais destinavam-se a preparar tanto o clero nativo, como os catecúmenos e os missionários idos da Europa. Antes da chegada da Companhia tinha sido estabelecida, em 1541, por Miguel Vaz e Diogo Borba a Confraria da Santa Fé⁴⁶, cujos directores, reitores e orientação espiritual passou ser feita em 1542, por jesuítas, e em 1548 foi-lhe confiada totalmente. A este seminário juntou-se o colégio de S. Paulo, que foi sem dúvida um dos edifícios mais sumptuosos construídos na Índia.⁴⁷ Inaugurado em Janeiro de 1543, foi encarregue de o dirigir

⁴³ F. Charmot, S.J., *La Pédagogie des Jesuites: Ses Principes, Son Actualité*, Paris, Editions Spes, 1951, p. 29. Ver sobre o assunto: *Características da Educação da Companhia de Jesus*, Lisboa, Gracos, 1987.

⁴⁴ Francisco Rodrigues, *op. cit.*, p.104; F. Charmot, S.J., *op. cit.*, p.40; BNL Cod.1528, fl.7o-76v.; BNL Res 985P, f. 4-5.

⁴⁵ F. Charmot, S.J., *op. cit.*, p.41.

⁴⁶ *Documenta Indica*, vol.XVIII, p.811-826 - Regimento do Colégio da Santa Fé.

⁴⁷ Na Província de Goa veio a Companhia ter dez colégios e três seminários - Goa, Agra, Baçaim, Chaul, Damão, Diu, Rachol, Taná e Moçambique. Na Província do Malabar levantou oito colégios e dois seminários - em Ambalacata, Bengala, Cochim, Manganapatão, Meliapor, Manapar, Pegu, Travancor, Vayapuru. Em Salsete, Vaipicota, Tunicorim e Malaca houve casas de instrução. Em 1594 no Colégio de S. Paulo de Goa, havia mais de setecentos estudantes, incluindo os meninos das escolas

Francisco Xavier e só em 1545 foi nomeado Reitor e Superior Nicolau Lancilloto. Em 1545 tinha cerca de sessenta estudantes com idades compreendidas entre os vinte e os vinte e um anos de idade, chegando mesmo a ser frequentado por alguns alunos até sete ou oito anos e alguns escravos, a pedido dos seus senhores. Na prática, este colégio era formado por duas instituições, uma para os que queriam ser padres, sendo estes obrigados a aprender o latim clássico, filosofia e teologia moral, e a outra para os que queriam ser literatos e saber matemática.⁴⁸

elementares. - Francisco Rodrigues, *op. cit.*, T.I, Vol.I, p.166, 167, 169. Cf. nota 76 da pag. 38

⁴⁸ J.Velinkar, "Jesuit Educational Style in Sixteenth Century Goa", 3º Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa, 1983.

3 - EXPANSÃO COLONIAL E MISSIONAÇÃO

"...pois tantos gentios convertem tanta
vassalos e amigos acquirem a V.
Magestade e quantas igrejas e
Residencias aleuantam tantas fortalezas
se podem contar pera bem do Estado e
nas cortes principaes de todo o Oriente
onde residem..."¹

¹ A.R.S.I., Goa 48, fl.38

O apoio régio dispensado à Companhia de Jesus em Portugal determinou muitas das suas orientações, tanto no campo missionário e educacional como na importância económica, política e social que adquire face às restantes ordens e à própria sociedade. Devido ao interesse manifestado pelo rei, não admira que muitos dos pedidos solicitados pelos jesuítas sejam com frequência satisfeitos.² É com base numa análise que abarque o campo religioso, político e moral que conseguimos estudar o apoio dispensado pelas autoridades régias à sua acção e alguns dos motivos que conduziram a tal.

Qualquer abordagem em relação à Companhia tem de ser enquadrada dentro do contexto religioso, pois ela apoiou ou alterou muito do trabalho missionário iniciado por outras Ordens, e é esta simbiose de homens e métodos que retrata a mentalidade e o comportamento da igreja ao longo dos tempos, da qual a Companhia de Jesus fez parte. Pois, se passadas algumas décadas sobre a presença portuguesa na Índia o número de religiosos é significativo- sobretudo na região de Goa-, o mesmo não ficou a dever-se só ao conjunto de

² As solicitações vão desde rendas para o seu sustento, até todo o tipo de objectos e materiais necessários para o ministério apostólico: relógios para as casas e colégios, retábulos, papel, vinho, etc. - Pe. Jesús María Granero S.J., "La Acción Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola", *Biblioteca Hispana Missionum*, Burgos, s.d., p. 102.

jesuítas que para aqui partiram. Como já dissemos, todas as Ordens estiveram presentes neste processo e o número de franciscanos nalgumas regiões é idêntico ao dos inacianos.

Por diversas ocasiões, apesar do espírito proselitista, preocupavam-se com o número elevado de religiosos. Por exemplo, em 1613, uma das principais preocupações do vice-rei da Índia, D. Jerónimo de Azevedo, era a grande quantidade de mosteiros e de religiosos que existiam em Goa, levando Pietro della Valle, anos mais tarde, a escrever que metade destes religiosos bastariam para construir uma cidade maior do que Goa.³ Em 1631, o vice-rei, Conde de Linhares, continuava a afirmar que havia demasiados missionários e que uma décima parte deste número seria suficiente para as missões apostólicas. Lamentava, além disso, a conduta de muitos deles, nomeadamente dos padres de Santo Agostinho, devido ao abuso da prática de homizio e, de uma forma geral, ao facto de todos eles aplicarem com frequência excomunhões e afrontas públicas,⁴ nomeadamente as injúrias que proferiam no púlpito.⁵

Pensamos que é sobretudo este tipo de questões que preocupa igualmente as autoridades civis e não o seu elevado número, pois,

³ L. Menezes Braga, "A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa", *Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923, p.44.

⁴ A.N.T.T., *Documentos Remetidos da Índia*, 29, fl.155-156, 184.

⁵ B.F.U.P., vol.III, nº 8 a 10, carta nº 12. Em 1634 o Conde de Linhares denuncia esta prática, no entanto iliba a Companhia de Jesus de tais procedimentos - J.H. da Cunha Rivara, *O Chronista de Tissuary*, vol.I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1866, p. 310

atendendo à vastidão do império e às dificuldades inerentes à região nunca seriam em excesso os missionários que para lá partiram.⁶ No entanto, muitos eram os que se descuidavam em matéria eclesiástica, privilegiando as questões de natureza material.⁷ Indicar o número exacto de missionários que se encontravam na Índia não é fácil, sobretudo em relação às Ordens com menor representação. Inicialmente, o seu número seria limitado e, embora S. Francisco Xavier escrevesse que havia *muitos* missionários em Goa, tudo dependia do que o Apóstolo das Índias considerava *muitos*, pois informações de que dispomos salientam que a falta de missionários levaram os franciscanos a aceitar candidatos indígenas.⁸ No entanto, em meados do século XVI o número de missionários aumentou, isto não só devido a um maior número de franciscanos idos do reino, como igualmente devido ao estabelecimento da Companhia de Jesus.⁹

⁶ Um relatório feito em 1636 a respeito do número de religiosos que havia na Índia o inquisidor António de Faria Machado foi de opinião que o seu número não era em excesso, por um lado devido às dimensões geográficas e às inúmeras ocupações, nomeadamente nas questões educacionais, e por outro lado o clima provocava igualmente inúmeras mortes entre os missionários - Panderonga S.S. Pissurencar, *Assentos do Conselho do Estado 1634-1643*, vol.II, Bastorá/Goa, Tipografia Rangel, 1954. p. 31.

⁷ J.H. da Cunha Rivara, *O Chronista de Tissuary*, vol.I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1886, p.66.

⁸ Fr. Achilles Meersman O.F.M., *The Ancient Franciscan Provinces in India 1500-1835*, Bangalore, Christian Literature Society Press, 1971, p. 33.

⁹ Idem, *Ibidem*, p. 36. Segundo o autor havia na Índia o seguinte número de franciscanos: 1585 - 123 padres e 76 clérigos, irmãos leigos e noviços, dos quais 49 padres e outros 26 em Goa, no Convento de S. Francisco, Convento Mãe de Deus e em Bardez; 1595 - 232 padres, 90 clérigos e 23 irmãos leigos, ao todo 395 freires, dos quais 68 padres, 24 clérigos e 5 irmãos leigos em Goa. Sobre o número de jesuítas consultar o quadro nº 3 do capítulo anterior.

Um outro aspecto que nos finais do século XVI começou a preocupar os monarcas castelhanos foi sobretudo as grandes somas de bens de que dispunham os jesuítas, sem que, no entanto, a coroa tivesse meios ou estivesse interessada em indagar sobre a sua aquisição e até mesmo sobre o número exacto de bens que possuiam. Formavam uma espécie de Estado dentro do Estado.¹⁰ Esta situação ganha significado especial em relação à Índia, já que, dada a distância a que se encontrava do reino, diminuia o controle e fiscalização sobre o assunto. Aliás, enquanto normalmente um vice-rei aí permanecia por um período de três anos, tempo insuficiente para averiguar sobre um império tão vasto e tão descontínuo, a grande maioria dos missionários permaneciam aqui durante muitos anos e alguns não regressavam mais, como pareceu ser a prática dos missionários jesuítas.¹¹ Estes, para além de ficarem por tempo indeterminado, actuavam não a título individual, mas comunitário, o que lhes permitia criar estruturas mais sólidas, que às vezes competiam com o poder político. Mas, resumir toda a sua actividade a interesses económicos, e sobretudo à prática de actos corruptos, é irrelevante, porque a decadência do império não

¹⁰ A título de exemplo refiram-se as seguintes situações: em 1588 a Companhia foi proibida de receber os presentes dados ao Estado, mas em seu lugar foram-lhe atribuídos 2 mil pardaus/ano. Estes queixaram-se que a verba era inferior ao valor dos presentes e o monarca autorizou-lhes de novo a doação - J.H.da Cunha Rivara, APO, fasc.3, p.113 e 441; em 1589 apesar de ser informado sobre o trato de mercadorias sempre feitos bons pagamentos - Idem, *Ibidem*, fasc.3, p.180 - e em 1591 todas as Ordens são proibidas de adquirirem mais bens de raiz - Idem, *Ibidem*, fasc.5, T.III, p.1280-81, fasc. 6, p. 760, fasc. 3, p. 593.

¹¹ C.R. Boxer, *A Índia Portuguesa em Meados do Séc.XVII*, Lisboa, Ed. 70 p. 11.

assentava apenas nas atitudes menos correctas dos religiosos. E era, sobretudo, de origem política e igualmente resultante da desagregação do império¹². No entanto, o comportamento dos religiosos, e sobretudo a actuação do Santo Ofício, devido às proibições que impôs às práticas religiosas dos mouros e gentios, provocaram a diminuição no comércio.¹³

As acusações das autoridades régias aos religiosos e vice-versa, não eram mais do que o reflexo de crise em que o império estava mergulhado. Para exemplificarmos o que dissemos, transcrevemos o seguinte texto, relativo a uma queixa da Câmara da cidade de Goa a El-Rei, em 1603, contra a Companhia de Jesus:

"(...)e afirmamos a V. Magestade que, se este Estado se ha-de perder, hade ser pelas cousas dos Padres da Companhia, que tendo licença de V. Magestade, apontaremos, e mostraremos como oje tem neste Estado tanta renda como quasi metade do rendimento de vossa fazenda, e são senhores absolutos da mor parte desta Ilha toda tem comprada, infalivelmente d'ojé a dez anos não haverá casa nem palmar, que não seja seu, ficando os moradores esbulhados, de que nace estar este Estado tão pobre, que, por os homens não terem bens de raiz que comprar, tem perdido todo seu cabedal no mar: e só as rendas que tem em Salcete bastarão para sustentar as outras Religiões que cá ha,

¹² Idem, *Ibidem*, Lisboa, Ed. 70, p. 16.

¹³ H.C.Rivara, APO, fasc. 6, suplemento. p. 324.

ficando de fora o Norte que he muito maior, como V. Magestade saberá, se quizer mandar-se informar do que apontamos".¹⁴

A par destas denúncias temos também relatos de missionários com o objectivo de mostrar a grave crise política e comercial, propondo soluções para a mesma.¹⁵ Se na carta atrás citada a Companhia é acusada de possuir inúmeros bens, num destes relatos foi escrito que muitas das terras d'el rei, nomeadamente em Baçaim andavam mal arrendadas e a culpa foi atribuída aos governadores e vice-reis.¹⁶ Mas, outros missionários estenderam também as suas críticas à actuação da Igreja, sobretudo no desejo de obterem inúmeros bens materiais, como é o caso das denúncias feitas por Frei Estevão de Santa Maria:

"Por isso digo a Vosa Alteza que os clérigos, ou para melhor dizer os confessores nesios he parvos he emdis(cre)tos, eses ho destruem a Vosa Alteza, ese o fazem pobre, não mandando restituir cada hum a seu dono, porque, se eles mandasem restituir a Vosa Alteza, quanto lhes furtão, eu prometo a Vosa Alteza// fora mais riquo do que he, mas estes ladrões não buscão senão estes confessores asi ediotas e simples

¹⁴ L. Menezes Bragança, *op. cit.*, p.45. Como exemplo refira-se uma carta de 1552 dos mestres de Goa, onde se lamenta a grave crise em que a Índia se encontrava, sobretudo devido à falta de justiça e de quem defendia os interesses de Sua Magestade - António da Silva Rego, *Documentação Para a História das Missões do Padrado Português do Oriente 1551-1554*, 5ºvol., 1951.

¹⁵ Sobre o assunto vejam-se duas relações, uma delas escrita pelo Arcebispo de Goa, D. Jorge Temudo foram publicadas pelo padre José Wicki: "Duas Relações Sobre a Situação da Índia Portuguesa nos anos de 1568 a 1569", *Sep. da Studia*, nº 8, Julho 1961, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1985.

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p.175.

que lhes digua: "senhor, se tendes furtado a el-rei simquo mil pardaos, dai mil a misericordia, iso abasta para vosa consienza".¹⁷

Estas críticas devem também ser entendidas na sequência de os monarcas terem dispensado maior atenção a determinadas Ordens, nomeadamente aos franciscanos e jesuítas, tornando estes últimos numa Ordem rica e poderosa, sobretudo devido à atribuição de rendas para o apoio à cristandade, pois Frei Estevão não deixava de lamentar que o convento construído pela sua Ordem, em Cochim não tinha tido qualquer apoio régio, toda a sua construção se ficou a dever à doação de esmolas.¹⁸ Também os franciscanos se queixavam da indiferença com que D. João III os tratava depois da chegada dos jesuítas à Índia, nomeadamente a Cochim.¹⁹

Independentemente das razões que conduziram ao descalabro económico do Oriente, tanto o poder político como o religioso tinham consciência de que o sucesso dependia da ligação entre a conquista espiritual e a conquista territorial. Aliás, sempre que o apoio secular cessava não deixavam os religiosos de lamentar,²⁰ isto não só no que concerne ao apoio económico que lhes era dado, como à necessidade

¹⁷ Texto escrito por Frei Estevão de Santa Maria, da Ordem de S. Domingos e era natural da Índia - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. 6º, 1951, p. 282.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 292.

¹⁹ António da Silva Rego, *Documentação...Oriente*, vol. IV, p.253.

²⁰ Em 1586 Padre Jerónimo Rebelo queixou-se a Claudio Acquaviva que se estava a esquecer a evangelização em detrimento da pimenta - Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XIV, p.129.

que depois havia no apoio a dar aos recém convertidos, tentando evitar desta forma que pudessem retroceder na fé, e criar-lhes formas de subsistência, uma vez que o novo cristão era afastado da comunidade a que pertencia.²¹

A obra de integração religiosa no Estado da Índia, sobretudo nas primeiras décadas, foi o resultado do interesse de D. João III e de seus vice-reis e governadores, dos quais destacamos D. Constantino de Bragança. Ao rei cabia praticamente todo o sustento da Igreja, ficando fora do seu alcance as questões de natureza dogmática e doutrinal. Em 1575, o Visitador Alessandro Valignano, assim como os padres mais antigos e os superiores que consultou foram unânimis em defenderem a necessidade de apoio material para as missões:

“Concordaram todos que era imposible aquellos lugares, porque los portugueses en estos lugares pequeños son muy pobres y los christianos de la tierra mucho más pobres, y se sustentan solamente con arroz con el qual no nos podemos sustentar; por lo qual es necesario que el Rey nos ayude con estas rentas, las cuales no se dan sino por mera sustentación, y solamente por el tiempo que estuviéramos en las dichas residencias y lugares, máxime que esto mismo se haze con los frayles franciscos, y assi se hizo siempre en la India en tiempo del P.

²¹ Em 1581 o Padre João de Salanova, Vice-Superior e Consultor de Claudio Acquaviva adverte para o apoio que o poder temporal deve dar à cristandade e que a cristandade só aumenta à medida das conquistas - José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, p. 511.

*Maestro Fancisco, quando no sólo en las residencias mas quando él o otro iva en sus misiones, porque siempre se le daba lo necessario por orden de Su Alteza.*²²

O zelo com que D. João III e D. Catarina receberam os primeiros jesuítas, fez, em parte, com que a Companhia se situasse entre as várias ordens religiosas que maior ajuda régia tiveram.²³ Esta situação permitiu-lhes igualmente maior disponibilidade para se fixarem desde muito cedo no espaço ultramarino português, dado não terem que se preocupar com a estruturação da Ordem em Portugal. S. Francisco Xavier, numa das cartas dirigidas a D. João III, alerta o monarca de que o sucesso dos missionários na Índia dependia do envio de pregadores de boa doutrina e de vida exemplar, mas era igualmente necessário construirem-se colégios e dotarem-se os mesmos de fazenda real, para conseguirem ensinar e apoiar os naturais que se convertiam.²⁴ Anos mais tarde, Xavier alertou igualmente para o facto de que o andamento das missões, neste caso das que estavam sob a orientação Companhia de Jesus, dependeriam do entendimento entre o poder político

²² José Wicki, *Documenta Indica*, vol.X, p. 256. As referências de pobreza aos cristãos da terra não se aplica aos cristãos de S. Tomé, pois tratava-se de uma casta honrada e rica.

²³ Bartolomeu Guerreiro, *Gloriosa Coroa d'Esforçados Religiosos da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1642, p.74. O padre Sebastião Gonçalves assinala a admiração que D. João III tinha pela companhia: “(...)pessoas muito virtuosas e de mui bom exemplo de vida, e pera este negocio mui convenientes, antre os quais vão homens de letras, que serão necessarios para ensinarem e doutrinarem os convertidos à fé.” - Sebastião Gonçalves, *op. cit.*, vol.II, p.18.

português aí estabelecido e o poder indígena.²⁵ A sua presença na Costa da Pescaria permitira-lhe aperceber-se desta realidade, devido à grande instabilidade que aí se vivia, motivada pelos desentendimentos entre franciscanos e jesuítas, entre estes e os cristãos de S. Tomé e igualmente devido à influência que exerciam na comunidade paravá.²⁶

O interesse que as autoridades civis demonstraram pelas conversões conduziu a que uma parte das receitas obtidas no comércio da Índia fosse gasto nesta matéria. Por exemplo, o vedor da Fazenda de Cochim, em 1591, lamentava-se de não ter dinheiro suficiente para comprar incenso e drogas, devido às inúmeras despesas com os mosteiros.²⁷ Alguns monarcas, preocupados com o descalabro económico em que se encontrava o Oriente e os elevados custos das missões, pediam relatórios sobre as actividades missionárias. Assim, em 1623 informava-se a coroa de que esta dispendia anualmente com a religião cerca de 53.626 xerafins, oito tangas e 60 reis, repartidos da

²⁴ Sebastião Gonçalves, *op. cit.*, vol.I, p. 266. Também o vice-rei D. Luis de Ataíde foi recomendado para prestar atenção aos convertidos - *Gabinete Literário das Fontainhas*, vol. I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1846, p.90.

²⁵ António da Silva Rego, *Documentação*, vol.III, p.120. Com alguma regularidade as autoridades régias reconhecem que o seu pouco empenhamento na obra evangelizadora, reduzia o número de convertidos, nomeadamente no Malabar - *Documentos Remetidos da Índia*, vol. IV, p.182, 1617.

²⁶ Por vezes os jesuítas também acusam alguns portugueses de serem os responsáveis pela instabilidades. Algumas cartas, referem que com regularidade o capitão Cosme de Paiva e os seus homens perseguiam a cristandade recém formada. Este aspecto pode estar relacionado com os desentendimentos entre jesuítas e franciscanos e dependendo dos interesses particulares tomavam posição por uma ou outra Ordem.

²⁷ H.da Cunha Rivara, *APO*, fasc.III, p. 259.

seguinte forma: dominicanos - 16.722, 3 tangas e 20 reis; franciscanos - 5.500 xerafins; agostinhos - 8.707 xerafins, 2 tangas e 20 reis, jesuítas - 22.697 xerafins, 2 tangas e 20 reis.²⁸ Daqui se infere que a Companhia de Jesus era a Ordem que maior renda possuía, situação que se manteve ao longo dos anos, como posteriormente verificaremos.

As rendas ou financiamentos de que dispunham os jesuítas eram provenientes tanto de donativos em terras como em dinheiro, atribuídos pelos monarcas, que, em muitos casos ofereciam as terras pertencentes aos pagodes à Companhia, ou provenientes de donativos particulares.²⁹ Mas no caso da Índia, alguns vice-reis faziam doações sem que para isso tivessem autorização régia. Daí que existisse alguma dificuldade em indagar sobre a forma e quantidade de bens adquiridos:

"A 4 de Dezembro de 1609 expedia El-Rei um alvará, no qual declarava ser prejudicial a seu serviço e bem de sua fazenda o excesso, com as religiões e pessoas eclesiásticas da Índia não adquirindo muitas

²⁸ A.H.U., *Consultas Mixtas*, 35, fl.20-23v. - publicado por Maria Manuela Sobral Blanco, *op. cit.*, vol. II, p. XIX. Charles Borges, *The Economics of the Jesuits 1542-1759. An Explanation of Their Rise and Fall*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994. p.25.

²⁹ Como exemplo referimos os seguintes casos: D. Sebastião doou especiarias às Províncias da Alemanha e Flandres e aos Colégios e casas jesuítas em Roma. D. Jerónimo Mascaranhas, capitão de Ormuz, deixou um legado de 40.000 ducados à Sociedade. D. Isabel de Aguiar doou três aldeias e algumas casas em Baçaim, com um rendimento anual de 300 ducados, D. Francisco de Melo e Castro, Vedor da Fazenda, em 1644, quando faleceu deixou uma quantia para lhes serem rezadas missas perpétuas, António Pais de Sande ofereceu à Igreja do Bom Jesus 300 xerafins, Baltasar da Veiga doou uma propriedade em Bambolim no valor de 10.500 xerafins, com um rendimento anual de 840 xerafins, o rei de Tsaparang deu 8.000 rs, para uma missão no seu reino, mas os jesuítas preferiram investir a quantia na compra de propriedades em Bombaim, Mirza Zu-l-Qarnain deu à sociedade 20.000rs, utilizados na compra de 2 aldeias na Província do Norte por 27.000rs. Posteriormente deu-lhes

aldeas e terras da coroa, assim por via de mercês dos vice-reis, como por compras e heranças(...)"³⁰

Aqui, ao contrário do que se passou em Portugal, o apoio de particulares aos jesuítas é mais significativo, o que na nossa opinião indica uma maior dependência, tanto dos representantes do rei, como dos particulares em relação às Ordens religiosas³¹ e em especial à Companhia.³² Sobre este último aspecto, basta lembrar o papel diplomático que alguns inacianos tiveram em diferentes missões e até o proporcionarem condições favoráveis para que o poder político conseguisse estabelecer-se sem contestação indígena, pois em 1612 reconheceu-se oficialmente que os jesuítas eram fundamentais para se

³⁰ 4.000 rs e dinheiro para comprar a aldeia de Parel e uma outra em Salcete (Norte) - Charles Borges, *op. cit.*, p.43.

³¹ J.H. da Cunha Rivara, *O Chronista de Tissuary*, Nova-Goa, Imprensa Nacional, 1866, p.65.

³² O apoio régio e de particulares estendia-se praticamente a todas as ordens, aliás como já referimos a Companhia de Jesus e os franciscanos em algumas regiões tiveram o mesmo apoio, como foi o caso de Baçaim. Aqui, o vice-rei, António de Noronha, repartiu entre estas duas ordens um estipêndio régio anual de 2070 pardaus de ouro, para estes fazerem face às despesas dos cristãos na zona. Mais tarde, o governador Cabral deu à Companhia terras e casas, juntamente com 1.500 cruzados, deixando de vivir de esmolas e em Cochim o mesmo governador concedeu-lhes um terreno e casas para construirem um colégio permanente e uma residência. Também o vice-rei D. Constantino concedeu-lhes uma residência permanente em Damão e um subsídio da coroa - Charles Borges, *op. cit.*, p.25. O vice-rei D. Antão de Noronha fez a doação de 500 pardãos/ano aos padres da Companhia e o governador António Moniz Barreto, em 1574 entregou-lhes 10 várzeas que pertenciam aos pagodes, no valor de mil cruzados ao ano - Pe. Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, vol.III, p.98. Ao Colégio de Cranganor, em 1619, foi-lhe comprada uma ilha no valor de 7000 pardaus, para seu sustento - A.R.S.I., Goa 17, fl.270.

³³ Ver a nota anterior e consultar o capítulo da Introdução, a respeito da criação da Companhia de Jesus, sobretudo quando nos referimos que o apoio em Portugal foi régio.

poder negociar na Costa da Pescaria.³³ Atendendo a que o comércio que se fazia a sul era sobretudo realizado por particulares, logo a sua colaboração era fundamental, ou seja era importante para os mercadores cristãos que existissem aqui comunidades cristãs, para facilitarem as suas actividades. Pensamos que os jesuitas conseguiam manter de forma mais firme esse apoio, sobretudo no séc. XVI, mas junto dos paravás, devido à orientação espiritual que exerciam sobre eles. Pois, estes portos da Costa da Pescaria serviam de refúgio à navegação. Na sua grande maioria eram utilizados para invernar ou abastecerem-se de víveres e de pilotos para a navegação. No caso de Tunicorim tornou-se num dos principais portos de toda a costa.³⁴ Também em épocas de grande crise financeira estes subsidiaram o Estado monetariamente, situação que se manteve durante anos, pelo menos até ao século XVIII.³⁵

Em locais onde concentraram maior número de riqueza, como era o caso de Salcete, particularmente nas aldeias de Assolná, Velim e Cuncolim, entravam com frequência em conflito com as populações locais, sem que o Estado tivesse força suficiente para se lhe opôr. Apesar da ligação entre ambos, eram muitas as divergências e

³³ B.F.U.P., nº4, p.726.

³⁴ Jorge Manuel Flores, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão: Trato, Diplomacia e Guerra (1498-1543)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998, p.45.

³⁵ Charles Borges, *op. cit.*, p.46. Este tipo de relação acentuou-se ao longo do século XVIII, por exemplo são frequentes informações sobre o fornecimento de arroz para as armadas e como foi o caso de um empréstimo de 6.000 xerafins para a construção do navio real.

acusações mútuas. Queixavam-se as autoridades régias de incentivarem a população da alfândega de S. Lourenço a não pagar impostos sobre provisões alimentares, dedicando-se também eles ao comércio, negoceando com os reinos vizinhos de Salcete e vendendo os seus produtos em muitas lojas que possuíam em Goa.³⁶ Em Chaul, no ano de 1596 havia informações sobre a sua oposição à criação da alfândega.³⁷ Também na Província de Cochim, em Tunicorim, a população, a mando do vice-rei, em 1630, foi proibida de frequentar e tratar com os jesuítas, com o receio de que lhe não obedecessem.³⁸ Queixava-se também o povo de Salcete da forma como eram oprimidos pelos portugueses e em especial pela Companhia, acusando-a de corrupção, nomeadamente na autorização concedida, a troco de dinheiro, a alguns hindus para passarem ao continente, a fim de realizarem as suas cerimónias religiosas, uma vez que estavam proibidos de o fazer em zonas sob administração portuguesa.³⁹

Também o conde de Linhares acusa a Companhia de ser a responsável pela instabilidade na Província do Malabar, nomeadamente

³⁶ Em Bassaim e Damão, possuíam os jesuítas no séc. XVII grandes propriedades, cujo valor total excedia os 180.000 cruzados, tendo um rendimento anual de cerca de 22.500 cruzados - ver: M. N. Pearson, *Os Portugueses na Índia*; Lisboa, Teorema, 1990.

³⁷ B.F.U.P., nº 3, p. 419. A.H.U., Cod. 281, fls.379 e segs.

³⁸ A.R.S.I., Goa 56, fl.449.

³⁹ Charles Borges, *op. cit.*, p.72. J.H.da Cunha Rivara, *O Chronista de Tissuary*, vol.III, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1866, p.150.

em Tunicorim, onde os padres são acusados de respeitarem a jurisdição do naique e não a d'el rei, pedindo os padres ao capitão do naique que expulsasse daquelas terras o capitão António de Meireles.⁴⁰ Uma inquirição confirma o desentendimento entre ambas as partes, cuja origem ficou a dever-se à prisão em Punicale do meirinho e do "língoa" do capitão pelos jesuítas, tendo-o maltratado. Acham as autoridades que estes são os responsáveis pelo perda de comércio na região⁴¹, daí que desde há alguns anos atrás se alertasse para o cuidado a ter na escolha dos missionários que partiam para a Costa da Pescaria.⁴² Mas, o mesmo também se aplica à queixa dos missionários do perigo de perderem aldeias cristãs devido ao comportamento das autoridades portuguesas, nomeadamente devido ao lançamento de tributos e impostos aos cristãos, sem autorização do monarca⁴³, e de maus tratos infligidos pelas autoridades civis aos cristãos locais.⁴⁴

⁴⁰ B. F. U. P., nº 14, 1960, p.89.

⁴¹ B.F.U.P., nº12, 1959, p.387, vol 2, T. 5 a 7, 1956, p.47. Em 1626 já tinham sido acusados de favorecerem o rei de Cochim face ao capitão D. Diogo Coutinho sobre uma dívida , levando o capitão a afirmar que são mais prejudiciais os padres na Índia do que os holandeses - A.R.S.I., Goa 18, fl.87-87v.

⁴² Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVI, p.20.

⁴³ A.R.S.I., Goa 16, fl 180 - Thomás Estevão, numa carta escrita de Salcete, em 1608, diz que estiveram à beira de perder uma aldeia de cristãos devido ao comportamento menos correcto do capitão. Historical Archives, Goa, *Livro das Monções do Reino*, nº 22B :1620-1653, fl.279 - queixam-se os cristãos e os padres da Companhia dos inúmeros tributos lançados pelo capitão.

⁴⁴ Citamos uma carta para o Provincial relatando a violência com que um cristão de Tunicorim foi tratado pelo ouvidor geral - A.R.S.I., Goa 33 I, fl. 263-263v. S. Francisco Xavier também se queixava desta situação - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol.IV, p.270.

O relacionamento entre a Companhia de Jesus e as autoridades régias portuguesas no Oriente não é linear. Os seus contornos são complexos, pois o favorecimento da Ordem não se deveu apenas a D. João III e a seu neto. Este prolongou-se pelo período filipino onde, apesar das acusações já referidas, os inacianos continuam a ser beneficiados, embora, em seu entender, o apoio fosse inferior ao dos reis portugueses.⁴⁵

De facto, começa a surgir neste período alguma perturbação entre os monarcas espanhóis e a Companhia, em parte resultante da importância económica que a Ordem tinha na Índia e ainda da atitude que a Companhia adoptou para com os novos monarcas. Esse contencioso não a impediu, no entanto, de adquirir bens, apesar de as outras ordens estarem proibidas de o fazer.⁴⁶ Mesmo a interferência da Companhia fora do âmbito religioso não foi motivo suficiente para grandes desentendimentos, pois o reconhecimento das suas práticas missionárias continuava, a justificar a atribuição de benesses.⁴⁷ Assim, em 1605, Filipe II recomendava ao vice-rei que favorecesse os religiosos:

⁴⁵ José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XIV, p.304.

⁴⁶ Historical Archives, Goa, *Livro das Monções do Reino: 1666-1670*, nº34, fl.55. A.H.U., Cod. 281, fl.145: Cópia de uma certidão sobre os religiosos na Índia. Tratando-se de um documento de carácter geral não específica nenhuma Ordem, apenas que todas estão proibidas de adquirir mais fazendas e propriedades reais, devido ao não pagamento de dízimos sob as novidades da terra (1587/88).

⁴⁷ B.F.U.P., vol.2, T.5a7, p.21.

*"E como o arcebispo primaz deveis comunicar mais particularmente estas matérias, porque pela obrigação de seu ofício, e pelo muito zelo com que sei proceder nas matérias d'esta qualidade e nas mais do serviço de nosso senhor e meu, tenho por certo dará n'ellas muita ajuda e acalor, e vos fará as lembranças necessárias para que não haja faltas, nem descuidos nas pessoas ecclesiasticas, nem nas cousas que tem a seu cargo."*⁴⁸

De uma forma geral, a actividade missionária da Companhia era reconhecida pelas autoridades régias. No entanto, houve ocasiões de graves conflitos, nomeadamente quando os jesuítas eram acusados de interferirem na vida política e social. Se, em alguns casos, ela foi benéfica, sobretudo no que se refere ao papel dos membros da Companhia como embaixadores políticos, em outros dificultou as relações entre portugueses e o poder local.⁴⁹

Quais os possíveis motivos que podem ter estado na origem de a Companhia ser simultaneamente beneficiada e questionada? Seria o empenho demonstrado na aplicação da doutrina tridentina, ou o poder

⁴⁸ Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções, edição de Raymundo António Bulhão Pato, vol. I, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Ciências, 1880, p.16.

⁴⁹ A.H.U., Cod. 281,fl. 260v.: apesar do interesse que de uma forma geral todos os monarcas portugueses manifestaram pela evangelização da Índia, em alguns períodos e em relação a alguns locais assistiu-se a alguma moderação nos métodos mais violentos usados na conversão, devido aos prejuízos económicos que tinham resultado da expulsão dos gentios de Goa. Em 1598; Filipe I escrevia:

"E quanto ao que me escreueis que posto que entendéis quão Necessario era pera o aumento das cristandades dessas partes derribarem-se todos os pagodes E Misquitas que os gentios E Mouros tiuessem nas fortalezas desse estado tirando no

político não tinha nem força nem meios para se opôr a esta situação? Pelo menos, as proibições da primeira década do século XVII sobre a aquisição de bens e a construção de conventos não tiveram efeito. A proibição era régia e o impedimento era referente a bens pertencentes à coroa, logo ficavam de fora as mercês provenientes de particulares, e até de alguns vice-reis.⁵⁰ Mas, mesmo no período filipino, quando D. Jerónimo de Azevedo se queixou dos danos que os frades causavam ao estado e à própria conversão dos infiéis⁵¹, Filipe III de Portugal, em 1634, advertiu o vice-rei para que favorecesse a Companhia nas questões religiosas, sem que, no entanto, consentisse que esta usurasse a sua jurisdição e a sua fazenda.⁵² As investigações a respeito da obtenção dos bens são frequentes, dado a Companhia ser acusada com frequência de apropriação indevida de bens. No entanto, enquanto os monarcas agradecem as investigações, autorizam a Companhia a adquirir propriedades, devido ao excelente trabalho desenvolvido na conversão⁵³ e acrecentamos nós devido ao apoio prestado ao comércio que se fazia a sul da Índia. Portanto, parecia

Reino de Ormuz não poderia isto aver Efeito na fortaleza de dio porque se despouaria de todo. E Não aueria comercio nenhum (...)".

⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p.279, 281, 308, 311.

⁵¹ J.H.da Cunha Rivara, *O Chronista de Tissuary*, vol.I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1866, p.66-74.

⁵² Idem, *Ibidem*, vol.II, p. 70.

⁵³ Elogios à actuação da Companhia são frequentes, pois já em 1550, o Bispo de Goa, D. João de Albuquerque, justificou a construção do Colégio de Cochim, pelo bom

tratar-se de relatórios informativos, ou seja, as autoridades gostavam de estar suficientemente informadas, dado a Companhia nem sempre lhes “dar conta” do que possuíam e faziam. Mas, neste período estudado, ou por falta de coragem das autoridades régias portuguesas, ou atendendo aos frutos que resultavam da sua actuação, ignoravam convenientemente os assuntos que não fossem de índole espiritual.

Talvez o trabalho inovador desenvolvido nas missões do Oriente durante o século XVI lhes permitisse este estatuto privilegiado. Estes foram considerados os clérigos mais adequados para trabalhos religiosos no Oriente, sobretudo quando comparados com os primeiros missionários que para aí partiram⁵⁴, nomeadamente devido ao seu papel de promotores da paz social e de mediadores nas divergências entre cristãos ou entre cristãos e gentios e, na defesa dos interesses do Estado Português, nomeadamente na continuidade do direito de Padroado, nos locais que não faziam parte do Estado Português da Índia. Anos mais tarde, em 1667, o vice-rei reconhece que se haviam apoderado de muitas terras pertencentes aos pagodes, sem a confirmação do rei. No entanto, defende não ser justo retirarem-lhes as terras, devido aos motivos já apontados.⁵⁵

trabalho que os jesuítas têm prestado à cristandade - José Wicki, *Documenta Indica*, vol.II, p.135.

⁵⁴ Silva Rego, *Documentação...*, vol.III, p.533-542.

⁵⁵ Historical Archives, Goa, *Livro das Monções: 1666-1667*, nº33, fl. 305, numa demanda entre o procurador da coroa e os padres da Companhia a respeito dos bens que estes possuíam, o vice-rei, defendeu a Companhia. A respeito de desentendimento entre a população de Chaul, os capitães e padres, por estes quererem conservar todos

Esta constatação cruza-se com outro tipo de situações, como foram o caso, como a já referida insubordinação, nomeadamente a de não obedeceram às ordens régias. Muitos jesuítas deixaram de aprender as línguas locais, facto que só podia contribuir para a degradação das suas missões ao longo do século XVII. Uma carta de 1666 chegou a salientar que os franciscanos eram dos poucos missionários que conhecem as línguas locais.⁵⁶

Um outro dado que pode ser tomado a seu favor foi a valorização que fizeram do património, mormente na utilização de novas técnicas agrícolas, duplicando em muitos casos o seu rendimento, como aconteceu em três aldeias de Salcete (Assolna, Velim e Ambelim), que, de 2010 xerafins em 1578, passaram para 5500 xerafins em 1653.⁵⁷ As elevadas rendas provenientes destes e de outros terrenos podiam igualmente dever-se ao facto de lhes terem sido entregues as melhores terras agrícolas.⁵⁸ Mas, desde sempre, os inacianos lamentaram que as

os privilégios concedidos, o vice-rei, João Nunes da Cunha, tomou igualmente o partido dos padres - Historical Archives, Goa, *Livro das Monções do Reino: 1666-1667*, fl. 20-21.

⁵⁶ Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858, p. 236.

⁵⁷ Teotónio R.de Souza, *Goa Medieval*, p.83. O autor cita um manual de instruções, escrito por um antigo jesuíta de Goa, para criar coqueiros de modo científico.

⁵⁸ Não nos podemos esquecer que muitos destes terrenos pertenciam aos pagodes - A.R.S.I., Goa 57, fl8.

rendas não cobriam as despesas, dadas as inúmeras incumbências que os colégios tinham a seu cargo.⁵⁹

Ao contrário do que se verificava em Portugal, na Índia, os confessores das autoridades régias continuavam a ser os jesuítas. Perante a indignação e acusação sobre a influência que o confessor podia ter no confessado, argumentavam que, se deixassem de o fazer, todos pensariam que a principal causa se encontraria na incapacidade que o vice-rei demonstrava no desempenho do cargo, portanto seria uma retaliação pela forma como se exercia a administração daquele Estado:

"E seria mostrarmos ao mundo que estes senhores não viviam nem administravam seu cargo com as circunstâncias devidas donde podia nascer opinião que por isso os não confessavam E se resultar hum modo de infamia aos ditos senhores sem causa(...)"⁶⁰.

Tal justificação prova o interesse que ambos os poderes tinham em se apoiar mutuamente, independentemente das relações que havia na metrópole, pois só a união pode conduzir à permanência ou aceitação dos portugueses na região, e sabem também os jesuítas que

⁵⁹ Em 1591 Manuel da Veiga, reitor queixa-se que o colégio de Goa deve 16 mil pardaus, dado as receitas serem inferiores às despesas - Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. XV, p. 726. Em Salcete, apesar dos inúmeros terrenos que a Companhia aí tinha, o Padre Tomás Estevão, em 1595, queixa-se que as despesas com as igrejas são superiores às receitas - 3.400/3.848 - Joseph Wicki, *Some un Published Letters of Father Thomas Stephens*, texto policopiado, Goa, Xavier Center of Historical Research, s.d.

⁶⁰ A.R.S.I., 1a *Eppistolae Generalum Goam. et in Malabarum: 1552-1613*. Carta de 1603, escrita ao Provincial Manuel da Veiga.

a sua aproximação aos vice-reis e a outras autoridades só pode pender a seu favor.

Em 1593, o Provincial Francisco Cabral, numa carta para Acquaviva, recomendava que os jesuítas fossem menos vezes a casa do vice-rei, a fim de evitar mais escândalos. No entanto, reconhece que, devido às inúmeras casas que possuem, necessitam deste tipo de contactos,⁶¹ pois admitem a necessidade que têm do poder político, mas sabem que o contrário também se aplicava.⁶² Em alguns vice reinados verificamos que o zelo religioso é idêntico ao interesse das ordens, nomeadamente no tempo de Aires de Saldanha e D. Constantino de Bragança. A testemunhar esta situação, lembre-se o episódio do dente de Buda, roubado no pagode de Jafanapatão em que, para o reaver, o rei de Pegu ofereceu 300 mil cruzados, a paz com o Estado e, sempre que necessário, prover a fortaleza de Malaca de mantimentos. Apesar das dificuldades que o Estado da Índia atravessava e da opinião dos fidalgos e capitães para a entrega do dente, o vice-rei optou pela sua destruição.⁶³

Tanto a permissividade e genorosidade para com a Companhia em relação à aquisição de bens, como o último aspecto que referimos,

⁶¹ José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XVI, p.526.

⁶² Pe. Sebastião Gonçalves, *op.cit.*, vol .I, p.268.

⁶³ O dente de Buda era adorado pelos gentios de Ceilão e de Pegu - *Oriente Conquistado*, p.193-195. Aires de Saldanha manifestava as mesmas preocupações, pois é com frequência que o encontramos a colaborar em baptismos colectivos, nomeadamente a ser padrinho de alguns catecúmenos - *Res 1527 v. p.14*.

não significam que no período filipino não fossem condenadas outras situações, nomeadamente quando se opõem ao braço secular na administração da justiça. Várias vezes são acusados de terem nas suas igrejas meirinhos e troncos privados, para castigar os cristãos da terra, pelo que Filipe I de Portugal ordenou que estes cristãos fossem condenados pela via ordinária⁶⁴. O mesmo sucedeu em 1634 na aldeia de Assolna (Salcete), onde mandavam açoitar às portas da Igreja homens e mulheres. Tendo mandado prender em Tuticorim o capitão e ouvidor, desencaminhavam o aljofar que aí era costume colher. Os jesuítas foram também os responsáveis pela quebra do contrato do salitre assinado entre o Naique do Madurai e a Fazenda. São igualmente acusados de ter um passo em Chorão, por onde se desencaminhavam direitos pertencentes à Fazenda Real e, em Bandora, por diversas vezes, atacaram navios do Estado.⁶⁵

Verificamos, assim que o processo de aquisição de bens foi gradual, pois desde os primeiros tempos da sua implantação na Índia que os jesuítas foram autorizados a apropriarem-se de bens que pertenciam aos pagodes, isto no que concerne aos territórios sob administração portuguesa. A partir de 1540, dada a política de conversões, foram destruídos cerca de trezentos templos hindus, a uma

⁶⁴ José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XV, p.599. J.H. da Cunha Rivara, APO, fasc. 3, p. 593.

⁶⁵ B.F.U.P., nº 12, p.299.

média de quatro a cinco templos por aldeia⁶⁶. As ilhas de Chorão e Divar, com uma população de cerca de três mil almas cada, tinham aproximadamente trinta pagodes, que foram transformados todos em igrejas cristãs, juntamente com os terrenos anexos, passaram para a sua posse⁶⁷. Em 1550 foi decidido que fossem entregues todos os colégios aos padres da Companhia, obedecendo-lhes todos na forma do costume: “toda a causa da christandade se remeta aos Padres e se faça todo o que elles disserem.”⁶⁸

A par da protecção real que a Companhia recebeu, esta soube munir-se de uma série de mecanismos que lhe permitiram controlar grande parte da política missionária, nomeadamente a assistência aos doentes, que foi entregue ao cuidado dos inacianos, através da entrega do Hospital de Goa. Embora houvesse períodos de desentendimento entre os jesuitas e os vice-reis a respeito da sua administração, quase sempre se reconheceu grande competência no exercício das funções.⁶⁹ A mesma competência foi reconhecida no ensinamento da doutrina aos meninos, pelo que se determinou que os orfãos gentios fossem entregues no Colégio de S. Paulo, assunto que, ao longo dos anos, mereceu diversas críticas, sobretudo por causa da violência usada por

⁶⁶ Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p. 87.

⁶⁷ José Wicki, *Documenta Indica*, vol.X, p. 990.

⁶⁸ José Wicki, *Documenta Índica*, vol. II, p.21.

⁶⁹ J.H.da Cunha Rivara, APO, fasc. I, parte II, p. 29, fasc. 3, p. 612.

retirarem as crianças do seio familiar, sendo por vezes ainda vivo um dos progenitores.⁷⁰ Portanto, muitas das rendas auferidas pela Companhia eram gastas na assistência aos doentes e catecúmenos, nomeadamente na aquisição de tecidos e roupas para o baptismo. As determinações régias a partir de 1540, em conjunto com o elevado número de missionários que para aqui partiram, abriram um novo período na política de conversões no Oriente, manifestado sobretudo na protecção dada aos recém-convertidos e na exclusão dos grupos não cristãos.

Muitos outros desentendimentos e acusações podem ser motivadas por questões pessoais, pelo menos é essa a justificação que os inacianos encontraram para explicarem a perseguição que o vice-rei, D. Filipe Mascaranhas, lhes movia. Argumentavam os religiosos da insatisfação do vice-rei quando à morte do seu sogro, D. Diogo Coutinho, os encarregou de só entregarem a sua herança à família depois de todas as suas dívidas terem sido liquidadas. Pelo facto, começou a levantar algumas dúvidas a respeito de alguns bens que a Companhia possuía,⁷¹ e mais tarde mandou prender o padre Jerónimo Lobo, prepósito da Casa Professa de Goa, acusado-o de ter apelado no púlpito ao levantamento dos portugueses contra o rei, em 1648.⁷² Esta

⁷⁰ Idem, *Ibidem*, fasc. 5, T. II, p. 904.

⁷¹ A.R.S.I., *Goa* 67, fl.104.109v.

⁷² B.P.E., CXV/2-7, fl.1-3v.

prática parecia ser frequente, pelo menos na opinião do vice-rei, pois, já em 1647 o provincial da Companhia os tinha advertido para que desistissem de pregar no púlpito e fora dele contra Sua Magestade. O mesmo vice-rei recomendava que fosse retirado do cargo de superior da Casa professa de Goa o padre Tomás de Barros.⁷³

Somos de opinião que muitos destes desentendimentos são também fruto da grande autonomia material que a Companhia possuia face ao poder civil, resultante dos inúmeros bens, quase sempre os melhores terrenos, que lhes foram sendo atribuídos e cuja situação desagradava às autoridades régias. No entanto, a questão não pode ser entendida como específica dos jesuítas, porque a corrupção, o roubo e a apropriação indevida bem como a atribuição de cargos ou mercês indevidamente foram desde sempre práticas correntes. Basta para isso lembrar as memórias do *Soldado Prático* de Diogo do Couto.⁷⁴ Numa carta, Filipe II (1610) mostrava-se preocupado com os inúmeros bens que as Ordens possuíam na Índia, tendo contribuído muito para tal situação as mercês dos vice-reis sem a autorização devida dos

⁷³ B. F. U. P., nº2, t. 5 a 7, p.193.

⁷⁴ A.R.S.I., Goa 67, fl.110-115v. - estas páginas em nosso entender confirmam que muitos destes desentendimentos estão relacionados com questões pessoais. O vice-rei D. Filipe Mascaranas é aqui apresentado como um homem que está disposto a tirar parte dos bens que a Companhia de Jesus possuía na região de Goa, sem dar qualquer possibilidade aos religiosos de justificarem que estas rendas lhes foram legalmente atribuídas: "(...)porque o que mais nos tem molestado, são traças, E sofreruidões com que anda amontoando tudo pera que os Padres não tenhão tempo de responder a nada, e pera isso manda fazer as diligencias nos dias mais sagrados procurando enxagar a deuaçāo, com que os Padres desta Prouincia custumāo celebrar as maiores festas". (fl.115v.).

monarcas, o que resultava em prejuízo da fazenda real.⁷⁵ A partir do período filipino, torna-se mais difícil estabelecer com rigor o relacionamento entre o poder real e a Companhia de Jesus.⁷⁶ Por isso, como referimos no início da dissertação, ultrapassamos, por vezes 1622, porque foi sobretudo a partir da segunda década de seiscentos, que se exigiu maior fiscalização sobre a forma como os jesuítas adquiriram muitas das propriedades na Índia. Mas este comportamento é também o reflexo de crise em que o Estado Português da Índia se encontrava mergulhado.⁷⁷

Pelo que acabamos de escrever, conclui-se que estamos na presença de uma Ordem poderosa e fundamental para a continuação da presença portuguesa na Índia e em particular no Malabar (aqui os portugueses exerciam um precário controle sobre a região costeira e,

⁷⁵ A.R.S.I., Goa 67, fl.22.

⁷⁶ Queremos salientar pelo menos o início de um maior controle sobre os bens que a Companhia possuía e também começar a ser afastada de algumas tarefas de que tinha sido incumbida inicialmente, nomeadamente nas questões assistenciais. A este propósito lembre-se a atitude do vice-rei, Matias de Albuquerque sobre se os jesuítas deveriam ou não largar a administração do hospital de Goa. Neste aspecto não nos interessa apenas referir mais uma divergência, mas sobretudo salientar alguma desconfiança que se abatia sobre a actuação dos inacianos - José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XVII, p. 45, vol. XVIII, p. 486.

⁷⁷ Dado o período por nós estudado não ultrapassar 1622, não vamos desenvolver esta temática referimo-la apenas como exemplo do poder económico que a Companhia ao longo dos anos adquiriu. Mas até 1622 as acusações ou o pedido de relatórios a respeito dos bens são esporádicos, pois esta situação agravou-se essencialmente a partir da década de trinta. Para um estudo aprofundado ver: *Livro das Monções* nº 13-A, 14, 15, 18, 19-A, 19-C, 19-D, 21-B, 22-B, 28-A, 28-B, 33, 34, 35, 36, 53, 55-A, 58, 63. *Livro dos reis Vizinhos*, nº1, 3- o sumário destes documentos está publicada pelo B.F.U.P. Sobre o assunto consultar L. Menezes Bragança, "A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa", *Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923, p. 44- 62.

nenhum sobre o interior⁷⁸), dado se fixarem em portos de valor estratégico, devido à sua posição geográfica. Pois, se inicialmente o estabelecimento da Companhia se ia dando a coberto da protecção política, agora no século XVII, e em determinadas circunstâncias, quase podemos afirmar que a segurança dos cristãos nesta região dependia da acção dos jesuítas, quer devido ao valor estratégico que alguns portos desempenhavam devido às alterações sociais que o cristianismo trouxe e daí que ficassem sob a dependência dos missionários, quer devido à concorrência europeia, impedindo nomeadamente que os holandeses se apoderassem do comércio em Calecut:

*“ Pello seruiço que entendem fasem os padres a s. magestade compondo naquelle costa muitas discordias E aluoroços que ora os christãos entre si, ora com os gentios muitas vezes se leuantão, pelos nouos tributos que lhes poem E tyrannias que lhes fazem chegando-lhes queimar as casas, E igrejas, como ia fiserão tres, e quatro veses, constrangendo-os a que fossem morar em nouas terras iuntamente com os padres posto que ao depois por uarios respeitos se tornarão pera as mesmas.”*⁷⁹

Ao contrário do que sucedia na região de Goa, onde o poder militar português protegia a cristandade e cuja política era orientada

⁷⁸ M. N. Pearson, *Os Portugueses na Índia*, p. 61.

⁷⁹ A.R.S.I., Goa 16, fl136. A.R.S.I., Goa 64, fl.157. Embora, as fontes não especifiquem de tipo de cristãos de que se trata, no entanto pensamos que deve ser dos novos cristãos e não dos de S. Tomé, pois salvo por períodos muito curtos é que podemos falar de entendimento entre a Companhia de Jesus e os Cristãos de S. Tomé.

para o afastamento do hindu da sociedade, no Malabar, o poder era hindu e nem sempre as autoridades portuguesas dispunham de meios para protegerem a cristandade nem o comércio. Isso obrigava, por vezes, os cristãos a afastarem-se das comunidades locais. Esta foi a situação que ocorreu pelo menos, no início do século XVII, em que os cristãos de Tunicorim e de outras localidades da Costa da Pescaria, devido às perseguições das autoridades hindus e das comunidades muçulmanas se fixaram na Ilha dos Reis, sob a proteção dos jesuítas⁸⁰, acabando por funcionar esta ilha como um centro de defesa do comércio português na região e de grupos de cristãos paravás que aqui se refugiaram.⁸¹

É sobretudo no Malabar, na primeira década do século XVII, que encontramos grande ligação entre os jesuítas e o vice-rei (Aires de Saldanha) aquando das disputas entre franciscanos e jesuítas pela posse das igrejas da Costa da Pescaria. De facto, as autoridades civis defenderam perante o monarca que todas as igrejas deviam de novo ser entregues aos inacianos. Nas centenas de declarações a seu favor encontramos os mais variados motivos, que vão desde o interesse e cuidado missionário demonstrado até ao papel diplomático e proteção ao comércio dispensada na região pela Companhia.

⁸⁰ A.R.S.I., Goa 66, fl.127. B.N.L., Res 446 P., fl.109.

⁸¹ A.R.S.I., Goa 66, fl. 80-119. Res 446P., fl.109. Res 447 P., fl.107V. Res 932 P., p.107. O assunto vai ser retomado posteriormente, mas foram cerca de 10 mil cristãos que se fixaram na Ilha dos Reis.

Sem dúvida que era a Companhia de Jesus (portuguesa) a Ordem que melhor representava os ideais de Trento e até certo ponto das autoridades régias portuguesas, incluindo a continuidade do direito do Padroado Português no Oriente. Mas o tipo de presença portuguesa na região, nomeadamente a comercial, sendo o comércio feito por particulares, conduziu por vezes a desentendimentos entre os religiosos e os civis e entre as diferentes Ordens, sobretudo entre os jesuítas e franciscanos. A maior parte das certidões passadas pelas autoridades civis, em períodos diferentes, para que a Companhia assuma a responsabilidade da cristandade no Malabar, apresenta como justificação os motivos já referidos. Parece ter sido o zelo missionário com que se empenharam na submissão destes cristãos o que mais agradou às autoridades régias portuguesas, que pensavam, desta maneira, manter alguma influência na região, devido aos centros de cristãos que aqui existiam, sob a sua orientação espiritual⁸².

A unanimidade recolhida nesta altura em torno da Companhia, pelos seus procedimentos no Malabar, contrastou em muito com o conflito entre o capitão de Cochim, Diogo Alvares Teles e o jesuíta Belchior Carneiro, sobre a devassa realizada em 1557, em que os cristãos novos eram acusados de heresia. Tendo-se o capitão

⁸² ARSI - aqui existe um grande número de certidões a favor da entrega das igrejas da Costa da Pescaria, aos padres da Companhia, sobretudo o livro *Goa 66*, onde destacamos os seguintes fólios: 76-206v. Outros livros podem igualmente ser indicados: *Goa 68*, fl. 37-37v., 155; 211-211v., 215 263; *Goa 17*, fl.11-11v.; 123, 168-169.

apercebido das consequências da devassa, dada a saída destes cristãos, resolveu impedir as averiguações, condenando atitudes de zelo excessivo que pudessem pôr em causa interesses comerciais.⁸³

Verificamos que a Companhia de Jesus foi a Ordem oficialmente escolhida para a renovação e incremento da evangelização no Oriente. No entanto, alguns dos métodos missionários foram postos em causa, tanto pelas autoridades civis, como pelas autoridades religiosas, nomeadamente por alguns elementos da própria Companhia. Sobre esta questão, o jesuíta Francisco Cabral, numa carta enviada a Claudio Acquaviva, condenava as conversões forçadas, resultantes da imposição de determinadas atitudes e comportamentos aos gentios, especificamente quando eram obrigados a cortar o *sendi* ou a darem-lhes de comer, atitudes que iam contra as orientações do segundo concílio de Goa, que defendia que as conversões deviam ser fruto das pregações e não de contactos forçados ou premeditados, sobretudo os que fossem contra a sua estrutura social, devido ao sistema de castas.⁸⁴ Como consequência, determinou-se que os doentes e os necessitados só deveriam ser fornecidos com medicamentos e provisões de acordo com as suas necessidades e só deveriam ser hospitalizados caso o

⁸³ A respeito do assunto ler: Ana Isabel Cannas da Cunha, *Origens do Santo Ofício no Estado da Índia 1593-1560*, Texto policopiado, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, p.190-200.

⁸⁴ *Sendi* ou *sandi*: carapicho ou rabicho que trazem os hindus de muitas castas - José Wicki, *Documenta Indica*, vol.XV, p.579.

desejassem.⁸⁵ As autoridades civis não condenavam tanto os métodos utilizados nas conversões mas, sobretudo, as suas consequências, nomeadamente o despovoamento das terras causado pela política de evangelização.⁸⁶ Esta tendência agravou-se sobretudo em meados do século XVI, com a chegada da Companhia de Jesus e com o apadrinhamento da Coroa à obra missionária.

A par do apoio régio português foi sempre fundamental a protecção ou aceitação do poder local aos missionários europeus. A concessão de terras ou a liberdade do exercício de culto só se tornou possível devido à tolerância e até conveniência política local. Lembre-se a ajuda dada pelas autoridades portuguesas ao Rajá quando se encontrava em luta com o Rajá de Cochim. Assim foi iniciada a influência política em Cochim, e incrementada a implantação dos missionários católicos. Foi sempre objectivo primordial dos missionários a conversão de famílias socialmente elevadas, nomeadamente os reis e príncipes indígenas, pois a sua conversão só abonaria em benefício do cristianismo e dos interesses políticos e comerciais na região, na medida em que, desde sempre, a presença

⁸⁵ Rt. Rev. M. Arattukulam, *Latin Catholics of Kerala, Historical Backgrounds* by E. P. Antony, Pelissery Publication, 1993, p. 34.

⁸⁶ António da Silva Rego, *Documentação...*, vol.V, p.108.

missionária constituia um dos pilares mais sólidos nas relações diplomáticas entre o Estado Português e os senhores de Cochim.⁸⁷

Mas a conversão das castas superiores não teve grande expressão. Eram sobretudo mulheres que se convertiam, na perspectiva de casarem com um soldado português.⁸⁸ No entanto, encontramos referências a respeito de reis e príncipes que prometem converter-se ao cristianismo, muitas vezes por conveniências de vária ordem, como foi o caso do rei de Tana (Salcete), e do Rajá de Cochim. Este nunca se assumiu como tal, justificando o facto com possíveis revoltas de seus súbditos, que se recusariam a obedecer-lhe.⁸⁹ A solução estaria na educação cristã de futuros reis e príncipes, enquanto crianças. A este propósito, D. Afonso de Noronha sugeriu que fossem ensinados na fé cristã os futuros reis de Ceilão, Triquinamale e Maldiva, ficando o primeiro a cargo do vice-rei, D. Afonso de Noronha, e os outros dos padres da Companhia.⁹⁰

Estas situações pontuais não indicam períodos de longa tolerância, sobretudo devido às alterações sociais que o Cristianismo impunha. Por vezes, quando algumas famílias socialmente elevadas se

⁸⁷ José Alberto da Silva Tavim, *O Rei que foi em Peregrinação a Varanasi. Cartas de Rama Varma, Rája de Cochim, nas Miscelâneas Manuscritas de Nossa Senhora da Graça de Lisboa*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p.65-73. So

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, p. 36.

⁸⁹ P. Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus ...*, vol. II, p.35.

⁹⁰ Idem, *Ibidem*, vol. 5, p. 97-98.

convertiam, os seus senhores reagiam negativamente. Um caso célebre foi o da conversão do Arel de Cochim, juntamente com toda a família, cerca de mil pessoas. Essa conversão em nada agradou ao Rajá de Cochim, que lhe retirou privilégios e honras outorgados. Mais tarde, foram-lhe restauradas todas as honras e privilégios pelo capitão Duarte Lemos.⁹¹

⁹¹ Rt.Rev. M. Arattukulam, *Latin Catholics of Kerala*, op. cit., p.35.

RENDAS PERTENCENTES À COMPANHIA DE JESUS NA ÍNDIA⁹²

COLÉGIO DE GOA - S. Paulo

Renda: 6.750 cruzados

Origem: renda das fazendas e palmares de Chorão; rendas das fazendas que pertenceram aos pagodes, sobretudo os da região de Bandorá, terras de Baçaim.⁹³

RESIDÊNCIA DE CHORÃO:

Sustento: pertencia ao Colégio de Goa

⁹² Os jesuítas possuíam aqui outras residências, mas como estão ligadas a um colégio e como muitas delas dependem directamente das rendas destes, resolvemos não mencioná-las. A maior parte da informação foi retirada da *Documenta Indica*, vol. X, p.51-61, respeitante ao ano de 1575. Alguma informação foi também recolhida (1586) na *Documenta Indica*, vol.X .IV, p. 467-495.

⁹³ *Documenta Indica*, 1964, p. 482 publica um documento referente às rendas e esmolas que a Companhia tinha na Índia em 1571, descrevendo o montante que cada um dos locais rendia: 2000 cruzados das aldeias de Baçaim; renda dos foros de Chorão: 919 pardaus de ouro; renda dos pagodes: 1500 pardaus de ouro; 2000 pardaus de ouro das esmolas das "saquates"(presentes dados ao vice-rei, em ocasiões festivas ou em sinal de homenagem. Este tipo de esmolas não foram consideradas anteriormente); 5 pipas de vinho e $\frac{1}{4}$ de azeite dados por el rei; 100 pardaus de ouro: renda de raiz proveniente de algumas esmolas particulares.

RESIDÊNCIA DE BANDORÁ

Sustento: pertencia ao Colégio de Goa

COLÉGIO DE SALCETE - S. Inácio⁸⁴

Rendas: 750 mil reis

Origem: rendas dos pagodes e de algumas terras⁸⁵; tem 1 palmar na aldeia de Colvá (doação particular), cujo rendimento é de cerca de 150 xerafins/ano; tem "um pedaço de marinha" na aldeia de Talaudim, que rende perto de 40 xerafins /ano

⁸⁴ Substituiu o Colégio de Margão, que tinha sido destruído por duas vezes na sequência de guerras. Foi fundado a mando de D. Sebastião em 1574, com o dinheiro das rendas que outrora pertenciam aos pagodes - *Documenta Indica...*, vol. XIV, p. 474.

⁸⁵ Em 1574 o seu rendimento era de 2000 cruzados e em 1579 quando lhe foram doadas todas as rendas e terras dos pagodes é que o seu montante subiu para 750 mil reis - *Documenta Indica*, vol. XIV, p. 474-476.

COLÉGIO DE COCHIM

Renda: 1.737 cruzados

Origem: rendas da ilha de Divar (Goa) e de particulares.⁹⁶

1580 o colégio comprou uma aldeia nas terras de Salcete, chamada Kiroi, por 3600 pardaus, cujo dinheiro foi retirado da venda de casas deixadas em testamento, sendo o seu rendimento de cerca de 102000 reis.

RESIDÊNCIA DE COULÃO:

Sustento: 500 cruzados

Origem: pagos pela alfândega de Goa.

RESIDÊNCIA DA COSTA DA PESCARIA:

Sustentam-se de 90 cruzados/ano dados pelos cristãos.

⁹⁶ Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia ...*, vol. II, p. 89, publicou um documento referente ao ano de 1623 e nele é escrito que possuíam uma ilha que tinham comprado ao rei de Cochim.

RESIDÊNCIA DE S. TOMÉ

Sustentam-se das esmolas dos moradores.

COLÉGIO DE BAÇAIM:

Renda: 540 cruzados

Origem: de uma horta que rende 200 cruzados/ano e de 400 cruzados pagos pela feitoria da cidade.⁹⁷ Em 1564, D. Isabel de Aguiar doou-lhe 3 aldeias (rendimento + ou - de 1500 pardaus), como reservou para si o usufruto, pagava ao colégio de foro 400 pardaus; em 1581, D. Inês de Melo doou-lhes uma aldeia nas terras de Salcete (Sai), com um rendimento de 54000 reis; D. Inês Francisc doou-lhes a “pacaria” de Pory (actualmente de Manickpur), situada no “Caçabe” de Baçaim, com um rendimento global de 50000 pardaus, assim como mais 2 hortas: 1 no mesmo Caçabe, no valor de 46500 reis e outra no valor de 13000 reis; em 1586 foi-lhe feita a doação de umas rendas proveniente de um aluguer de casas, deixada por uma mulher.

⁹⁷ Documenta Indica, vol. X, p.54 são referidos estes valores, no entanto na página 60 quando são indicados os totais foi referido o valor 540 cruzados. Manuela Sobral Blanco, O Estado Português da Índia..., vol.II, p. 89, publicou um documento referente ao ano de 1623 e neste é escrito pelo ouvidor de Baçaim que a Companhia tinha nestas terras 17 aldeias.

RESIDÊNCIA DE DAMÃO

Renda: 522 cruzados

Origem: renda atribuída pelo rei, pagos pela feitoria de Damão. Possui um pedaço de terra deixado por António de Bairros, com um rendimento de cerca de trinta mil reis; uma horta com um rendimento de cerca de 15000 reis, deixada em testamento, em 1585.

COLÉGIO DE MARGÃO

Renda: 1.350 cruzados

Origem: inicialmente foi das rendas pertencentes aos pagodes destruídos.

RESIDÊNCIA DE TANA

Renda: 180 cruzados

Origem: doação do rei e "de cierta granja"; possuem uma aldeia chamada Velapá (Salsete), comprada com dinheiro de esmolas; terreno

dado em 1578, por D. Ana de Azevedo, viúva, com um rendimento de 22000 reis; diversos “pedacinhos” de terra doados por particulares, como esmola, rendendo cerca de 22000 reis; recebiam cerca de 10000 reis das “pacarias de Caçabé de Taná, deixadas por D. Leonor de Gusmão; recebiam dos herdeiros de Maria Ferreira 34500 reis referente às rendas de uma aldeias(não indicam o local);

Notas:

Sobre o exposto concluímos:

1 - Transferência das rendas e terrenos dos pagodes para os colégios dos jesuítas.

2 - Intervenção directa dos monarcas na fundação dos colégios e sustento dos missionários, sobretudo notória no Colégio de S. Paulo. Sendo a intervenção real mais significativa nos locais onde a presença portuguesa tem maior implantação, ou pelo menos onde existem interesses comerciais.

3 - Participação de particulares na fundação e sustento de colégios ou residências. Esta situação teve maior impacto, nas regiões onde o comércio privado tinha algum significado- província do sul. Por vezes, dada a realidade política em que as comunidades cristãs locais estavam inseridas, necessitavam da ajuda e proteção dos cristãos, ou dos portugueses, daí que houvesse uma intervenção directa dos cristãos no sustento dos missionários.

4 - Se compararmos com as rendas das outras ordens religiosas, são de facto superiores (como exemplo indicamos o montante das rendas atribuídas em 1623 a todas as ordens - Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado Português da Índia*, vol.II, p. 87 . O assunto já foi referido na dissertação), mas também é verdade que o número de missionários aí residentes e o número de colégios e seminários pertencentes à Companhia de Jesus era superior numericamente, assim como a atenção que prestavam ao ensino das crianças e preparação dos missionários. Sobre o assunto consultar o capítulo 5.A - Instrumentos de Missão.

4.A -CRISTANDADE DO MALABAR E A COMPANHIA DE JESUS: ZELO E ESCÂNDALO.

"... e como em semelhantes encontros se
ande auer nestas partes aos nossos e não no
fiar dos seus pareceres porque quanto tenho
entendido reina ca muito o espanto guerreiro
nem tudo he zelo bem encaminhado..."¹

¹ ARSI, Goa 18, fl. 63, ano de 1623.

A existência de pequenas comunidades cristãs na Índia remonta ao tempo dos apóstolos, nomeadamente a S. Tomé, siro-malabar. A comunidade de cristãos apelidada do mesmo nome, formava a Igreja (rito caldeu ou sírio oriental), seguidora do nestorianismo.² Aparecem ligados à Igreja da Mesopotâmia e do Império Persa, dela recebem os bispos e utilizam o siríaco como língua litúrgica.³ Das principais diferenças entre estes cristãos e os de culto romano, destacamos as seguintes: não gostavam de chamar a Maria Mãe de Nosso Senhor e

² Card. E. Tisserant, "Syro-Malabar (Église)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, direction de A. Vacant , E. Mangenot et Mgr. É Amann, Tome14 - 2 , Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1941, p. 3090. No estudo de Rt. Rev. M. Arattukulam, *Latin Catholics of kerala*, p. 16, refere que muitas das vezes estes cristãos também eram jacobitas, mas sem o saberem, pois desconheciam as diferenças que havia entre o cristianismo oriental e ocidental, pelo facto tanto solicitavam bispos ao patriarca nestoriano da Babilónia, como ao patriarca jacobita de Antioquia. Também William Logan, *Malabar*, vol. I, Asian Educational Services, New Delhi- Madras, 1989, p.203, escreveu que estes cristãos nunca se tornaram maniqueístas, mas nestorianos. Segundo um artigo do *Boletim Eclesiástico de Macau*, nº 364, Julho de 1934, p. 74, estes cristãos tornaram-se nestorianos no ano de 496, altura em que o seu bispo passou para o nestorianismo. Vitorino Magalhães Godinho, *Ensaios*, 1^a ed., Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1968, p. 142.

³ Sobre o assunto ver o artigo do Card. E. Tisserant, p. 3090-3162, R. Janin, *Église Orientales et Rites Orientaux*, Quatrième Édition, Paris, Letouzey & Ané, 1955. Esta Igreja venerava Nestorio.

não tinham estátuas nas igrejas, venerando apenas a cruz.⁴

Respeitavam três sacramentos: o baptismo, a comunhão e a ordenação para o sacerdócio. Não tinham a confirmação nem a confissão nem a santa-unção, assim como desconheciam o monaquismo.⁵

Tanto a tradição literária antiga como a tradição popular local ligavam a sua formação ao apóstolo Tomé.⁶ O texto mais antigo que refere o assunto, são os *Actos de Tomé* (apócrifos)⁷. Tratava-se de um tratado gnóstico, redigido em siríaco, possivelmente na região de

⁴ De salientar que antes da construção das igrejas pelos portugueses, os locais de culto destes cristãos exteriormente assemelhavam-se aos pagodes: "As Igrejas estauam sempre çugíssimas, sem ornamentos, só tinhão alguas vestimentas com que dizião missa, co muy pouco concerto, que estauam sobre os altares; & dentro nas Igrejas muytos petrechos de casa, & cousas indecentes. E as antigas erão todas feytas a modo de Pagodes dos Gentios, mas todas cheas de Cruzes ao modo das do milagre de S. Thome, que elles chamão Cruz de Sam Thome(...)" - BNL, Res. 537 (2) V., p.60v. S. Gonçalves, *História do Malabar*, Introdução e Notas de Josef Wicki S.I., Munster Diogo Gonçalves, *História do Malabar*, Introdução e Notas de Josef Wicki S.I., Munster Westfalen, As Chendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955, p. 63, escreveu que muitos destes cristãos praticavam tradições gentias, nomeadamente no culto dos seus mortos usavam "os costumes de chatam", isto é um dia antes do defunto fazer anos de morto, todos os parentes jejuavam e no próprio dia coziam arroz e davam de comer às gralhas e aos pobres. O mesmo autor diz que estes cristãos eram chamados pelos gentios de "nazaraní mapulemar", para os distinguirem dos mouros a quem chamavam "chonager mapulemar" (p.91).

⁵ Rt. M. Arattukulam, *Catholics of Kerala*, op. cit., p.55. Sobre as igrejas do Oriente consultar: Angel Santos Hernandez, *Iglesias de Oriente. Puentes Específicos de sua Teología*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1959, p. 51-64; 314-342. ARSI, Goa 33 I, fl.149-152.

⁶ Por vezes, a tradição confunde o Apóstolo S. Tomé com Tomé Manicheu e Tomé Cana, sendo dadas estes também como os fundadores do cristianismo na Índia. Tomé Manicheu era um discípulo de Manes, fundador da seita de seu nome na Pérsia, cerca de 277 d.C. Tomé Cana era um mercador sírio que se estabeleceu no Malabar - Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, Manuscrito Árabe do Séc. XVI, publicado e traduzido por David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1989., p. LXVIII.

⁷ O Card. E. Tisserant emprega o nome de *Actos de Judas-Tomas*. Luís Filipe Thomaz utiliza apenas a designação de *Actos de Tomé*, explicando que nos textos síriacos S, Tomé é, em regra, designado por Judas Tomé ou mesmo apenas judas, na tradição da Índia Meridional é simplesmente Tomé - Ver : Luís Filipe Thomaz, "A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa", Separata Lusitania Sacra, Lisboa, Série Separatas 223, Centro de Estudos de História e da Cartografia Antiga, Universidade Católica, 1992, p.6 e 13.

Edessa (actual Urfa, no Sul da Turquia)⁸, nos finais do século II ou no início do III.⁹ Embora se trate de uma lenda, temos de admitir que pode não ser totalmente destituída de fundamento histórico, dado na Índia ter existido desde os primeiros séculos uma comunidade de cristãos, nomeadamente na costa do Malabar, e em menor número na Coromandel, e estas comunidades afirmavam ter sido S. Tomé o fundador da cristandade da Índia. Existem também alguns vestígios arqueológicos que sustentam esta missão, tal como é contada nos Actos.¹⁰ Sejam quais forem as origens destes cristãos, o facto é que a expressão Cristãos de S. Tomé generalizou-se a partir do século XIV, tornando-se usual nos escritores de quinhentos.¹¹

A lenda de S. Tomé descrita nos Actos repetiu-se na literatura eclesiástica siríaca, grega e latina. O conteúdo relatado nos Actos pode resumir-se da seguinte forma¹²: cabendo a Tomé a tarefa de

⁸ Edessa era na altura o centro da cristandade siríaca e mais tarde da heresia nestoriana.

⁹ Idem, *Ibidem*, p.3090. Para Luis Filipe Thomaz foram escritos nos primeiros decénios do século III, p.6.

¹⁰ John Villiers, "Vasco da Gama, o Preste João das Índias e os cristãos de S. Tomé", *Oceanos*, nº 33, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 61.

¹¹ Sobre a lenda de S. Tomé ler o artigo de Luis Filipe Thomaz, já citado. Sobre a origem dos cristãos de S. Tomé ver: José Wicki, *Documenta Indica*, vol. X, p. 967 e segs., vol. XI, p. 132. ANTT, *Armário Jesuítico*, nº 28, rolo 136, fl.34v.-38.

¹² O resumo apresentado é baseado nas informações de Luis Filipe Thomaz, tendo como fonte os *Actos de Tomé*, p.6-8. Para além da informação apresentada por Luis Filipe Thomaz ler as seguintes obras, embora o conteúdo da lenda seja muito idêntico *Memória Histórica-Eclesiástica da Arquidiocese de Goa*, Nova Goa, Tip. A Voz de S. Francisco Xavier, 1933, p.1-14. Jeremias Xavier de Carvalho, *Precusores do Cristianismo no Oriente, Parte II: Relíquias de S. Tomé em Meliapur e a Presença*

evangelização da Índia, o apóstolo recusou a missão, alegando que era hebreu e se sentia incapaz de viver entre gentios. Jesus apareceu a Tomé e persuadiu-o a aceitar a missão, acabando por o vender por três arráteis de prata - quantia que o apóstolo recebeu para as suas despesas - a um agente do rei Gundaphar da Índia. Chegado a Andrápolis, capital de Gundaphar, foi convidado a participar nas bodas da filha do rei, a quem deu a benção nupcial. Convidado a construir um palácio para o rei, gastou as verbas em esmolas, justificando-se que erguera um palácio no céu, acto que lhe valeu a masmorra, acabando por ser libertado a pedido de um irmão do rei que disse ter tido uma visão desse edifício celeste.¹³ Chamado a Mazdai por um rei vassalo de Gundaphar para expulsar o demónio do corpo de sua mulher, a rainha Tertia e sua filha, incorreu de novo na ira do rei, por ter exortado as senhoras ao celibato, pois negava o seu leito a Mazdai. Foi preso, mas de novo libertado e de seguida perseguido e morto pelos soldados reais. Pouco tempo depois da sua morte, foi a vez do filho, Vizan ter sido possuído pelos demónios. Não tendo ninguém que o pudesse curar, seu pai lembrou-se de ir ao túmulo do apóstolo, mas como nada encontrou,

Lusitana nas Indias, Tipografia Rangel, Bastorá, Goa, 1980. Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, Manuscrito Árabe do Séc. XVI, publicado e traduzido por David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898, p. LXIV- LXXX. BNL, Res 537 (2) V.fl.1-9. Georg Schurhammer, *Francisco Xavier. Su Vida y su Tiempo*, vol. II, Gobierno de Navarra, Companhia de Jesus, 1992, p. 717-743.

¹³ A respeito do rei Gundaphar ou Gondophares, David Lopes escreveu: *Nada de Inverosímil nisto. Gondopahares foi um poderoso monarca do nordeste da Índia cuja existência nos foi revelada pela numismática; e as suas moedas teem sido encontradas desde Herate até o Penjabe* - Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, op. cit., p. LXV.

porque os seus discípulos haviam levado o seu corpo para as partes do Ocidente, tomou apenas o pó e a terra da tumba, gesto suficiente para que fosse curado, acabando de novo por confirmar a fé do rei. O hábito de tomar como relíquia a terra da sepultura perpetuou-se, e é referido por Marco Paulo e outros europeus.¹⁴

Verificamos, assim, que desde pelo menos o século IV, S. Tomé aparece na tradição india como sendo um dos Doze Apóstolos que evangelizou a região. Embora o único texto que fornece pormenores seja de carácter lendário (*Actos*), existem outros textos eclesiásticos que abordam o assunto, mas caracterizam-se por um laconismo extremo, nomeadamente sobre as regiões da Índia por ele evangelizadas.¹⁵ No entanto, não restam dúvidas que a existência de comunidades cristãs na Índia remonta pelo menos ao último quartel do

¹⁴ Em relação ao local onde possa estar o túmulo do apóstolo temos igualmente mais que uma versão, no entanto oficialmente tudo parece indicar que estava em Meliapor: "Seja como for a autenticidade do túmulo de Meliapor recebeu uma quase-consagração oficial quando em 1606 a cidade foi escolhida para sede de um novo bispado, desmembrado do de Cochim, que havia de permanecer sob o Padroado Português até 1950" - Luis Filipe Thomaz, *op.cit.*, p. 61. Também segundo a tradição recolhida pelos portugueses no Malabar, nos dá conta de que aqui existiu uma comunidade cristã, fundada por S. Tomé, tendo-se transferido para o Malabar, devido a perseguições, ficando esta casa como um local de peregrinação. Tendo sido feito possivelmente o repovoamento cristãos da cidade, por mercadores portugueses, que a partir de 1521 se fixaram em Paleacate e não por cristãos malabares. Na escolha do local pode não só estar uma questão de devoção, mas sobretudo por contarem aqui com uma certa impunidade, pois este povoado português tornou-se numa "república autónoma de mercadores" - Luís Filipe Thomaz, *A Carta...*, p.39.

¹⁵ Luis Filipe Thomaz, *A Carta que Mandaram os Padres da India, da China e da Magna China - Um Relato Siriáco da Chegada dos Portugueses ao Malabar e seu Primeiro Encontro com a Hierarquia Cristã Local*, Série Separatas 224, Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, 1992, p.5-6. Dartheus, bispo de Tiro (254-313), S. Jerónimo (390), S. Gregório de Nazianzeno (370-390), Teodoro, o historiador da Igreja (430-450) e outros escreveram sobre a missão de S. Tomé na Índia - Rt. Rev. M. Arattukulam, *The Latin Catholics of Kerala*, *op. cit.*, p. 11.

século II. Segundo Eusébio de Cesareia, Panteno, director teológico da Escola de Alexandria, quando esteve na Índia já encontrou comunidades cristãs.¹⁶ Também Cosme Indicopleustes, na sua *Topografia Cristã*, redigida entre 535 e 547, escreveu sobre os cristãos que encontrou na costa indiana e em Ceilão. Em 538-594, S. Gregório de Tours, refere a visita de peregrinos ocidentais ao túmulo de S. Tomé, possivelmente a Meliapor.¹⁷ A coexistência de factos sobre a presença do apóstolo no Malabar são a prova de que se não se trata de mera fantasia ou lenda acerca desta tradição.¹⁸

Estas comunidades, de início, deveriam ter sido essencialmente urbanas e ligadas à casta mercantil, embora o cristianismo tenha posteriormente atingido populações rurais e até populações nómadas, no interior da Ásia.¹⁹ Segundo Luis Filipe Tomás a posição importante

¹⁶ Idem, *Ibidem*, p.7.

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p.7.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p.12.

¹⁹ Luis Filipe Thomaz, *A Carta...*, p.10, refere-se da seguinte forma aos cristãos de S. Tomé à chegada dos portugueses: "Privados do grande comércio oceânico, os cristãos de S. Tomé viraram-se para o comércio local, tornando-se nos intermediários entre os produtores de pimenta, nas faldas dos Gates, e os mercadores "mouros da terra", estantes nos portos, que por sua vez a vendiam aos "mouros da Meca" que a levavam para o Mar Roxo (...); p.17:" "Se se tornara claro que os cristãos do Malabar, desprovidos de poder político, não valiam como aliados, continuava a ver-se neles bons interlocutores comerciais; e D. Manuel, que sonhava com uma espécie de império universal, sentia-se no dever de proteger os cristãos, onde os achasse(...); nota 27 da pag.36 escreveu que estes cristãos: "Disfrutavam, de uma maneira geral, de um nível económico folgado, ao lado de um "status" jurídico social relativamente elevado". Arattukulam op. cit, p.27 e 48, acentua a sua importância económica e sobretudo social. Estes eram ricos e possuíam plantações de pimenta, o que lhes trazia grandes fortunas, portanto não eram apenas meros intermediários, estes eram também produtores. Embora tivessem perdido o controle económico devido à ascenção árabe, continuavam a ser detentores de grandes fortunas. Apesar do poder político pertencer

que detiveram no comércio asiático e os privilégios concedidos aos cristãos, foram postos em causa com a ascensão dos mamelucos:

"segundo Islão", isto é, com a passagem do poder das mãos dos Árabes, em regra tolerantes, para as de etnias periféricas, recém-islamizadas, mais bárbaras, mais turbulentas e mais intolerantes (...) Um pouco mais tarde os mamelucos, senhores do Egipto desde 1250, interditavam os portos do Mar Roxo aos navios não muçulmanos, assegurando assim o monopólio islâmico no trato da especiaria, e vibrando um rude golpe ao comércio até aí conduzido pelos seus concorrentes cristãos. O Índico começava a tornar-se no lago muçulmano com que deparariam os Portugueses, uns dois séculos mais tarde".²⁰

Após o estabelecimento da hegemonia islâmica, os contactos destes cristãos com o Ocidente Medieval tornaram-se esporádicos, embora aqui e além possam aparecer referências a estes cristãos. As

aos hindus e o poder económico fosse contolado pelos muçulmanos, possuam, no entanto grande prestígio social. Fontes portuguesas da altura testemunham o facto, como foi o caso de Fr. Aleixo de Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental Religioso da Ordem de S. Agostinho Quando foy as Serras do Malabar, Coimbra, Officina de Diogo Gomes Loureyro Impressor da Universidade, 1606, p. 53* e o Cod 36 fl. 5, refere-se à riqueza e nobreza destes cristãos, aspecto igualmente confirmado por Diogo Gonçalves, op. cit., p.72: "...são huma das principais e honradas castas do Malabar, porque vivem em foro de nayres com quem comunicão e tratão e comem em suas casas, posto que os nayres, não comão arroz em casa dos cristãos de S. Thomé, nem se casam por razão das castas serem diferentes". Sobre a temática consultar: E. P. Antony, *The History of Latin Catholics in Kerala, Cochin, Published by I. S. Press, 1922*. Dado o conteúdo do livro ser o mesmo da já citada introdução histórica ao livro do Rv. Arattukulam, não citamos o referido estudo, no entanto, queremos agradecer ao autor a oferta do mesmo.

²⁰ Idem, *Ibidem*, p.9.

cruzadas e viagens de ocidentais à Ásia, nomeadamente de religiosos, trouxeram de novo à lembrança a existência dessas comunidades.²¹ Alguns viajantes aperceberam-se de que estes cristãos se afastavam da ortodoxia romana, mas sem que no entanto se desligassem por completo de Roma, pois foram aí enviados alguns religiosos europeus e as conversões aumentaram. Em 1324, foram para Kanara, Mysore, Malabar e Travancor cinco dominicanos, que se repartiram por estas missões, e pensa-se que o número de cristãos pudesse ser de cerca de 10.000, cujo número pode ter descido devido a perseguições e massacres que ocorreram nesta altura, no sul da Índia, onde terá sido morto pelos muçulmanos o bispo de Coulão (nomeado por João XXII) Jordão de Severec, que aí teria formado uma pequena comunidade de hindus convertidos.²²

Os primeiros projectos da expansão não visavam o contacto com a cristandade Malabar, facto que pode ter na origem o reduzido número de cristãos que compunham a comunidade, pois o ouro do Sudão, os escravos, a malagueta e outros produtos da Costa da Guiné é que atraíram as atenções dos mercadores.²³ Só no reinado de D. João II encontramos a Índia como fazendo parte do projecto expansionista,

²¹ Destacamos entre estes viajantes os nomes de : Marco Polo, João de Monte Corvino (1307) o dominicano Jordão de Severac (1321/1322), Nicolo de Conti (cerca de 1444), etc. Ler: Rt. Rev. M. Arattukulam, *op. cit.*, p. 19-27.

²² Rt. Rev. Arattukulam, *op. cit.*, p.27, o autor utiliza o nome apenas de Jordanus, pensamos ser o mesmo que Luís Filipe Thomaz, *A carta...*, p.11 diz ter partido em 1321-1322 para o sul da Índia.

²³ Luís Filipe Thomaz, *A Carta...*, p. 13.

pois a prová-lo temos a viagem de Pero da Covilhã e Afonso de Paiva, cujos objectivos são perfeitamente claros: "Etiópia por um lado, Malabar pelo outro", na perspectiva de conseguir estabelecer relações diplomáticas e comerciais, aspecto sobretudo saliente na viagem de Vasco da Gama.²⁴ O historiador, Luís Filipe Thomaz, em relação aos cristãos do Malabar, escreveu o seguinte: " (...) apenas como parceiros comerciais, ou se, pelo contrário, se almejava fazer estes entrar também na grande aliança anti-islâmica que se queria celebrar com o Preste." Vasco da Gama, induzido em erro ou não pelo Rei de Melinde ou pelo piloto árabe que o acompanhou, tomou os hindus por cristãos, erro que só foi desfeito na viagem de Pedro Álvares Cabral. Na segunda viagem de Vasco da Gama deu-se o primeiro encontro com os cristãos de Cranganor, pretendendo estes que o poder português restabelecesse os privilégios usurados no comércio pelos muçulmanos. Um ano mais tarde, os cristãos de Coulão recorreram igualmente à protecção portuguesa, pedindo que lhes fosse restituída a administração do peso da cidade. Mas o primeiro contacto com a hierarquia eclesiástica local só se deu em 1504, em Cananor, com os prelados Mar Yabalaha, Mar Tomé, Mar Jacob e Mar Denha.²⁵

²⁴ Idem, *Ibidem*, p.13 - 14.

²⁵ Idem, *Ibidem*, p.14 e 17. O título Mar dá-se aos bispos e significa aproximadamente o nosso "Dom".

À chegada dos portugueses, estes cristãos encontravam-se divididos por dezassete principados, na região do Malabar, situando-se os principais núcleos em Cananor, Calecut e Travancor de Cochim. No início do século XVI, o seu número compreendia cerca de 30.000 famílias, com um total aproximado entre 100.000 a 150.000 almas.²⁶ Como já dissemos, a sua principal actividade era a agricultura, especialmente o cultivo da pimenta, embora alguns fossem comerciantes. No seu conjunto, formavam uma classe rica e respeitada na sociedade india. O seu estatuto social era o mesmo dos brâmanes, pois na hierarquia hindu das castas eram considerados superiores aos naires, não tocando nas castas inferiores, incluindo os próprios naires. O seu orgulho em pertencer a uma casta superior era tal que evitavam a conversão ao cristianismo de castas baixas.²⁷ Gozavam também de grandes privilégios, nomeadamente o de andarem em elefantes, privilégio reservado aos príncipes de sangue real, naires e outros

²⁶ Rt. Rev. Arattukulam, *The Latin Catholics of Kerala*, op. cit., p.48. O número de cristãos variam, cf. as fontes: Fr. Pacheco referia cerca de 70.000 e Fr. Valignano mais de 100.000, enquanto que em 1645 Fr. F. Barreto aludia a cerca de 150.000 e as cartas ânuas de 1648 e 1654 referiam 80.000. Diogo Gonçalves, op. cit., diz serem cerca de 200 mil almas (p.91). Uma carta de 1645 diz que o número de cristãos é de 500.000, mas talvez agrupe os novos convertidos - ARSI, Goa 68, fl 12. Em 1578 teriam cerca de 60 igrejas e em 1644 havia 92 - Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol. II, *From the Middle of the Sixteenth Century to the end of the Seventeenth Century*, Bangalore, Church History Association of India, 1988, p. 24.

²⁷ ARSI, Goa 48, fl.92 - trata-se de uma carta assinada pelo padre João Maria Campos e na nossa opinião com algum interesse, pois fala de duas castas entre os cristãos de Cranganor à chegada dos portugueses, pois não casavam entre si e tinham igrejas separadas, por pertencerem as castas diferentes. Diz que a origem desta divisão de deveu à ida de um arménio rico, de nome Quinaitho, embora levando consigo sua mulher, casou com uma cristã de S. Tomé e tomou como concubina uma escrava e daqui resultaram duas castas.

nobres, e podiam sentar-se na presença do rei, direito reservado aos embaixadores. Era uma grupo que se distingua pela fluência com que escreviam e falavam várias línguas: malabar- síriaco, latim e o português, sendo o síriaco a língua usada na igreja e o malayalam a língua corrente.

Quanto às suas tradições, destacamos: não tinham cemitérios propriamente ditos, enterravam os seus mortos próximo das respectivas casas, erigindo monumentos em sua memória. A população contribuía, de acordo com os rendimentos, para a edificação das suas igrejas. Muitas das cerimónias por eles realizadas, devido à proximidade que tinham com os hindus, eram por estes influenciadas, nomeadamente no aspecto visual²⁸. Por exemplo, os casamentos eram celebrados, frequentemente, quando uma ou ambas as partes tinham 9 ou 10 anos de idade, não obedecendo ao ceremonial latino.²⁹ A monogamia nem sempre era seguida, pois alguns praticavam a poligamia abertamente, outros havia que viviam apenas em concubinagem clara, sendo os seus sacerdotes casados:

²⁸ Fr. António Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa D. Frey Aleixo de Menezes Primaz da Índia Oriental Religioso da Ordem de S. Agostinho Quando foy as Serras do Malabar(...)*, Coimbra, Officina de Diogo Gomes de Loureyro, Impressor da Universidade, 1606, p.61v. O autor salienta que na forma de vestir em nada diferem dos naires.

²⁹ BNL, Res. 537(2)V., fl.59v. : " (...) no matrimonio algus chamauão qualquer Caçanar que estiuesse presente, & muitos se dauão por casados, em especial todos os que morauão nos matos (...)".

"Os Sacerdotes se ordenauão de 17.18. 20. annos, erão todos, & os mais casauão depois de Sacerdotes, & muitos com mulheres viuuas, & elles viuuos, casauão hua , duas, & tres vezes, sem se conhecer entre elles irregularidade de bigamia, nem terem algum apartamento das mulheres quando celebrão em hua mesma Igreja auia muitas vezes pay, & filhos, & netos, todos sacerdotes, & todos ministrauão nella".³⁰

Praticavam com frequência cerimónias para exorcizar demónios, usavam amuletos e as mulheres, à semelhança da mulher hindu, também não herdava.³¹ As crianças raramente eram baptizadas até ao quadragésimo dia após o nascimento e, em distritos mais remotos, havia famílias inteiras que nunca tinham sido baptizadas.³² A questão do baptismo foi observada e referida pelo Padre Álvaro Penteado, quando em 1516 fez uma visita aos cristãos de Cranganor:

³⁰ BNL, Res. 537 (2) V., fl.59v. António da Silva Rego, *Documentação...*, vol.V, p.45 - o irmão Baltazar Nunes numa carta enviada aos seus confrades em Portugal diz que devido à prática de poligamia, os filhos não herdam os pais, mas os filhos das irmãs.

³¹ BNL, Res. 537 (2) V., fl.61. Para mais pormenores sobre os seus hábitos aconselhamos a leitura deste reservado e Fr. Aleixo Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*, op. cit., p. 58 e segts e João de Lucena, *História da Vida do Padre de S. Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989, vol I, p. 49 e segts.

³² Idem, *Ibidem* - todas as informações foram recolhidas entre as pags.48-55. Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol.II, *From the Middle of the Sixteenth Century to the end of the Seventeenth Century*, Bangalore, Church History Association of India, 1988, p.22. O último autor, p.87 cita uma visitação feita em 1604, onde se escrevia que os cristãos de S. Tomé eram ricos, pois diz-nos que 4 cristãos eram donos de 35.000 vassalos, como se fossem condes europeus. A mesma carta alude a um outro cristão, senhor de 25.000 vassalos. Os mesmos números são confirmados em ARSI, *Goa* 48, fl.92v.

*"E suas criaturas não baptizam senão da idade de três anos para cima, e este acima é em muitos deles até cinquenta anos, e isto digo porque achei homens que os filhos eram baptizados e eles não (...)"*³³

Estas e outras diferenças mantiveram-se até à chegada de S. Francisco Xavier, que afirmou tratar-se de cristãos apenas de nome.³⁴ Em 1599, todas estas cerimónias e práticas não cristãs foram condenadas no Sínodo de Diamper e praticamente todos os cristãos foram submetidos à fé católica, pelo menos até à rebelião geral de 1653.³⁵

Embora os primeiros missionários se tivessem apercebido das diferenças, não adoptaram comportamentos que conduzissem a um plano de latinização forçada. Pautaram-se, antes por uma atitude pacífica: “(...) os Portugueses viam-se não como disciplinadores de comunidades heréticas, mas acima de tudo como resgatadores de cristandades perdidas”.³⁶ Após 1536, iniciou-se uma política de adaptação aos costumes ocidentais, iniciado sobretudo com a construção do seminário de Cranganor, em 1540 ou 1541, para formar

³³ A. Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol.I, Lisboa, 1947, p.549.

³⁴ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.III, p.29, 35, 42, 49. Alessandro Valignano S.I., *História del Principio y Progresso de la Compañía de Jesus en las Indias Orientales (1542-64)*, ed. de Josef Wicki, Roma, Instituto Historico Societati Iesu, 1994, p.287 - Aqui refere-se que muitos destes cristãos em conjunto com os gentios perseguiam os padres da Companhia.

³⁵ Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol.II, op. cit., p. 35.

³⁶ João Paulo Oliveira e Costa, "Os Portugueses e a Cristandade Siro-Malabar (1498-1530)", *Studia*, nº52, Lisboa, 1994, p.137.

padres de rito latino.³⁷ A preocupação era a conversão ao rito latino, pois a igreja já era católica. Os portugueses estavam cientes de que a conversão dos gentios significava a sua supremacia política na região, aspecto que explica parte do apoio dado aos inacianos pelas autoridades régias.³⁸

Certamente que as decisões do Concílio de Trento também influenciaram a sua actuação, pois a uniformização religiosa era uma das principais preocupações.³⁹ A Companhia de Jesus tentou recuperar na Ásia, e mais tarde no Brasil e África, o espaço que o catolicismo havia perdido no velho continente. Embora os convertidos não fossem detentores do poder político e comercial, eram ricos e pertenciam a uma casta elevada socialmente, como já escrevemos, o que muito interessava para as conversões, uma vez que outras castas nobres poderiam seguir o exemplo:

³⁷ Idem, *Ibidem* p.168. A.M.Mundadan, *A History of Cristianity in India*, vol.I, *From the Beginning up to the Midle of the Sixteenth Century*, Bangalore, Church History Association of India, 1989, p. 326-327. Fr. António Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes (...)*, p. 6v.

³⁸ B.F.U.P., vol.II, p. 97 - Foi preocupação dos diferentes monarcas afastar a influência do Patriarca da Arménia. Em 1600 em virtude do falecimento do Arcebispo da Serra de Angamale, e da necessidade urgente de aí existir um prelado católico, El-rei informa que pedira ao Papa que o dito arcebispado passasse a bispado, mas dependente de Goa e fosse nomeado para o cargo, D. Francisco Roz, antes que pudesse ser ocupado por alguém enviado pelo Patriarca da Arménia.

³⁹ Dada a dispersão destes cristãos tornava-se difícil qualquer alteração a nível religioso, sobretudo em aldeias do interior, pois são frequentes as cartas que referem que há 20 ou 30 anos que alguns destes cristãos não eram visitados, isto após a chegada dos jesuítas. Portanto a submissão destes cristãos ao rito latino era difícil e estavam alheios a todas as alterações impostas pelo Sínodo de Diamper - ARSI, *Goa* 15, fl.196.

"(...) la gente es de mucha capacidad por ser casta muy noble y honrrada; (...) porque por medio dellos entraríamos en grande crédito con los reyes gentiles de la tierra, por ser sus Padres muy estimados y la gente de respecto; (...) porque por esta vía se les abría la puerta que está agora cerrada a la conversión de las castas nobles, por ser esta tan noble como las otras, y ninguno estrañaría entrar en ella y podríamos tratar libremente con todas las castas nobles: y tratando con estos cristianos no nos tendrían por empoleados, id est, immundos, como agora nos tienen por tratar con cristianos de casta baxa, como son los del Comorim (...)"⁴⁰

Um outro caso que merece referência, à chegada dos jesuítas foi a conversão ao cristianismo de cerca de 50 mil paravás da Costa da Pescaria entre 1535 e 1537.⁴¹ Como já tivemos oportunidade de escrever, a sua conversão ficou a dever-se a questões de natureza política e não dogmática. Estando estes sob a dependência muçulmana, após a chegada dos portugueses à região e na sequência de uma série de guerras marítimas, resolveram ficar sob o domínio português.⁴² Embora as fontes da altura salientem que o que esteve na base da sua conversão terá sido a opressão dos muçulmanos sobre esta

⁴⁰ José Wicki, *Documenta Indica*, vol. X, p. 267. Cf. nota 110 deste capítulo.

⁴¹ Paravás: comunidade de casta baixa, pescadores de pérolas.

⁴² Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português: 1500-1700. Uma História Política e Económica*, op. cit., p.129.130. Rt. M. Rev. Arattukulam, *The Latin Catholics of Kerala*, op. cit., p.38-39.

comunidade, tendo os cristãos ocidentais aparecido como libertadores, a verdade é que muita desta instabilidade também se ficou a dever à presença portuguesa na região. Para exemplificarmos, transcrevemos um pequeno excerto da carta do P. Sebastião Gonçalves sobre a sua conversão:

“ (...)Mas uindo aos sôres da Pescaria depois que os portugueses entrarão na India digo que estando os parauas de posse da pescaria do aliofar, que se pesca entre a ilha de Ceilão e cabo Comorim, por cujo respeito se chama da Costa da Pescaria, que corre do cabo para dentro athe os baixos do pagode Ramanacor e a ilha de Manar, nestas praias morauão os parauas, gentios rudes e desarmados que uiuião de pescar a ostra de aliofar. Mas entrando os mouros na Jndia e fazendo-se em muitas partes senhores do maritimo os senhorearão por força ficando absolutos senhores da Pescaria, e os que dantes o erão ficarão de tal maneira sobgeitos, que somente podião pescar como pescadores asalariados ficando os mouros com todo o aliofar comércio e rendimento delle (...)”⁴³.

A conversão ao cristianismo dos paravás deveu-se à força militar portuguesa na guerra que travou contra o poder muçulmano, mas foi igualmente possível devido ao rei de Travancor aceitar que se convertessem ao cristianismo, a troco de um fornecimento de alazões de

⁴³ Georg Schurhammer S.I., *Orientália*, Lisboa, Centro de Estudos de História Ultramarina, 1963, p.257.

guerra, que era a base do exército naquele tempo.⁴⁴ O rei Chekarasa Sekaram ou Sandkili, senhor de Jafanapatão, entendeu esta conversão como uma ameaça à sua autoridade, explicando-se assim parte da hostilidade que este rei moveu aos portugueses na região, o mesmo sucedendo com alguns dos reis vizinhos devido às ambições políticas dos portugueses, nomeadamente na conquista de Ceilão e nas ambições comerciais.⁴⁵

No entanto, a actuação dos portugueses na região foi favorecida pela falta de um poder centralizador local e à força do poderio militar português, que só foi abalado no século XVII com a chegada dos holandeses.⁴⁶ Foram estes convertidos que S. Francisco Xavier foi encarregue de instruir na fé (devido às diferenças dogmáticas), obtendo igualmente autorização do marajá para baptizar quem o desejasse.⁴⁷ Numa carta dirigida para a Companhia em Roma, Xavier diz ter baptizado no espaço de um mês dez mil almas.⁴⁸ S. Francisco Xavier tomou consciência de que as conversões só avançariam se houvesse um clero nativo, numeroso e preparado. É neste sentido que se

⁴⁴ Rt. Rev. M. Arattukulam, *the Latin Catholics of Kerala ...*, p.39.

⁴⁵ José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *O Rei que Foi em Peregrinação a Varanasi. Cartas de Rama Varma, Rája de Cochim, nas Miscelâneas Manuscritas de Nossa Senhora da Graça de Lisboa*, Lisboa, Grupo de Trabalho da Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 43.

⁴⁶ Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol II: *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Bangalore, Church History Association of India, 1988, p. 19.

⁴⁷ Georg Schurhammer S. I., *Orientália*, op. cit., p. 260.

fundaram mais dois colégios, um em Cochim e outro em Coulão, pois sabia que muitos destes cristãos o eram apenas de nome. Outras castas que se converteram em simultâneo foram a dos careás, em 1536, os palivilis, moradores em Piriapatam, hoje Periapatnam, os timillas e os teziquiriar, actualmente difíceis de identificar.⁴⁸

Após a chegada dos missionários ao Malabar, e sobretudo dos jesuítas, começaram a surgir os primeiros conflitos. Mas, não foram certamente as questões dogmáticas que deram origem às divergências, pois o Padroado Português, por motivos essencialmente políticos e não religiosos, perseguiu o cristianismo de rito oriental, acusando-o de heresia.⁴⁹ Agora, para além dos paravás e dos cristãos de S. Tomé, havia também os novos cristãos, de rito latino, oriundos de diferentes castas. Se os de S. Tomé pertenciam a uma casta logo a seguir à dos brâmanes, os novos cristãos ou cristãos latinos podiam ser brâmanes,

⁴⁸ Rt. Rev. M. Arattukulam, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ P. Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que Fizeram com a divina Graça na Conversão dos Infieis e Nossa Sancta Fee Catholica nos Reynos e Províncias da India Oriental*, vol.I, publicada por José wicki S.I., Coimbra, Atlântida, 1957, p.152-153.

Careás: casta de pescadores de Coromandel e de Ceilão.

Palivilis: pescam também aljofar.

Dos últimos convertidos pelos padres de rito católico, surgem classificações de pequenos grupos de convertidos, que apenas teve a ver com os número de membros que componham o grupo, tais como "os setecentos", "os quinhentos" e "os trezentos" e um outro grupo designado de "Frankies", que eram os descendentes dos portugueses que casaram com mulheres nativas - Rt. Arattukulam, *op. cit.*, p.86.

⁵⁰ *Civiltà Indiana Ed Impatto Europeo Nei Secoli XVI-XVIII. L'Apporto dei Viaggiatori e missionari Italiani*, a cura di Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, Milano, Jaca Book, 1988, p.84.

naires ou, com mais frequência, os izhavas ou Tiyans ou cegos que eram os trabalhadores agrícolas das comunidades hindus. Estes cristãos de rito latino assistiam à missa e aprendiam o catecismo separados dos cristãos de S. Tomé.⁵¹ Esta foi uma das determinações do Sínodo de Diamper, para isso foi autorizada a construção de novas igrejas. Em locais onde não fosse possível construí-las, determinou-se que os convertidos de casta baixa fossem admitidos nos alpendres das igrejas dos cristãos de S. Tomé ou dentro delas, mas em lugares separados, como se já tinha feito no bispado de Cochim, em S. Tiago e Santo André, para não ofenderem os ditos cristãos:

"(...) que por auer naquela freguesia alguns cristãos nouamente conuertidos casta baxa por os poder sacramentar sem Escamдалo dos bramanes e naires e sem perda de omra e dinidade que Estes cristãos de Sam Thome mo malauar tem mandei que do alpendre da igreja ouuisem misa he ay mesmo os sacramentaua do que não auia nenhum Escamдалo amte muito seruiso de Noso Senhor mostrando-se com isto aos jemtios que a lei E toda uma E que somente na omra E diuidida a differemsa Emtre huns he outros (...)" .⁵²

⁵¹ Joseph thekkedath, *History of Christianity in India*, op. cit., p.23.

⁵² ARSI, Goa 65, fl.19. - Certidão do P. Teófilo Mase S.I., 1607, relativa a Porca. Uma outra certidão, fl.16v., refere uma outra casta - os colambucos - diz serem cristãos pertencentes a uma casta baixa da Serra, ficando sujeitos às determinações já citadas. Numa outra carta do ARSI, Goa 17, fl. 267-267v. e Goa 65, fl.44v., escreveu-se o seguinte: "...se chamão os christãos feytos e conuertidos de novo que não são christãos de S. Tomé...".

Dado não encontramos o termo escrito em outro documento e devido a ausência de bibliografia sobre o assunto, tendo conhecimento, que o Reverendo

A chegada dos inacianos ao Malabar trouxe alterações profundas à comunidade. A nível social, como já vimos, outros grupos passaram a fazer parte da cristandade, quebrando a coesão que nela existia e, ao mesmo tempo, surgiram novas formas no relacionamento entre os padres de rito latino, os velhos cristãos e os novos cristãos, uma vez que o sistema de casta a que cada indivíduo pertencia a isso obrigava. A preocupação em recuperar os antigos cristãos para o rito latino e, ao mesmo tempo, a preocupação de fazer mais cristãos, independentemente da casta a que pertenciam, não decorreu de forma pacífica e os resultados até 1599 foram negativos. Estes tentavam a todo o custo preservar o estatuto privilegiado de que gozavam na sociedade e não queriam ser confundidos com os novos cristãos: os colambucos. Embora o cristianismo mantivesse as castas, por vezes pareciam esquecer os princípios que caracterizava cada uma delas. A partir desta data viveu-se uma calma aparente, pois havia com frequência desentendimentos. Daí que não demorasse a instalar-se de quando em quando nova agitação.

Rajamanickam, S. J., do Loyola College de Madras, nos poderia esclarecer, resolvemos colocar-lhe a questão e deu-nos a seguinte explicação, em 13/6/97:
"Cristãos Colambucos are in plain English Westernised Christians who followed not only the religion of the Portuguese but also their culture, way of dressing, eating, etc. They are different from the Syrian or De Nobili Christians who kept their national caste, dress, way of eating, etc. Colambucos - comes from two Tamil words, Kulam and Pukku-s and signified in those days the westernised Christians, who were also called Paranghis. They were so called because they had entered a new caste, Kulam meaning caste or tribe and Pukku-s "those who have entered". Actually a Catechumen was asked PARANGHI KULAM PUKUTHA VENUMO meaning Do you want to enter into the caste of the Paranghi? No wonder that De Nobili and his companions objected to this question which identified Christian religion with the western or Portuguese culture."

Vaipicota, próxima de Cochim, foi o local escolhido pelos jesuítas para a construção de um seminário que preparasse os jovens no espírito latino.⁵³ Também em 1581 montaram uma tipografia no Malabar, para a difusão das ideias católicas. Mas em 1580, após uma visitação à Serra, reconhecia-se o fracasso dos métodos seguidos, devido a muitos destes locais se encontrarem pela terra dentro, sem a protecção dos portugueses: “O Arcebispo não confessa seu erro, os christãos vivem ainda em seu modo antigo, não deixão suas onzenas nem suas superstições e ritos nos seus casamentos e jejuns (...) O fruto nestes cristãos há-de de ser devagar e com muita paciencia.”⁵⁴

Concluiu-se então que a solução seria a submissão do seu clero a Roma, assim como o de apagar o rito nestoriano.⁵⁵ Também esta actuação não se apresentou pacífica, pois para além da possibilidade de um cisma havia ainda o problema de estes cristãos se levantarem

⁵³ ARSI, Goa 15, fl.127-127v. Nesta carta de 1602, António Toscano, queixa-se do muito trabalho missionário em Vaipicota, devido à falta de um companheiro que soubesse a língua malabar.

⁵⁴ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XII, p.173. Fr. António Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes*, p.6v. O entendimento durou enquanto os jesuítas não interferiram com os seus ritos - ARSI, Goa 15, fl.127-127v.

⁵⁵ Uma informação a respeito de uma festa em Vaipicota, em 1588 escreveu-se: “(...) alem da missa cantada ao nosso modo, se fez hua procissão solene, na qual hia o Arcediago com seus cassenares cantando psalmos em caldeo a seu modo, depois hiam os nossos padres leuando a reliquia do santo lenho da cruz de nosso senhor (...)”. - Res 234 P, fl. 5v.-6.

⁵⁶ Para além de não mostrarem respeito pelo seu rito, algumas das cartas testemunham igualmente o desrespeito para com estes povos, a título de exemplo transcrevemos um excerto de uma carta do P. Henrique Henriques S.I., de 1587: “Se entre esta gente preta, boçal e silvestre se teem feito muito fruto per via desta irmandade quanto mais se fará entre gente branca e antiga na fee” - Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XIV, p. 674.

contra o clero católico romano.⁵⁶ Embora tivessem sido feitas de imediato algumas correcções doutrinais, as ideias nestorianas continuavam e, a prová-lo, temos as determinações do Sínodo de Diamper, que insistiam na correcção de alguns dogmas e na destruição dos seus livros.⁵⁷ O enfraquecimento do clero oriental no Malabar não se devia apenas à força dos jesuítas, pois havia igualmente divergências internas no seio da Igreja. Em meados de seiscentos, uma parte da Igreja Caldeia levantou-se contra o patriarca Semião VII e elegeram Simão Sulaca, o qual foi confirmado pelo Papa Júlio III, em 1553. A partir desta altura, gerou-se uma divisão, assim como duas linhas distintas de sucessão do Patriarca do Oriente. Os Patriarcas Caldeus estavam unidos a Roma - os Síriacos Orientais - e ficavam à margem desta união os nestorianos.⁵⁸

Um nome deve ser destacado nos conflitos do século XVI: Mar Abraham, enviado para o Malabar pelo Patriarca Nestoriano. Tendo permanecido algum tempo em Angamale, aqui ordenou alguns diáconos e padres. Também os Jesuítas, sem êxito, o tentaram contactar a fim de evitarem a sua influência sobre estes cristãos. Com receio de ser preso

⁵⁶ *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções*, vol.I, p. 89. A recusa em obedecerem aos bispos romanos é uma constante, muita da instabilidade era causada por este motivo e muitas das vezes os problemas só eram resolvidos com a interferência do poder político - B.N.L., Res 1527V., fl.342.

⁵⁷ Fr. António de Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes...*, p.64-72.

⁵⁸ Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol.II, p.37. Rt. Rev. Arattukulam, *op. cit.*, p.57.

pelos portugueses, refugiou-se no reino de Vadakkunkur, cujo rajá, em conluio com os portugueses pretendia prendê-lo. A intervenção do rajá de Cochim ficou a dever-se apenas a razões políticas. Estando em guerra com o rei de Calecut, necessitou de ajuda financeira e militar dos portugueses e, em troca, tomou posição a favor dos missionários portugueses. Aliás, não seria a única vez que as autoridades locais ajudavam a solucionar algumas das desordens na região. A título de exemplo, referira-se um caso de 1603, em que um regedor de Porca se opôs à conversão dos mouros e gentios ao Cristianismo. O capitão de Cochim interveio e fez com que o regedor perdesse o cargo que ocupava e, de seguida, os regedores do Rei de Cochim, em atitude mais pragmática que de simpatia autorizaram as conversões.⁵⁹

A paz aparente só foi possível em 1615, porque o rajá de Parur retirou o seu apoio ao arcediago, em virtude de ter assinado a paz com os portugueses.⁶⁰ Foi então que mais de 200 cristãos de S. Tomé o resgataram e o levaram para Thekkumbar. Gerou-se então a indignação para com os portugueses e a insegurança dos missionários no Malabar aumentou. Por interferência dos dominicanos, Mar Abraham sujeitou-se

⁵⁹ ARSI, Goa 15, fl.200. Os senhores locais pareciam vacilar entre o respeito por uma igreja antiga e por um poder militar recente, não por uma questão de simpatia, mas como uma força a ser usada nas suas lutas internas. Pois, foram muitas as ocasiões em que perseguiam os cristãos de rito latino, mesmo os cristãos de S. Tomé que o tinham aceite. Atitude que, em parte se explica, por muitos destes cristãos deixarem de cumprir as obrigações para eles, o caso célebre foi sem dúvida os paravás que se fixaram na Ilha dos Reis.

⁶⁰ Angel Santos S.J., Francisco Ros, S.J., "Arzobispo de Cranganor y Primer Obispo Jesuítico en la India", *Missionalia Hispanica*, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Año VI, Num. 16, 1949, 82.

a Roma, mas acabou por ficar preso durante dois anos no Convento Dominicano em Goa, tendo depois regressado à sua terra natal, onde ficou sob a autoridade do patriarca Católico Caldeu. Após a morte de Mar Joseph, em 1569, foi de novo nomeado bispo dos cristãos da Serra, pelo Patriarca Católico Caldeu.

A partir de 1576, Mar Abraham teve de enfrentar um novo rival que era apoiado monetariamente pela rainha de Vadakkumkur, chamado Mar Simão. Mar Abraham tentou expulsá-lo e para isso pediu ajuda às autoridades portuguesas e aos jesuítas. Porém, em 1583, dois franciscanos idos de Malaca e de Macau agiram em sua defesa, absolvendo-o da excomunhão. Conscientes da gravidade da situação, aconselharam-no a ir a Roma pedir autorização papal, onde permaneceu cerca de uma ano. Depois veio para Lisboa, onde morreu em 1599, no convento franciscano. Mas antes de partir para Roma escolheu para Vigário Geral um Cattanar, Jacob, o qual tinha poucos seguidores.⁶¹ Este foi excomungado e morreu em Goa em 1596 e só então terminou o cisma entre os cristãos de S. Tomé.⁶²

Em 1580 Mar Abraham escreveu ao Geral dos jesuítas manifestando a intenção de introduzir algumas práticas da liturgia latina entre os cristãos siríacos. Nos tempos imediatos houve uma breve

⁶¹ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, p.787.

⁶² Sobre o assunto ler: Fr. Aleixo Gouveia, *A Jornada do Arcebispo de Goa, D. Francisco Aleixo de Menezes...*, p.7v.- 56.

aproximação entre estes e os jesuítas, tendo sido escolhido Francisco Ros como o tradutor que o auxiliaria na correcção e tradução dos livros litúrgicos.⁶³ Mar Abraham, convicto de que o programa jesuítico visava a imposição da jurisdição latina e obriga-los-a a sair da igreja Caldeia, protelava a aplicação das alterações ordenadas pelo concílio, o que levou os jesuítas a suspeitar em cada vez mais de que mar Abraham continuava nestoriano.⁶⁴ Para além da questão ortodoxa, temos de ter em atenção que parte desta controvérsia foi alimentada pela rivalidade então existente entre jesuítas e franciscanos, colocando-se estes na defesa de Mar Abraham. Os desentendimentos são igualmente frequentes entre os jesuítas e as restantes ordens:

"(...)hauia grandes desuniões entre cristãos, occazionadas das preheminencias que querem ter em suas confrarias, e procissões, Em tanto que chegava a hauer enimisades, e odios graues, o que querendo euitar o Cabido de Cochim, ordenou que não ouuesse as ditas confrarias, nem procissões. E porque os Religiosos de São Francisco não obedeceram as taes ordens, continuauão as ditas enimisades e odios".⁶⁵

⁶³ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XIV, 1979, p.562-569.

⁶⁴ ARSI, Goa 15, fl.1 Rt. Rev. M. Arattukulam , *Latin Catholics of Kerala*, p.64, escreveu que para uns Mar Abraham morreu católico e para outros nestoriano, e para estes últimos recusou-se a admitir os jesuítas no seu leito da morte.

⁶⁵ AHEI, *Livro das Monções do Reino 1657-1660*, vol. 26 B, fl.294.

O desejo de os primeiros conseguirem a orientação destes cristãos, pelas razões já apontados, conduzem a uma série de desentendimentos.⁶⁶ A latinização “aparente” destes cristãos só foi feita no Sínodo de Diamper.⁶⁷ D. Aleixo de Menezes estava mais determinado a submeter estes cristãos a Roma, do que a fazer novas conversões.

O Sínodo de Diamper, presidido pelo arcebispo de Goa, D. Aleixo de Meneses, realizou-se em Udayamperur de 20 a 28 de Junho de 1599. Para além de estarem presentes 671 leigos e 153 Kattanars (no seu total estiveram representadas cerca de 168 paróquias), veio também assistir o governador português de Cochim, D. António de Noronha, e representantes dos príncipes locais, aspecto que demonstra a influência do arcebispo sobre as autoridades locais, e se tornou evidente aquando da construção do convento de Santa Mónica, em Goa.⁶⁸ Apesar de não ser usual que um sínodo diocesano fosse formalmente aprovado por Roma, o de Diamper foi louvado pelo breve de Clemente VII, *Divinam Dei Omnipotentis Providentiam*, de 1601, facto que resulta da satisfação

⁶⁶ Assistimos no final do século XVI a uma “propaganda” conduzida pela Companhia de Jesus, para justificar o monopólio da pretença orientação dos cristãos da Costa da Pescaria - José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XII, p. 735-816. Lembre-se que já na Província de Goa, ainda no séc. XVI, a política missionária delineada pela Companhia de Jesus levou-a a confrontar-se com a Misericórdia, por pretenderem controlar todo o processo missionário.

⁶⁷ ARSI, Goa 15, fl 1. Esta carta de 1600 refere que foram queimados muitos livros que continham a doutrina nestoriana e que a doutrina estava a ser ensinada segundo o rito latino. ARSI, Goa 17, fl.267-268.

⁶⁸ Rt. Rev.M. Arattukulam, *Latin Catholics of Kerala*, p.67. O apoio dado pelo Rajá de Cochim e o Rajá de Poracat a Meneses, valeu-lhes por parte do rei de Portugal o título de *Irmãos de Armas* - p.71.

pela submissão destes cristãos ao Pontífice Romano⁶⁹. De facto, depois do sínodo, a Igreja Síria foi reformada de acordo com o modelo romano, excepto na língua, que foi mantida por uma questão de conveniência.

As implicações do sínodo sobre estes cristãos foram imediatas. Surgiram novas ordenações paroquiais; a idade do casamento para os rapazes foi fixado nos 14 anos e nos 12 para as raparigas, e foi dado novo incremento ao trabalho missionário. O cuidado destes cristãos deixou de ficar a cargo de um bispo oriental e a Sé de Angamale foi reduzida a bispado, enquanto o patriarcado caldeo sufragâneo do de Goa. Mas em 1601 a Sé foi restaurada como Arcebispado, tendo sido transferida depois em 1609 para Cranganor. Assim se iniciou a linha de Arcebispos portugueses, seguidores do rito latino, encarregues de orientar espiritualmente os cristãos de rito sírio caldeo, aspecto que teve sérias consequências.⁷⁰ Mas foi sobretudo no arcebispado de D. Francisco Garcia que a situação mais se complicou, conduzindo à perda de supremacia da Companhia sobre a Comunidade dos Cristãos de S. Tomé.⁷¹

⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p.69.

⁷⁰ Os arcebispos nomeados para o período em questão são: Francisco Ros, Estevão de Brito e Francisco Garcia, mas sobre este último não nos vamos debruçar atentamente, uma vez que a sua acção ultrapassa em muito o período cronológico em questão.

⁷¹ Quando Roma teve conhecimento da revolta destes cristãos, enviou os carmelitas, José de Santa Maria e Fr. de S. Vicente na tentativa de ajudar D. Francisco Garcia a sanar o cisma. Sentindo que a reconciliação entre ambas as partes estava fora de questão, resolveram agir à margem do arcebispo, aspecto que desagradou às autoridades portuguesas, dado actuarem fora do Padrão Português do Oriente.

As determinações de Diamper não passaram de intenções ou, pelo menos, a sua aplicação foi efémera. Depressa os jesuítas se aperceberam de que só seriam tolerados na Serra se estes cristãos se mantivessem no rito caldeu. A este respeito, lembre-se a tentativa de introduzirem no Seminário o estudo de Latim, o que conduziu ao abandono do Seminário, só regressando depois de autorizados a actuarem a seu modo.⁷² A tentativa de eliminar a posição especial que havia séculos os arcediagos mantinham na Igreja do Malabar e o medo que os cristãos tinham de perder o seu estatuto privilegiado, nomeadamente a casta, acarretava grande oposição às medidas impostas pelos jesuítas, na tentativa de os colocar sob o Padroado

⁷² A este respeito lembre-se a revolta dos cristãos de S. Tomé contra o arcebispo, D. Francisco Garcia e os jesuítas, em 1653-54. Ela foi um dos acontecimentos mais importantes da história da Igreja do Malabar. Em 1653 junto da Sinagoga Paradesi, em Mattancherry, os cristãos juraram sobre a cruz que se encontrava fora da igreja que nunca mais obedeceriam a D. Francisco Garcia e nunca mais ficariam sob o domínio dos jesuítas. Como a multidão era tão numerosa, foram atadas longas cordas à cruz, que os cristãos apertavam enquanto faziam o seu voto de resistência. As consequências ainda hoje se fazem sentir, pois liga-se a esta revolta a divisão dos Cristãos de S. Tomé em Católicos Síriacos e Síriacos Ortodoxos, estes foram também designados por Jacobitas e Putheukur - Idem, *Ibidem*, vol.II, p. 91. Fr. Aleixo de Menezes, *A Jornada do Arcebispo de Goa D. Frei Aleixo de Menezes...*, p. 9- 15. Assentos do Conselho de Estado (1644-1658), coordenação e notas de Paduronga S.S. Pissurlencar, vol.III, Bastorá/Goa, Tipografia Rangel, 1955, p.274-279. ARSI, Goa 68, fl.66-73v. , dá-nos uma panorâmica, ainda que genérica, da instabilidade que se vivia na Costa da Pescaria até 1654, sobretudo pelas hostilidades do clero de rito oriental e pela atuação dos reis gentios , normalmente a favor destes cristãos. Rt. Rev. M. Arattukulam, *Latin Catholics of Kerala*, p. 73, escreveu que não se sabe o que aconteceu aos cristãos sírios que já tinham mudado para o rito latino. No entanto, é de opinião que permaneceram cristãos de rito latino e possivelmente foram uma das actuais divisões dos católicos latinos nesta Costa. Acrescenta, que alguns destes cristão ficaram ligados aos portugueses por razões práticas, tais como a facilidade na educação dos seus filhos e as relações comerciais. (p.86). *History of Christianity in India*, vol.II, p.91: escreve que se liga a esta revolta a divisão dos cristãos de S. Tomé em Católicos Síriacos e Síriacos Ortodoxos, designados também por Jacobitas e Puthenkur.

Português.⁷³ Os reis de Cochim e Cartute ameaçavam a perda de casta, caso aceitassem o rito latino: “*Pretendo por muitas uezes fazer consiliabulos contra mym escreuendo aos Cassanares, E Mapules que se aiuntassem, E uiessem ter com elle porque a nossa lei, E a sua casta estaua perdida (...)*”.⁷⁴

A latinização encontrou um outro obsctáculo, que era o facto de estes cristãos habitarem em território gentio, o que implicava submissão às normas sócio-políticas hindus e não cristãs. Daqui resultava alguma instabilidade, pois eram muitos os que se recusavam a pagar por exemplo o dízimo, argumentando que as suas obrigações sobre o

⁷³ *History of Christianity in India*, vol.II, p.95. Com já escrevemos muitos destes cristãos na defesa da suas tradições perseguiam e atacavam os jesuítas - Alessandro Valignano, *op. cit.*, p.287. Angel Santos S.J., *op. cit.*, p.80. Um dos aspectos que desgostou o arcediago e os cristãos foi a mudança de título da Igreja de Angamale. Não entendiam porque é que o arcebispo de Goa se tornou o seu primáz e não lhes eram restituídos os seus antigos títulos. - ARSI, Goa 15, fl 54-54v, 103. Esta mudança levou a que em alguns locais muitos cristãos fossem perseguidos e presos e até mesmo proibidos de beberem água de poços, isto em sinal da perda de casta . Alguns cristãos de Angamale que se recusavam aceitar o novo arcebispo, eram favorecidos pelo reis gentios . Mais uma vez reafirmamos que os cristãos que se encontravam “pela terra dentro “ raramente participavam nestas contestações, pois estes estavam anos que não eram visitados por nenhum dos sacerdotes - ARSI, Goa 15, fl. 95-95v., fl. 103.

⁷⁴ ARSI, Goa 68, fl 24. Nas Fl. 10 e 355 consta o mesmo assunto. Fl. 355:” *E toda a resistencia que fazião era a respeito de não deixarem de seguir o seu Arcediago, a quem por juramento que fizerão, E pela honra de sua casta, se dauão por obrigados a conservar E a seguir - 1659.* ARSI, Goa 15, fl.64-65 reforça a atitude hostil dos reis locais e dos cristãos de S. Tomé aos jesuítas: *Sentiu tanto o demónio a união destes cristãos com a santa Igreja Romana, E que tiuessem pastor da mesma que induzio a El Rey de Cochim a perseguir em forma a estes cristãos de S. Thome tanto, que em alugas partes nem agoa lhes era concedido beber dos poços, e forão presos muitos homens, E mulheres, E ainda chegarão a prenderem Sacerdotes pera os matarem pelo grande odio, que lhes tinhão polla dita união connosquo, ao qual tudo se não acudira o Viso Rei da India sem falta Eu me era necessario ausentar por não poder exercitar meu officio com os muitos cristãos, que estão nas terras do dito Rey de Cochim. O qual posto que seja amiguo do estado, mas na verdade he inimigo da cristandade E persegue quanto pode E cubiça (...) - 1601.*

pagamento de foros e tributos eram para com os reis gentios⁷⁵, podendo igualmente esses reis exigir direitos sobre os seus subditos:

“ (...) Isto fez o Arcediago lançando fama que eu herdada do senhor Arcebispo sincoenta mil S. Thomes, dos quais o mesmo Rey deuia de ter quinhão assi como o tem nas mortes de seus vassalos. Do mesmo modo peitou a El Rey de Carturte pera me pedir tãobem o seu quinhão destes sincoenta mil S. Thomes (...)” .⁷⁶

Estes por sua vez defendiam tanto os arcediagos como os cristãos de S. Tomé da sujeição dos inacianos.⁷⁷ A sujeição política e territorial aos reis gentios cerceou a actuação inaciana, nomeadamente em castigos a aplicar a seculares e a eclesiásticos: “(...)Arcebispo D. Francisco Garcia (...) não tem tronco nem meirinho pera prender alguem ou seja eclesiastica ou secular por estarem aqueles cristãos em terras de Reis gentios e se prender alguem logo o seu Rej lhe ha-de escrever que os solte. e se os não soltar não podera jamais hir as suas terra se

⁷⁵ ARSI, Goa 48, fl.143.

⁷⁶ ARSI, Goa 68, fl.24.

⁷⁷ Como já tivemos oportunidade de escrever, em determinadas circunstâncias as autoridades régias locais estiveram do lado dos jesuítas, mas só nos casos em que necessitavam do auxílio do rei português. No ARSI, há diversas cartas, onde os inacianos se queixam dos reis gentios devido à protecção dispensada tanto aos arcediagos, como aos cristãos de S. Tomé. Esta situação ganha maior relevância no decorrer do século XVII. Exemplificamos com as seguintes situações: fl. 96-99 - em 1609 o rei de Mangate tinha em suas terras um arménio, que incentivava à rebelião destes cristãos e ambos, na companhia de alguns cristãos foram visitar o rei de Cochim. O rei de Mangate expulsou de suas terras o bispo de Cranganor. Fl. 92-93v. - Cochim. O rei de Mangate continua a relatar-se a mesma situação e o rei de Cochim aliou-se ao rei de Mangate. Fl.6- 7 - 1631 - o rei de Angamale favorecia igualmente esta situação. Fl.24-30v. - O rei de Cochim e o de Caturte favoreciam também esta situação.

seguir-se-hão outros inconvenientes que por secarem não usa o Arcebispo de força coativa neste particular".⁷⁸

Para além da supremacia religiosa que os jesuítas pretendiam, sabiam que esta era a maneira de porem em prática a sua estratégia missionária. Pois eram muitos os padres que se queixavam de insegurança e das muitas violências sofridas, tanto pelos mouros e gentios, como pelos próprios cristãos.⁷⁹ A oposição ao clero nestoriano não recolhia unanimidade entre todos os elementos da Companhia de Jesus, ainda que se tratasse de posições individuais e isoladas, não deixavamm de ter importância. Alguns inacianos temiam um cisma, daí que defendessem a entrega de uma parte da jurisdição ao arcediago.⁸⁰ À semelhança do que aconteceu com a questão da adaptação, no Madurai, também aqui temos um italiano a criticar o comportamento da sua Ordem para com os cristãos de S. Tomé. Jácome Fenício⁸¹ foi um dos principais críticos à actuação e métodos usados pelo arcebispo, justificando-se:

"Dizem que a Serra cada dia mais se vay embrulhando, E que de nouo o Arcediago tem escrito hua olla em que ameaça schisma peor do

⁷⁸ ARSI, Goa 68, fl.69v..

⁷⁹ ARSI, Goa 15, fl.188-189v.

⁸⁰ Um dos padres que se oponha a Francisco Ros era Estevão de Brito, reitor do colégio de Vaipicota e posteriormente escolhido para seu sucessor.

⁸¹ Este é mais um exemplo de um missionário italiano que discorda dos métodos utilizados na conversão no Malabar, nomeadamente por desrespeito pelas suas tradições.

que nunca ouue; E pela outra parte o S. Arcebispo se aiuda do braço secular gentilico pera trazer os cristãos a sua obediencia fazendo-os a penar mandando-lhes derrubar as casas: modo este a meu ver pera os azedar mais e fazer mais rebeldes (...) De modo que não nos basta termos tirado a estes cristãos Bispo Armeno ainda lhe queremos tirar o Arcediago que he seu natural (...) correndo o Arcediago com seu oficio comete alguns excessos, não o nego, nem tão bem V.A. me negara que os nossos officiaes assy ecclesiasticos como seculares cometem os seus, nem por isso castigam as dinidades E officios (...)”⁸².

A atitude que estes missionários defendiam não representava um mero acto de oposição ou de capricho. Eles eram conheedores da comunidade cristã e, tendo em atenção as peculiaridades da região, defendiam o respeito pela suas tradições. Assim, o simples facto de deixarem de poder contar com os seus antigos prelados, não só na questão espiritual como na resolução de muitos dos problemas do quotidiano, provocava alguma desorientação espiritual e inevitavelmente conduzia à contestação das alterações.⁸³ Para estes a sua aceitação passaria antes pela melhoria das igrejas, nomeadamente na aquisição de vestimentas e cálices e na atribuição de rendas aos sacerdotes, evitando que muitos vivessem de práticas como a simonia e a usura.⁸⁴

⁸² ARSI, Goa 18, fl. 42-42v.

⁸³ ARSI, Goa 15, fl.44-45.

⁸⁴ ARSI, Goa 15, fl.45.

Este promove uma atitude pacífica e de compreensão dos missionários, porque a violência só poderia trazer violência.

A obediência destes cristãos verificou-se apenas em períodos esporádicos, essencialmente na época de Mar Abraham. Este nunca se submeteu convictamente ao rito latino, mas actuou sobretudo com diplomacia, pois talvez temia as consequências de uma rebelião. Com o passar dos anos, ambas as partes extremaram as suas posições, tornando qualquer entendimento impossível, aspecto que se arrastou pelo menos até à expulsão da Companhia.⁸⁵ A primeira metade do século XVII é fértil em informações a este respeito, pois as acusações mútuas sucedem-se. Embora sejam perspectivas diferentes de interpretar a situação, dado os objectivos serem diferentes, sobressai a vontade de supremacia que os jesuítas pretendem exercer sobre os cristãos de S. Tomé, impondo-lhes o rito latino. Os cristãos de S. Tomé opuseram-se tenazmente a essa exigência, conscientes das alterações sociais que o facto lhes podia trazer, dado habitarem em território hindu. A actuação prepotente os inacianos levou-os a refugiar-se em atitudes de hostilidade e até de intolerância, afirmando que os métodos daqueles não passavam de um estratagema para aniquilar alguns dos seus dogmas :

“(...) os Padres da Companhia cumprem inteiramente nas lingoas que aprendem, porque imprimem artes dellas, E a ensinam, E pregão

nas Cristandades da Companhia E fazem de nos como que fossemos por elles baptizados, como fazem os Christãos feitos por elles, E assi nos querem sogeitar, E querem ser como Patronos E não como Pregadores E asi com estes senhorios não consentem que não entrem Religiosos nenhuns nesta Christandade como senhores absolutos buscao por todas as uias que não entrem outros Religiosos, senão elles (...) E por não consentirem que outros Religiosos não entrem na serra, pedimos a V.S. que seja seruido por amor de Deus mandar todos os Religiosos que quizerem uir a esta nossa Christandade desta Cidade de Cochim. (...) pedimos por amor de Deus que nos Liure destes Padres da Companhia gente tam poderoza, E pera tirarmos deste captiveiro acuodindo sua Santidade E sua Real magestade com um Prelado por Arcebispo desta Christandade , senão o suriano sera bom, E quando não pera soçeder a este Reuerendo Padre Seia hum Religioso de muita marca da ordem do Patriarcha de S. Domingos (...)"⁸⁶

Como já escrevemos, alguma da agitação era instigada pela rivalidade entre a Companhia de Jesus e os franciscanos.⁸⁷ Foi difícil encontrar uma solução que pusesse termo à contenda entre as duas Ordens a respeito da jurisdição do arcebispo Ros na Arquidiocese de

⁸⁵ As informações de que dispomos, pelo menos em pormenor, vão até a meados do século XVII.

⁸⁶ ARSI, Goa 68, fl 1v., 15. O texto é de 1645, carta dos Cristãos de S. Tomé . A maior parte de Goa 68 relata situações de desentendimento no século XVII, com grande incidência para o ano de 1645. A instabilidade atingia igualmente a comunidade cristã paravá - ARSI, Goa 18, fl.67-68.

⁸⁷ ARSI, Goa 64, fl. 90-90v.

Cranganor e outra sobre a jurisdição dos jesuítas na Costa da Pescaria.⁸⁸ O conflito arrastou-se durante as primeiras duas décadas de seiscentos, incentivando a “insubmissão” do arcediago ao culto latino e pondo em causa as determinações do Sínodo de Diamper.⁸⁹ São, pelo menos, duas frentes que os padres da Companhia têm de combater, defendendo para isso que não sejam nomeados “frades bispos”, mas apenas bispos vindos da Companhia.⁹⁰ Pretendiam uma responsabilidade total da cristandade, para actuarem à sua maneira.

Para justificar a orientação espiritual destes cristãos, reuniram-se o padre provincial, os professos e os superiores da Província do Malabar e apontaram as seguintes razões: pela muita atenção que têm dedicado a esta cristandade e pelo papel apaziguador que tinham tanto nos desentendimentos entre cristãos como entre cristãos e gentios.⁹¹ A justificação apontada não é totalmente correcta, pois no que concerne ao aumento do número de cristãos a justificação é válida, contanto que não se esqueça o apoio régio dispensado. Em relação ao segundo

⁸⁸ A questão teve como principais personagens o arcebispo Ros, Jesuíta e o bispo de Cochim, franciscano.

⁸⁹ Chamamos a atenção que muitas das adjetivações feitas pelos jesuítas a respeito do comportamento do arcediago e de toda esta situação deveu-se ao fracasso de não conseguirem impôr a sua supremacia religiosa, pois caso houvesse entendimento isso não se verificaría. Tomamos como exemplo uma carta de jesuíta Gaspar Fernandes, de 1618: " (...) mas o certo he que o Arçediago he terrebilissimo malauar per natureza mui dissimulado, E que sabe bem fazer suas cousas, com pouco temor a Deos E menos escrupulos de consciencia. " - ARSI, Goa 17, fl.235.

⁹⁰ ARSI, Goa 17, fl.62v.

⁹¹ ARSI, Goa 16, fl.136-137.

aspecto, não se aplica, porque foram muitas as divergências na imposição do rito latino.

Esta atitude era o resultado da ambição que ambas as Ordens tinham em administrar a Cristandade da Costa da Pescaria e da ilha do Manar. Se é certo que os inacianos defendiam a latinização desta cristandade e, como tal, a submissão do clero oriental, no caso dos franciscanos parecia preferirem a agitação, talvez na esperança de ficarem na posse destas igrejas, cujos resultados missionários, até à chegada dos jesuítas, tinham sido insignificantes. O bispo de Cochim, no intento de conseguir os seus objectivos, tomava atitudes condenadas em Diamper - questões dogmáticas, e, ao mesmo tempo o afastamento dos inacianos das igrejas da Costa da Pescaria e até de Poliporto, grande centro de implantação jesuíta :

" (...) o Bispo de Cochim esteue tão cego (?) quando por força me tomou a igreja de poliporto (onde o Padre spinula esteue tantos annos pera Vigairo ou cura deste meu Bispado) que rettirou os sacramentos de chrisma que Eu ja tinha dado, dizendo o Interprete que não hera ualioso o que Eu fizera, E o mesmo fez no sacramento do Matrimonio. Ha aqui hum regido Idolatra com quem este senhor Bispo tomou muj estreita amizade não primeiro que nunca o vio, se não depois que o dito Idolatra fauoreça ao Arçediago E seus complices na sua terra, dizendo, ser papa e Rej, E que nella possa santa Lej ha-de ir a uontade do mesmo Idolatra, a quem o dito bispo agasalhou com dadias, a elle E aos que uinhão

com elle, dando bejar as mãos a alguns excomungados, que tinhão dito não ser o papa cabeça da Igreja".⁹²

Do exposto se conclui que a realidade malabárica contrasta significativamente com a goesa, tanto no seu aspecto político e comercial como no religioso. Então, quais os motivos que podem ter estado na origem desta situação? Tanto na Província de Goa como na do Malabar estão representadas todas as Ordens, como era norma em outras possessões e há aí igualmente portugueses residentes ou de passagem.⁹³ Quanto a nós, o tipo de ocupação portuguesa influenciou significativamente a actuação dos religiosos, e em particular da Companhia de Jesus. Enquanto Goa se tinha transformado num enclave português pela força das armas, no Malabar a sua presença só foi possível através da assinatura de tratados, nomeadamente em Cochim. No entanto, havia outras povoações de iniciativa privada, integradas por grupos de comerciantes portugueses. Essas povoações não estavam incluídas no Estado Português da Índia, embora os lucros aí auferidos pudessem ser elevados.⁹⁴

Portanto, foi na região do Malabar que encontrámos comportamentos muito diferentes na actuação das Ordens e mesmo

⁹² ARSI, Goa 17, fl.62v.

⁹³ Sobre a presença portuguesa na região consultar: Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*, Lisboa, Ed. 70. José Manuel Correia, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*, dissertação de Mestrado em História Moderna de Portugal, Lisboa, vol. I, 1991, p. 284.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 85-86.

dentro dos elementos pertencentes à mesma Ordem. Aqui, muitas das vezes, eram os religiosos os responsáveis pela presença portuguesa na região e em outros casos eram os responsáveis por muitos dos incidentes. O equilíbrio resultava do entendimento ou não entre os colonos, os religiosos e os poderes locais. O bom relacionamento só abonava em benefício dos jesuítas, pois são frequentes as dádivas auferidas dos senhores locais.⁹⁵

Como já escrevemos, a chegada dos jesuítas à região alterou muito este equilíbrio. Assim, em meados do século XVI, iniciou-se um período de grande agitação religiosa que, em algumas épocas, pareceu abalar os alicerces da Igreja Romana. À semelhança do que tinha sido feito em Goa, desrespeitavam os locais de culto e de toda a tradição local, conduzindo a reacções violentas por parte dos hindus⁹⁶, nomeadamente quando procediam à destruição dos seus templos, atitude que muito magoou os brâmanes da região central de Coromandel e que pode ter sido uma das razões do cerco montado à cidade de S. Tomé.⁹⁷

No entanto, foi sob o desenvolvimento da actividade missionária dos jesuítas e dos franciscanos, que no final do século XVI, muitos

⁹⁵ Referimos apenas um caso em S. Tomé, mas há outros exemplos, em que foram oferecidos aos jesuítas terrenos para cultivo, cujo rendimento anual era de 300 pardaus - Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, op. cit., p. 79.

⁹⁶ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. IV, p.491.

⁹⁷ Sanjay Subrahmanyam, *Comércio e Conflito*, op. cit., p.72.

portugueses se espalharam ao longo da costa oriental, sobretudo em torno de dois centros principais, S. Tomé e Negapatão, procurando em especial desenvolver a actividade comercial.⁹⁸ Depois, os jesuítas de S. Tomé estenderam a sua presença até ao interior, a Chandragari e Velur, fazendo circular através desta missão a correspondência trocada entre Goa ou Lisboa e a corte de Vijayanagara.⁹⁹ Contudo, a conversão ao cristianismo contou quase sempre com a oposição dos *rajás*, sobretudo devido à destruição do sistema sócio-económico vigente.¹⁰⁰

Um outro centro de grande implantação jesuíta foi Tunicorim, situado no território do Nayaka de Madurai. Aqui, existia uma pequena povoação de casados e um grande grupo de pescadores paravás, que eram cristãos.¹⁰¹ A orientação espiritual da comunidade paravá, confiada aos inacianos, que na opinião dos mesmos se pautava pelo cumprimento dos dogmas católicos, conheceu grave agitação no início do século XVII. Foi grande a perseguição que o rei de Tunicorim desencadeou contra este grupo.¹⁰² Embora cristãos, viviam em território

⁹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 230.

⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p.205.

¹⁰⁰ José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *O Rei que foi em Peregrinação a Varanasi...*, op. cit., p.65-66. Rajá ou Raja: do sanscrito "raja" - título honorífico, equivalente a rei, utilizado na Índia e na Indonésia.

¹⁰¹ Casado: categoria jurídica que especifica um residente permanente numa localidade do Estado da Índia; por vezes subdividia-se em "branco" e "preto". - Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Lisboa, Difel, s.d., p.393.

¹⁰² ARSI, Goa 64, fl.17-23v. - Este documento resume grande parte da instabilidade vivida na região, a partir de 1606.

gentio e, como tal, ficavam sujeitos à jurisdição política local, nomeadamente às obrigações tributárias, à excepção do poder religioso. Neste espaço geográfico, as autoridades portuguesas não tinham poderes sobre eles. Apenas recebiam um tributo pela protecção dada na luta que tinham travado contra o poder comercial muçulmano, e igualmente devido às guerras na região, motivadas pela presença portuguesa, contribuindo igualmente para o sustento dos missionários. A comunidade muçulmana sentia-se incomodada e ameaçada com a existência deste grupo, devido “à rede de estabelecimentos cristãos” na Costa da Pescaria que daqui resultava, ou seja esta questão deixava de ter uma dimensão puramente religiosa para dar lugar a uma dimensão estratégica, dado serem aliados da presença lusa.¹⁰³

A protecção dada pela Companhia de Jesus aos paravás não agradava aos reis gentios, por estes assim se escusarem ao cumprimento de muitas das obrigações, com base no seu estatuto de cristãos.¹⁰⁴ Na opinião dos jesuítas, são muitas as queixas de

¹⁰³ Jorge Manuel Flores, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão...*, p. 178.

¹⁰⁴ ARSI, Goa 64, fl.4. Os jesuítas reconhecem que esta supremacia portuguesa sobre a comunidade não agradava aos reis gentios e justificam: “(...) los 20 U ducados que pagan cada ano a sua Magestade no es porque sean sus vassalos, si no porque los defienda, y ampare: y por no entregar la dicha hacienda de al dicha nao al Nayque eran del perseguidos”. Os jesuítas lembram que tanto o rei de Túticorim, como o naique de Madurai só consentiram a conversão desde que continuassem seus subditos (fl 77v.).

Um exemplo do não cumprimento das obrigações dos paravás, residentes na Ilha dos Reis: Estes são acusados de terem roubado a fazenda de duas naus que naufragaram junto à dita ilha: a fazenda referida pertencia a uma nau que naufragou junto à Ilha dos Reis e os bens não foram entregues ao naique, tendo sido dividida entre os padres e os patangatins. Na fl. 64, descrevem a mesma situação relativa a uma nau de D. António de Meneses, capitão de Malaca que naufragou junto da ilha e a fazenda não foi entregue ao naique (1606).

perseguição e de maus tratos sobre estes cristãos, para além de estarem também impedidos da pescaria do aljofar. Para fugir à perseguição e à influência das autoridades locais e dos muçulmanos, os missionários de Tunicorim, em 1603, sob a protecção do Vice-Rei, Aires de Saldanha e com o consentimento do Bispo de Cochim e dos Patangatins, foram viver para uma ilha deserta, a meia légua de distância, a que os jesuítas chamavam Ilha dos Reis.¹⁰⁵ Para aqui vieram

¹⁰⁵ ARSI, Goa 64, fl.39, 176-184. Praticamente todo o *livro 64* se debruça sobre o assunto. Devido à repetição dos conteúdos, assim na abordagem do tema apenas citamos alguns fólios. Os Livros Goa 15 e Goa 16, referem com regularidade este aspecto e Goa 17, fl.18, fl.31-32, 106-106v., 122-123, 148-149 e Goa 33I, fl.258-259, também se referem ao assunto.

O mesmo assunto foi abordado num outro género de fontes, o que prova a veracidade e dimensão do conflito. Como exemplo citamos: *Documentos Remetidos da Índia*, op. cit., vol.II, p.197, 206 e 268. Cunha Rivara, *Archivo Portuguez Oriental*, fasc.3, p.384. Padre fernão Queiroz, *História da Vida do Venravel Irmão Pedro de Basto, Coadjutor Temporal da Companhia de Jesus e da Variedade de Sucessos que Deus lhe Manifestou*, Lisboa, Oficina de Miguel Daslandes, 1689. p.62-68. Todos eles invocam a disputa pela jurisdição espiritual destes cristãos.

A justificação imediata para procederem à mudança foi: as inúmeras vezes que o rei investia sobre eles, exigindo-lhes o pagamento sempre de cinquenta ou sessenta fanões e em 1603, prenderam o superior do colégio, cuja libertação dependia do pagamento de "quatro mil patacões". Argumentam que não tinham sido os primeiros a tomarem esta atitude, pois D. Constantino de Bragança na guerra contra Jafanapatão, deixou muitos dos cristãos paravás na ilha de Manar. Queixam-se igualmente da destruição das igrejas e imagens e dos maus tratos corporais.

Em nenhum mapa da época encontramos assinalada esta ilha, portanto a informação a seu respeito é-nos fornecida pelas fontes escritas dos jesuítas e actualmente essa ilha não existe, como nos explica o Reverendo Rajamanickam: "The Bishop of Cochin with a body of strong men occupied the residence of the Jesuits at Tunicorin and drove them off. The jesuits left without any resistance by boats to a small island a few kilometres away from the mainland. It did not belong to them. It was not inhabited by anybody and so they had no difficulty to stay there till peace was settled. Now it forms almost a part of the new Harbour built several kilometres into the sea. It can be hardly recognised as island.".

Patangatim-mor: chefe da comunidades Paravá, na Costa da Pescaria no sul da Índia; do tamil *pattankatti*, chefe. - Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português ...*, p. 394.

outros paravás que se encontravam em outros reinos gentios.¹⁰⁶ Aires de Saldanha confirmou-lhes todos os privilégios outorgados e autorizou a construção de uma fortaleza, para sua defesa, tanto dos ataques gentios como holandeses e também a construção de um colégio.¹⁰⁷ O reduto cristão aqui implantado, cerca de dez mil cristãos,¹⁰⁸ tornou-se muito útil, pelo auxílio prestado às armadas que passavam para S. Tomé, Bengala, Pegu, Malaca, China e Malucas:

“ (...) o qual mais lhe importa viuerem aonde esteiam liures e seguros dos Nauios de seus contrarios como na ilha o estão, e liures das tiranias dos gentios que os obrigauão a não ser christãos e lhes leuauão grandes tributos em que gastauão a mayor parte de seu ganho do que na Ilha estam isentos, e por esta causa se vierão pera ella muitos de outros lugares o que não fizerão nem huns nem os outros se ella não fora a proposito para seu trato, e porque hoje estam mais ricos que estando em Tutucurim podem acodir a Ceylam com mantimentos como

¹⁰⁶ ARSI, Goa 64, fl.2: dividiam-se por sete reinos gentios. O documento refere que esta ilha era pertença do sua Magestade, pensamos que o direito de territorialidade só aconteceu com a passagem destes cristãos, uma vez que foi construída aí uma fortaleza, custeada pela população (fl.2v.,178). Em 1606 a Relação determinou que eram vassalos do Rei de Portugal, enquanto moradores na ilha (fl. 78).

¹⁰⁷ ARSI, Goa 64, fl.73. Em Tuticorim ainda ficaram alguns cristãos pobres, mas não indicam o motivo, apenas as condições materiais - fl.58v. Jorge Flores, Os Portugueses e o Mar de Ceilão ..., p. 46 - salienta que as comunidades muçulmanas, que controlavam os portos de Kilakkrai e Vedalai, a Norte de Tuticorim, devido à importância económica e estratégica que estes representavam, não permitiam que aí se instalassem aliados de portugueses, daí que atacassem os convertidos. Pensamos que os mesmo sentimento se aplicava aos que residiam em Tuticorim e depois os que partiram para a Ilha dos Reis.

¹⁰⁸ ARSI, Goa 48, fl.149. Mais de 2 mil homens eram de peleja e mais de 1500 de espingarda. No entanto há cartas que referem que o número de moradores era entre 6 a 7 mil cristãos.

*fazem muitas uezes os quais recolhem na Ilha em casas de pedra o que não podiam em Tutucurim por desastres de fogo e guerras com que se perdiam.*¹⁰⁹

Assistimos aqui a uma situação contrária daquela que ocorreu em Goa, pois por determinados períodos os hindus foram obrigados a abandonar os territórios pertencentes a portugueses, muitas vezes só tolerados, e a legislação só foi revogada devido ao prejuízo económico que resultava da situação, nomeadamente o enfraquecimento do comércio e a quebra nos tributos. A realidade no Malabar era oposta, pelo menos o povoamento ocorrido na ilha dos Reis não foi mais do que a separação da comunidade cristã da gentia (uma vez que se tentavam a todo o custo que abandonassem o cristianismo, devido às razões já explicadas) para facilitarem o comércio português na região e, sobretudo, para possibilitarem aos jesuítas a jurisdição plena sobre estes cristãos, dado os escassos recursos naturais, pois nem em água era auto-suficiente.¹¹⁰

¹⁰⁹ ARSI, Goa 64, fl. 72v. Na ilha o poder temporal estava a cargo dos patangatins e de um capitão português, para além de outros oficiais nomeados pelo governador da Índia e o poder espiritual ficou a cargo da Companhia de Jesus (fl. 73v.). Este apoio dado à navegação é testemunhado pelos próprios missionários, confirmando o que termos escrito a respeito, ou seja eram fundamentais ao comércio europeu que se fazia na região.

¹¹⁰ ARSI, Goa 64, fl. 72: a ilha não tinha recursos hídricos naturais, excepto no tempo das chuvas. Goa 33 I, fl. 266-267v., refere que a Companhia tinha aí um colégio.

As alterações tanto sociais como económicas na região, que daqui resultaram fizeram com que, passados quatro anos, o rei de Tunicorim recomeçasse novamente as hostilidades:

"(...) estar os Paravas en la isla do los Reys es causa de mayor conversion como la experiencia ha mostrado: es dano de los Reys gentiles porque no reciben de los Paravas tantos provechos. es honra de la fe, porque se repenan los gentiles, y no pueden agraviar a los cristianos: es provecho grande de su Magestade porque con esto pueden los Paravas socorrer a Ceylan, como hazen cada dia (...)"¹¹¹.

O que preocupava as autoridades locais, sobretudo o rei de Tunicorim, era o facto de estes cristãos ficarem fora da sua alcada governativa, escusando-se a cumprir as obrigações tributárias, enquanto seus súbditos, pois o "trato do mar com os seus navios e a pescaria do aljofar, ficavam fora do seu controle"¹¹². As obrigações eram para com a Companhia de Jesus, pagando para sustento de cada padre 100 pardaus.¹¹³

Em 1607, as hostilidades com estes cristãos da ilha recomeçaram, só que, desta vez, o rei gentio teve como aliado o bispo de Cochim, da Ordem dos Capuchos. Ambos pretendiam que

¹¹¹ ARSI, Goa 64, fl.2v.

¹¹² ARSI, Goa 64, fl. 72v., 76.

¹¹³ ARSI, Goa 64, fl.76. Os desentendimentos entre os moradores de Tunicorim e das ilha aumentaram. Estes últimos, queixam-se de inúmeros roubos a que as suas embarcações estavam sujeitas, daí que respondam com violência aos habitantes do outro lado: " (...) amarão quinze ou desaceis tones contra o povo de tutucurim pera se satisfazer da afronta (...)" .

regressassem a Tunicorim e a influência dos franciscanos sobre estes cristãos começou. Em 1607, o bispo de Cochim autorizou que o Padre Frei Manuel d'Elvas, da mesma Ordem, fosse vigário da vara na ilha, contra a vontade dos inacianos.¹¹⁴ Segundo o testemunho dos jesuítas, muitos destes cristãos favorecidos pelo vigário e que tinham regressado a Tunicorim, levantaram-se contra os patangatins que residiam na ilha. Daqui resultou uma série de desentendimentos e de confrontos entre patangatins de Tunicorim e os da Ilha dos Reis, privando a ilha de mantimentos e água.¹¹⁵ As hostilidades atingem maior dimensão quando o padre franciscano trouxe de Cochim alguns navios armados, com autorização do bispo para fazerem guerra aos moradores da ilha, invocando o direito de ser seu superior, tendo por isso o dever de os castigar.¹¹⁶ Também algumas autoridades régias portuguesas

¹¹⁴ O bispo de Cochim tentou a todo custo colocar vigários da vara, pertencentes á sua Ordem em todas as igrejas da Costa da Pescaria, conduzindo a reacções violentas por parte dos inacianos. Tal atitude equivalia á perda destas igrejas - ARSI, Goa 66, fl. 174-203v. Esta usurpação de poderes conduziu a situações delicadas, pois em 1607, o vigário de Cranganor, Pero Afonso, franciscano, foi preso por ter "exercitado Jurisdição no territorio alheio e perturbando o dito bispado de Angamale", isto segundo os jesuítas. Mas o bispo de Cochim, monindo-se de armas e acompanhado de outros franciscanos libertaram Pero Afonso da prisão, dado ter sido nomeado pelo bispo e era a sua autoridade que tinha sido posta em causa, uma vez que D. Francisco Ros não era reconhecido por ele como bispo de Cranganor - Goa 48, fl.150.

¹¹⁵ ARSI, Goa 64, fl.3, 51-53v. Frei Manuel d'Elvas é acusado, por diversas vezes de instigar os cristãos fugidos da Ilha dos Reis, a revoltarem-se contra os que ficavam e assaltarem as embarcações que por aqui passavam. Referimos o caso de uma embarcação que vinha de Ceilão, com fazenda para a ilha e foi assaltada, havendo mortes de parte a parte. As brigas prolongaram-se por um espaço de três meses. Durante este período os cristãos de Tunicorim assaltaram uma embarcação que vinha de Vaipar. Para além do roubo, são acusados de despirem, cortarem as orelhas e roubarem as jóias a doze mulheres que nela viajavam - fl.74v. Goa 48, fl.147v.-148.

¹¹⁶ ARSI, Goa 64, fl. 3v.

interferiram na questão, como foi o caso de Lourenço Correia de França, capitão da ilha do Manar, que integrava uma das naus que vieram de Cochim e resolveu permanecer cerca de dois meses em Túticorim, favorecendo alguns dos patangatins na luta contra os que residiam na Ilha.¹¹⁷ Uma outra interferência prendeu-se com a questão do “Pai dos Cristãos”, que habitualmente pertencia à Companhia de Jesus e que o bispo de Cochim queria que passasse a ser da Ordem Franciscana (1610).¹¹⁸

A situação vivida em Túticorim não foi única. Polipore, lugar situado na Costa Ocidental da Índia, entre o bispado de Cranganor e de Cochim, foi disputado igualmente pelos dois bispos, pois ambos afirmavam pertencer ao seu distrito. De facto, a distância que a separava quer de Cochim quer de Cranganor era idêntica. Na sequência desta disputa, o Bispo de Cochim, determinou que D. Francisco Ros fosse apenas bispo dos Cristãos de S. Tomé e resolveu chamar a si este lugar. A luta pela posse dos bispados arrastou-se, tendo ambos os bispos utilizado todas as manobras, incluindo as militares. D. André de Santa Maria ameaçou tomar a igreja pela força, a cuja ameaça respondeu D. Francisco Ros que “tinha lla gente E naires a mouquos

¹¹⁷ ARSI, Goa 64, fl.3v.

¹¹⁸ ARSI, Goa 17, fl. 18 . Em 1609 os jesuítas queixam-se que o bispo quis substituir um jesuíta que tinha essas funções, por “um clérigo preto” - Goa 64, fl.185.

pera impedirem a posse da dita Igreja".¹¹⁹ Temendo as consequências, dado o bispo de Cochim ser apoiado pelos naires, D. Francisco Roz pareceu querer evitar um confronto armado:

" (...) euitar os graues escandalos que toda esta gentilidade E tenrra Christandade pode receber, uendo douis Bispos catholicos em campo, E as muitas mortes que podem hauer de hua banda E da outra, das quais neçesariamente segui-se-hia perpetua desunião E imisade entre os Portugueses E Cristãos de S. Thome, contra o que S. Magestade tanto encomenda E encarrega em suas cartas (...)" .¹²⁰

Outros exemplos são apontados pelos padres jesuítas sobre as perseguições de que eram alvo, por mando do bispo de Cochim.¹²¹ António Rebelo Salgado, vigário de Negapatão aprisionou alguns paravás e portugueses, juntamente com as suas embarcações. Também frei Pero de Betencourt, religioso de S. Francisco, vigário de Tanadiva, prendeu em Janapatão António Manuel e Pablo, ambos paravás, e retirou-lhes toda a fazenda. Pero Afonso, paravá, testemunhou que estando na ilha de Manar: *"(...) frey Pero fue contra el con dos embarcaciones y soldados, y la tomo con todo lo que traya, haciendo*

¹¹⁹ ARSI, Goa 64, fl.136v. Nesta carta D. Frei André de Santa Maria reivindicava esta e outras igrejas a D. Francisco Ros, por este ser de nacionalidade estrangeira - fl.139v..

¹²⁰ ARSI, Goa, 64, fl139v.

¹²¹ ARSI, Goa 16, fl.1 e 107v. - os jesuítas culpam o bispo de Cochim de ser o causador de parte das perturbações . Queixam-se igualmente dos insultos no púlpito que muitos franciscanos lhe faziam, nomeadamente, Heitor Fernandes, vigário de S. Tomé - ARSI, Goa 66, fl.225, 226 e 230.

dello lo que quiso sin presentar-lo al capitán para determinar lo que fuese justica como su Magestade lo manda en los aranzelos de Los Capitanes".¹²²

Em 1610, o rei, tendo conhecimento do que se passava com os cristãos paravás, ordena que seja nomeado um ouvidor de toda a cristandade da Costa do Malabar, a quem pertencerá todo o poder temporal, a quem os religiosos da Companhia de Jesus e os patagantins terão de se submeter, lembrando que nenhum destes cristãos seja

¹²² ARSI, Goa 64, fl.4v. Frei Pedro era acusado pelos jesuítas de ser mais capitão de armada do que orientador espiritual de cristãos: " (...) porque he publico na India que este frey Pedro de betancor anda na costa da Pescaria com armada feito capitam della sem habito e sem capello com hua tunica interior e hua espingarda as costas e hum moço detras com outra, e he publico que por sua mão matou dez ou doze mouros quatro a espingardada e os outros a espada por não trazerem cartazes de frey Manoel de Eluas vigario de Tunicurim como afirma Garcia de Melo vedor da fasenda e consta das cartas escreveo ao bispode Cochim (...)" (fl.75). A mesmo teor é escrito no livro Goa 33 I, fl.258: " (...) frei Pedro Betancor frade de S. francisco, que estaua no Mar como Capitão Mor com alguns tones armados (...)" . Estas eram algumas das acusações que D. Francisco Ros fazia ao bispo de Cochim, D. André de Santa Maria, mas o rol de acusações é mais extenso, pois no livro Goa 33 I, fl.266-291v., temos um sumário de um interrogatório feito em 1609, a pedido do bispo de Cranganor, D. Francisco Ros, sobre as "afrontas" que o bispo de Cochim lhes fazia na Costa da Pescaria e na ilha de Manar. Embora, tratando-se de um trabalho encomendado por jesuítas, merece credibilidade, dado a maior parte das acusações se encontrarem em outras cartas. Passamos a destacar algumas das denúncias: que o bispo de Cochim era apoiado pelo rei de Tunicorim na luta contra os jesuítas e muitos destes padres já tinham sido substituídos por franciscanos, nomeadamente na igreja de Punicale, Peripatão, Carcel, de Mana, etc. . Era sua intenção destruir a Ilha dos Reis, por isso dirigiu alguns ataques contra ela e sob pena de excomunhão obrigava os cristãos a expulsar os inacianos das igrejas e muitas das embarcações eram atacadas a mando do bispo de Cochim. O capitão de Manar e o vedor do bispo de Cochim são acusados de terem assaltado a Ilha dos Reis tornando toda a artelharia, polvora e outras monições e alimentos que aí se encontrava e os dividiram entre si. Também João Gomes Cupolinar e seu sogro João Peres e o patagantim-mor, João Periz da Costa da Pescaria, a coberto do bispo de Cochim saquearam a ilha.

Pensamos que a luta travada entre o rei de Tunicorim e os jesuítas deveu-se ao facto da influência sobre estes cristãos ir para além da espiritual, ou seja os inacianos para além da orientação espiritual, imponham um modo de vida latino, contrário aos interesses locais, atitude que não ocorreu nos primeiros anos de conversão, sob responsabilidade franciscana.

obrigado a permanecer na Ilha dos Reis.¹²³ pois, devido à instabilidade temiam que toda a cristandade estivesse em perigo, pondo em causa os interesses portugueses na região.

Em 1607, o provincial e superiores do Malabar tentaram justificar as razões da sua presença na cristandade da Costa da Pescaria e na Ilha Manar. Os motivos não eram exclusivamente espirituais, embora reconhecessem que, devido a toda esta agitação provocada pelo bispo de Cochim, poderia conduzir a algumas rebeliões e sismas.¹²⁴ Em primeiro lugar, argumentam que a cristandade lhes fora entregue pelo rei, numa época em que não existia o bispado de Cochim,¹²⁵ tendo construído muitas das igrejas da Costa da Pescaria e sobretudo pela terra dentro, cujo número estimavam em cerca de vinte e duas igrejas.¹²⁶

Uma outra preocupação parecia ser a da segurança dos cristãos, pelo facto de viverem em território gentio e sistematicamente terem de se submeter a algumas das suas arbitrariedades, nomeadamente no excessivo número de tributos a pagar. No que concerne aos interesses portugueses na região, eles eram fundamentais, não só pelas páreas que estes cristãos pagavam a sua magestade em troca de os defender, como pelo apoio dispensado aos mercadores particulares e às armadas

¹²³ *Documentos Remetidos da Índia, op cit., vol.I, p.385.*

¹²⁴ ARSI, Goa 64, fl. 55v.

¹²⁵ ARSI, Goa 64, fl. 59v.

¹²⁶ ARSI, Goa 64, fl.57, falam em cerca de 80 igrejas na região e 100 mil cristãos, em 1607. Fl.39 referem que em Manar há 33 igrejas.

que por aqui circulavam, prestando-lhe os socorros sempre que necessitassem, e era útil que continuassem a ajudar a presença portuguesa na região, como era por exemplo através da oferta aos vice-reis de dous mil pardaus por ano para a fábrica da fortaleza de Manar e o envio de alimentos para Malaca.¹²⁷

Como o bispo de Cochim não conseguiu que estes cristãos voltassem a Tunicorim e como não conseguia a jurisdição espiritual sobre eles, resolveu proibir o comércio com Tunicorim, ameaçando de excomunhão todos os que lhe desobedecessem.¹²⁸ Mandou retirar as igrejas aos padres da Companhia, que, segundo aquele, pertenciam ao seu bispado, tendo já enviado para aí alguns vigários e sugeriu aos paravás que solicitasse novos padres, à exceção dos Padres da Companhia.¹²⁹ O Bispo justificava a sua atitude, acusando os jesuítas de usufruírem da pescaria do aljofar, para além de possuírem outras rendas e tributos, tendo-se descuidado na conservação destes cristãos dentro do culto católico, uma vez que não sabiam a língua local.¹³⁰ O

¹²⁷ ARSI, Goa 64, fl.51-56. Goa 48, fl.146-147, acentua a importância que os jesuítas atribuem à estada dos paravás na ilha e sobretudo a importância que a fortaleza representa para manter e defender a presença portuguesa na região. Goa 48, fl.141, reforça a ajuda prestada por estes cristãos, especialmente os da Ilha dos Reis, na protecção dada aos portugueses.

¹²⁸ ARSI, Goa 16, fl. 94.

¹²⁹ ARSI, Goa 64, fl.4v., 5. Aqui incluímos as igrejas da Costa da Pescaria e como tal a Ilha dos Reis. Fl. 40v.: “*Porque o Bispo se tem tão apaixonado E declarado contra a Companhia que nos mandou denunciar que não pregassemos nas Igrejas de seu Bispado (...)*”. O opositor ao bispo de Cochim era D. Francisco Ros, da Companhia de Jesus, bispo de Angamale e de Cranganor.

¹³⁰ ARSI, Goa 64, fl.5v.

procedimento de ambos os bispos era bastante incorrecto e constituía mau exemplo para toda aquela cristandade.¹³¹ As acusações de usurpação de poderes era recíproca, pois ambos disputavam igrejas que diziam pertencer às respectivas jurisdições. O bispo de Cochim afirmava que era bispo de toda a cristandade do Malabar, à excepção dos cristãos de S. Tomé, que pertenciam ao bispo da Companhia de Jesus.¹³² Os jesuítas nunca aceitaram esta teoria, pelas razões já apontadas, daí que optem igualmente pela excomunhão do adversário sempre que ele se intrometesse em questões que pertenciam às igrejas que os franciscanos diziam estar sob sua alçada.¹³³

Pensamos que a questão que mais preocupava estas duas Ordens e que esteve na origem de todas estas divergências foi a luta

¹³¹ ARSI, Goa 65, fl. 116-123 e Goa 66, fl.226.

¹³² ARSI, Goa 16, fl.144:" (...) o bispo da Serra não tem território, e que somente o he dos christãos de S. Thomé que ha na Serra e não dos que sendo gentios se fizeram cristãos (...)" . A Companhia de Jesus invoca uma questão histórica para justificar que muitas destas terras lhe pertenciam: o Bispado da Serra fora sempre Arcebispado e que muitos dos bispos depois de terem saído de Meliapor foram morar para Cranganor, que ao qual bispado pertencia Coulão, Cochim e Calicut, tendo Mar Joseph sempre habitado em Cochim - ARSI, Goa 65, fl.3. Da fl.3-13 a Companhia de Jesus apresenta uma série de testemunhas, em que confirmam que as terras entre o Cabo Comorim e de Travancor até Camate pertenciam aos inacianos.

¹³³ ARSI, Goa 64, fl.149. Sobre o mesmo assunto ver: ARSI, Goa 33 I, fl.258, Goa 16, fl.111-114 e 144-145, Goa 65, fl. 106-230 e 269-275, Goa 48, fl.151v., Goa 64, fl. 7-12., 170-172.

Um estudo recente de Kenneth Mcpherson, " Paravás and portuguese. A study of portuguese strategy and its impact on an indian seafaring community, *Mare Liberum*, nº 13, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1977, p.77, aborda a questão de os jesuítas terem levado alguns paravás, em 1619 para a costa oeste do Sri Lanka, favorecendo a presença comercial portuguesa em Cochim, Colombo e Jafna. É uma informação superficial e não indica bibliografia ou fontes sobre a matéria. Não indica o nome do local, pensamos que se trata de um outro local, que não a Ilha dos Reis. Mas caso seja o mesmo local convém salientar que todo o processo se iniciou em 1603.

pela posse da jurisdição das comunidades convertidas a partir de século XVI, incluíndo os paravás. Essa a razão porque parte da agitação se centrou entre a Ilha dos Reis e em Tunicorim.¹³⁴ Também os moradores de Cranganor foram ameaçados de excomunhão caso obedecessem a D. Francisco Ros.¹³⁵

Os religiosos sabiam que a sua presença em território gentio só era consentida, e o seu trabalho possível, caso o poder autóctone o consentisse. Daí que se assista com frequência a um jogo de sedução por parte das Ordens em geral. Tendo o rei português atribuído um grande número de igrejas à Companhia de Jesus, os restantes missionários refugiavam-se frequentemente na intriga e em promessas falsas junto do poder local, para conseguirem algumas benesses. Como já escrevemos foi este o caso de Tunicorim e da residência de Porca e Mangate. Em Porca, os franciscanos tentaram convencer o rei a entregar-lhe a igreja e em troca el rei de Portugal dar-lhe-ia uma renda de 12 mil cruzados/ano e em Mangate insistiam também junto do rei que

¹³⁴ ARSI, Goa 16, fl.94-94v.: em 1607, o bispo de Cochim, Frei André de Santa Maria acusava os jesuítas de terem: "(...) ataranizado da jurdiçam da costa da pescaria, mais por nosso interesse que por caridade (...)" . Nesta carta são muitos os insultos verbais relatados pelos inacianos. Ver: Goa 33 I, fl 17-17v. ; ARSI, Goa 33 I, fl. 258-259.

¹³⁵ ARSI, Goa 65, fl.269.269v. Dado a questão não parecer ter um fim, D. Francisco Ros, em 1607, pede que seja conferido ao bispo de Angamale um "distrito e territorio Certo" e que possa castigar "os subditos alheos delinquentes no meu bispado" - Goa 65, fl.106v. Referimos de novo a situação de 1606, em que se queixa de ter sido atacado nos passos pelo capitão de Cranganor e 2 frades franciscanos, para libertarem o vigário, Pero Afonso, nomeado pelos franciscanos e que se encontrava preso: "e triunfando com esta preza de tanto gosto do Bispo de Cochim se foram a Cranganor Com uiuas, repiques de sinos, salua de espinguardaria (...)." - Goa 16, fl.50.

lhes autorizasse a construção de uma igreja, em troca de recompensas.¹³⁶

Esta situação não se verificou em Goa, onde embora houvesse algumas divergências, não passavam estas de questões triviais. A divergência mais célebre, em Goa, foi a que se prendeu com a construção da Casa Professa do Bom Jesus, iniciada pelos jesuítas em 1585, e cujo desentendimento se arrastou até ao início do século XVII. Neste período, não cessaram as exposições ao rei, tanto da parte dos franciscanos como da Misericórdia de Goa, explicando quanto a nova fundação os prejudicava, pois tinha sido feita numa área que era domínio espiritual dos franciscanos.¹³⁷ Nunca na Província de Goa se assistiu a acontecimentos de tão grande agitação, e até de alguma violência física e armada, para a solução dos problemas, como aconteceu no Malabar. Também o conflito havido com os agostinhos em Goa foi pacífico, se comparado com a realidade malabárica, pois após a polémica em torno da sua mudança para o colégio de S. Roque, chegaram a acordo, comprometendo-se os inacianos a não aumentarem a construção para além do que já tinha sido feito, tendo aceite, apenas pregar nas festas de S. Pedro e de S. Paulo, de Nossa Senhora da

¹³⁶ ARSI, Goa 65, fl.16 , 188 e 190.

¹³⁷ F. Félix Lopes, "Os Franciscanos no Oriente Português de 1540 a 1590", Separata da revista Studia, nº 9, Lisboa, 1962, p.50. BFUP, nº2, T. 5-7, fl.54. José Wicki, *Documenta Indica*, vol. XVI, p.356.

Conceição e nas da Companhia de Jesus, mas não durante a Quaresma e Domingos.¹³⁸

Pensamos que os motivos se encontram nos diferentes tipos de colonização utilizados em Goa e no Malabar. No sul, com a implantação do comércio privado, a presença portuguesa só foi tolerada através do consentimento das autoridades locais. A convergência na actuação das autoridades políticas e religiosas conheceu aí momentos de grande instabilidade, pois nem sempre as autoridades portuguesas conseguiam a unidade religiosa, nem estabelecer a coabitação pacífica. Os factos de haver aí mais de que uma Ordem e de o apoio régio não ser o mesmo para todas, gerou situações de fricção.

A coabitação pacífica entre as diferentes Ordens não ultrapassou os primeiros anos de evangelização do território gentio. Os franciscanos, ao perderem o espaço físico que desde os primeiros anos de colonização portuguesa lhes pertenceu, era de esperar que mostrassem alguma oposição ao "domínio jesuíta".¹³⁹ O medo de perderem a jurisdição que tinham conseguido entre os cristãos parecia ser maior do que os perigos inerentes à vida entre hindus e mouros. Tendo em atenção os inúmeros bens que jesuítas e franciscanos (estes sobretudo

¹³⁸ ANTT, *Manuscritos da Livraria*, nº 674, fl. 95. J.H.C., Rivara, *O Chronista de Tissuary*, Nova Goa, vol. I, Imprensa Nacional, 1866, p.317.318. O Vive-Rei, D. Jerónimo de Azevedo foi acusado de ter autorizado as obras sem consentimento de S. Magestade. J.H.C., Rivara, *Ensaio Histórico da Lingua Concani*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858, p. 205. B.F.U.P, vol. X, p. 490-491.

¹³⁹ L. Menezes Bragança, "A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa", *Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923, p.30.

em Jafanapatão e Ceilão) possuíam, concluímos que, em parte, este comportamento resultou do medo de perderam muitos dos bens já adquiridos e não os convertidos.¹⁴⁰ Aliás, as divergências só poderiam conduzir à instabilidades e à redução no número de conversões.

A ambição pela posse das igrejas que estavam sob o poder dos inacianos manifestou-se tanto na Província de Goa como do Malabar e por mais de um momento. O conflito nas igrejas de Goa é referente sobretudo a um período posterior ao que nós estudamos. No entanto, queremos referi-lo, como justificação de como, devido à instabilidade política e económica que aí se vivia, as missões ficavam cada vez mais fragilizadas. As acusações contra os jesuítas avolumavam-se, tanto no que concerne à forma como adquiriram as igrejas, como no seu desempenho pastoral, nomeadamente no desconhecimento das línguas locais, facto que os impedia de lidar com as comunidades, daí que outros missionários defendam que as comunidades fiquem a cargo de padres naturais ou de franciscanos.¹⁴¹ Mas este aspecto não deveria ser só usado contra a Companhia. Pensamos que era extensivo a todas as Ordens. Nesta altura para Goa, em 1677, o Arcebispo António Brandão

¹⁴⁰ B.F.U.P., nº2, T. 5-7, p. 54; Vol. X, p.490-491. J.H.C., Rivara, *Archivo Portuguez-Oriental*, op. cit., fasc.3 , p. 385: nesta carta os franciscanos defendem que nenhuma outra Ordem deve entrar em Ceilão. Do mesmo autor, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, op. cit., p. 254-255 - critica-se a conduta de alguns franciscanos em Bardez e regiões do Norte, nomeadamente na região de Baçaim, onde Frei João de S. Bernardino é acusado de ter comprado o lugar de Comissário Geral, com o dinheiro que era destinado aos catecúmenos e ao seminário.

¹⁴¹ J.H.C. Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, op. cit., p.203-495. Neste ensaio é salientado o desconhecimento das línguas locais por parte de quase todos os missionários, sobretudo ao longo do século XVII.

moveu-lhes uma causa para lhes tirar as igrejas de Salcete, proibindo-os da sua administração. Era sua intenção obrigá-los a entregar aos seculares não apenas os livros de contas, mas também as propriedades e dinheiros das fábricas e confrarias.¹⁴²

A resolução do conflito entre jesuítas e franciscanos no Malabar, só acalmou devido à intervenção das autoridades, mas isto não significa que de tempos a tempos não reacendesse, motivado pela questão jurisdicional sobre estes cristãos. Ainda que em pleno período filipino, e apesar do afastamento que os inacianos tiveram da corte, cuja causa pode ser encontrada pela atitude neutral adoptada por estes face à nova situação política, nem por isso as autoridades régias aí estabelecidas deixaram de lhes restituir as igrejas, argumentando o bom desempenho na obra missionária. Assim, ainda no início do conflito, em 1607, a Relação elaborou uma provisão para que o bispo de Cochim deixasse de administrar e governar as igrejas, com os privilégios que tinham até à altura, e que lhes haviam sido retiradas.¹⁴³ Em 1609, o Vice-Rei Aires

¹⁴² Panduronga S. S. Pissuriencar, *Assentos do Conselho do Estado, 1659-1695*, vol.IV, Bastorá, Goa, Tipografia Rangel, 1956, p. 271-274, 364-373. Charles Borges, S.J., *The Economics of the Goa Jesuits*, op. cit., p.95.

¹⁴³ ARSI, Goa 66, fl.176-176v. São muitas as provisões e certidões passadas neste livro a favor da Companhia de Jesus: fl. 178-178v.: Provisão da Relação para o capitão do Manar defendendo os Padres da Companhia na posse das suas igrejas; fl.196-220: certidões das autoridades régias de Cochim, confirmando a honestidade e competência dos padres da Companhia. Também no ano de 1614, aquando de um outro conflito na Costa da Pescaria, o Rei intervém a favor da Companhia, determinando que regressem a esta cristandade a fim de evitarem a agitação - Historical Archives, Goa, *Livro das Monções do Reino*, nº 26B (1657-1660), fl. 468-469. Sobre o assunto consultar igualmente: P. Fernão Queiroz, *Historia da Vida do Veneravel Irmão Pedro de Basto, Coadjutor Temporal da Companhia de Jesus e da Variedade de sucessos que Deus lhe Manifestou*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1689, p. 83-86.

de Saldanha testemunha o exemplar papel que a Companhia teve no Malabar, nomeadamente no impedimento de roubos na costa, na conservação das pazes com o Samorim, evitando que os holandeses tomassem a costa de Calecut.¹⁴⁴ Também o governador, André Furtado de Mendonça, foi da mesma opinião e acrescenta que a atitude do bispo de Cochim¹⁴⁵ não passa de mero capricho: “quando não fica satisfeito de

¹⁴⁴ ARSI, Goa 64, fl.157-166v. *Documentos Remetidos da Índia*, vol.II, p. 145: Também o vice-rei, Rui Lourenço de Távora defende a actividade da Companhia, pois eram eles “os que meneavam e espertavam aos Paravás, e ordenavam o necessário para ella (...).”.

¹⁴⁵ Estas foram as razões apontadas para a retirada das igrejas aos franciscanos e entrega das mesmas à Companhia de Jesus, documentada com informação do ARSI, cuja parte da documentação tem a assinatura dos intervenientes, mesmo das autoridades régias. No entanto, Sanjay Subrahmanyam aponta outros motivos para toda esta agitação vivida na Costa da Pescaria, cujo equilíbrio foi posto em causa pela ambiguidade dos *patangatins* para com os jesuítas, motivada pela interferência que os jesuítas tinham nas disputas de sucessão dos cargos de *patangatim* e *patangatim-mor*. Por outro lado, as autoridades portuguesas suspeitavam que os inacianos desviavam em privado o produto da pescaria e por último devido à circulação de rumores sobre um alegado acordo entre estes e os Nayakas de Madurai, com o objectivo de excluir o clero secular vindo de Cochim, planeando igualmente construir um fortificado numa ilha junto à costa - *O Império Asiático Português, 1500-1700*, p.372. Não temos dúvida que a interferência da Companhia de Jesus na Costa da Pescaria foi grande, aspecto que não podia agradar às autoridades, mas também somos de opinião (ideia referida por diversas vezes) que muito do comércio que por aqui era feito tinha a protecção jesuíta. O historiador não indicou qual o nome da fortaleza a ser construída, pensamos que se refira à Ilha dos Reis e como indicamos foi construída aí uma fortaleza, que constituiu um ponto de apoio aos comerciantes cristãos que por aqui passavam, digamos foi um reduto cristão, num território marcadamente hindu e muçulmano, “feito” que coube apenas à Companhia de Jesus.

Jorge Flores, *O Portugueses e o Mar de Ceilão...*, p. 194, refere que a presença missionária depois de 1542, quase fez perigar a estratégia de Goa, pois, muitos destes cristãos influenciados pelos padres da Companhia, tornam-se pescadores e entram em desentendimentos com os capitães da Costa. De facto ocorreram situações delicadas com as autoridades, mas também é verdade, e segundo as fontes por nós consultadas, depois de momentos de crise, as igrejas eram de novo entregues à Companhia, pelas razões já indicadas. Mais uma vez referimos que esta conflitualidade é comum a toda a Índia e não apenas em relação à Companhia. Pois, não esqueçamos que grande parte das autoridades régias portuguesas não se cansavam de louvar o papel missionário levado a cabo por estes, certamente tendo em atenção, o apoio dado ao comércio que era feito na região.

seu serviço E ministério lhas tira, como a experienzia muitas uezes nos tem mostrado".¹⁴⁶

¹⁴⁶ ARSI, Goa 64, fl. 157-166v.

**4.B - A COMPANHIA DE JESUS PORTUGUESA E
OUTROS JESUÍTAS EUROPEUS**

Conturbado foi igualmente o relacionamento entre os membros da Companhia de Jesus portuguesa e os restantes elementos europeus na Índia. Na sequência do que tem vindo a ser escrito, as questões religiosas não se apresentaram pacíficas, pois, se os jesuítas, face às outras ordens, não queriam perder “direitos” já consagrados no espaço missionário, também entre eles se processavam lutas pela posse das cristandades que tradicionalmente lhes pertenciam. Os motivos que podem estar na origem desta rivalidade não são totalmente objectivos. Uma leitura mais apressada poderia levar-nos a concluir que a luta apenas se travou entre os jesuítas portugueses e os espanhóis, cujos pressupostos assentariam na alegada oposição que os inacianos portugueses teceram contra o período filipino. Como já escrevemos, a posição dos inacianos face ao novo poder político não é muito frontal, ela saldou-se sobretudo por uma atitude diplomática para com os novos soberanos, daí que a Companhia, enquanto ordem, tenha mantido praticamente todos os privilégios que lhes haviam sido conferidos pelos

monarcas portugueses, não obstante terem perdido alguma influência junto da corte.

Pensamos que a rivalidade entre os membros da Companhia foi também o reflexo de toda esta instabilidade já descrita e ainda fruto da rivalidade histórica que desde sempre existiu entre portugueses e castelhanos, nomeadamente na questão dos descobrimentos. É de salientar que os colégios portugueses não conseguiram enviar um número missionários suficiente para as possessões ultramarinas sob o Padroado Português.¹ Em 1595, Alessandro Valignano admite, numa carta enviada ao Geral Acquaviva, a desunião que existia entre os jesuítas portugueses e castelhanos, embora reconhecendo que o ódio se acentuara com a subida ao trono de Filipe I, mas não deixava de salientar que este comportamento era natural e desde sempre frequente:

“El principio desta desunião es quasi natural, como otras veces tengo escrito a V. P., entre los castelhanos y portugueses porque, como son naciones confines, tuvieron muchas veces entre si guerra; y como repartieron entre si por concessión del Papa Alexandre 6º la conquista de todas las tierras incógnitas, en que tienen también sus controversias como apetidores de gloria y de tierras, tuvieron siempre entre si una cierta manera de emulación.”²

¹ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. 12, p. 581.

² Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVII, fl.192. António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. 12, fl. 581.

O “ódio” ancestral entre ambos os países agudizou-se, agora, e o medo de os missionários portugueses serem ultrapassados em número por estrangeiros conduziu a que fossem apresentados pedidos proibindo os missionários espanhóis de embarcarem para a Índia.³ Um outro factor que por ventura terá influenciado esta atitude de rejeição pode representar um aviso para não se entregarem a “estrangeiros” tantos cargos de governação⁴, já que, em 1630, houve instruções régias para serem nomeados apenas religiosos portugueses para cargos superiores da Companhia.⁵

³ *Documenta Indica*, vol. XVII, fl. 204. Nestas páginas, mais uma vez se argumenta a este respeito que as divergências remontam à época das descobertas ibéricas, altura em que se estabeleceram os “direitos” de cada um dos países. Numa outra carta de 1580, Valignano repete os argumentos já citados por Acquaviva, a respeito da rivalidade luso-espanhola: El 1º que entre estas dos naciones como confinan y hubieron entre si muchas guerras, ay una cierta emulacion natural por la qual muchas veces se pican los unos a los otros agora deveras de burlas, y aun que a los de la Compañía tengan los portugueses amor e respecto, y entre los nuestros suplan la charidad la falta natural y vivan con mucha union, todavia como nunca se mortifica del todo aquella passion natural facilmente entra en algunos imperfectos alguna confiança. - António da Silva Rego, *Documentação para a História das Missões do Padoado Português do Oriente*, op. cit., vol. 12, p.581. Sobre a legitimidade histórica argumentada pela Companhia consultar também um documento da Biblioteca da Ajuda, mas não se encontra datado: Cod. 50.V.39, nº 159, fl. 348. *Documenta Indica*, op. cit., vol.XVI, p. 258. O mesmo documento no fl. 350 refere a tentativa de interferência da França, utilizando o pretexto religioso para se intrometer nas questões temporais. Aliás, este foi um dos objectivos que esteve na origem da criação da Propaganda Fide.

⁴ Jose Wicki, *Documenta Indica*, op. cit., vol.XVI, p. 393. Fr. Nuno Rodrigues em carta a Acquaviva, em 1593, queixava-se de ver a Província de Goa governada por muitos estrangeiros e exemplificava: Alberto Laercio: reitor da Casa da Probação; Thomas Stephens: reitor de Salcete; Juan Baptista: superior de Damão; Cristobal de La Vega: superior de Chaul; Nicolau Spinola: superior de Quilão e da Costa de Travancor; e Francisco Martinez: superior de S. Tomé de Meliapor.

⁵ B.F.U.P., nº2, T. 5-7, fl 45.

O receio do elevado número de missionários de nacionalidade espanhola nunca se verificou, pois o quadro apresentada em anexo⁶, mostra-nos que o seu número não teve grande expressão se comparado com o envio de missionários portugueses, durante a governação filipina.

Na opinião de Caio Boschi: "A directriz de Filipe II era a de respeitar as singularidades dos espaços geográficos ocupados, tratando as suas questões de forma distinta, mantendo, assim, em separado, os interesses de cada um dos dois padroados ibéricos".⁷

Daqui se pode inferir que as autoridades civis não usaram os religiosos espanhóis para maior controle do espaço ultramarino português, como mais tarde se vai passar, por exemplo, com a França. Mas, pensamos sobretudo que este aspecto espelha um ambiente de tolerância e de diplomacia entre os jesuítas portugueses e os reis castelhanos. A ideia talvez se tivesse generalizado pelo facto de terem sido de origem espanhola os primeiros missionários jesuítas que desenvolveram uma intensa actividade no Estado Português da Índia. Mas o seu número foi sempre muito inferior ao dos jesuítas portugueses. A vitalidade dos inacianos espanhóis em território português, tem a ver, como já escrevemos, com o apoio que os monarcas lhes dispensaram desde o início. O mesmo não se verificou em relação à Espanha, pois o

⁶ Ver anexo nº 1.

⁷ Caio Boschi, "Estruturas Eclesiásticas e Inquisição", *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 430.

Conselho das Índias Espanholas apenas admitiu na América as Ordens reconhecidas: dominicanos, franciscanos e agostinhos.⁸

Um outro grupo de missionários envolvido nesta polémica foi o dos italianos. Numa primeira fase, foram tecidos elogios à sua actuação, nomeadamente na preocupação e rapidez com que aprendiam as línguas locais.⁹ Mas, em simultâneo, começaram a surgir críticas, designadamente ao ocuparem posições de governação, como superiores.¹⁰ Aos italianos também não agradava que os portugueses fossem nomeados para determinados cargos. Assim, em 1620 queixaram-se os portugueses do elevado número de italianos que existia na Província do Sul. Sem dúvida que o envio de missionários italianos para a Índia (ver anexos) foi superior (isto no total e até 1622) ao número de espanhóis, tendo aumentado sobretudo a partir de 1574. Mas, pensamos que não era apenas a quantidade de missionários que preocupava ambas as partes, mas sobretudo a questão em torno da entrega das igrejas. Na data indicada, surgiu algum alvoroço, resultante do facto de ter sido nomeado Estevão de Brito, português, para a igreja de Cochim, na sequência da morte do seu prelado, pretendendo os

Pelo facto de o número de missionários espanhóis nunca ter ultrapassado os portugueses, não significa que não existissem rivalidades entre ambos.

⁸ F. Mateos, S.I., "Antecedentes de la Entrada de los Jesuitas Españoles en las Misiones de América (1538-1565)", *Missionália Hispanica*, Editada por La Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Año I, nº42, 1944, p.109.

⁹ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.12, p. 582. BPE, CXVI/2-11 a nº 5.

¹⁰ ARSI, Goa 15, fl 16v. - carta de 1600 alerta para um desentendimento que existiu numa nau entre portugueses e italianos.

italianos a nomeação do Padre João Maria, seu compatriota.¹¹ Também os métodos missionários usados por alguns missionários italianos desagradou à grande maioria dos jesuítas portugueses, nomeadamente na região do Madurai, onde os alicerces do cristianismo foram plantados por Robert de Nobili. Como já escrevemos, os portugueses não viam com bons olhos que exercessem cargos governativos em regiões que estavam sob alçada do Padroado Português.¹²

¹¹ Historical Archives, Goa, *Livro das Monções do Reino*, nº 223 (1620-1653), fl. 438. Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, p. 204.

¹² Charles Borges, *The Economics of the Goa*, p. 31 escreveu que pouca era a simpatia também entre os jesuítas espanhóis e escoseses e entre os franceses e os ingleses, daí que posteriormente, devido à falta de união entre eles tivesse sido fácil a extinção no século XVIII da Companhia de Jesus.

Número de jesuítas enviado para as Províncias da Índia/Ano

Ano	Portugal	Espanha	Itália
1541	1	1	1
1545	-	1	2
1546	7	2	-
1548	8	1	-
1551	11	-	-
1553	3	-	-
1554	2	-	-
1555	6	4	-
1556	10	4	-
1558	1	1	-
1560	2	2	-
1561	2	2	2
1562	5	2	1
1563	2	3	-
1564	1	5	-
1565	-	5	1
1567	4	4	2
1568	3	-	-
1569	4	-	-
1571	7	1	-
1574	9	25	8
1575	2	-	1
1576	8	-	2

Ano	Portugal	Espanha	Itália
1577	2	-	-
1578	7	-	6
1579	4	1	2
1581	10	2	2
1583	3	3	7
1584	4	3	3
1585	8	1	3
1586	16	8	6
1588	6	2	2
1589	4	1	-
1591	9	-	2
1592	12	-	2
1593	5	-	1
1594	4	-	-
1595	4	-	-
1596	8	5	6
1597	11	-	6
1599	13	-	6
1600	12	-	7
1601	9	-	-
1600	12	-	7
1601	9	-	-
1602	25	-	32

Ano	Portugal	Espanha	Itália
1603	8	-	7
1604	7	-	5
1605	9	-	4
1607	6	-	4
1608	8	-	-
1609	12	-	9
1611	19	1	2
1612	3	-	-

Ano	Portugal	Espanha	Itália
1614	12	-	-
1615	6	-	5
1616	2	-	-
1617	10	-	2
1618	19	-	6
1619	3	-	2
1620	2	-	-
1622	2	1	1

Total de jesuítas enviado para as Províncias da Índia 1541-1622

Portugueses	Espanhóis	Italianos
400	85	160

Fonte: Joseph Wicki, S. J., *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschicht*, Munster Westfalen, Aschendorfferche Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 269- 291.

Nota:

Embora a lista fornecida por Joseph Wicki vá até ao ano de 1758 e abarque jesuítas de diversas nacionalidades, nós apenas fornecemos informações até ao ano de 1622 e de jesuítas portugueses, espanhóis e castelhanos, uma vez que aparecem em maior número. Pois, o número de inacianos de outras nacionalidades até 1622 é pouco significativo.

Conclusão:

Ao contrário do que seria de supôr o número de missionários espanhóis enviados depois de 1581 diminuiu, aumentando por sua vez o número de italianos. Em ambos os períodos (sobretudo a partir de 1581) o número de missionários portugueses é superior em relação aos espanhóis e italianos.

Assim, em nosso entender, a perda de nacionalidade, não dificultou o envio de missionários portugueses para o Oriente, muito pelo contrário. Pois, como já escrevemos as relações entre a Companhia de Jesus e os novos monarcas são cordiais, daí que tínhamos de admitir que se trata sobretudo de uma questão de rivalidade, assente em razões históricas. Pensariam que desta maneira defenderiam melhor as possessões

ultramarinas portugueses, dado haver uma união política. Mas, Espanha também não se serviu desta situação para aqui implementar uma política colonial, ao contrário do que se passou após a criação da Propaganda Fide. Pois, a partir deste momento, muitos missinários foram enviados com o intuito de orientarem os interesses coloniais dos países de origem.

5.A - INSTRUMENTOS DE MISSIONAÇÃO

"A India porém não era a America. Se nesta poderam os conquistadores europeus exterminar em breve as raças indígenas, simples, ou totalmente selvagens, e repovoar a terra com moradores importados da Europa; a longa distância, a que a conquista Indiana se achava da Metropole, e sobre tudo a resistência invencível, que naturalmente oferecia um povo numeroso, entre o qual as classes principaes haviam chegado a elevado grau de civilisação, fez evitar aos conquistadores a violencia patente, e preferir os meios indirectos, posto que não suaves, para alcançar o mesmo fim."¹

¹ J.H. da Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, Nova Goa, Imprensa Nacional, vol. 1, 1858, p.XLIX.

RETRATO: DE: MÍCER: FRANCISCO: XAVIER:
DA: ORDEM: DA: COMP: DE: IESV. Anno: 1542.



S. FRANCISCO XAVIER

(*Fac-simile do retrato dado por M. Godinho de Erédia na sua Malaca, edição de Bruxelas, 1881*)



Portrait à la plume du P. de Nobili, S. J. *

A aliança entre o poder político e o religioso, no decurso do processo de expansão ultramarina, fez com que a actividade missionária deixasse, por vezes, de ter uma preocupação puramente evangélica, para se colocar ao serviço de interesses meramente temporais. Mas, também é verdade que foi a componente missionária que travou muitos dos abusos e desvios coloniais, evitando situações de injustiça e violência contra os naturais, praticada tanto por europeus como pelos autóctones.²

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 à morte, passando pelo baptismo, casamento e outras manifestações sociais. Aliás, os mecanismos que a Igreja pós tridentina encontrou para homogeneizar o comportamento do cristão europeu, vai ser, *mutatis mutandis*, o mesmo utilizado na Índia: a catequese, as procissões, os sermões, as festas, a assistência e a protecção.³ Essa transposição poderá explicar parte do insucesso da

² Teotónio de Souza, "Uns Confessionários Inéditos: Instrumentos de Missão e Fontes para a História de Goa", *Amar Sentir e Viver a História. Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Lisboa, Ed. Colibri, 1995, p.1091.

³ Sobre os mecanismos utilizados pela Igreja em Portugal, consultar: Eugénio dos Santos, "Missões Populares e Festa Barroca: Um Aspecto da Sensibilidade Colectiva", *Congresso Internacional do Barroco*, vol.II, Porto, 1991, p.641-647.

actividade missionária, fora dos territórios sob administração portuguesa.⁴

A Igreja Romana saída de Trento, tinha obrigatoriamente que ser diferente, pois os desafios a enfrentar eram novos. Deixou de lidar com os fiéis - os subditos dos príncipes ou reis que estavam sujeitos à autoridade do Papa - para passar a lidar com os infiéis, ou seja as populações não cristãs da América, da Ásia e da África, e ainda com os súbditos dos príncipes protestantes.⁵ Num primeiro momento, e sobretudo no que concerne à Europa, devido às guerras de religião, posteriormente chamada dos "Trinta Anos", dominou uma atitude de violência em matéria religiosa, a fim de submeter os hereges europeus. Mesmo contra os judeus que tinham sido autorizados a viver no interior da sociedade cristã, permitindo-se-lhes manter a sua identidade religiosa, a legitimidade da conversão violenta também foi defendida, assim como a ideia de conquista para cristianizar as Índias Ocidentais.⁶

⁴ Exceptuamos a questão da adaptação, uma vez que esta não foi uma prática habitual neste processo, pelo menos, utilizada pelos missionários portugueses.

⁵ A variedade de casos com que a Igreja tinha de lidar era maior, devido à existência de outros grupos como eram os judeus, os cismáticos e os hereges.

⁶ O Homem Barroco, Direcção de Rosario Villari, Lisboa, Editorial Presença, 1995, p.145-146. Como já escrevemos a acção do Papa no que concerne às missões não teve grande significado, pelo menos até 1622, devido aos problemas graves com que a Igreja se debatia na Europa. Citamos um documento de 1622, aquando da criação da Congregação de Propaganda Fide, a respeito dos métodos defendidos na conversão: "No supremo ofício do papa inclui-se tudo o que se refere à salvação das almas, mas nada lhe compete mais do que zelar pela fé católica, e para isso duas obras são necessárias: uma é conservar essa fé entre os fiéis, castigando-os mesmo para os obrigar a perseverar, a outra é difundi-la e propagá-la entre os infieis; por isso, a santa Inquisição se encontra instituído, a outra moral ou antes apostólica, simbolizada pelas

É facto assente que a grande maioria das missões na América dependiam em muito do poder político aí estabelecido. Será que nas missões do Oriente, debaixo do Padroado Português, sucedeu o mesmo? Em primeiro lugar temos de distinguir entre aqueles territórios, que eram pertença do Rei de Portugal, e os restantes, governados pelos poderes auctónes. Esta última situação era maioritária, pois, à excepção dos territórios considerados portugueses, a presença do missionário (ou do europeu) só era consentida, quando as autoridades locais o permitissem. Portanto, como já tivemos oportunidade de referir, coexistem as duas situações, daí que tenhamos de ter algum cuidado ao abordarmos a questão, sobretudo quando se generalizam as ideias de que o missionário no Oriente contou apenas com as suas próprias capacidades,⁷ ou de que todo o processo missionário decorreu sem qualquer oposição.

À semelhança do que aconteceu no reino, também no Estado Português do Oriente os missionários pretendiam uma ruptura em relação a muitas práticas religiosas e culturais ancestrais. Visavam com

missões entre os povos que mais necessitam; por isso se construíram vários seminários, e colégios, para preparar aqueles que se hão-de enviar e para apoiar os novos convertidos". Carta da S. Congregação aos Núncios Apostólicos, de 15 de Janeiro de 1622, *Homem Barroco*, op. cit., p. 145.

⁷ De forma muito particular queremos salientar que as missões fora do Padroado, iniciaram-se sobretudo devido ao esforço individual dos missionários, nomeadamente na adaptação ou aculturação aos costumes locais, como por exemplo na região do Madurai e na China. No caso da China, depressa se aperceberam que um dos meios eficazes seria o uso da matemática, devido à grande estima que os letreados chineses a tinham. Sobre o trabalho missionário na China consultar: Francisco Rodrigues, *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China, 1583-1805*, Porto, 1925.

isso o nascimento de um novo Homem, neste caso particular, limpo e liberto das práticas hindus. Portanto, o missionário, ao ser portador de uma nova mensagem, aparecia como um agitador do *status quo vigente*, uma vez que os seus seguidores deixavam de obedecer às autoridades civis e religiosas locais, para se submeterem a valores defendidos pelo Cristianismo e pelas autoridades europeias aí residentes.⁸ No Malabar, porque a realidade política era outra, também os mecanismos tiveram de ser diferentes, pelo que a estratégia adoptada por alguns missionários não foi o choque com as culturas locais, mas uma aproximação a essas culturas, sem que no entanto renegassem qualquer dos princípios cristãos.

A ligação entre o poder religioso e o poder político favorecia a actuação de ambos e, em alguns casos, o sucesso de um tornava possível a implantação do outro. O facto de estes se conjugarem conduziu ao estabelecimento de uma sociedade quase europeia, pelo menos no seu aspecto exterior, como foi o caso de Goa. Aliás, a este

⁸ Citamos um código a respeito da cristandade de Goa, cujo conteúdo exemplifica a situação - BNL, Cod. 1528, fl.87 -: "Ley para a total conversão do gentilismo de Goa: Primeiramente mando que se fançao roes dos gentios moradores nas freguesias da Cidade de Cada Freguesia hum rol sobre si de cem pessoas, as quaes hirão repartidas .s. sincoenta cada domingo todos os domingos a tarde a ouvir a doutrina, que se lhes fara por hum Padre deputado pelo Prelado, e isto por espasso de hua hora, e serão repartidas, as dittas Freguezias pera hirem à da doutrina pelos conventos de S. Paulo, S. Domingos e S. Francisco conforme a declaração que hira ao dito rol onde cada Freguezia deve acudir, e estes roes hirão assinados pelo ditto viso rey, o que se guardaram na minha cidade de Goa, Baçaim, Cochim, Malaca, nas quaes se ferão os dittos roes pelllos prellados, e asignados por elles, somente os de Goa pelo ditto viso rey, com pena que cada Pessoa que não vier das conteudas na obrigaçam de virem, pagara pela primeira vez hua tanga, e pela segunda duas tangas, e pella terceira tres tangas, e não entrarão nestes roes Botiqueiros das minhas rendas, nem Fizicos, e com certidam do Padre deputado a esta obra, dos que falecerem executarem as minhas justiças as ditas penas, as quaes serão pera quem os acusar."

respeito o Pe. António Vieira observou que os pregadores levavam o Evangelho e os mercadores levavam os pregadores.⁹ Na região do Malabar, atendendo ao tipo específico de presença portuguesa, muito do comércio europeu que se fazia na região beneficiou da ajuda religiosa, pois era sobretudo o comércio privado que predominava na região. Sem a presença religiosa, nomeadamente da Companhia de Jesus, muito do comércio que era feito, talvez não tivesse tido o mesmo desenvolvimento. Aqui, onde os europeus conheceram maiores dificuldades nas suas actividades, os missionários contribuíram de uma forma positiva para o incremento comercial.

Os métodos usados por alguns religiosos, nomeadamente por dois jesuítas italianos, Robert de Nobili, no Madurai e Matteos Ricci, na China, criaram cisões e divergências no conceito de evangelização, dentro da própria Companhia de Jesus, independentemente dos resultados conseguidos.¹⁰ A tentativa de aculturação (adaptação) praticada era intencional. A agitação social que resultava das práticas e dos sermões dos missionários, punha em causa muitas das tradições

⁹ C.R. Boxer, *O Império Colonial Português*, Ed. 70, Lisboa, 1969, p. 87. Convém ressaltar que em algumas circunstâncias como já foi escrito eram os missionários a levar o mercador, ou pelo menos a protegê-lo, como foi o caso da situação vivida na Ilha dos Reis.

¹⁰ A questão dos ritos malabares não vai ser abordada, uma vez que a polémica é posterior ao período por nós estudado. No entanto, salientamos que o método de adaptação conveniente usado por Robert de Nobili, acabou por ser aceite pelo Papa e alguns missionários defendiam-no, devido ao número de conversões. A este propósito salientarmos uma carta do Pe. António Vico, de 1616, em que escreve que nas terras d'el rei de Portugal todo o processo se tornava mais fácil, dai a necessidade que o missionário tinha em recorrer a outros métodos - ARSI, Goa 51, f.246-247. Sobre o mesmo assunto ver: ARSI, Goa 51, fl. 27-28v. e fl. 176-177v.

locais. Por isso, tinha de haver muito cuidado, a fim de se evitarem perseguições.

Perante as características específicas da sociedade indiana - castas - e para poderem contactar com as castas superiores, os missionários tinham de se apresentar como homens "iguais" e possuidores de uma cultura superior, elaborada e coerente, atitude adoptada por Robert de Nobili.¹¹ Com frequência, as cartas dos jesuítas referem que um dos principais impedimentos à conversão no sul do país resultou da ideia de que ficariam a pertencer à "casta baixa dos frangues ou portugueses" se se convertessem.¹² Segundo os relatos da época, embora tivessem os portugueses como pertencendo às castas baixas, e desprezassem os seus hábitos alimentares admiravam-nos pelos feitos militares, pela riqueza e pela elegância no vestir.¹³ Atendendo à pouca consideração que tinham em relação a alguns hábitos portugueses, e o mesmo será dizer dos cristãos, e vendo que o esforço missionário do Padre Gonçalo Fernandes não era suficiente, Robert de Nobili, no Madurai, alterou os métodos até aí utilizados na

¹¹ Em 1610 as autoridades régias reconheciam que este processo de adaptação era eficaz: "(...) os padres da dita companhia comessado a promulgação do santo evangelho na cidade de Madure conformando-se com os mestres daquelle gentilidade no comer, vestir, e outros custumes politicos, pelo qual meyo ouuindo de boa uontade as couzas de nossa santa fee e fazendo com ellas bom entendimento a açeitarão e são ja Bautizados cento e vinte (...)" - ANTT, Cartório Jesuítico, m.86, nº 64.

¹² BNL, Res 932 P. - Fernão Guerreiro, *Relaçam annal das couzas que fizeram os padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reyno no anno de 606 e 607 & do processo da conuersão, & christandade daquellas partes*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, p.106.

conversão e cujos resultados foram positivos, como podemos observar pelo seguinte texto:

" (...) os progressos fizeram-se sentir. Este não só aprendeu a língua e os costumes da terra, como se publicou por homem de casta honrada como Bramane, Rayo, & pera persuadir isto melhor a aquellos gentios se pos em nam comer carne, nem peixe, nem ouos, nem beber vinho & sustentar-se com arros, leyte, & heruas, alem disso por nam se deixar tocar de casta baixa, tomou hum Bramane pera lhe fazer de comer: & pelo asco que estes Badagas tem aos Frangues que sam os Portugueses, mudou os vestidos, & tomou os dos seus letrados & saneasas: e ainda que isto parecia couisa muy difficultosa, com tudo o zelo da fee & da saluaçam das almas a fez facil tambem a experiencia do bom sucesso que per este modo tiueram os padres da China tomando habitos de letrados. Mudou tambem a habitaçam antigua pera hum sitio muy acomodado a seu intento que lhe deu o Gouernador de Madure. E tanto se acreditou com fama destas cousas, & da doutrina que ate o proprio Naique desejou de ouuir, & isso por vezes: ao que respondeo hum dos seus grandes que o padre era tam casto que so por não ver molheres nam sahia de casa: a qual virtude elles tanto mais veneram, quanto menos aguardão pela difficultade que nisso experimentam".¹⁴

¹³ Idem, *Ibidem*, p.111.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p.112-113. Como já escrevemos não nos vamos debruçar sobre os métodos de Robert de Nobili e toda a polémica causada em torno ritos malabáricos,

Os métodos de adaptação destes missionários no ultramar português estão certamente relacionados com o carácter universalista do cristianismo, ao enviá-los como pregadores a todos os povos e nações¹⁵: "Hyde por todo ho mundo e pregay o Evangelho a todolas as criaturas, e os que se bautizarem e crerem serão salvos".¹⁶ A adaptação é considerada por alguns missionários como uma pré-evangelização, uma vez que podia ser considerada como um momento de estudo e apreço pelas culturas indígenas, abrindo, desta forma, o caminho ao processo missionário.¹⁷ A adaptação, desde o início do cristianismo, foi

uma vez que este assunto tem sido tema de muitos trabalhos. Apenas, pretendemos chamar a atenção para a diferença de métodos e salientar que embora todos os jesuítas tivessem a mesma formação, actuaram por vezes, de forma diferente. O texto que citamos, em nosso entender, tem importância, uma vez que faz parte de uma selecção de cartas, escritas pelos jesuítas ao Geral, e dada a polémica em torno dos ritos malabares, sobretudo devido à oposição dos portugueses a este método, prova que o trabalho de Nobili parecia ser reconhecido de uma forma geral, caso contrário não constaria neste tipo de cartas, cujo objectivo era a propaganda e exaltação do trabalho missionário.

Pensamos que o problema havido em torno desta questão não se ficou a dever apenas a uma atitude diferente no conceito de evangelização. Talvez a grande maioria dos missionários portugueses não gostasse que um italiano estivesse à frente da missão, pois sabemos que os jesuítas portugueses, por vezes manifestavam desagrado no envio de inacianos de outras nacionalidades, em particular dos espanhóis. Mas tratando-se de um local onde os portugueses não tiveram êxito, talvez o sucesso de Nobili os tivesse incomodado.

¹⁵ António da Silva Rego, *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, nº58, 1962, p. 23.

¹⁶ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.III, p.351.

¹⁷ Sobre a questão da pré-evangelização ver o seguinte artigo: Jesús López Gay, S. J., "La "Preevangelização" en los primeros años de la misión del Japón", *Misionalia Hispanica*, Madrid, Ed. Departamento de Misionología Española, nº 57, año XIX, p. 249-329. Diego Pacheco, S. J., "Missioneros Ocultos", *Misionalia Hispanica*, Año XX, nº 58, Madrid, Ed. Departamento de Misionología Española, 1963, p. 89-110. Diego Pacheco aborda a necessidade que o missionário teve em se adaptar à cultura local, nomeadamente no vestir, como forma de ocultar a sua identidade europeia e Alexandre Valignano aparece como um dos principais responsáveis desta prática. Mais uma vez lembramos que foram os missionários italianos a terem maior sensibilidade para a questão da adaptação, fora do espaço considerado português.

usada como um mecanismo na conversão dos povos. Com o apóstolo S. Paulo, assistimos à ideia de uma Igreja acolhedora, onde o missionário tinha de “adaptar-se” para “adoptar” o não cristão.¹⁸ No caso da Índia, convinha a erradicação da idolatria, por isso, a religião católica foi apresentada como uma religião superior e como a única capaz de salvar os homens.¹⁹ Missionários como foi o caso de Robert de Nobili e, mais tarde, de S. João de Brito praticavam a adaptação paulina. Neste período, a grande maioria dos jesuítas condenava estes comportamentos e aqueles que os toleravam faziam-no a pretexto de motivos pragmáticos, atendendo ao fracasso de muitas das missões, como foi o caso da região do Madurai. Concretizamos esta ideia com um excerto de uma carta do visitador Pe André Palmeiro (Madurai - 1620), em que, admitindo o insucesso desta missão, condenava os métodos de adaptação que tentassem esconder a origem europeia dos missionários:

“Não ha que reparar em andarem uestidos como Bramanes, É noutras cousas, em que outros embiquão porque entendo que os poderão aiudar, pera mais se amassarem com a gente, E se lhes affeiçoar; nem em diserem, que são Bramanes del rei d'espanha E dos senhores da Europa, porque em tudo isto fallão uerdade, E os aiudara pera seu intento; mas negarem que são portuguezes, ou tratão com

¹⁸ P. Angel Hernandez, S. J., *Adaptacion Misionera*, Ed. El Siglo de las Misiones, Bilbao, 1958, p. 69.

¹⁹ António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. I, p. 18.

elles, quando se podesse tolerar por algua amfibologia; não se pode conseruar, ou perpetuar a tal opinião, E dissimulação.”²⁰

Muitos missionários que trabalharam no Estado Português da Índia não mostravam grande preocupação em conhecer a religião ou os usos e costumes dos povos conquistados, o que na opinião de Mons. Javier Paventi se ficou a dever-se ao facto de conceberem “*la conversión como una portuguesizacion*”.²¹ Daí que este tipo de actuação tenha conseguido resultados mais positivos nas zonas sob administração portuguesa ou quando se convertiam castas na sua totalidade.²² Nestas situações, o gentio convertido via manterem-se os privilégios da sua posição social, e em muitos casos, passou a ter acesso a cargos da administração local.

²⁰ ARSI, Goa 18, fl.29-30v. Os missionários fora do espaço português, por vezes, ocultavam a sua origem europeia, como uma forma de se defenderem. Neste sentido a adaptação, nomeadamente quando vestiam os trajes locais, tinham também este significado, mas com o objectivo claro de virem a ser aceites. A título de exemplo citamos uma situação ocorrida próximo de Manar, em que o Pe. Francisco de Pina S.I., numa das perseguições que um capitão gentio moveu aos cristãos, este tirou a roupa para não ser reconhecido como membro da Companhia. - *Documenta Indica*, vol.VI, p.27.

²¹ A expressão reformar os costumes dos gentios aparece com regularidade na documentação religiosa e neste sentido podemos afirmar que o objectivo era de facto a imposição da cultura portuguesa. Citamos um excerto de uma carta do Padre Simão Rodrigues, S.I., de 1545 a respeito dos gentios de Goa”(...) reformar os custumes já tão diversos e apartados do primeiro modo e forma de viver, (...) suas inormes maneiras de idolatrias e custumes tão monstruosos sem nunca quererem obedecer à verdade e charidade de jesu christo Noso Senhor (...)" - *Documenta Indica*, vol. I, p. 49.

²² Mons. Javier Paventi, “La Metodología Misionera Oriental”, *Misiones Extranjeras (La Adaptación Misionera)*, vol.VI, nº 21-24, Burgos, Organo Semestral de Orientaciones Misioneras del Instituto Español de San Francisco Xavier Para Misiones Extranjeras, 1958-1959, p. 157. No caso concreto da conversão dos paravás e seguido algumas fontes da época (baseamo-nos no estudo de Georg Schurhammer, *Francisco Xavier* ..., p. 340), a grande maioria destes “cristãos” permaneceram como pagãos- viviam na Costa da Pescaria, fora do território português.

A população das Velhas Conquistas só mantinha os seus bens e privilégios convertendo-se, caso contrário tinha de abandonar estes locais.²³ Por este motivo assistimos algumas vezes, na segunda metade do século XVI, à emigração de hindus goeses por motivos religiosos, para as terras do Idalcão, para o Canará e para o território do Samorim.²⁴

A política missionária dos jesuítas fez parte da renovação da Igreja Católica. A formação a ser ministrada ao clero passou a ser uma das principais preocupações. Para isso foram criados seminários, destinados à preparação de homens capazes de executarem com rigor as tarefas pastorais: *pregação, liturgia e administração dos sacramentos.*²⁵ Uma vez que o Protestantismo tinha reduzido a eficácia dos sacramentos, devido à importância que atribuiu à justificação pela fé, a Igreja Romana passou a atribuir-lhes um maior valor.²⁶ A Companhia de Jesus foi a Ordem que melhor respondeu às novas exigências doutrinais, sobretudo no Novo Mundo. As missões tornaram-

²³ Orlando Ribeiro, *Aspectos e Problemas da Expansão Portuguesa*, nº 59, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1962, p.173-178. Este favorecimento estendia-se igualmente aos reis que favoreciam a cristandade, a título de exemplo refira-se a questão da atribuição dos cartazes : “ (...) para que entendam o que ganhão em serem cristãos (...)” - BNL, cod. 801, fl. 142.

²⁴ Panduronga Pissulencar, “Tombo das Rendas que Sua Magestade tem nas terras de Salcete e Bardez & nesta Ilha de Goa”, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 68, 1952, p.74.

²⁵ *O Homem Barroco*, p.126. Alertamos para o facto de que estas medidas não tiveram aplicação imediata, pois no finais do século XVII, a grande maioria dos párocos não provinha dos seminários.

²⁶ No caso da Índia caiu-se em alguns excessos, sobretudo na aplicação dos baptismos colectivos.

se numa prática planificada, calculada e metódica, uma vez que se pretendia obter resultados rápidos e douradouros.²⁷ Aqui, não bastava apenas a catequese à europeia; era necessário engenho na apresentação das verdades eternas e, sobretudo, habilidade organizadora, personificada nos primeiros tempos pelo Visitador, Alessandro Valignano²⁸.

Povos enraizados em culturas seculares dificilmente aceitariam a novidade.²⁹ Evidentemente que continuaram situações de negligência e havia mesmo missionários menos preocupados com as questões religiosas, mas, num primeiro momento, assistimos a uma renovação no que concerne ao conceito de missão, criando-se igualmente condições materiais para que o catecúmeno e o fiel se sentissem atraídos pelos locais de culto. As construções religiosas são um bom exemplo disso, tanto na grandiosidade arquitectónica como nas decorações apresentadas. A semelhança de muitas manifestações do hinduísmo com as do cristianismo contribuiu para o estabelecimento deste. Assim, a utilização de imagens, o incenso, os rosários, as cerimónias e a cor

²⁷ Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição Para o Estudo da História Religiosa e Social*, Porto, I.N.I.C., 1982, p.245. William V. Bangert, S. J., *História da Companhia de Jesus*, Porto, Livraria A.I., S. Paulo, Edições Loyola, 1985, p.109.

²⁸ William V. Bangert, *História da Companhia de Jesus*, p. 110.

²⁹ António da Silva Rego, *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar Estudos Políticos e Sociais, 1962, nº 58, p. 54.

nos locais de culto³⁰ tornaram mais fácil a transição e aceitação dos dogmas e práticas do catolicismo.

Os mecanismos traçados para as missões da Índia debaixo do Padroado Português, a partir de 1542, davam sequência ao que as outras Ordens já tinham definido como política missionária. Mas porque as primeiras missões haviam sido orientadas sobretudo para servir os portugueses, e os resultados conseguidos junto dos restantes grupos populacionais foram fracos. No entanto, tinham-se criado estruturas que vão ser aproveitadas e desenvolvidas pelos inacianos, nomeadamente na questão assistencial, onde destacamos a criação de hospitais e a fundação da Casa da Misericórdia, no ano de 1513 ou 1514, que visava a protecção dos orfãos e dos inválidos. Do ponto de vista intelectual e formativo, já tinha sido criado o Seminário ou Colégio da Santa Fé, instituição que antecedeu em muitos anos as

³⁰ Sem pretendermos generalizar a ideia de uma completa degradação nos locais de culto e de desinteresse dos missionários para com os convertidos, até à chegada da Companhia de Jesus, dado em todas as ordens terem existido bons missionários, no entanto citamos um excerto de uma carta de Afonso Martins, Primeiro Vigário de Malaca, a respeito da degradação em que se encontrava a Igreja de Goa, em 1514: "E fuy à Igreja e vy-a muy mall concertada, e as Imagens cheas de teas d'aranhas, e a cassa mall lympa, e nom vy crerigo que a ela fose rezar nunca em coro, e vy muitas vezes a igreja chea de christãos novamente convertidos, que vinham para receberem a doutrina da nosa fee, e tomarem-se muitas vezes sem nynguem os ymsynar. E o vigario geral vendo-os de sua pousada, que esta defronte da igreja, e ele mesmo servir de vygairo em Goa, e mandar-lhes dizer que se fossem, que outros dias e tempos avia hy para os emsynar, que estava ocupado. E a ocupação hera escolher e comprar pedras e aneeis e outra qualquier mercadoria que mouros e gentios lhe trazião a casa, e ysto não huma vez mas muitas. E asy tem o Padre abarquado Guoa e Cochym. (...) E eu, vendo asy pasar estas cousas, escamdalizey-me muito diso e dise-lhes onestamente o que me parecia (...) Quizeram-me crucificar, dizendo-me que eu queria qua entender (introduzir) cousas novas". - Georg Schurhammer, *Carta Inédita de Afonso Martins Primeiro Vigário de Malaca*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1959, p. 112.

determinações de Trento sobre a instituição de seminários³¹. O seminário destinava-se à educação e ensino do clero indígena, cuja orientação passou para a posse dos jesuítas, tendo-se mantido sob o seu controle até à sua expulsão da Índia. Tratava-se de uma instituição “multiracial”. Mas, no que respeita aos estudantes de cor, apenas os ordenava padres seculares, isto pelo menos até ao século XVIII, pois só muito raramente foram admitidos em qualquer das ordens religiosas.

Embora a coroa portuguesa se tivesse empenhado desde sempre nesta matéria, agora tudo passou a ser feito de forma mais planificada. Foram criadas condições políticas e económicas que permitiram ao missionário actuar de forma mais eficaz.³² D. João III tomou medidas que aceleraram toda a obra missionária na Índia, nomeadamente procedendo a uma nova organização eclesiástica dos territórios ultramarinos, o que trouxe novo alento às missões no Oriente. No caso concreto, foi instituída a Diocese de Goa, que se estendia desde o Cabo da Boa Esperança até à Índia e à China. A política de casamentos mistos, iniciada por Afonso de Albuquerque, fora, por um lado, “uma necessidade estratégica e uma maneira de legitimar as paixões dos homens”³³, e, por outro um método pacífico pragmático e

³¹ Angel Santos Hernandez, S.J., *Las Misiones Bajo El Patronato Portugues*, vol.I, Madrid, Epasa, 1977, p.121. Muitas destas obras não se confinaram apenas a Goa, espalharam-se pelos locais onde a presença portuguesa se fazia sentir, e no que concerne aos Seminários, antes de se ter fundado o de Goa, já se tinha estabelecido um em Ternate e posteriormente outro em Cranganor.

³² Consultar os gráficos do final do capítulo.

³³ Teotónio de Sousa, *Uns Confessionários Inéditos*, p.1098.

portador de um sentimento anti-racista, mas tornou-se insuficiente, se pensarmos no desejo implícito de impor a latinização a todos estes povos. Devido às inúmeras referências existentes na documentação, quer religiosa quer política, temos de acrescentar que, desde o início, coexistiram métodos violentos, na tentativa de o ocupante tentar apagar os "emblemas do culto gentílico", quer através do derrube dos seus pagodes, quer da destruição dos seus livros que continham os preceitos da sua doutrina e o desejo de afastar a população que não se convertesse.³⁴ Todos sabiam como era importante o afastamento da população gentia, essencialmente dos brâmanes. Como escreveu o padre Luís Frois, depois da expulsão destes de Goa, a cristandade aumentou e em dez meses converteram-se cerca de doze mil almas.³⁵

Se a destruição dos templos hindus e dos livros sagrados e a proibição de os gentios ocuparem ofícios públicos, foram uma realidade e tiveram efeitos práticos e duradouros, pelo menos até às primeiras

³⁴ A destruição dos templos hindus, assim como muitas das proibições feitas aos gentios são assuntos já referidos, no entanto têm de ser lembrados, uma vez que se tratam de mecanismos utilizados na sequência da imposição do Cristianismo. Mas a política de destruição dos pagodes não foi iniciada pelos jesuítas, ela começou no início do séc. XVI, embora fosse intensificada com a sua chegada. Os pagodes ou templos hindus foram destruídos: em Goa: 1540; Salcete em 1564 e 1566 e Bardez em 1567 ou 1573 - Panduronga Pissuriencar, "Tombo das Rendas que Sua Magestade tem nas Terras de Salcete e Bardez & nesta ilha de Goa", *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº68, 1952, p.35. O mesmo autor refere que o templo hindu da Ilha de Angediva fora derrubado em 1505 e em 1515 o de Divar, cujas pedras foram utilizadas na construção da cidade de Goa.

³⁵ Silva Rego, *Documentação ...*, Oriente, vol. VIII, p. 229. Não é demais lembrar que este foi o pensamento que caracterizou o período em questão, em suma foi a continuidade de uma estratégia adoptada desde o início - aconselhamos a leitura de uns apontamentos do Vigário Miguel Vaz sobre o Estado da Índia a D. João III - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. III, p.202-233.

décadas do séc. XVII³⁶, o mesmo não se pode afirmar em relação ao afastamento da população hindu dos territórios conquistados e da proibição de exercerem as suas cerimónias. O afastamento da população hindu acarretava prejuízos económicos, uma vez que saíam muitos comerciantes, trazendo não só prejuízo a nível do comércio como redução nos tributos a pagar, daí que, em alguns períodos, sejam as próprias autoridades portuguesas a revogar as leis.

Com base no que investigámos, destacaram-se dois métodos para a implantação do Cristianismo: nas conquistas portuguesas os métodos usados pela Companhia de Jesus foram violentos (excluímos a ideia de violência física), dadas as medidas coercivas publicadas para a imposição do espírito latino³⁷. A população que não se converteu

³⁶ Em 1623 Pietro della Valle dá-nos uma descrição de Goa pouco lisonjeira em relação ao tipo de sociedade que aí existia, pelo menos o ideal preconizado pela política portuguesa, na opinião do italiano, parecia estar longe: "A população é densa, principalmente escravos, gente escura e ignorante, andando, pela maior parte, nus ou mal vestidos, concorrendo antes para desdouro do que para ornamento da cidade. Não são muitos os portugueses, que foram bastante ricos, mas por fim, devido a muitas perdas, pelas incursões dos holandeses e ingleses nestes mares, não têm muitos meios, antes estão pobres. Vivem contudo com aparência exterior de suficiente grandeza, o que lhes é fácil atenta a fertilidade do país e porque exibem quanto possuem; particularmente experimentam, porém, muitas privações, e tais ha que, não querendo entregar-se a profissões que reputam inconvenientes à sua posição, pois todos desejam aqui ser tratados como fidalgos, levam uma vida infeliz suportando penurias e vendo-se obrigados a esmolar cada dia, à noitinha, cousa que, em qualquer outro país, se consideraria desgraçada e mais humilhante, do que o exercício de qualquer honesto mister das artes mecânicas. Todos empregam-se nas armas e são militares embora casados, e exceptuando os padres, advogados e médicos, poucos se vêm sem espada, ainda os artífices e pelbeus infimos (...)" - A Índia Portuguesa em 1623 e 1624, Excertos das Memórias do Viajante Italiano Pietro della Valla, compiladas e anotadas por J. A. Ismael Garcias, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1915, p.20.

³⁷ Convém lembrar que alguns dos padres Jesuítas tiveram participação directa na destruição dos templos. A este respeito citamos uma carta do Irmão Cristóvão Luís, datada de Goa, em 1561, dando conta das actividades do Padre Pero de Almeida: "(...) e elle os quebrou por sua mão, e mandava aos christãos que cospissem nelles e os

passou praticamente a viver na clandestinidade, uma vez que não podia efectuar livremente as suas cerimónias³⁸ e foi excluída do desempenho de grande parte dos ofícios. Fora desse espaço, assistimos ao inverso, ou seja, para que a missão se pudesse iniciar e ter algum sucesso foi necessário que o missionário se adaptasse em primeiro lugar às culturas autóctones, ou, pelo menos, evitar interferir abertamente com essas estruturas locais.

Por outro lado, a pouca convicção na fé de grande parte dos novos convertidos, levava a que mantivessem sempre contactos com hindus e mouros, e em determinadas ocasiões, associavam-se a algumas cerimónias gentias. Portanto, o afastamento global dos gentios nunca se conseguiu de uma forma total e objectiva, dado que muitos dos recém convertidos permaneciam ligados às suas práticas ancestrais, como nos foi testemunhado, passado mais de um século de presença portuguesa, em Goa:

pisarem aos pees, e aquelles que antigamente, com tanta veneração, amor e reverentia, adoravão e servião, os deshonravão e chamavão nomes (...) Dali a huns dias, estando o padre com os christãos assi juntos, lhe disse que fossem trazer e quebrasseem mais pagodes, que se achava muito bem com isso, porque aqueles que quebrara e espedeçara, os dias dantes, lhe tirara a dor de cabeça, por espaço de outo dias, e que lhe tornara a doer a cabeça e achar-se mal della, porque não tinha pagodes que quebrar (...)" - Silva Rego, Documentação..., vol. VIII, p. 318. Também S. Francisco Xavier mostrava satisfação por estas ocorrências: "Erão continuas as disputas, & os desafios que tratavão com os gentios. Andavão à caça dos ídolos, & quantos podião descobrir vinham despedaçar aos pés do Santo, pizando-os com os pés, & desfazendo-os em partes tam miudas, que os lançarão ao mar feito em pó." - Oriente Conquistado, p. 205.

³⁸ Silva Rego, Documentação..., vol. VII, p. 327 - "(...) de maneira que se hão-de fazer seus casamentos ou de festejar seus pagodes, ha-de ser la pera as dez ou onze horas da noite."

"Ha ordinariamente nesta cidade (Goa) perto de vinte mil gentios c'os moradores e forasteiros, gente inutil, e inimiga de nossa religião, que nenhum formato fazem na terra, senão muitos danos de desordens, contendo cada ora muitas onzenas e monopólios, com que nos encarecem as fazendas e mantimentos; e vindo da terra firme com huma touqua e cabaia, enriquecem em poucos dias, e outros fogem com muito dinheiro alheio, que trazem entre mãos; e posto que aja da parte dos Prelados muita vigilancia, não deixão de fazer suas cerimónias de idolatria, com que movem a muitos christãos novamente convertidos (...) Pedimos a V. Magestade por reverência de Deos, e bem comum deste Estado, e da nossa religião christã, nos mande huma provisão pera podermos sem appellaçam nem agravo desterrar os prejudiciais, pera nunca tornarem nesta Ilha, nem nas terras de seu contorno, com pena de perdimento de vida, e dos bens moveis e de raiz (...)"³⁹.

O novo conceito de missão, personificado pela Companhia de Jesus, em conjunto com o espírito proselitista do monarca português, fizeram com que a partir de 1542 a latinização fosse imposta, por vezes de forma violenta, às populações conquistadas. No séc. XVI foi publicada muita legislação régia, cujo objectivo era eliminar qualquer vestígio de paganismo, nomeadamente os locais de culto, sendo os

³⁹ Cunha Rivara, APO, fasc.I, p. II, p. 83. A insistência neste tipo de medidas visava a separação do grupo cristão do não cristão, essencialmente para que o novo cristão não retrocedesse na fé. Em 1653, insistiu-se novamente no assunto, após se ter constatado que os cristãos assistiam e praticavam muitas das cerimónias gentias, e nomeadamente o Thirtha (cerimónia anual celebrada pelos hindus em Naroá e Bicholim) - Panduronga Pissuriencar, Assentos do Conselho do Estado, vol. III, p. 261.

bens entregues às Igrejas cristãs, para obviamente fazerem face às despesas havidas com a implantação do catolicismo.⁴⁰ As receitas auferidas eram aplicadas na reparação das igrejas, no sustento dos catecúmenos, dos colégios, etc.⁴¹

Como era de esperar a reacção dos gentios foi por vezes violenta. A história das missões conta com alguns mortos, tanto missionários como civis⁴², como nos relata o Padre André Fernandes:

*"Temos aqui muitas ocasiões pera ser santos, se os sujeitos forem adequados: pancadas, injurias em abundancia, e nós ter mão, abaixar a cabeça e pasar; derribar-lhe os pagodes ou casas que fazem ao diabo pera que os cristãos o adorem (...)"*⁴³ A ofensa era maior, quando estes viam os seus locais de culto derrubados e profanados, pois possivelmente temiam a ira das suas divindades, como nos relata o

⁴⁰ Cunha Rivara, APO, fasc.5, p.I, p. 161. *Documenta Indica*, vol. I, p. 758-771.

⁴¹ Padre Casimiro Cristovão de Nazareth, *Mitras Lusitanas no Oriente. Catálogo dos prelados das Igrejas Metropolitanas e Primacial de Goa e das Dioceses sufraganeas com a recopilação das ordenações por elles emitidas, e Summario dos Factos Notáveis da História Eclesiástica de Goa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894, p. 24. Um exemplo concreto é a certidão passada a favor do Pai dos Cristãos de Goa, a respeito da aplicação das rendas dos pagodes de Salsete. O seu total era de 3.750 xerafins, a distribuir da seguinte maneira: 480 xerafins a cada uma das igrejas, cujo número era de três; para a fábrica da igreja 33 xerafins/ano; 1 pardau de ouro por mês a cada um dos 4 "piões" que andam a confessar e a doutrinar; ao homem que chama os cristãos e ao interprete, 1 pardau de ouro por mês a cada; à igreja de Margão, que por ser cabeça da terra, tem 4 soldados, pagando-se a cada 1 140 xerafins/ano; ao hospital de Salsete 300 Xerafins/ano; à casa dos catecúmenos de Salsete, 530 xerafins, 2 tangas e 18 reis/ano; casa dos catecúmenos de Goa, 500 pardaus de ouro, o que restava era utilizado na compra de vestidos para os catecúmenos. - *Documenta Indica*, vol.XII, p.84; vol. VIII, p. 3 refere que as rendas dos pagodes de Salsete e Bardez serviam também para pagar os ordenados dos padres e curas das aldeias.

⁴² *Documenta Indica*, vol.VII, p. 257.

⁴³ *Documenta Indica*, vol.XI, p.40.

Padre Leão Henriques S.I., de Goa, em 1566, quando um grupo de brâmanes se dirigiu ao vice-rei, indignado com o que se estava a passar: “(...) o mais velho, todo branco, entrando se *lançou no chão e começou a chorar muitas lagrimas, dizendo como avião de estar os seus deoses ao sol e à chuva, e outras palavras (...) movia a compaixão dos circunstantes*”.⁴⁴

A renovação que a Igreja Católica fez no séc. XVI, nomeadamente o novo conceito de missão, não significou que modificasse muitos dos preconceitos havidos para com estas civilizações. Os missionários enviados, tanto para o Oriente como para o Brasil, continuavam com distinções morais e intelectuais, vindas da Idade Média, entre europeus, cristãos e civilizados, frente aos bárbaros, selvagens, gentios e pagãos.⁴⁵ O direito à diferença continuou a não existir. Mesmo os cristãos de S. Tomé, que durante anos praticaram o culto à maneira do rito oriental, viram-se impedidos de o fazer, obrigados que foram a sujeitar-se às determinações do Sínodo de Diamper - submissão efémera-, o mesmo será dizer, ao rito latino. É claro que esta atitude se prendeu com uma outra questão que visou afastar a influência dos bispos nestorianos para darem lugar à presença

⁴⁴ Documenta Indica, vol. VII, p.155.

⁴⁵ Esta mentalidade está presente nas cartas enviadas pela Companhia de Jesus para a Europa. Tal facto não lhes retira o valor, uma vez que retratam o quotidiano tanto dos missionários, como destes povos e espelham a visão do missionário sobre as populações contactadas.

portuguesa, nomeadamente da Companhia de Jesus, como nos foi transmitido po D. Frei Aleixo de Meneses, na jornada aos cristãos de Paru:

" (...) tinha ate então ouuido o pouo a pregação com quietação, mas neste ponto se aleuantarão todos com as armas nas mãos, dizendo em voz alta, & com grande impeto, que se não auião de deixar Chrismar, porque seus bispos nunca tal fizerão aos christãos, nem aquelle era Sacramento instituido por christo, mas inuenção sua, com que os queria fazer catiuos, & vassalos de Portugueses na testa, que assi chamauão ao sinal da Cruz (...) que se fosse pera os Portugueses, & deixasse os christãos de Sam Thome, & senam que lhe custaria caro, & que elles estauão em suas terras, aonde ninguem lhes podia fazer mal".⁴⁶

A ideia de que se tratava de civilização inferior manteve-se durante séculos, fruto tanto de preconceitos etnocentrícos, como dos contactos e observações feitas nos primeiros tempos de catequese. Essa ideia está presente na documentação, onde se estabelecem frequentes comparações entre o comportamento do indivíduo autóctone e o do indivíduo europeu. A respeito das descrições destes povos, citamos uma observação do Fr. Henriques S.J., em 1587, para Claudio Acquaviva, àcerca dos gentios e cristãos da Serra: “(...) se entre esta gente preta, boçal e silvestre se tem feito muito fruito per via desta irmandade, quanto mais se fara entre gente branca e antigua na

⁴⁶ BNL, Res 537 (2) V. , Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes

fee (...)" .⁴⁷ Em 1654, depois de serem acusados de não cumprirem as determinações de Diamper , os jesuítas, observaram: "(...) Mas nem o ethiope Muda a pele nem hum Coruo preto se faz branquo".⁴⁸ Nesta última referência está presente a convicção firme dos cristãos de S. Tomé no culto nestoriano, atitude desde sempre observada, mas nunca compreendida pela Companhia de Jesus, o que tornou difícil com eles.

Ao tentarem a todo o custo impôr o cristianismo, como a única religião capaz de salvar o Homem, os missionários consideravam frequentemente justus todos os meios. Para eles as questões espirituais mereciam mais atenção do que, por exemplo, os negócios temporais. É isso que explica a proibição de venda de "moços ou moças" pertencentes a cristãos, a gentios, infieis ou judeus. Não se tratava de uma condenação da prática da escravatura, mas do receio que estes "moços ou moças" viessem a professar uma religião que não fosse a cristã: "(...) que nenhum Christão venda moço, ou moça algua, ainda que nam seja bautizado, a infiel algum Mouro, Iudeu, nem gentio pella certeza que ha de ficarem fora da Fe se venderem a infieis, mas os poderão vender a christãos sendo-lhe necessario, & sendo legitamente

⁴⁷ *Documenta Indica*, vol. XIV, p. 675.

⁴⁸ ARSI, Goa 68, fl.67v.

catiuos seus, & o que o contrario fizer seja grauemente castigado (...)"

⁴⁹

Todos os mecanismos utilizados pelos missionários foram ensinados aos recém-convertidos, a fim de os aplicarem às restantes comunidades não católicas. Muitos deles colaboraram na destruição da sua antiga crença, comportamento que mereceu todo o apoio por parte dos missionários: “*No podria acabar de escriviros la mucha consolación que mi Ánima lleva en veer distruir ydolos por las manos de los que fueran idolatras*”.⁵⁰

As conversões feitas “pela força” eram uma realidade, contra a qual a Igreja Católica se insurgiu por diversas vezes. Os concílios Góes alertaram para esta situação, determinando que não se trouxesse ninguém ao baptismo pela “força” ou com “ameaças e temores”.⁵¹ Mas os concílios apenas condenavam o uso da violência física, porque consentiam a pressão moral e a coacção psicológica.⁵² A este propósito, basta lembrar os inúmeros privilégios conferidos aos

⁴⁹ Fr. António Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frei Aleixo de Menezes ...*, accção 4, dec.10.

⁵⁰ Carta de S. Francisco Xavier, Cochim ,1545 - Silva Rego, *Documentação ...*, vol.III, p. 145.

Mesmo os missionários que estudaram de uma forma mais rigorosa o hinduísmo e a cultura Indiana, nunca se despiam por completo de alguns dos preconceitos ocidentais - exemplo: Sebastião Gonçalves, *História do Malabar* e Gonçalo Fernandes Trancoso, *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduismo*.

⁵¹ BNL, Cod. 3891, fol.4.

⁵² *History of Christianity in India*, vol.II, p.350.

cristãos, e que em simultâneo, os hindus ou seguidores de outras religiões eram afastados de toda a vida social, sendo mesmo impedidos de exercer publicamente o seu culto ou de usufruírem determinados privilégios, como era o caso de andarem a cavalo ou em palanquim.

Este comportamento segregacionista era apresentado como um castigo para com aqueles que se recusavam a ser salvos, uma vez que as outras religiões nada lhes poderiam oferecer. Pensando desta maneira, e por vezes devido ao desconhecimento da estrutura social destes povos, actuavam de forma incorrecta, obrigando alguns dos gentios a optarem pelo cristianismo. Neste campo, estamos a falar de muitas conversões terem sido feitas na sequência da perda de casta, como, por exemplo, de terem recebido comida dos cristãos contra a sua vontade, tornando-se por isso intocáveis.⁵³ Mas, para sermos realistas, não podemos afirmar que tivesse tido grandes resultados práticos, uma

⁵³ BNL, Cod. 3891, fol.5. Convém lembrar que os portugueses eram tidos para os gentios, como gente pertencente a castas baixas. Com receio de se tornarem intocáveis, evitavam qualquer tipo de contacto. ARSI, Goa 18, fl.3 - O padre Visitador da Província do Malabar aconselhava os missionários a terem alguma prudência no contacto com os gentios, nomeadamente explicando-lhe qual era a sua situação social depois de convertidos: "Quando os padres cathequisão ou instruem alguns gentios para se fazerem cristãos em nhuma forma lhe perguntam o que alqua hora se rezou se querem entrar na casta de cristãos, mas se lhe pergunte se querem tomar a ley de Cristo E se lhe explique que por serem cristãos não perdem ou mudam de casta, porque isso os retira muito de nossa sancta ley, E na uerdade polla tomarem nem mudam nem alteram sua casta". No entanto, convém recordar que esta situação só ocorria nos territórios portugueses, ou quando grupos ou aldeias inteiras se convertiam, porque as conversões individuais, acarretavam grandes problemas sociais e familiares ao novo cristão. Mesmo os cristãos de S. Tomé rejeitavam os recém-convertidos com medo de perderem a sua casta - ARSI, Goa 65, fl. 5v.

O hindu considerado poluído por ter comido na companhia de pessoas de casta diferente, era designado de *Batoló*. Como vimos esta forma de conversão parecia não agradar à Igreja católica, mas foi uma realidade, ainda que numericamente pudesse não ter tido muito significativa - *Documenta Indica*, vol. X, p. 285.

Ler: Charles Boxer, *O Império Colonial Português*, Lisboa, Ed. 70, 1969, p. 90-93.

vez que em locais onde a presença portuguesa estava estabelecida, existiam outras metodologias, como já referimos.⁵⁴

Algumas medidas coercivas não tiveram o resultado esperado, isto tanto a nível material como humano. Aliás, estas, faziam mesmo aumentar o ódio dos naturais contra os cristãos, sobretudo quando eram expulsos do espaço considerado cristão, mas que em tempos lhes pertencera, o que os colocava numa situação humilhante em relação aos que se convertiam. Esta posição em nada beneficiava a conversão, uma vez que ficavam, apesar de tudo, excluídos do convívio com a comunidade cristã, portanto as possibilidades de os converter eram praticamente nulas. No entanto, as autoridades religiosas e civis portuguesas, sem nunca se terem apercebido do melindre da questão, teimavam nas mesmas medidas, daí que Azu Naique de Baçaim, numa carta enviada ao rei português, em 1549, o alertasse sobre o perigo que tais métodos representavam:

"(...) se disserem a um mouro aveys de ser mouro ou aveys de yr fora da terra, vai optar por sair da terra, mesmo que tenha vontade de ser cristão, devido à vergonha de seus parentes" e aconselha "nam queyra Vosa Alteza que tudo seja feito em huma ora, pois a Roma onde esta o Padre Santo consente em suas terras vyver todo genero de

⁵⁴ A referência à perda de casta é relatada pelos próprios jesuítas - Silva Rego, *Documentação ...*, vol.VIII, p. 289.

gente, e nam manda que os que nam quiserem ser cristãos que se vão fora de terra (...)"

Lembra também que o aumento das rendas a pagar a Portugal, não ficou a dever-se às virtudes dos padres ou dos funcionários régios, mas às obras pias e esmolas mandadas dar por S. Alteza.⁵⁵ Neste conselho está explícito um apelo ao uso de métodos pacíficos e um alerta sobre o desconhecimento dos portugueses face à sociedade indiana, bastante heterogénea na sua forma de estar, onde o conceito de unidade religiosa nada tinha de comum com o catolicismo. Daí que a protecção ainda podia trazer frutos, mas a perseguição só podia aumentar o ódio.

O modo de vida estabelecido implicou a criação de determinadas instituições e em simultâneo de um ceremonial que conseguisse manter os recém-convertidos fora de qualquer contacto com o gentilismo, embora algumas das suas tradições fossem mantidas, nomeadamente o sistema de castas. Uma das instituições adaptadas à herança da tradição hindu foi a das confrarias, das quais destacamos a a Confraria da Santa Fé, que tinha como principal objectivo a aniquilação da

⁵⁵ Silva Rego, *Documentação ...*, vol. IV, p. 450. Em 1567, o Concílio determinava a este respeito: "Devem também os que desejão trazer os infieis à verdadeira Fé procurar de se haver com elles com mansidão, e benignidade, porque não somente com a pregação, mas com beneficio, e favores os ganhem para Christo, mas por experiência se ve, que muitos infieis com os favores se fazem mais pertinazes em seus erros, uzando de todos os meios, que a charidade administra se podem juntamente, e devem a estes negar os favores, que de direito lhes não forem devidos. Porque ainda que isto lhe seja alguma occasião de se converterem à nossa S. Fé, e não he fazer-lhe à força, porque no que se faz juntamente, não se faz injuria alguma." - BNL, Cod. 3891, fl.4.

idolatria e a protecção do cristão.⁵⁶ A Companhia de Jesus foi a Ordem que mais desenvolveu estas instituições em Goa, nomeadamente na região de Salcete, o que contribuiu para dinamizar o processo de cristianização, a partir de 1560.⁵⁷ Também na Costa da Pescaria instituiram uma congregação, “à maneira de uma confraria”, cujos objectivos foram os mesmos da confraria.⁵⁸

⁵⁶ Sobre as confrarias não nos vamos debruçar, uma vez que Leopoldo Rocha fez um estudo muito completo sobre as mesmas: Leopoldo Rocha, *As Confrarias de Goa (Séculos XVI-XX). Conspecto Histórico-Jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

Trancaremos as cláusulas mais relevantes relacionadas com o que afirmamos:

“Capitollo oyo: Primeiramente terão cuidado que os gentios não refaçao as casas da ydolatria nem as fação de novo, e frão castigar os bramanes que enjuriarem ou virtuperarem aos cristãos e os novamente convertidos frão trabalhar de maneira que não vivão mal por ociosydade, castigando-os e amoestando-os se não emmendarem e sendo necessaryo, lhe darão de comer da comfrarya, hou sua eramça e, semdo necesario, os sostemtarão de sua comfrarya, se necesario for, em todas suas couzas civeis e crimes pera sua impresa não percão sua justiça e visitarão os cristãos doerentes desemparados, provendo-os de remedios d'allma e corpo e no seu emterramento quando morrerem.”

9. Item. Asy terão cuidado que os mouros, judeus não tornem da sua ceyta os moços gentios que comprão pera yso e os circuncidão, aos quoais farão dar a liberdade que o dyreyto lhe daa e a elles degredo pera sempre, e aos tais moços precurarão de converter à fee e serviço de Deos.

10. Item. Requererão a liberdade dos christãos e não lhe ser tornado o seu.

11. Item. Finalmente terão cuidado e trabalharam pello acrecentamento e defenção e conservação da santa fee catholica, e que os cristãos sejam acrementados, emparados, favorecendo-os, de maneira que vivão cossollados em o serviço de Deos pera os que não forem desejem de o ser, procurando traze-los à fee com doutrina, preguações e todos os benefícios e boas obras que da comfrarya lhe poderem fazer, porque asy como por doutrina, asy por estrutura vya he licito guanhar à fee, caregando os ymfieis de maiores tributos e libertando os cristãos e que em algumas couzas se pode requerer.” - Silva Rego, Documentação..., vol. I, p.282.

Salientar de que um dos principais objectivos da criação por exemplo da Confraria da Conversão à Fé (1541) foi para que os seus mordomos fossem os padrinhos dos convertidos, assim como o seu favorecimento dos cristãos- António da Silva Rego, Documentação..., vol. III, p. 4.

⁵⁷ Leopoldo Rocha, *As Confrarias de Goa ...*, p.9-13.

As confrarias era uma estrutura que existia em Portugal e que foi transportada para o Oriente, independentemente da Ordem que aí se encontrava. Não se trata de forma alguma de uma instituição criada pela Companhia de Jesus.

⁵⁸ Documenta Indica, vol.XIV, p.679: “ o que se nella pretende principalmente he viverem os christãos, assi homens como mulheres, na guarda dos mandamentos de

A instituição das confrarias veio criar bastante dificuldades à Misericórdia. Aquelas com a chegada da Companhia de Jesus tiveram algumas dificuldades em se adaptar aos novos métodos missionários.⁵⁹ O grande número de confrarias sob a alcada das Ordens conduziu a uma série de desentendimentos entre estas e a Misericórdia. Na opinião de Isabel dos Guimarães Sá:

*"De entre essas Ordens, a que a Misericórdia sentiu como sua rival mais importante foi sem dúvida a Companhia de Jesus, que lhe fez uma concorrência mais vasta e constante no tempo, alargada a outros aspectos para além da formação de confrarias, como a angariação de fundos ou o próprio exercício das obras da misericórdia."*⁶⁰

Os jesuítas pretendiam sobrepor-se à Misericórdia, numa tentativa de possuírem maior influência sobre a sociedade colonial. Os sumptuosos edifícios inacianos preocupavam a Misericórdia. Por isso, a Companhia de Jesus foi acusada de pedir esmola de porta a porta e de se servir da situação de pregadores e confessores para conseguir receber com regularidade doações de particulares, assim como bens

Deos, tendo conta com a lei do mesmo Senhor Deos, deixando as maas leis do mundo; e ser tambem informado que da dita congregação ou congregações se teem seguido muito fruito; e porque os que assi procedem, convem ser favorecidos da See Apostolica pera folguarem de perservar em tão boons exercicios, e bem assi pera que outros folguem de seguir o mesmo modo de viver." Documenta Indica, vol.XI, p. 73, fala sobre o mesmo assunto.

⁵⁹ Inês Amorim, " Misericórdia de Aveiro e a Índia no séc. XVII. Procuradores dos defuntos", *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. I, p. 113.

deixados em testamento. Na opinião da Misericórdia, a actuação dos jesuítas limitava as suas funções assistenciais, dada a redução de rendimentos.⁶¹

A Companhia de Jesus, talvez na esperança de rivalizar com a Misericórdia e na tentativa de ter junto de si soldados do rei, pretendeu fundar em Goa uma confraria de soldados, a ser constituída por homens brancos, e muitos deles reinóis. A câmara de Goa alertou o monarca para o perigo que este tipo de confrarias poderia representar, devido ao carácter militar dos seus homens, podendo levar à destruição da república. O rei atendendo às pressões da Misericórdia e à justificação da câmara, vetou as intenções jesuítas por diversas vezes.⁶²

Independentemente das rivalidades entre a Companhia de Jesus e a Misericórdia, um aspecto merece realce nos seus métodos: a sua *pastoral de acção social*. Dado o rompimento com as tradições ancestrais, os convertidos não podiam contar mais com o apoio familiar, daí que se entendesse este apoio como prioritário. Na nossa opinião, tratava-se essencialmente de medidas pragmáticas, pois atendendo à realidade social em que estavam inseridos, sabiam que sem medidas

⁶⁰ Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 161.

⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 162

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 162. Por diversas vezes a Companhia de Jesus fez pedidos para a criação de uma confraria de soldados. Uma primeira vez nos anos de 1592 a 1594 e posteriormente em 1616 e 1692.

protectoras seria difícil perservarem na fé os novos convertidos.⁶³ A Companhia de Jesus teve a percepção de como era fundamental este tipo de preocupações, aliás inscrevia-se numa estratégia de missão. Como exemplo, citamos uma inquirição mandada fazer a pedido do padre Gonçalo Fernandes, procurador da Companhia de Jesus, na Costa da Pescaria, para que os moradores testemunhassem o seu exemplar papel, tanto na obra missionária como social. Nela foi salientado o tratamento aos doentes, a comida dada aos pobres, a protecção aos cristãos, a doação de roupas, etc.. Parecia sentirem-se pioneiros nesta matéria, pois sempre que as outras ordens interferiam na sua actuação, pondo em causa algumas das suas missões, defendiam-se com este género de actividades praticadas.⁶⁴

Tendo-lhe sido vedada a criação de confrarias que reunissem as elites coloniais e com o objectivo de enquadrar a sua acção missionária, criaram irmandades, destinadas aos chamados "cristãos da terra". Fundaram também pequenos hospitais em todo o Estado da Índia, destinados à cura dos gentios.⁶⁵

No tempo de S. Francisco Xavier, em 1546, foi construído um hospital junto ao Colégio de Santa Fé, tendo os jesuítas ficado como

⁶³ Lembramos que a assistência social traduziu-se igualmente em concessões pecuniárias, isenção de dízimo da novidade, protecção jurídica, atribuição de ofícios, etc. - este assunto tem vindo a ser referido ao longo da dissertação.

⁶⁴ *Documenta Indica*, vol. XII, p. 753-816.

⁶⁵ Isabel dos Guimarães Sá, *op. cit.*, p. 164.

responsáveis pela sua administração.⁶⁶ Este hospital destinava-se aos doentes pobres da terra, tendo mais tarde sido adquirido um terreno que serviu de cemitério aos que aí faleciam.⁶⁷ Em 1568 o hospital de Goa passou para Salcete, continuando a sua administração a pertencer à Companhia de Jesus:

"(...) en el qual se reciben solamente los enfermos miseraveis de la tierra, y gentiles que se enferman, como entre ellos no ha semejantes obras, se van a curar alli y se hazen christianos; ni pueden por ora dexar aquel cuidado los nuestros, mas con el tiempo, iendo en augmento aquella christiandad, se poderia offrecer occasion de dexar este cuidado, aunque esta gente estan flaca y tan poco a semijantes obras, que no pienso que se podrá hacer tan de prieça (...)"⁶⁸

Em meados do século XVI, foi também construído um hospital no Cabo Camorim, em Punicale, com o objectivo de servir os mais desfavorecidos.⁶⁹ Segundo Fr. Amador Correia, S.I., a comida dada no hospital de Cochim, evitava que muita gente morresse à fome.⁷⁰

⁶⁶ *Documenta Indica*, vol. I, p. 133, 142.

⁶⁷ *Documenta Indica*, vol.I, p. 125-127.

⁶⁸ *Documenta Indica*, vol.X, p.605.

⁶⁹ *Documenta Indica*, vol. V, p.8.

⁷⁰ *Documenta Indica*, vol. VI, p. 165. António da Silva Rego, Documentação..., vol. III, p. 213 - o Vigário Miguel Vaz, lembrava a D. João III, devido à pobreza dos cristãos de Chalé, desse ao padre residente 200 fardos de arroz, para serem repartidos consoante as necessidades. Sobre o assunto ler: Padre António Lourenço Farinha, *A Expansão da Fé no Oriente (Subsídios Para a História Colonial)*, Agência Geral das Colónias, 1943, p. 63-70.

Devido à especificidade da sociedade indiana, este género de assistência contribuiu para o aumento do número de cristãos, pois, a grande maioria da população vivia miseravelmente, não tendo ninguém que lhe prestasse qualquer tipo de apoio assistencial no caso de doença, ou no caso de serem presos.⁷¹ A assistência dada nas prisões baseava-se, sobretudo, no fornecimento de água e comida aos detidos.⁷² Também em anos de fomes provocadas pela peste, os jesuítas auxiliavam os mais necessitados, dando-lhes comida e esmolas, sabemos, por exemplo, no inverno de 1564 comiam diariamente, na casa da Companhia, cerca de sessenta pobres.⁷³ Também cerca de 1600, em Salcete, devido à fome, os padres contribuiram com quinhentos pardaus para a compra de arroz e roupa.⁷⁴

Muitas das rendas e esmolas atribuídas aos colégios eram destinadas ao auxílio aos mais necessitados. Os pobres da terra recebiam esmolas, os que se convertiam recebiam vestidos e outros objectos.⁷⁵ Este tipo de verbas era retirada das receitas a que os Colégios tinham direito. O Colégio de S. Paulo acolhia muitos cristãos

⁷¹ Padre Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus ...*, vol. I, p.490.

⁷² *Documenta Indica*, vol.VIII, p.35.

⁷³ Silva Rego, *Documentação ...*, vol. IX, p. 354.

⁷⁴ ARSI, Goa 55, fl.6v.

⁷⁵ Georg, Schurhammer, *Francisco Javier ...*, vol. II, p.325. Silva Rego, *Documentação ...*, vol.VIII, p. 113.

necessitados⁷⁶, pois a grande maioria dos que se convertiam era gente pobre.⁷⁷ Por exemplo em Manar, 650 pessoas receberam vestidos, por não terem nada que vestir, devido à grande pobreza em que se encontravam.⁷⁸

Em diversas circunstâncias os jesuítas assumiam uma atitude paternal para com os mais necessitados. Esta situação verificou-se entre as jovens mais pobres. Tendo por vezes dificuldades no pagamento do dote de casamento, proponham-se os inacianos pagá-lo. Em 1588, pagaram o dote a 40 raparigas pobres "que estavão em muito perigo de fazerem muitas offenças a Deus Nosso Senhor". Como se tratava de gente de fracos recursos materiais, os dotes não eram elevados, pois a grande maioria foram inferiores a 3 pardaus.⁷⁹ Por vezes, tinham um padre encarregue de resolver estes problemas. Em Tana, havia um irmão da Companhia de Jesus que negociava os casamentos e o sustento dos necessitadas, dispondo para o efeito de uma renda:

"E como alguns desagachados se fazem christãos, logo lhe ordena sua casa, sua vaquinha e terra com que se sostente, porque pera isso cria grande numero de boes e vacas e gado; e antes de

⁷⁶ *Documenta Indica*, vol. I, p.63.

⁷⁷ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 100.

⁷⁸ *Documenta Indica*, vol. XV, p.76.

⁷⁹ *Documenta Indica*, vol. XV, p. 77.

*casarem, lhes grangea de comer e os cria como filhos. E o Senhor Arcebispo está muito satisfeito desta cristandade.*⁸⁰

Em alguns casos, os padrinhos de baptismo responsabilizavam-se pelo casamento e pela doação da roupa ao cristão. As despesas, por vezes, eram elevadas. Tudo dependia da categoria social a que o cristão pertencia, pois um só vestido podia custar cerca de quatrocentos cruzados. No entanto as despesas são sempre consideradas insignificantes desde que os objectivos sejam alcançados.⁸¹

De uma forma geral a mulher, sobretudo a hindu, encontrou protecção junto da igreja, nomeadamente a viúva e a adúltera.⁸² No último caso, esta refugiava-se nas igrejas, mas devido à violência que o marido poderia exercer sobre ela, ou o medo de esta puder fugir para "terras de mouros", em 1567, determinou-se que a mulher adúltera fosse recolhida por um homem casado,⁸³ acabando muitas delas por se converterem.⁸⁴ Data desta altura legislação que permitiu à mulher convertida, contra a vontade de seu marido, ter direitos sobre os bens

⁸⁰ *Documenta Indica*, vol.VII, p.29.

⁸¹ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 213.

⁸² *Sati*: mulher hindu que se imola voluntariamente sobre a pira do marido ou pouco tempo depois. Embora fizesse parte dos seus costumes ancestrais, muitas delas recusavam-se a fazê-lo, pedindo, por vezes, protecção aos missionários.

⁸³ O crime de incesto, furto e homicídio não era abrangido por esta lei. Silva Rego, *Documentação ...*, vol.X, p. 211.

⁸⁴ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 491.

materias, como eram as jóias, os vestidos e metade da fazenda adquirida depois do casamento.⁸⁵

Eram também os jesuítas que muitas das vezes intercediam junto das autoridades civis, para que pudessem obter favores, nomeadamente para não serem encorporados nas galés.⁸⁶ Coube-lhes igualmente o papel de reconciliadores e conselheiros entre os locais.⁸⁷ Pois, para eles, todas as ocasiões e todos os momentos deviam ser aproveitados para os tornar cristãos. Por isso, são frequentes as conversões de moribundos, de doentes ou em situações de crise, como eram as fomes e as pestes. Era nesta altura que a grande maioria da população se encontrava mais vulnerável e mais receptiva ao baptismo.⁸⁸

No que concerne ao ensino da catequese, era feito da mesma maneira que na Europa, como escreveu Silva Rego: “repetição de formulas, insistência nas verdades fundamentais do cristianismo, com o fim de “convencer” a inteligência e “vencer” o coração.”⁸⁹ A incompreensão pelos outros cultos e a inferioridade em que colocavam todas as restantes culturas, conduziu a que a mensagem cristã

⁸⁵ Silva Rego, *Documentação...*, vol. IX, p. 47, Cunha Rivara, APO, fasc. 5., Parte II, p. 514.

⁸⁶ *Documenta Indica*, vol. X, 462.

⁸⁷ Silva Rego, *Documentação...*, vol. X, p. 133-139 e vol. XI, p. 5-6.

⁸⁸ Silva Rego, *Documentação...*, vol.X, p.133.

⁸⁹ Silva Rego, *Temas Sociomissionológicos e Históricos ...*, p.51.

encontrasse uma série de obstáculos para a sua difusão. Ainda que possamos, hoje, condenar a forma como o processo foi conduzido, temos de aceitar que o esforço dispendido nestas circunstâncias tornou-se ainda maior. Para além da protecção dada aos cristãos, a Companhia de Jesus adoptou igualmente a *palavra*, como uma das formas de conversão. As pregações são por eles consideradas como um bem universal e necessário. Após Trento, exigia-se ao missionário uma formação orientada para a execução das tarefas pastorais: administração dos sacramentos, liturgia e pregação:

*"(...) coisas claras, doutrina moral, repreendendo os vícios. Nunca reprenda as pessoas que têm poder na terra, só particularmente (...) estes homens são muito perigosos, em lugar de se emendar se fazem peiores quando os reprehendem publicamente."*⁹⁰

Os jesuítas, fiéis a um modelo pedagógico concreto, o "ratio studiorum", elaboraram aquilo que podemos chamar um método próprio dos seus pregadores, baseado, até meados do século XVII, no estudo dos autores clássicos, sobretudo Cícero, Aristóteles e Quintiliano. A

⁹⁰ Silva Rego, *Documentação...*, vol. IV, p.270. As mesmas instruções foram dadas por S. Francisco Xavier, dias antes de partir para o Japão - Cod. 4.507, fl. 49, pede que evitem "(...) cosas curiosas, duvidosas e dificultosas que soulo deve auer en los doctores, y seruem poco, para la enmienda de la vida sy no doctrina Moral enderesada a reprehender los vicios y affisional los hombres a la virtud, procurando demouer-los a la verdadera contricion, de sus peccados, y inteira confession dellos (...)".

Georg Schurhamer a respeito dos métodos de S. Francisco Xavier (vol. II, p. 278-300) evidencia muito a importância que o santo atribuía ao contacto com a população cristã ou gentia, assim como as disputas.

Numa carta datada de Cochim, 1559, o Padre Melchior Nunes, escreveu a respeito da grande importância que as pregações e as confissões tinham no processo missionário: "E porque as pregações servem de mover os humores como enxaropes, mas as confissões são as purgas (...)" - *Documenta Indica*, vol. IV, p. 240.

função do pregador era, acima de tudo, condenar os vícios, corrigir os comportamentos e ensinar a virtude.

Tendo em atenção que a temática dos sermões poderia ser fastidiosa e pouco atractiva para os menos convictos na fé cristã, adicionaram outros componentes ao ceremonial eucarístico, como era a missa cantada e as procissões.⁹¹ À semelhança do que acontecia no reino, na Quaresma as cerimónias ganhavam maior aparato,⁹² e alertava-se o cristão para o castigo divino, mediante os desvios praticados. Era um período que proporcionava um clima mais adequado ao cumprimento do preceito anual da confissão e da comunhão. Para que o impacto destas cerimónias aumentasse, eram, por vezes, proibidos os casamentos hindus, os quais, na sua opinião, ficavam a dever-se ao desprezo mostrado pelos rituais cristãos. Com medo que efectuassem secretamente os seus rituais, em alguns períodos foram postos guardas às portas das residências particulares, para que não deixassem entrar sacerdotes gentios, a fim de as realizarem.⁹³

⁹¹ *Documenta Indica*, vol.VI, p. 165.

⁹² *Documenta Indica*, vol. XIV, p. 129. A título de exemplo descrevemos uma procissão feita em Laor, apesar do cristianismo não ter tido aqui grande significado, o ceremonial usado era o mesmo: "Pela manhã muito cedo já os cristãos estavam juntos e se fez huma procissão muito devota. Precedia a cruz muito coroada (?) de rosas e flores que a levava hum menino. Ao longo delle muitos meninos cristãos vestidos de branco todos com suas velas acesas nas mãos. Seguião-se as chamarelas que com a dociedade da musica na aurora da madrugada pareciam muito bem. Despois se seguia os homens cristãos muito bem vestidos, despois os padres com suas sobrepelizes cantando como podião e o sacerdote levava com muita gravidade o Menino Jesus... ." - Silva Rego, *Documentação ...*, vol. III, p.94.

⁹³ B. da Ajuda, cod. 50.V.39, fl. 590-593.

O elemento folclórico foi inserido nas procissões, através da representações de mistérios, como forma de atrair os não cristãos e de proporcionar algum espaço lúdico aos já convertidos.⁹⁴ Este elemento enquadrava-se dentro do espírito missionário jesuíta, que insistia mais na “conversão do coração do que na da inteligência”. Daí o recurso a este género de situações espectaculares.⁹⁵ Ainda no que concerne à pregação, esta foi também grandemente utilizada na Europa, durante o período conturbado do século XVI e XVII. Aliás, é difícil pensar nesta época sem se ter presente a figura do pregador. Era indispensável ensinar as almas para poderem ser salvas:

“Quem pode pensar no século XVII sem rever em sonhos a figura do pregador, vestido de negro como um jesuíta, ou vestido, de branco como um dominicano ou com o saio grosseiro do, capuchinho, gesticulando numa igreja barroca, perante um auditório luxuosamente vestido?”⁹⁶

A pregação destinava-se a transmitir ao público a ideia de glória e felicidade no Além. Com frequência são descritas situações de grandes penitências, confissões gerais e conversões. Após os sermões, que poderiam durar horas, assistia-se à condenação dos vícios, correção dos comportamentos e ao ensino da virtude. Pretendia-se

⁹⁴ *Documenta Indica*, vol. XI, p. 271.

⁹⁵ *O Homem Barroco*, p. 140.

⁹⁶ *O Homem Barroco*, p. 117.

influenciar a psicologia colectiva, orientar os ouvintes num determinado sentido, pois estava sempre presente uma atitude de doutrinação.

Um outro mecanismo muito utilizado pelos inacianos a fim de impressionarem os seguidores de outras religiões foram as disputas teológicas públicas, com judeus, mouros, brâmanes ou ainda com os cristãos nestorianos. Aliás, era um método muito em voga, mesmo na Europa, sendo o principal e mais frequente exercício dos estudantes.⁹⁷ Na Índia, o uso da palavra teve grande significado, pois os missionários, em muitas circunstâncias, tinham em primeiro lugar de ser aceites pelos naturais, e, por vezes, o recurso ao saber, tanto relacionado com questões de natureza teológica como científica, teve resultados favoráveis. A este propósito, citamos uma carta de Calecut:

"Nesta darei conta a V. R. de alguas couzas que aqui passei estes mezes com o principe e com os bramanes aserca da cauza de nossa sancta Iej. Estaua o principe dezejoso de uer a esfera que nunca tinha visto, porque por eu tardar a hir la por lhe faltar o Orizonte e o meridionale pera lhe mostrar a altura das terras se estaua acabando (...) pus-lhe na altura de calicuth e doze graos e depois na de Portugal mostrando-lhe as difirencias dos dias e das noites que ha em portugal, e depois lha empinei na altura dos que estão debaixo dos polos, mostrando-lhe como a elles hum anno era hum dia natural, dise-lhe

⁹⁷ Francisco Rodrigues, *A Formação Intelectual do Jesuíta*, Porto, Ed. Magalhães e Moniz, 1917, p.74.

porque elles erão pretos por estarem entre os tropicos. Disse-lhe que a redondeza da terra tinha 60001-300 legoas (...) folgou de ver os signos (...).⁹⁸

A utilização da ciência ao serviço da religião foi uma “arma” muito usada pela Companhia de Jesus no Oriente, sobretudo na China, pois tratava-se de uma matéria objectiva, prática, entendível tanto pelos olhos dos cristãos como dos não cristãos. O mesmo não se aplicava às discussões de natureza teológica, pois os dogmas de cada uma das religiões tornavam difícil qualquer entendimento, ainda que na maioria das situações as cartas relatem que a vitória pertencia sempre aos cristãos, mas também admitem que, apesar de confundirem e vencerem nem sempre convertiam.⁹⁹

⁹⁸ ARSI, Goa 55, fls. 87v.-88. Goa 56, fl. 499-503v.- refere a importância que as disputas continuavam a ter em meados do século XVI na Província do Sul.

⁹⁹ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 247.

João de Lucena, *História do P. S. Francisco Xavier*, vol.II, p.144, relata o conteúdo de uma disputa entre um padre e um gentio: “Um cristão disse: Para que nos cansarmos? Quereis saber quanto vai da nossa lei à vossa, ponde os ollhos nos vossos brâmanes e nos nossos padres. Adoece um gentio de vós outros, entra o brâmane ao visitar e consolar, mas se bem atentais, ele só trata de se consolar a si; oferece, diz tantos fanões ao pagode, tanto sândalo, tantos carneiros e logo te dará saúde. Olhai quanto melhor segura o brâmane o próprio interesse com as ofertas que logo recebe, que a vida do enfermo que só lhe promete à conta do Demoneo. Cai doente um cristão dos nossos, eis logo o padre sobre ele; mas que lhe diz? Que lhe aconselha? Que examine bem sua consciencia, veja os pecados que fez porque as enfermidades comummente Deus as dá em castigo de culpas, que achando-se com elas se arrependa muito de ter ofendido a seu criador, que lhe peça perdão, que determine de se emendar e que só para o servir queira a saúde e deseje a vida. Porque fazendo-o assim ele lhe dará, havendo de ser para seu maior bem. Que engano pode haver nestas palavras? Quão verdadeiras, quão santas, quão alheias são de toda a cobiça? Pois a mesma é a verdade e santidade da lei que as ensine (...).” Francisco de Sousa no seu *Oriente Conquistado*, p. 206 e segs. refere a importância que S. Francisco Xavier atribuía a estas práticas. Também o Padre Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, p. 153 e segs.. debruçou-se sobre a importância que as disputas tiveram no método missionário utilizado por S. Francisco Xavier. Mas podemos citar outros exemplos de outros missionários que utilizaram o mesmo

O sacramento do Baptismo mereceu uma atenção especial, não tanto no que concerne à preparação dada aos catecúmenos, mas ao ceremonial que envolvia todo o acto. Um dos principais objectivos era causar impacto, tanto no já convertido como no não convertido, uma vez que funcionava como incentivo a permanecer na fé e em simultâneo, pretendia-se recrutar novos seguidores, como explicava Fr. Pedro Martins, Provincial S.J., a Claudio Acquaviva:

*"Porque huma das cousas, que quá confunde muito aos gentios e anima aos christãos novamente convertidos, hee a solemnidade e concurso da gente com que os baptisão; e se isto se ouver de fazer surdamente e sem apparato, muito poucos virão a nossa fee."*¹⁰⁰

O ceremonial não era apenas da responsabilidade dos religiosos, pois o poder político intervinha activa e directamente nos baptismos. Já referimos que a Coroa contribuía com dinheiro para a compra de vestidos e de outras roupas para os neófitos, assim como na organização e participação nas festas que ocorriam nestas alturas e, em muitas ocasiões, eram as autoridades civis os padrinhos, nomeadamente o vice-rei. Aliás, só a sua colaboração tornava possível estas festas, assim como a compra de roupas para os que se quizessem

processo: António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. VIII, p. 76-80 - o Pe. Gaspar Barzeu em Ormuz; vol. VII, p. 255-256 - o Pe. Belchior Nunes Barreto em Cochim e Malaca.

¹⁰⁰ *Documenta Indica*, vol.XV, p.39.

baptizar.¹⁰¹ O aparato criado em torno do acontecimento era enorme, e a grandiosidade das cerimónias aumentava de acordo com a importância social da comunidade ou do indivíduo.¹⁰² Sabiam que quanto mais elevada fosse a casta, mais facilmente poderia influenciar outros a segui o exemplo.¹⁰³ Esta foi a situação ocorrida em Goa, em Janeiro de 1569, em que foi realizado um baptismo de oitenta e duas pessoas, com grande solenidade, por entre eles se encontrar um brâmane físico, um

¹⁰¹ Joseph Wicki, *Some un Published Letters of Father Thomas Stephens*, (texto policopiado), Goa, Xavier Center H.R., s.d.. Tomás Estevão numa carta datada de Goa de 1569, escreveu: "os que se fizerão catecumenos neste anno forão mais de mil pera os vestirem, como he costume, foi causa que muitos ainda ficão sem bautismo." *Documenta Indica*, vol. XII, p. 102-103, é escrito que os baptismos diminuiram em Goa devido à falta de provimento na casa dos catecumenos e de vestidos. No entanto, salienta-se que o problema será ultrapassado com a ajuda do vice-rei, desde que as rendas dos pagodes de Salcete fossem atribuídas para este fim.

¹⁰² Silva Rego, *Documentação...*, p. 414. Citamos alguns exemplos: um bastardo do rei de Jantana (Malaca) foi a Goa e aí foi convertido e baptizado. Para a cerimónia foi vestido ricamente e foi levado pelo Padre patriarca em procissão. *Documenta Indica*, vol. XV, p. 64, Goa, 1588: "A festa da conversão se fez este ano com grande excesso às outras passadas, porque se fizerão as mais riquas armações e danças que ouue nunqua. Esteve a igreja toda armada e as danças dos meninos muito riquas de toda a ceda e perolas e ouro. Não foi menos a soicia dos estudantes, a qual foi buscar os catecumenos. Foi hum bautismo mui celebre de seiscentas até setecentas almas e muitos destes bramanes muito honrados e riquos de huma aldea de Salsete que novamente se convertera toda."

¹⁰³ *Documenta Indica*, vol. XV, p. 218, numa carta de Frei Nicolau Spinola, Superior para Claudio Acquaviva, de Cochim em 1589 salienta: "As festas que qua se fazem dos nossos na India são muy necessarias e ajudão à devoção dos de fora e são muy appropriadas ao clima da terra e à gente que andão nella, que se move muito por este esterior; e os gentios por estes meios se convertem à nossa santa fe, e tem maior conceito e maior estima às nossas cousas, por onde de aqui nasce muita conversão e onrra de Deos Nosso Senhor. É verdade que se pode moderar alguma cousa nos nossos irmãos." O mesmo assunto tinha sido referido pelo Padre Eduardo Leitão numa carta datada de Goa, em 1573 - *Documenta Indica*, vol. IX, p. 302. Terminamos a apresentação de exemplos com a citação de uma carta do Padre Gonçalo de Cochim, em 1557, por se tratar de uma região fora do espaço dito português, mas onde este género de situações tinham igualmente lugar (Silva Rego, *Documentação ...*, vol VI, p. 188): "... hum solemne baptismo em que eu baptizei quarenta e cinco christãos; deles homens, delles mulheres, meninos e meninas. E tais avia que estavam dormindo, mamando nas mães e nos estavamos perfilhando com Deos e quando vinha para fazer as ceremonias que lhes era necessário tomar-lhe a mama hum poucochinho, elles a chorar e Deos a santificar."

dos homens principais da cidade, tendo sido seu padrinho o vice-rei.¹⁰⁴ Todo este ceremonial pode ser interpretado como compensação pela não realização dos seus rituais tradicionais e ao mesmo tempo mostrar à comunidade gentia o “nascimento de um novo Homem”. Evidentemente que tais acontecimentos ofendiam os não cristãos dado estarem proibidos de realizarem as suas cerimónias, e talvez esta fosse uma das razões porque o Arcebispo D. Gaspar proibisse os baptismos colectivos.¹⁰⁵

Os baptismos colectivos podiam integrar centenas de pessoas. Esta preocupação pela conversão em massa, em muitas ocasiões esqueceu a preparação que tal sacramento implicava. Por isso, são os próprios missionários que muitas vezes reconhecem que estes homens e mulheres são apenas cristãos de nome.¹⁰⁶ Muitos chegam a estar anos sem se confessarem e comungarem. É claro que, muitas das vezes, o número de padres residentes, sobretudo no interior, não era suficiente para acudir a tão elevado número de cristãos. Mas, em muitas ocasiões também aceitavam o baptismo em troca de uma vida melhor, ou até de

¹⁰⁴ *Documenta Indica*, Vol. VIII, p. 87.

¹⁰⁵ Padre Casimiro Nazareth, *Mitras Lusitanas no Oriente*, p. 47.

¹⁰⁶ Lembramos que esta situação ocorria com os cristãos de S. Tomé - ARSI, Goa 55, fol. 11v.-12, diz haver homens com oitenta e noventa anos que nunca se tinham confessado. O Padre Sebastião Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, vol. I, p. 142 a respeito dos baptismos na Costa da Pescaria e em relação a S. Francisco Xavier escreveu: “He tam grande a multidam dos que se convertem a nossa santa fé nesta terra onde ando, que muitas vezes me acontece cançarem-se os braços de bautizar, e há dia em que bautizo todo hum lugar, e assi averá já trinta lugares de christãos nesta costa. Acontece-me muitas vezes quando bautizo não poder já falar de tantas vezes dizer o credo e mandamentos, e as maes orações em sua lingoa (...).”

uma dádiva de momento, como eram os vestidos ou esmolas, devido à situação de pobreza material em que viviam:

*"E dos que se não vão ha pouquos que não sejam ladrões e bebados, porque como na gentylidade são costumados a amdar despidos e comer pobrisymamente, para o qual lhes basta qualquer arte, por vill que seja, e depois de crystãos am mester vestido e manutenção mais custosa, e este pequeno trabalho de que amtes se mantinhão o deixão de todo, não se podem sostentar e fazem mill desconçertos, e vierão a gastar da ouçiosidade e intersetse com que os provocão ao crystianismo, de maneira que muitos vieram da terra firme a colher esta novydade de vestidos e comer, e acha-se que alguns forão ja bautizados tres vezes a troquo desta peita, e os padres, com sua ynocencia e fervor de servir a Deus, não cayrão logo nesta conta, agora ja estão maes a cautellados e ordenam de pedir fiadores aos que da terra firme se vierem converter."*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Silva Rego, Documentação..., vol.V, p.298. João de Lucena, *História da Vida do P.S.F. Xavier*, p. 81, descreve a mesma situação, afirmando que muitos se convertiam por necessidade e não por estarem "alumiados e afeiçoados pela graça". *Documenta Indica*, vol. VIII, p. 351 - nesta carta a situação de pobreza que levou muitos destes gentios ao baptismo é mais objectiva, pois refere que muitos pais vendiam os filhos, os maridos as mulheres e outros vendiam-se a si próprios. Alguns na fase terminal da vida aceitavam o sacramento, com a promessa de uma vida melhor no Além, e por vezes, os jesuítas compravam crianças moribundas a 30 reis. Francisco de Sousa no seu *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, p. 139-140, faz referência ao hábito que os habitantes de Tana tinham de vender os seus filhos " ou porque se enfadam de os crear, ou por lhes faltar o necessário para os manter". Este costume foi aproveitado pelos padres da Companhia, uma vez que os mouros já costumavam comprá-los como escravos. Uma carta de D. Gaspar, Arcebispo de Goa dirigida a D. Sebastião reconhecia a situação (*Documenta Indica*, vol. V, p. 228): " He verdade qie os mais dos gentios se convertem per occasiões, que nós não somos obrigados a examinar, basta que quando pedem o baptismo e o recebem já instructos nas cousas da fee, dizem que o fazem por amor de Deos".

O baptismo das crianças mereceu bastante atenção. Aliás foi uma das principais recomendações de S. Francisco Xavier aos missionários que para aqui partiram. Recomendava que fossem de casa em casa para ver se havia alguma criança recém-nascida por baptizar, devido ao medo que pudesse morrer sem o respectivo sacramento.¹⁰⁸ Para além desta última preocupação, sabia também que caso a criança sobrevivesse poderia tornar-se num bom cristão, e num bom aliado, pois devido à tenra idade, pouco ou nada conhecia das suas tradições.

Verificamos que todo o processo missionário conduzido pela Companhia de Jesus, foi em parte possível devido à intervenção directa que o poder político português teve no assunto, nomeadamente através das doações que a Ordem foi recebendo ao longo dos anos e devido à legislação publicada que favorecia a comunidade cristã. Na verdade, como já dissemos, as despesas com todo o processo missionário foram grandes, e nem sempre o apoio que a coroa fornecia era suficiente, daí que tenhamos de salientar a iniciativa e sobretudo a adaptação a um novo espaço como foi o Oriente.

Na opinião dos jesuítas, dado os elevados gastos com a tarefa evangélica, as receitas “tradicionais” tornam-se insuficientes e exigem o acesso a outras formas de financiamento, resultantes das rendas das terras (doadas ou compradas), do comércio, ou ainda donativos de

¹⁰⁸ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol.IV, p. 38.

particulares.¹⁰⁹ Deste modo tornaram-se poderosos proprietários e grandes comerciantes.¹¹⁰ Esta situação parece ter-se verificado em meados do século XVI, pois, segundo o Prelado Ordinário da Sé de Goa, os jesuítas eram possuidores de muitas terras nessa região, sobretudo as pertencentes ao Colégio de Rachol, e tinham aí muitas tendas e boticas, o que constituía grande escândalo entre a comunidade não católica e se tornava uma das principais causas de rejeição do catolicismo.¹¹¹ Se inicialmente o comércio praticado por eles servia apenas para financiar os suas missões, com o passar dos anos, tomou grandes proporções, deixando de ter uma preocupação meramente utilitária para se tornarem grandes comerciantes.¹¹²

¹⁰⁹ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. XII, p. 613-630. Neste documento Alessandro Valignano explica -se sobre as inúmeras actividades da Companhia. Em seu entender, são necessárias para assegurarem financeiramente a obra missionária.

¹¹⁰ A aquisição de terras, como já tivemos oportunidade de referir, deveu-se em parte às orientações que a coroa deu a respeito das missões na Índia. Os pagodes eram detentores de muitas e das melhores terras e estas passaram para a posse das Igrejas, daí que os jesuítas fossem senhores de muitas terras, com bons solos na região de Goa, Salcete e Bardez.

¹¹¹ ARSI, Goa 57, fl. 8. Goa 17, fl.71-72 - Nesta carta a Companhia de Jesus, devido a este tipo de comportamento, representa o mesmo perigo que a Holanda ou a Inglaterra representavam para o Estado Português da Índia, uma vez que competiam nos negócios seculares.

¹¹² Queremos no entanto, referir que este "comportamento comerciante" não era extensivo à Ordem em geral, houve de facto elementos com muito mais propensão para as questões comerciais do que religiosas. Esta situação estendeu-se a todas as Ordens, mas no entanto, foi a Companhia que mais frutos conseguiu no processo missionário. *Documentos Remetidos da Índia*, p. 343, em 1610 a Companhia foi proibida de fazer comércio. Mas, estes queixam-se que não tinham rendimentos suficientes para fazer face às despesas, sobretudo no Japão, no entanto, na sua opinião não praticavam qualquer acto ilícito, uma vez que tinham um breve do Papa que lhes autorizava o comércio. No entanto, o rei substituiu o trato de Macau por um pagamento em dinheiro. O Provincial Alessandro Valignano defende este pensamento, ou seja, na caso do Japão defende que tem de haver uma relação entre o comércio e o cristianismo, salientando que muitas vezes os senhores do Japão recomendam aos padres para conseguirem que os barcos viessem comerciar aos seus portos. Sobre o assunto

Como qualquer outra ordem religiosa, teve ao seu serviço homens com comportamentos menos correctos, mas tal realidade não anula a novidade e a força que a Companhia de Jesus trouxe ao conceito de missão no século XVI. Em primeiro lugar queremos salientar a formação dada ao jesuíta, sobretudo no ensino das línguas locais, pois foram missões que tiveram em atenção as populações autóctones, daí a preocupação com as línguas. Independentemente da preparação que davam aos catecúmenos, estes ergueram como arma, as disputas, os sermões, as confissões, as visitas aos doentes e presos locais. Foi processo adoptado na transmissão da mensagem de Cristo. Portanto, este tipo de actuação só vingaria se houvesse possibilidade de entendimento entre ambas as partes. Tanto o Primeiro como o Terceiro Concílios Provinciais insistiram que o Evangelho fosse pregado na língua da terra, pois pretendiam atingir todos, cultos e ignorantes castas altas e castas baixas.¹¹³ O recurso ao intérprete foi uma prática usada, mas nem sempre teria sido eficaz, atendendo às más traduções que poderiam ser feitas, intencionais ou não, ou ao facto de retirar alguma da vivacidade ao discurso:

"Importa grandemente que todos os nossos que se ocupão na conversão aprendão a língua da terra para poderem confessar e fazer

Ier: Charles Borges, S.J., *The Economics of the Goa Jesuits*, p. 40-63 e Armando Martins Janeira, *O Impacto Português Sobre a Civilização Japoneza*, 2 ed. , Lisboa, Publ D. Quixote, 1988, p.125-129.

¹¹³ Esta exigência foi anulada com a publicação de uma lei, em 1684, que obrigava os gentios ao estudo do português.

*práticas aos que se convertem sem terem necessidade de interprete, porque, não sabendo a lingoa, faz-se muito pouco fruto. E pera melhor se aplicarem à obra da christandade, os que nella se ouverem de ocupar parece que lhes bastaria ouvirem casos de consciencia, porque ouvindo teologia, alguns por se inclinarem mais a pregar que a entender na obra da conversão, não tomão bem aprender a lingoa.*¹¹⁴

A preocupação com as capacidades do missionário foi motivada pelo fracasso que tinham sido as missões até ao aparecimento dos jesuítas, por isso, apostaram nas capacidades intelectuais dos seus membros. Em 1545 o Padre Nicolau Lancelote pede que sejam enviados homens letrados e pregadores competentes e não apenas clérigos: “(...) *não es mestier que venham qua pregadores ignorantes, porque acá hai un numero infinito delles (...) Por amor de Deos procurai de não dexar vir ca senão homens abiles por qualquer cousa.*¹¹⁵ Aliás, são os próprios elementos da Companhia de Jesus a sugerirem que a assistência religiosa dos portugueses seja entregue às outras Ordens e a dos

¹¹⁴ *Documenta Indica*, vol. XV, p. 143.

¹¹⁵ Silva Rego, *Documentação...*, vol. III, p.187. Entre a correspondência enviada pelos jesuítas, encontramos algumas cartas que dão conta de atitudes menos dignas de alguns dos seus membros. Se em muitos casos as denúncias podiam ter tido a ver com questões pessoais, mas a grande maioria eram feitas, com o objectivo de selecionarem homens com boas capacidades intelectuais e defensores da verdadeira moral. Pois, os desvios eram frequentes em qualquer Ordem e em todos os tempos.

Sobre as qualidades dos jesuítas que andavam na Índia, em Dezembro de 1594, foi publicado um catálogo da responsabilidade do Provincial. São cerca de 300 nomes que figuravam nessa lista e de uma forma global a grande maioria dos missionários são apresentados como homens que possuem boa formação para o desempenho de tarefas missionárias - *Documenta Indica*, vol. XVI, p.927-984.

naturais a eles, dado estarem mais habilitados.¹¹⁶ No entanto, a exigência feita aos primeiros jesuítas enviados para a Índia, não acompanhou todo o processo missionário, pelo menos atendendo ao rigor de alguns missionários nas capacidades intelectuais que estes missionários deveriam ter.¹¹⁷ O descuido para com aprendizagem das línguas locais, ou mesmo a exigência no ensino ministrado nos seus seminários, assim como a sua preparação intelectual, pareceu ser negligenciada com o decorrer dos anos, pois em muitas ocasiões são acusados de não conhecerem as línguas locais.¹¹⁸

O conhecimento das línguas locais permitiu-lhes fazer manuais de ensino, como eram os catecismos e as gramáticas, ou ainda a leitura dos seus livros sagrados, para posteriormente refutarem a doutrina

¹¹⁶ *Documenta Indica*, vol. XVI, p. 391.

¹¹⁷ Com isto não queremos afirmar que todos os jesuítas enviados nos primeiros anos tivessem a preparação exigida para o tipo de missão. Fazemos esta afirmação, porque em 1549, o Padre António Gomes, Reitor do Colégio de Goa, queixava-se a S. Francisco Xavier da pouca preparação dos missionários que vinham de Portugal : "sam ignorantes todos, temos muy grande trabalho com elles".

¹¹⁸ Por exemplo em 1645 os padres que tinham a cargo o Colégio de Chanota (Malabar), eram acusados de não ensinarem. O mesmo sucedia em relação aos Recoletos de Repelim, que em 1645 tinham dois padres para o ensino dos meninos: "Destes dous hum delles he uelho doente E não faz mais que comer E emcher-se de dinheiro para dar aos parentes, sendo dantes pobríssimo, o outro he mancebo riquo, E nunca esta em casa E assy não ha hoje rastro naquelle caza que cheira a recoleta, pois não ha nem pode hauer choro, nem outra couza a esta semelhante." - ARSI, Goa 68, fl.22. *Documenta Indica*, vol.XVI, p. 427 - recomenda-se que de vez enquando os padres sejam de novo examinados, para estas situações serem evitadas.

A título comparativo, embora de uma data posterior, uma carta de 1672 é bastante crítica em relação ao comportamento dos franciscanos de Bardez. Segundo a mesma, por negligéncia dos franciscanos , dado não ensinaram a fé em todas as aldeias, os seus moradores tiveram de ser "reconciliadas" por intermédio do Santo Ofício. - Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, p. 250. Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, p.223-225 e p.236-238, salienta que de uma forma geral os missionários não sabiam as línguas locais, mesmo os jesuítas se serviam dos clérigos naturais para a administração dos sacramentos.

hindu.¹¹⁹ O Mesmo foi aplicado em relação aos cristãos de S. Tomé, pois através do conhecimento da língua suriana tentaram “corrigir muitos dos seus erros” e fazerem novos livros, pois fazia parte da estratégia para a submissão destes cristãos ao rito latino:

“Para que em tudo se tire a lembrança dos anos passados e se perca a esperança de ter mais entrada nesta christandade a maldita Babilonia era grandemente necessario hua empressão desta lingua suriana, porque por falta de liuros não se puderão queimar os uolumes inteiros, como se fizera, se ouuera remedio pera que as Igrejas aos sacerdotes não estejão faltos dos liuros necessarios pera rezar.”¹²⁰

Em momentos de crise e sempre que vissem ameaçadas as suas missões, como foi o caso da Província do Malabar, aquando do conflito com os franciscanos, as autoridades civis devolveram-lhes as igrejas, atendendo ao bom trabalho aí desenvolvido e em especial ao conhecimento das línguas locais, evidentemente não podemos esquecer

¹¹⁹ ARSI, Goa 55, fl. 6v. : “ A doutrina christā do Padre Marcos Jorge se traduzio na Lingoa Canarim, E se começou a ensinar o anno passado nesta christandade, E quadrou tanto aos christãos, que se não fartão de louvar ao senhor E agora começão de gostar a suauidade da doutrina Euangelica: os meninos da escola a uão aprendendo de cor E a noite a ensinão aos da uizinhança que se ajuntão em alpendres, que nas aldeias pera este effeito se mandarão fazer (...).”

¹²⁰ ARSI, Goa 15, fl. 1v. *Documenta Indica*, Vol. XIV, p. 451 - salienta o actuação do arcebispo D. Francisco Ros no que concerne ao conhecimento da língua síriaca e dai que lhe tenha sido possível corrigir muitas das heresias dos cristãos de S. Tomé. Também houve missionários , como Thomas Stephen, que compuseram obras de grande mérito religioso e literário nas línguas vernáculas de Goa. Uma das obras deste missionário intitulou-se *Purana Christão*. Este tipo de histórias - as *puranas*- eram muito apreciadas pelos cristãos convertidos - Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p. 90.

o apoio que davam ao comércio europeu, particularmente ao português que era feito na região.¹²¹

O aparecimento da imprensa contribuiu em muito para o sucesso da sua obra missionária. Tinham uma tipografia em Goa e outra em Rachol¹²², permitindo-lhes a publicação tanto de catecismos como de gramáticas, diccionários, confessionários, vidas de santos, ou dos sínodos realizados em Goa.¹²³ Aliás, muitas das edições eram

¹²¹ ARSI, Goa 68, fl. 66; Goa 16, fl. 180. Thomas Estevão, numa carta de 1594, elogia esta preocupação por parte da Companhia de Jesus (isto não invalida o que dissemos anteriormente, ou seja, com o passar dos anos muitos jesuítas descuidaram-se na aprendizagem das línguas locais): "Os Padres todos vão confessando na lingoa, tirando hum velho que ha muito tempo que esta como descancando na igreja de Santa Cruz. Não pode aprender a lingoa, mas não me dão outro, posto que o tenho pedido, por dizerem que não o há. Na congregação provincial se tratou muyto de proposito sobre se remedear esta falta de lingoa, mas eu cuido que o melhor remedio, he o que esta ja dado: que aprendão todos os que estão nas freguesias, no modo que escrevy a V. P. o anno passado, e bastara não mandarem qua senão pessoas que não estam impossibilitadas para aprenderem, senão os que possão aprender." - Joseph Wicki, *Some un Published Letters of Father Thomas Stephens*, texto policopiado, Goa, Xavier C.H. R., s.d.

¹²² Por vezes, há quem defende que possuíam apenas uma tipografia móvel, ou seja, tratava-se apenas de uma e não de duas tipografias.

¹²³ Sobre o assunto ler: Amâncio Gracias, *Os Portugueses e o Estabelecimento da Imprensa na Índia*, Tipografia Rangel, 1938. *Documenta Indica*, vol. XII, p. 176, refere-se à impressão de um livro com imagens da Sagrada Escritura e escreve-se: "porque as pinturas movem muito", daí que o aspecto decorativo tanto nas igrejas, como nos livros fosse muito considerada pelos jesuítas, na tentativa de influenciarem o gentio à conversão. BNL, Cod. 176 - fornece uma lista diversa, de impressos feito em Goa e Rachol pela Companhia. A chegada da imprensa à Índia foi precedida de pequenas bibliotecas móveis, sobretudo de natureza hagiográfica. Pois sabemos que São Francisco Xavier levou para estas paragens a sua rica biblioteca.

Embora seja de um período posterior ao que nos propusemos estudar, salientamos um alvará de 1685, que obrigava os naturais a falarem a língua portuguesa. Tal medida não se relacionava com o pouco interesse que os missionários demonstravam nesta altura em aprenderem as línguas locais. Pois, era conveniente conhecê-las, uma vez que a lei só se aplicava aos territórios portugueses. A preocupação continuava a ser a latinização dos fiéis, portanto havia que lhes impôr a cultura portuguesa, ou seja o novo cristão é que se tinha de adaptar e não o "invasor", e mesmo os jesuítas não se oposeram a esta medida. No entanto, tratou-se de aceitar uma medida que se oponha à ideia defendida inicialmente, ou seja o novo cristão é que tinha de conhecer a língua portuguesa. O dito alvará autorizava igualmente as viúvas da terra a casar, desde que aprendessem, num prazo de três anos, a língua portuguesa "(...) e que conciliados pelo sacramento do matrimónio os naturais e os

determinadas pelos sínodos, com o objectivo de cumprir os decretos sinodais¹²⁴. Em suma, foram obras postas ao serviço da evangelização.¹²⁵ Sobre as primeiras produções catequísticas feitas antes dos jesuítas, não possuímos informações, mas é provável que os franciscanos tivessem organizado cartilhas de Doutrina. A primeira produção catequística de que há conhecimento foi "A Doutrina" de S.

portugueses se arreique entre todos com maiores raizes a religião christã, e extingão totalmente os resabios do gentilismo: e para se facilitar mais esta communicação entre todos se applicarão os naturaes a fallarem a Lingua Portuguesa, e os Parochos e mestres das escolas ensinarão aos meninos a doutrina christã no mesmo idioma, para que pelo tempo em diante fique sendo para todos commua sem mais usarem da materna, e para este efecto em todas as praticas e congressos que tiverem usarão da Lingua Portugueza ate se fazerem correntes nella, para o que lhes assigno tres annos de tempo, dentro dos quaes fallarão todos geralmente no idioma Portuguez, e della usarão somente em seus tratos e contratos que fizerem em nossas terras, e de nenhum modo da lingua da terra, sob pena de se proceder contra elles com a demonstração e severidade de castigo que parecer." - Cunha Rivara, Ensaio Histórico da Língua Concani, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858, p. 255-259.

¹²⁴ Cunha Rivara, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, p.13-16.

¹²⁵ Destacamos algumas impressões feitas na Índia: 1556 - *Conclusiones Philosophicas* (esta data antecede o estabelecimento da imprensa na Índia em um ano, pois há autores que defendem que a imprensa chegou à Índia um ano antes); 1557 - *Doutrina Christã* de S. Francisco Xavier; 1560 - *Tratado em que se mostrava pela decisão dos concílios, e autoridade dos Santos Padres e Primazia da Igreja Romana contra os erros scismaticos dos Abexins*, pelo Padre Gonçalves Rodrigues; 1561 - *Compendio Espiritual da vida cristã*, tirado pelo primeiro arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira; 1563 - *Coloquios dos Simples, e drogas he coussas medicinais da Índia e aSsi dalguas frutas achadas nella onde se trâm algues coussas tocantes a medicina, pratica, e outras coSas boas, para Saber CõmpoStos pelo Doutor garcia dorta*; 1565 - *TRATADO QVE que fez mestre Hieronimo, medico do papa Benedito, 13, cõntra os judeus: é que proua o Messias da ley ter vindo. Carta do primeiro Arcebispo de Goa ao povo de Israel seguidor da ley de Moises, & do talmud por engano & malicia dos seus Rabis*; 1568 - *O Primeiro Concílio Prouincial ceçebrado em Goa. No anno de 1567*; 1568 - *Iesus/ Constitvaciones do arcebispado de Goa*; 1573 - *Desengano de perdidos em diálogo entre dois peregrinos, hum Christão e hum Turco, que se encontram entre Suez, e o Cairo, dividido em tres partes*.

Sobre o assunto ler: Carmo da Silva, "Evangelização e Imprensa nos Séculos XVI e XVII na Índia", *Missão Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. II, p.139. Para o autor do estudo os jesuítas tinham uma outra tipografia no Colégio de Santo Inácio de Rachol. Não sabemos ao certo a data da sua instalação, no entanto o primeiro livro aqui impresso foi *Kristipuranna* de Tomás Estevão, em 1616. Carmo da Silva é ainda de opinião, que os jesuítas tinham uma outra tipografia na Costa da Pescaria.

Francisco Xavier. Era também conhecida por “Exposição de Xavier” ou “Símbolo da Fé”, e era um compêndio de doutrina para ser utilizado em toda a cristandade oriental, tendo sido traduzido em concani. Depois da sua morte foi impresso na tipografia da Companhia, em Goa no ano de 1557.¹²⁶ Para uma maior ajuda na preparação dos sacramentos dirigidos aos recém convertidos, foram feitas impressões de confessionários.¹²⁷

O ensino foi também um dos métodos postos ao serviço das missões. Esta preocupação foi partilhada igualmente por D. João III, pois em 1546, recomendava ao Vigário Miguel Vaz que fossem feitas escolas em Goa e arredores, para o ensino dos cristãos.¹²⁸ Torna-se difícil arranjar informações sobre os currículos e o tipo de ensino ministrado nos colégios da Índia. Contudo, sabemos que no colégio jesuíta em Rachol e dos franciscanos em Reis Magos, o currículo consistia no ensino da língua e literatura latina, conhecimentos religiosos e artes liberais, incluindo a música vocal e a instrumental. Havia igualmente o ensino da língua vernácula, destinada à formação de

¹²⁶ Para mais promenores sobre o assunto ler: Tomás Estevão, S.J., *Doutrina Cristã em Língua Concani*, introdução, notas e glossário de Mariano Saldanha, 2^a ed., fac-similada, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1945.

¹²⁷ *Documenta Indica*, vol. III, p. 711. Até ao momento não foi encontrado qualquer exemplar impresso desses primeiros confessionários. Sobre o assunto ler: Teotónio de Sousa, “Uns Confessionários Inéditos: Instrumentos de Missão e Fontes para a História de Goa”, *Amar Sentir e Viver a História. Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Separata, Edições Colibri, 1995, p.1087-1102.

¹²⁸ Esta preocupação está expressa nas regras do padre Gaspar Barzeu para o Colégio de Goa, em 1552 - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. VII, p. 110 e segs.

catequistas. Na escola de S. Paulo prestava-se especial atenção à aritmética, especialmente apreciada pelos gentios que se dedicavam ao comércio.¹²⁹

A preocupação em ensinar as crianças da terra foi uma prioridade, pois inseria-se dentro de um dos principais mecanismos que a Companhia usava para a divulgação da fé cristã - princípio pedagógico. Na opinião de Alessandro Valignano, o fruto que resultava da criação destes colégios era grande e as preocupações eram poucas, pois cada irmão podia tomar conta de cem alunos.¹³⁰ Tais objectivos encontramo-los na estipulação a respeito da idade em que deviam ser admitidos os meninos naturais para o Colégio da Santa Fé.

A idade considerada conveniente situava-se entre os 13 e os 15 anos. Isto, porque nesta altura já sabiam falar a língua local e, portanto, posteriormente ser-lhes-iam úteis para contactarem com os povos locais, e, por outro lado, dada a sua pouca idade seria muito mais fácil convertê-los, uma vez que o conhecimento a respeito da religião hindu era escasso.¹³¹ Para além do fraco conhecimento das tradições hindus,

¹²⁹ Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p. 91.

¹³⁰ *Documenta Indica*, vol. X, p. 592.

¹³¹ Alessandro Valignano S.I., *Historia del Principio y Progresso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales 1542-64*, ed. Josef Wicki, Roma, Inst. Hist. S. I., 1944, p. 51. Georg Schurhammer, *Francisco Javier*, vol.III, p.321. A questão da idade considerada conveniente, variava, pois alguns missionários defendiam a idade de 5 ou 6 anos. Em 1546 decidiu-se aceitar só nativos puros, portanto foi proibida a entrada de portugueses e mestiços. Defendiam que a mistura não era conveniente, pois temiam que os portugueses tomassem posições humilhantes em relação à cor da pele, ou em relação aos escravos que aí se encontravam - *Documenta Indica*, vol. I, p. 142.

dada igualmente a sua tenra idade, mas, ao mesmo tempo, por terem mais facilidade na aprendizagem, poderiam estas crianças servir de intérpretes, cantando de dia a doutrina pelas ruas e à noite ensinando a doutrina aos seus familiares e escravos.¹³² O padre João de Lucena refere a atenção especial que S. Francisco Xavier dedicava ao ensino da doutrina aos meninos, elogiando ao mesmo tempo o papel que estes tiveram no ensino da doutrina aos mais velhos e o empenho que demonstraram na destruição dos templos e ídolos hindus.¹³³

Dada a constatação de que, quanto maior fosse a atenção dispensada às crianças mais frutos lhes poderia trazer, procuraram recorrer a todos os meios para conseguirem ter junto de si um número elevado de meninos. Nem sempre era fácil ter acesso às crianças

¹³² Silva Rego, Documentação ..., vol. V, p. 268. Documenta Indica, vol. X, p.240. Documenta Indica, vol.V, p. 268. Escrevemos um pequeno texto da obra do Pe. Sebastião Gonçalves, História dos Religiosos da Companhia de Jesus ... , vol.I, p. 143, referente a opinião que S. Francisco Xavier tinha dos meninos: " E quando me avisão das idolatrias que se fazem fora das povoações, ajunto os meninos do lugar e vou com elles adonde se fazem; e sam mais as desonras que o diabo recebe dos meninos que vam comigo, do que sam as honras que seus pais e parentes lhes fiserem quando o adoravam, porque os mininos desfazem os idolos como sal, cuspindo nelles, pizando-os com os pees."

No Oriente Conquistado, p. 95 continua-se a dar importância ao trabalho desempenhado pelos meninos: "E era cousa extraordinaria maravilha ver os meninos conduzir os proprios pays à confissão, juntar todas as noytes a familia a cantar certas orações devotas, & ensinar a doutrina aos escravos, discípulos na escola, mestre em casa."

Pensamos também que é de grande interesse o exemplo que de seguida vamos transcrever, cujo conteúdo se prende com o ensino da doutrina de um filho a um pai - Silva Rego, *Documentação* ..., vol XI, p. 83.: "(...) espanto-me muito pay, dizerdes isso, se vos não sabeis se chegareis amenha, como dizeis que daqui a hum mes aveis de receber a lei de Jesus christo? Se morrerdes antes de a receber, não sabeis que aveis de ir ao inferno? Ao que o pay respondeu: filho, tenho que negocear muitas cousas, aos quais depois de christão não poderei fazer, e por isso me he necessario este mes. respondeo-lhe o menino com grande afeito: pay, salvai Vossa alma, e deixai tudo, e assi esta agora para receber o santo bautismo com toda sua casa."

gentias, a não ser através da sua situação de orfandade, mas esta questão foi bastante polémica e violenta, na medida em que, por vezes, eram considerados orfãos crianças em que um dos progenitores ou outros parentes próximos estavam vivos. Convém referir uma situação ocorrida em Tana, na freguesia de Trindade. Aqui, havia três aldeias despovoadas: Raubalem, Jantarem e Asanap e a mando do Pe. Gonçalo Rodrigues, que tinha a cargo esta cristandade, povou estas aldeias com orfãos trazidos de outras aldeias da região.¹³⁴ Este é mais um exemplo da preocupação que a Companhia de Jesus demonstrou em separar os cristãos dos gentios e, neste caso concreto, fazê-lo com os orfãos era a situação ideal, devido à sua tenra idade.

Apesar de este comportamento ter sido contestado no séc.XVII, trouxe um grande número de meninos ao baptismo, tanto em Goa, como nas chamadas Terras do Norte.¹³⁵ Assim, “resgatavam” o maior número de crianças que podiam, quer através da compra, quer através da protecção que lhes davam quando estas eram abandonadas pelos familiares, em caso de doenças.¹³⁶ Salientamos um caso particular, mas que é significativo, do interesse que os jesuítas mostravam pelo ensino das crianças e que, em nossa opinião, se relaciona com o esforço

¹³³ João de Lucena, *História do Padre S. Francisco Xavier ...*, p. 69.

¹³⁴ *Documenta Indica*, vol. XIV, p. 485.

¹³⁵ *Oriente Conquistado*, p. 129.

¹³⁶ BNL, Res 263//2P, p.21. Silva Rego, *Documentação*, vol.V, p. 268.

individual (métodos) de cada missionário ocorrido na província do sul, onde o apoio régio aos missionários pareceu ser menos significativo. Na região do Madurai, um missionário italiano, António Vico, obteve do pai mil fiorinos para a fundação de um seminário para meninos brâmanes.¹³⁷

Muitas das crianças eram igualmente ensinadas pelos *kanakkapilai*, ou seja pelo catequista. Este era uma presença quase constante na zona costeira entre o Cabo Comorim e Coulão. Bem instruídos no catecismo, cabia-lhes ensiná-lo às crianças das aldeias. Tomavam também conta das igrejas e, se os padres jesuítas estivessem ausentes, enterravam os mortos. Eram eles que informavam os padres dos desvios de muitos cristãos e zelavam sempre para que nenhuma criança morresse sem o baptismo.¹³⁸

Um outro cargo que convém referir em todo o processo missionário e que em muito contribuiu para o aumento do cristianismo na Índia foi o “Pai dos Cistãos”, vocacionado para a conversão dos infieis e protecção dos convertidos¹³⁹:

“Basta dizer hum Padre não ter outro ofício em que se ocupar senão de ajudar e favorecer os christãos, visitando os prezos, fazendo

¹³⁷ ARSI, Goa 18, fl. 44-45; 52-53.

¹³⁸ *History of Christianity in India*, vol.II, p. 126.

¹³⁹ Não nos vamos debruçar, em pormenor sobre o assunto, dado existir um trabalho sobre esta instituição, bastante completo, e como nas nossas investigações não conseguimos encontrar nada de novo a este respeito, aconselhamos a leitura da obra: Lagrange Romeu R. Fernandes, O “Pai dos Cristãos” nas Missões Portuguesas da Índia Oriental (1541-1580), dissertação de Doutoramento em História Eclesiástica, Roma, 1965.

soltar alguns delles e fallando polos outros em seus negóceos, asi ao Viso-Rei como à Arcebisco e outras pessoas com quem se oferece ocasião, pelo que tem nome de Pai dos Christãos, com os quais somente se exercita, tendo conta com os catcúmenos, ajuntando de vestidos para os que hão-de bautizar, acudindo aos que querem ser christãos e fazendo as mais cousas que são necessarias.”¹⁴⁰

A primeira referência documental a respeito do “Pai dos Cristãos” (isto em relação a Goa) data de 1547. Mas talvez a data possa ser antecipada cerca de cinco anos, uma vez que há um documento datado de 1547, relativo a um Rui Barbudo que já exercia o cargo nesta data e desde há cinco anos que não lhe eram pagos os vencimentos.¹⁴¹ Esta instituição contou com “Pai de Cristãos” leigos e sacerdotes, isto pelo menos inicialmente. O “Pai dos Cristão” leigo, tinha a função de auxiliar na conversão, proteger ou amparar os cristãos, por vezes, substituir a acção dos missionários e, em muitas circunstâncias, administrar a justiça entre os cristãos, ficando a conversão a cargo dos missionários.¹⁴² Era uma instituição fundamental para a continuação do Cristianismo na Índia, dado que se responsabilizava por todos aqueles

¹⁴⁰ *Documenta Indica*, vol. VIII, p. 86.

¹⁴¹ Lagrange Fernandes, O “Pai dos Cristãos”..., p. 42.

¹⁴² Com o tempo as funções do cargo de “Pai de cristãos” foram evoluindo e o cargo foi igualmente passando para sacerdotes. Sobre o assunto aconselhamos a leitura de tese já citada.

que se convertiam, estando particularmente atenta a qualquer orientação menos cristã.

ACTIVIDADES ESCOLARES (1575)¹⁴³

COLÉGIO DE GOA

1 classe de ler e escrever

3 de humanidades, retórica e poesia

1 curso de artes

1 licção de casos de consciência e duas de teologia

COLÉGIO DE MARGÃO

1 classe de ler e escrever

COLÉGIO DE BAÇAIM

1 classe de ler e escrever

1 classe de humanidades

¹⁴³ *Documenta Indica*, vol. X, p.51-59.

RESIDÊNCIA DE COULÃO

ensinam a ler e a escrever aos meninos

#

1586¹⁴⁴

2 classes de teologia especulativa

1 classe de moral e casos de consciência

1 de filosofia

3 de humanidade e gramática

1 classe de ler, escrever e contar (meninos)

1 seminário de meninos: cerca de 20 meninos, filhos orfãos de portugueses e cerca de 70 meninos orfãos da terra.

COLÉGIO DE BAÇAIM

1 colégio com cerca de 70 meninos orfãos, oriundos de diversas partes do Norte.

¹⁴⁴ *Documenta Indica*, vol. XIV, p. 467 e segs.

COULÃO

1 escola de ler e escrever para os meninos da fortaleza

1 seminário com cerca de 30 meninos da Costa de Travancor

S. Tomé

1 escola de latim (com cerca de mil cristãos)¹⁴⁵

Nota:

A lista de actividades escolares apresentada não é de forma alguma completa, apenas pretendemos indicá-la a título de exemplo, para corroborar a nossa opinião de que a sua dedicação nesta área era significativa, evidentemente usada como um mecanismo no âmbito de evangelização.

¹⁴⁵ Estas indicações são apresentadas para testemunharem a atenção que a Companhia de Jesus atribuía ao ensino, mas utilizada como uma “arma” ao serviço da evangelização. Mediante a preocupação que mostraram pelo ensino, talvez se possam justificar muitas das despesas feitas pelos inacianos, consideradas excessivas por alguns.

5.B - CONFLITOS COM AS RELIGIÕES NÃO CRISTÃS

"Como a lei de Deos á-de ser melhor
Prova-se que deve ser a melhor porque
todas as outras são inventadas por
homens ou pelo demónio. Se polo
demonio, inventor e ordidor do mal, claro
está que não pode ser boa; a dos homens
tanto será boa, quanto se chegar à
verdadeira, pois o mais perfeyto em
qualquer genero he mesura dos mais, e
segundo diz o philosopho : Propeter quod
unumquodque tale, et illud magis".¹

¹ Diogo, Gonçalves S.I., *História do Malabar*, Introdução e Notas de José Wicki S. I., Munster Westfalen, As chendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955, p. 118.



Imagens do Oriente no século XVI reprodução do Códice Português da
Biblioteca Casanatense, 1985

Estampa LXI - *mouros malauares*



Imagens do Oriente no século XVI reprodução do Códice Português da
Biblioteca Casanatense, 1985

Estampa LXII - Judeos malauares



Imagens do Oriente no século XVI reprodução do Códice Português da Biblioteca Casanatense, 1985

Estampa LXIII - *Jintios malauares que chamão nayres*

A imagem fantasista e irreal criada a respeito da Ásia e que circulou durante muito tempo na civilização ocidental fez com que se criassem “verdades” que moldaram muitas das atitudes que os europeus em geral, e em especial os missionários, adoptaram para com os costumes religiosos e o carácter dos gentios orientais². Durante séculos os seus habitantes foram descritos como seres diferentes, não só no seu aspecto físico, como na sua civilização, que seria muito inferior à ocidental, nomeadamente na questão religiosa.³

Ainda que a lenda a respeito do seu aspecto físico fosse corrigida após os contactos do século XV, o mesmo não se verificou em relação à sua civilização, pois continuou a ser observada e analisada à luz dos valores europeus e, nomeadamente, do cristianismo, acabando por tornar difícil, senão impossível, qualquer compreensão para com outras religiões que não fossem a católica romana e a intolerância marcou

² A palavra gentio foi o termo usado pelos nossos historiadores e missionários, para distinguir os mouros dos povos naturais da Índia.

³ Sylvie Deswart, *Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos*, Lisboa, Difel, 1992, p.23-47. Ler: Riu Manuel Loureiro, “O Descubrimiento da Civilización Indiana nas Cartas Jesuítas(Século XVI)”, *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Sevilla, 1997, p. 299-327.

³ Idem, *Ibidem*, p.23-47.

muito do comportamento do europeu na Índia.⁴ Esta atitude que agravou-se com a aplicação dos cânones tridentinos, que contribuíram para que o cristianismo fosse imposto universalmente como a única religião que garante a salvação ao Homem.

Ao longo dos séculos, foram muitos os que procuraram conhecer as civilizações asiáticas. Ainda que parte das suas descrições carecessem de objectividade, representam bastante interesse, pois são o testemunho de como o europeu olhava e analisava esses povos. No século XVI, algumas das descrições que nos chegaram estão longe de transmitir grande rigor no que observavam. Ao lermos alguns historiadores de então, damo-nos conta deste aspecto. Duarte Barbosa, apesar da preocupação que demonstrou no conhecimento rigoroso que pretendia transmitir sobre estes povos, errou, por exemplo, a respeito dos dogmas gentios, ao escrever que eram semelhantes ao dogma cristão:

"Estes brâmanes e gentios têm muito por semelhas a Santa Trindade, honram muito o conto de tres em trino, e fazem sempre oração a Deus o qual confessam e adoram ser Deus verdadeiro, criador e fazedor de todas as coisas, que é tres, e um só Deus, e que há muitos deuses outros governadores por eles, em que eles também crêem. Estes brâmanes e gentios onde quer que se acham, entram em as

⁴ Ler: José A. Izco, "Actitudes de los Cristianos Ante Otras Religiones Hasta El Vaticano II. Apuntes Para una Historia", *Misiones Extranjeras*, nº 43, Enero-Febr., Edita: "ID", Madrid, 1978.

nossas igrejas e fazem oração e adoração às nossas imagens, perguntando sempre por Santa Maria como homens que disso têm algum conhecimento ou notícia, e, como à nossa maneira, honram a Igreja dizendo que entre eles e nós há muito pouca diferença (...)"⁵.

De modo algum podemos admitir estas semelhanças. Tal comparação resulta do desconhecimento da teologia hindu, pois para estes a Trindade não é mais do que uma tríplice manifestação da divindade, uma tríplice forma.⁶ Confusões desta natureza ou ainda a respeito de outras tradições hindus apareceram nas obras de João de Barros, Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar Correia, entre outros. Todas elas sofriam de algumas incorrecções, devido aos modelos eurocentristas, que se manifestavam também na facilidade com que muitas vezes generalizavam determinados comportamentos específicos de algumas regiões a toda a Índia. Alguns desses erros resultavam do facto de terem ouvido contar, sem que os tivessem presenciado. Por outro lado, a forma como eram tratados os portugueses e os cristãos,

⁵ Duarte Barbosa, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, Introdução e Notas de Augusto Reis Machado, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946, p. 66. O Padre Manuel de Moraes a respeito de uma cerimónia hindu no Cabo Comorim, escreveu o seguinte : " Os seus sáotots a quem adorão e tem na sua igreja são cavallo de barro, e bois de barro, e homens de pedra, e fyguras de cobras de pedra, pavôis, gralhas ..."- *Documenta Indica*, vol.I, p. 245.

⁶ Esta foi apenas uma observação de Barbosa, pois toda a sua obra é de grande interesse devido às inúmeras observações a respeito destes povos.

pelas autoridades locais, influenciavam algumas das descrições, nomeadamente as cartas dos religiosos.⁷

S. Francisco Xavier não deixou qualquer trabalho escrito sobre os costumes e crenças indianas; a sua visão apenas ficou registada em cartas. Por vezes, o retrato feito pelo Santo é pouco lisonjeiro, nomeadamente em relação aos brâmanes, pondo em causa os seus conhecimentos intelectuais e, à semelhança da grande maioria dos europeus de então, mostrando desprezo pelas suas crenças:

“ Son estos bragmanes hombres de pocas letras; y lo que les falta en virtud tienen de iniquidad y maldad en grande augmento (...) dizando que ellos bien saben que no ay sino un Dios y que ellos rogarán a Dios por my ... dos cosas le mandavan hazer sus dios para ir dond'ello están: la primera es no matar vacas, en las quales ellos adoran; y la segunda es hazer limosnas, y estas a los bragmanes que sirvan a los pagodes (...) y assi los más idolos son negros, iúntanlos muchas vezes con azeite: feden tanto, que es cosa de espanto: son tan feos que en velos espantan (...) Sono incostanti mirabilmente per regione dellí molti peccati nelli quali hanno vissuto; parlano pocho o nessuna verità.”⁸

⁷ Consultar: Diogo Ramada Curto, “Cultura Escrita e Práticas de Identidade”, *História da Expansão Portuguesa*, Direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 458-477.

⁸ Schurhammer e Jose Wicki, *Monumenta Historica Societatis Jesu, Epistolae S. Francisci Xaverii*, Roma, 1944, vol. 67, p. 119, 170 e 171; vol. 68, p. 22. Citamos um outro excerto de uma carta do Padre Nicolau Lancelote, a respeito dos costumes de Coulão. Nas suas descrições está igualmente presente uma visão eurocentrista, o que dificultava o contacto com estes povos, pois toda a sua cultura era considerada insignificante face à cultura europeia: “Em todos seus autos e obras sam cativos de varias superstições. Ai nestas partes emfinitos encantadores e feiticeiros, os quais

Outros missionários seguiram o exemplo de S. Francisco Xavier, nas cartas enviadas para a Europa sobre o que viam ou ouviam, debaixo sempre do olhar etnocentrista, tal como os padres Gaspar Barzeos, Baltasar Nunes, Henrique Henriques, Nicolau Lancelote⁹, Melchior Gonçalves e Alexandre Valignano, entre outros. Teoricamente, o respeito pela cultura do “outro” é uma aquisição dos nossos tempos.¹⁰ A

... sam mui adorados. Ai muitos deles que sam de tam modesta vida no esterior, que hos imitâos do Egipto lhe podriam ter emveja. Se nos outros pudesemos viver tam pobrmente, asi de comer como de vestir, como vive comunmente a gente desta terra, pareser-nos hia que viviamos em grande pinitencia, porque o seu vistir he perizomata quedam sirca pudenda, alguns de panos outros d'ervas; ho seu comer he fruto de palmeiras e varias ervas e raizes e peixes. He geral custume nestas partes cada hum que se quer vender a si mesmo, se venda; e por tanto cada dia se verdem milhares por todas estas partes, alguns por fugirem, outros pera nam morrerem de fome, e outros pera furtar o dinheiro que lhe deram por si mesmos e fugirem com ele (...). - *Documenta Indica*, vol II, p. 127-128.

⁹ Como exemplo citamos uma outra carta de Lancelote, a respeito do que ouviu e “observou” em Coulão, em 1555: “(...) tenho ouvido tantas enormidades que tenho por melhor não escrever nenhuma porque nenhuma dellas se achegua huum tamanho à rezão. (...) nenhum fin sabem dar às suas cousas. Hé huma confusão, porque dizem que tão bem no paraiso se pequia, e que por seus peccados os manda Deus a ser bichos, bestas, arvores e ervas, e homens desditosos e pobres e aleixados; e os que fazem algum bem os manda ser reis e senhores, e fá-llos nacer debaixo de certas estrellas boas por onde são ditos en todas as suas cousas. (...) Adorão todos o diabo porque não lhe fassa mal, dizem que sabem que he mão, e porem que é servo de Deus, e que não se amansa senão com lhe fazer a vontade com sacrificios, os quais os fazem tão continos e com tanto fervor, que he cousa piadosa e digna pera se chorar com todas as lágrimas. Nenhuma desta gente da India se acha que tenha desejo de aprender coussas novas; todos os que deixão seus custumes gentilicos e tornão-se mouros ou christãos, o fazem por enterece temporal. A seytá de mafamede, por ser mais conforme à gentilidade, se empreme nelles maravilhosamente, e cresce tanto por todas estas partes que he cousa de espanto. (...).” *Documenta Indica*, vol.III, p. 228.

¹⁰ A observação era extensiva ao quotidiano, ou seja em ralação aos seus hábitos e costumes mais simples, como por exemplo a forma de se vestirem. A respeito da forma de se vestirem no Cabo Camorim , o Padre Manuel Morais, em 1547 escrevia: “(...) andarem despydos asy omes como molheres, e não trazem outra cousa senão arredar de sy hum pano (...)”- *Documenta Indica*, vol. 1, p. 243-244. Também sobre os seus hábitos alimentares fornecem descrições, como por exemplo os hindus não comerem carne “ nem cousa de sangue”: brâmanes de Goa, carta do P. Baltasar Nunes- *Documenta Indica*, vol. I, p. 320. Em Ceilão há homens que não comem: “ cousa nenhuma que padeça morte, nem de carne nem de pescado(...) aynda que achem hum bischo peçonhento em sua casa, nam no ham-de matar (...)”- *Documenta Indica*, vol. 2, p. 433.

visão etnocentrista determinou a actividade missionária no espaço ultramarino ibérico, onde desde sempre houve um compromisso entre a Igreja e os conquistadores, debaixo do pretexto da dilatação da fé e do império.¹¹ Sempre se reconheceu a necessidade de não só se prometer a salvação ao convertido, como, para o preservar na fé, era importante a atribuição de favores temporais. Este pensamento é relatado em muitas cartas régias. Destacamos como exemplo uma carta de D. João III:

*"(...) e porque os gentios se sujeitem ao jugo evangelico, não só convencidos com a pureza da fé, e alentados com a esperança da vida eterna, senão também ajudados com alguns favores temporaes, que amansão muito os corações dos subditos; procurareis com muitas veras que os novos christãos d'aqui em diante consigão e gozem todas as exempções, e liberdades dos tributos, gozando dos privilegios e officios honrados, que até aqui costumavão gozar os gentios."*¹²

A protecção régia tornou-se essencialmente necessária e vital para a preservação dos recém convertidos fora do designado Estado Português do Oriente, onde o poder político, religioso e até económico não dependia dos cristãos, tanto dos portugueses aí estabelecidos, como dos que aí aderiram ao cristianismo, que, como já escrevemos,

¹¹ Ver: Consejo Indigenista Missionero, *Puebla y la Evangelização Indígena*, Boletín del CIMI, nº 45, Marzo, Abril de 1978, p. 217-225.

¹² António da Silva Rego, *Documentação Para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*, vol. 3 (1543-1547), Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1950. p.316.

nestes territórios incorriam na ira tanto dos familiares que permaneciam hindus, como do poder local - tornavam-se intocáveis. Uma outra explicação, associada a esta atitude dos monarcas e vice-reis portugueses, prendia-se com um outro objectivo, que era o de poderem, através do exemplo de “caridade” e protecção, cativar e chamar a si um maior número de pessoas e não tanto por preocupações humanitárias.¹³ No entanto, esta prática fez com que a maioria das conversões, no século XVI, não passasse de uma aparência, mesmo nos territórios sob administração portuguesa, como era o caso de Goa.

A acusaçāo de que muitos destes novos cristãos permaneciam hindus na sua prática religiosa ou, pelo menos, que em determinadas ocasiões se associavam a cerimónias condenadas pelo rito católico, como era por exemplo a festa anual de *thirtha*, celebrada em Naroá e Bicholim, era uma realidade. Também os velhos cristãos participavam nestas festividades, nomeadamente tomando banho em conjunto, daí que existam ao longo dos séculos diversas cartas e até sínodos realizados em Goa que proibiam o contacto entre hindus e cristãos nestes dias. Algumas das cerimónias feitas pelos gentios, como era a realização do casamento, foram obrigados a fazê-las em privado, para evitar a participação dos gentios convertidos e dos portugueses aí

¹³ Aconselhamos a leitura da carta anteriormente citada.

residentes.¹⁴ Defendiam de tal modo a erradicação “das relíquias da idolatria”, que muitas cerimónias gentias foram proibidas em Goa.¹⁵ Sabiam que desta forma perservariam melhor o Estado da Índia, pois os interesses políticos e económicos andavam a par do proselitismo religioso, como é escrito numa carta de D. Sebastião:

“(...) em muy breve tempo sejão convertidos muitos povos dessas partes, que sera grande bem, & meyo para o sossego de minha consciencia, & segurança, & paz de meus vassalos, & a Coroa deste Reyno poder possuir esse Estado”.¹⁶

O cristianismo, ao ser apresentado como a única religião capaz de salvar o Homem, conduziu a que não fosse possível um diálogo pacífico entre as restantes religiões. Como já escrevemos, o objectivo era eliminar qualquer vestígio hindu que permanecesse no novo cristão, através da proibição do seu ceremonial. Fora do espaço pertencente à

¹⁴ A Índia em 1623 e 1624, Excertos das Memórias do Viajante Italiano Pietro della Valle, compiladas e anotadas por J. A. Ismael Garcias, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1915, p. 46-49.

¹⁵ BNL, Cod. 866, fl.8-40. Carta manuscrita com letra do século XVIII, assinada por Ramos Nobre Mourão.

¹⁶ P. Francisco de Sousa, Orient Conquistado a Jesus Cristo Pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa, Introdução e Revisão de Manuel Lopes de Almeida, Porto, 1978, p.193. De facto a conversão na Índia constituiu uma das principais preocupações de D. Sebastião, como se pode observar numa carta do monarca, datada de 1566: “(...) juntamente prospera todas as outras cousas destes reinos e senhorios, vos encomendo muito e mando que por todas as vias que poderdes, e avisando do mesmo, da minha parte, a todos os prelados e capitães das fortalezas dessas partes, procureis que a conversão da fee tenha continuamente todo o augmento possível, e para isso e pera a conversão e boa doutrina dos convertidos deis e façais dar toda a juda e favor que for necessario, porque doutra maneira nem se comprira com minha obrigação neste negocio, que tenho por primeiro e principal de todas, nem me dareis por bem servido.” - António da Silva Rego, Documentação..., vol.X, p. 68.

coroa portuguesa, a situação era diferente, pois a implantação dependia em primeiro lugar da tolerância das autoridades locais ou da perspicácia de alguns missionários em se adaptarem (aparentemente) aos costumes gentios.¹⁷ Mas foi sobretudo uma atitude radical de destruição da cultura hindu que foi defendida, embora só conseguida nas regiões sob administração portuguesa. Assim, como o cristianismo, o hinduísmo impunha uma série de comportamentos e atitudes aos seus seguidores, facto que os diferenciava. Daí decorria a preocupação da observância de muitas das práticas religiosas de ambas os lados. A forma como a nova religião era apregoada tinha de trazer sérias alterações a nível político e económico, acabando por tornar impossível a coabitacão, saldando-se por atitudes bastante radicais de ambos os lados. De facto, para as autoridades eclesiásticas cristãs não bastava a aceitação dos novos dogmas, pois a imposição da cultura europeia era automaticamente uma herança, desde que para isso estivessem criadas as condições.

A nova sociedade criada pelos portugueses, em assuntos que não eram do âmbito da fé, mesmo nas terras do rei de Portugal, acabou por tolerar algumas das tradições e práticas hindus tidas como "justas"

¹⁷ Aconselhamos a leitura da obra de Gonçalo Fernandes Trancoso, *Tratado do Padre Gonçalves Fernandes Trancoso sobre o Hinduismo*, Ed. Crítica e Anotada de Jose Wicki S. J., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. O tratado foi escrito para informar os superiores sobre os ritos malabares defendidos pelo padre R. de Nobili.

como, por exemplo, a aplicação de alguns tributos.¹⁸ A imposição de uma cultura que não era hindu não era inédita, pois antes dos portugueses, os gentios de Goa já se tinham submetido a dois tipos de usos e costumes, um vindo da sua tradição e outro imposto pelo domínio do Mouro Idalcão, que alterou muitas das práticas administrativas, políticas, económicas e judiciais, de acordo com os interesses do ocupante. Agora, a situação repetiu-se. Mais uma vez o conquistador submetia às suas leis os moradores de Goa e a grande mudança residiu essencialmente na questão religiosa. A destruição dos seus templos e a publicação de legislação que proibiu as suas cerimónias deu lugar à latinização.¹⁹

Um outro aspecto que mais adiante vai ser desenvolvido e merece a nossa atenção foi o que se prendeu com a questão das heranças. Pensamos que esta atitude portuguesa não se moveu só por preocupações humanitárias ou de aplicação da justiça sucessória, mas, sobretudo, pelo objectivo de encontrar mecanismos capazes de

¹⁸ Sobre esta matéria aconselhamos a leitura do artigo: José Wicki S.J., *Os Percalços das Aldeias e Terras de Baçaim Vistos e Julgados pelo P. Francisco Rodrigues S. J.* (por 1570), Separata do Instituto Vasco da Gama, nº 76, Tipografia Rangel, Bastorá, Goa, 1959. O documento publicado é constituído por uma "análise moral" feita pelo P. Francisco Rodrigues em relação aos costumes ou "percalços" aplicadas nas aldeias e terras de Baçaim, cuja matéria era a mesma do foral de Salsete, de 1526.

¹⁹ Em 1581, o Padre Afonso Pacheco, S.I., Procurador da Cristandade da Índia, numa carta enviada aos representantes da Mesa da Consciência d'el rei, defendia a destruição e reconstrução das sinagogas e pagodes, assim como a proibição das cerimónias gentílicas (esta atitude surgiu com a receio de ver extintas muitas da legislação a favor da cristandade). Justifica que o meio mais eficaz para o aumento da cristandade é: "(...) es el averseles quitado estos pagodos y ceremonias y pues por esta obligación y con este zelo los reys le mandaron quitar de nuevo con tanto risco de sus tierras y hacienda no es razón que agora se tomen a permitir de nuevo." - *Documenta Indica*, vol. II, p. 253.

erradicar práticas hindus, tais como a bigamia, a poligamia, o concubinato, ou o *sati*²⁰. Esta actuação visava atrair as populações para o cristianismo, como foi o caso de acolherem as mulheres hindus bailarinas ou viúvas que não representavam qualquer valor para a sociedade.²¹

A realidade das conversões sem preparação foi denunciada por alguns missionários. Citamos, por exemplo, o Padre Nicolau de Lancelote numa carta a S. Francisco Xavier, em que alerta que muitos se converteram “*por medo, outros por interesse temporal, he outros por cousas suxas e feas, que nam sam pera nomear*”²².

As causas do aumento da cristandade são complexas e convém salientar que as autoridades religiosas e civis, conscientes da realidade indiana, criaram condições materiais para que o número de convertidos não cessasse de aumentar. Para atingir esse objectivo, procederam à execução de uma série de provisões que favoreciam e privilegiavam a

²⁰ Ritual praticado entre a mulher hindu que se imola voluntariamente sobre a pira do marido ou pouco tempo depois da sua morte.

²¹ Sobre o assunto aconselhamos a leitura: *Código dos Usos e Costumes dos Habitantes das Novas Conquistas em Portuguez e Maratha*, 2^a ed., Nova Goa, Imprensa Nacional, 1861. Como exemplo trancrevemos o título das seguintes leis: *Sobre a divisão das heranças entre os filhos de duas mulheres* (p.4); *Fixando definitivamente o método de proceder às partilhas dos bens, entre irmãos, e filhos de duas e mais mulheres* (p.5); *Determinando que os novos convertidos herdem aos seus Pais e Avós, e também entre si como os Portuguezes* (p.14); *Determinando que os espólios que ficarem dos gentios falecidos se dê, na falta de filhos, às suas mulheres e filhas, fazendo-se christans* (p. 18).

²² António da Silva Rego, *Documentação...*, vol.III, p.32.

cristandade recém formada, em detrimento do gentio.²³ Assistimos, assim, ao afastamento do hindu, pelo menos em alguns períodos, através da proibição do exercício de funções nas cidades e fortalezas pertencentes a Portugal, pois todos os serviços deviam ser entregues a cristãos.²⁴ Também em algumas épocas surgiram provisões isentando do pagamento de dízimos os gentios que se convertiam.²⁵

Perante tais medidas, o ódio entre a comunidade cristã e não cristã crescia. Apesar das medidas discriminatórias, alguns permaneceram na sua crença, incorrendo na perda das suas terras, muitas vezes devido à saída voluntária dos hindus, que receavam serem convertidos à força. Se, inicialmente, esta situação contribuiu para a instalação dos cristãos, mais tarde acabou por ter reflexos negativos na economia, daí que, em determinados períodos, como foi o caso do vice-reinado de D. Francisco Coutinho, se pedisse a anulação da provisão de D. Constantino, numa atitude meramente pragmática, para que fossem entregues todas as fazendas aos gentios que regressassem, evitando assim o despovoamento de algumas aldeias²⁶. Em 1564 foram

²³ Idem, *Ibidem*, vol.VI, p.467. J.H. Cunha Rivara, *Arquivo Portuguez Oriental*, fasc. I, p.I, p.43 - D. João III salienta a grande preocupação que representa para si a evangelização do gentio, daí que mande fazer muitas e grossas despezas ha custa da minha fazenda. Sobre o desejo da extinção dos ritos gentios ler: BPE, CXXIIId/2-11, fl.22-23v.

²⁴ Idem, *Ibidem*, vol. VII, p. 215.

²⁵ J.H. da Cunha Rivara, *Arquivo Português Oriental*, fasc.5, T.II, p. 472.

²⁶ Idem, *Ibidem*, Fasc. 5, T.II, p. 488.

devolvidas as fazendas aos gentios, desde que se cristianissem.²⁷ De facto, o despovoamento pareceu preocupar os portugueses.²⁸ Daí que se tivesse recomendado prudência na actuação com determinadas castas gentias, devido ao seu poder económico, como era o caso dos ourives²⁹, dos quais só deveriam ser expulsos os que impedissem a conversão.³⁰

A religião, que nos primeiros anos tinha contribuído para a instalação da presença portuguesa na Índia, devido a uma política de conversões forçadas, cujo objectivo era o extermínio do gentilismo, tornou-se um instrumento de ódio e despovoamento das terras conquistadas. Na violência e no “excesso de zelo” em propagar a fé católica encontramos um dos aspectos que, a passos largos, acelaram

²⁷ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. IX, p. 388.

²⁸ Muitos gentios acusavam quer os missionários quer as autoridades régias de má aplicação da justiça, o que no seu entender conduzia à fuga dos naturais. - Silva Rego, *Documentação ...*, vol.II, p. 415.

²⁹ Em 1578, uma carta refere a grave situação provocada pelo despovoamento de algumas localidades, nomeadamente na região de Baçaim. Na sequência das leis da protecção aos cristãos foram muitos os tecelões, carpinteiros, serradores, ferreiros e mercadores que passaram para a “terra dos mouros”. De facto, corría-se o risco de perderem grande parte da população que produzia riqueza. - Silva Rego, *Documentação...*, vol.XII, p.415.

³⁰ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. IX, p. 435. Em 1567, o arcebispo de Goa é autorizado a expulsar os gentios que não foram considerados convenientes à conversão. Nesta carta os gentios de Goa são proibidos de serem escrivães das aldeias de Goa e podem ser obrigados a vender os ofícios aos cristãos - Silva Rego, *Documentação ...*, vol. X, p.213. Os agricultores era um outro grupo que as autoridades portuguesas achavam necessário - Silva Rego, *Documentação ...*, vol.IX, p. 174. Devido ao exposto chamamos a atenção de que as leis sobre a expulsão dos gentios e mouros não era extensiva a todos.Havia excepções, como era o caso de determinadas profissões, pois delas dependia parte da economia da região e daí que a legislação sobre este assunto fosse com regularidade alterada e sobretudo tenha estas mesmas excepções.

a decadência do Estado Português da Índia. A conversão forçada dos orfãos e a confiscação dos bens que outrora haviam pertencido aos pagodes ou a gentios e que passaram a ser pertença das igrejas, suscitou ódios e guerras conjuntas de maratas e maometanos contra a presença portuguesa.³¹ Em 1545, através de uma provisão do Governador Martim Afonso de Sousa, todas as terras e rendas pertencentes aos pagodes da ilha de Goa, passaram a ser pertença do Colégio de S. Paulo.³² O mesmo se verificou em 1569, em que as rendas de Salsete e Bardez foram entregues às igrejas da região, na sequência da destruição ("desfeitos e queimados") a que os pagodes foram submetidos.³³

No entanto, apesar das inúmeras doações feitas ao Colégio de S. Paulo, não queremos deixar de lembrar que as rendas pareciam ser insuficientes, a avaliar pelo testemunho do consultor, Fr. Francisco Vieira S.J., numa carta que dirigiu a Acquaviva em 1593, condenando a má gestão do colégio; nela afirmava:

"(...)tem muitas dívidas e não tem que comer, e mais não tem remedio algum porque todos o depennão e ninguem o ajuda. E porque

³¹ Ler: J.B. Amâncio Gracias, "A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte", in *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, 25, Bastorá, 1935; Simão Botelho, *Textos Sobre o Estado da Índia*, Lisboa, Alfa, 1989, p. 70: "(...) eu bem creio Noso Senhor e Vossa Alteza disso muito bem servido, mas parece que podiam tomar nisto um meio, e pode ser que seria para melhor, porque há alguns que querem muitas vezes fazer cristãos por força, e vexar tanto oos gentios que é causa de se despovoar a terra, como digo proveja Vossa Alteza for mais serviço de Noso Senhor".

³² Cunha Rivara, APO, fasc.5, T.I, p. 182-183.

³³ Cunha Rivara, APO, Fasc.5, T.II, p. 694.

estes nosos Padres graves, velhos, consultores do Provincial são da casa, e o Provincial saio ontem da casa e oje em dia he dela, e por isso são todos, ocupados nella e não se applicão nada a desendividar o collegio que he seminario, fundamento e sustento de toda esta Provincia. E mais são nisto tam crueis para o pobre collegio que, dependendo muita parte das rendas e sustentação nosa de hum bom procurador (que o que temos não presta ³⁴), e tendo elles hum irmão chamado Luis Castanho, unico para este officio de nenhum modo no-lo querem dar porque serve laa hum pouco para fazer trabalhar os pedreiras de suas obras, cousa que realmente me escandaliza e mais ³⁵pode-se fazer consciencia de estiuer tam pouco a grande necessidade que delle temos.”³⁶

Apesar das rendas e terras lhe terem sido atribuídas, desconfiava-se que muitos dos seus rendimentos não eram entregues no colégio. Cerca de 1549 e nos anos seguintes, surgiram acusações de que muitas destas rendas andavam “sonegadas” sem pagarem renda ao colégio, daí que se tivesse mandado fazer tombo destas.³⁷ Sabemos que as solicitações a que estas rendas estavam sujeitas eram muitas, pois representavam grande parte das receitas utilizadas na conversão.³⁸

³⁴ FR. Manuel Gaspar.

³⁶ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XVI, p. 422.

³⁷ ANTT, Cartório Jesuítico, m.83, nº 39; António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. VII, p. 22; Cunha Rivara, APO, Fasc. 5, T:II, p. 835-840.

³⁸ Cunha Rivara, APO, Fasc. 5, T. II, p.649.

A integração da população local na sociedade cristã portuguesa, através da política de casamentos e de grande parte das regras que passaram a reger a sociedade, pressupunham uma nova orientação dos naturais no campo da assistência social e religiosa. O "novo indivíduo" deixava de pertencer ao grupo social (casta) e familiar, perdendo a sua casta (tornava-se intocável) com todos os direitos e privilégios familiares e sociais e era afastado desse núcleo.³⁹ Perante a nova realidade, cabia às autoridades religiosas e civis portuguesas garantir ao novo cristão os seus direitos sociais e individuais, protegê-lo e sobretudo o mantê-lo na sua nova fé. Queremos, no entanto, ressalvar que, em determinadas circunstâncias, como era o caso das conversões em massa ou colectivas, onde, por vezes, eram aldeias inteiras ou comunidades que se convertiam, os neófitos não renunciavam à sua casta nem à sua família, uma vez que todo o agregado familiar se convertia. A tentativa de integração destes povos no ideal cristão criou um ambiente de antipatia e de hostilidade entre os que permaneciam hindus e os que abraçavam o Cristianismo. Em consequência da protecção e da promoção social do novo cristão, foi criada uma série de leis que ditou toda a sua orientação, distinguindo-o e afastando-o do hinduísmo.

³⁹ BNL, Cod. 1528, fl.88v. : "Pois os mesmos gentios quando fallão seriamente nesta materia dizem claramente que estão prompts a se converterem, convertendo-se todos os da sua casta. Porem que convertendo-se huns, e permanecendo outros no gentilismo perderão a casta, e o creditto pera com os Parentes, Amigos, e correspondentes (...)".

A maior parte da legislação expedida situou-se entre o reinado de D. João III e o período filipino; aliás, acompanhou a ascensão e queda do Império no Oriente.⁴⁰ Desde o início se premiaram os convertidos ao cristianismo, pois a nova situação política e económica criada em algumas regiões da Índia, devido às conquistas portuguesas, assim o permitiram. Agora, quem ditava as orientações era o conquistador. Em vez de os portugueses ficarem sujeitos às leis hindus ou muçulmanas, eram eles que concediam aos que se convertessem os mesmos privilégios e liberdades dos moradores portugueses de Goa e, nos anos de 1559 e 1561, determinou-se que todos os privilégios outorgados fossem extensivos a todos os locais onde houvesse cristandade e onde fosse possível aplicá-los.⁴¹ A perda da independência portuguesa não trouxe quaisquer alterações neste sentido. Em 1582, Filipe I de Portugal confirmou todos os privilégios e provisões passadas a favor da Companhia de Jesus e da cristandade em geral, pelos reis e vice-reis antecessores, durante um período de catorze anos.⁴²

A política de integração através dos casamentos e da religião foi um dos mecanismos utilizados para tornar possível a presença

⁴⁰ A maior parte da legislação sobre esta temática encontra-se publicada em: *O Livro do "Pai dos Cristãos"*, Ed. crítica e anotada de José Wicki S. J., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. Muitos destes documentos foram também publicados por Cunha Rivara no APO, vol. V e VI e Silva Rego. A edição de José Wicki é a mais completa, e pelo facto seguimos sobretudo esta publicação.

⁴¹ *O Livro do "Pai dos Cristãos"*, p. 32-37.

⁴² Idem, *Ibidem*, p. 38-40.

portuguesa na Índia, mas, sempre que os gentios optassem pela sua religião, entendeu-se que nos territórios pertencentes a Portugal não podiam ser “confundidos” com os novos cristãos; tinha de haver um sinal que os diferenciasse. Daí que em 1559, D. Sebastião determinasse que os gentios não trouxessem “vestido ou trajo de cristão, salvo com algum sinal por onde claramente se conheça logo que hé gentio ou mouro.”⁴³ Em Goa, ou em outros locais onde a população era maioritariamente cristã, eram os gentios e mouros que tinham problemas de integração na “nova sociedade” imposta pela presença portuguesa; eram tidos como “estrangeiros” dentro de um território que foi seu.⁴⁴ O objectivo a conseguir era o da marginalização, querendo que fossem identificados facilmente como pertencentes a outra comunidade, com privilégios e direitos diferentes dos convertidos, aliás sempre prejudiciais para estes. Pois, toda a vida do indivíduo se orientava pelo facto de ser ou não cristão e os seus direitos e deveres dependiam desta realidade.⁴⁵

A ideia de separação da comunidade cristã das restantes era igualmente aplicada no reino e na Igreja universal, pois os poderes cristãos visavam essencialmente “proteger” os seus fiéis tanto da dependência dos outros grupos, como evitarem que fossem conduzidos

⁴³ Idem , *Ibidem*, p.49-51.

⁴⁴ Refira-se que havia penas para quem impedisse a conversão nas terras del-rei - exemplo: Silva Rego, *Documentação ...*, vol.VIII, p.8.

⁴⁵ A este propósito lembramos as proibições por exemplo dos físicos gentios e panditos de Goa em andarem a cavalo e em palanquins - Silva Rego, *Documentação ...*, vol. XII, p. 899.

à apostasia. Inicialmente, no que concerne aos judeus, as razões da separação eram de ordem doutrinal, no entanto, posteriormente, as suspeitas em relação ao seu mau carácter moral, conotado com a falsidade, o perigo que supunha representarem para a sociedade, uma vez que eram acusados de serem propagadores da peste, de envenenamentos contra cristãos, etc., pesaram na manutenção destas medidas.⁴⁶ Foi este o comportamento aplicado na Índia, e foi sobretudo sentido pelos gentios : “*Porque os gentios tem hua certa maxima, ou superstição (alem do afecto natural) de morrerem na mesma terra em que se crearão, e nacerão.*”⁴⁷

No entanto, na Índia convém realçar um outro aspecto, que foi a criação de aldeias ou de outros espaços, habitados só por cristãos, mas rodeados de moradores gentios. Lembramos aqui a situação da Ilha dos Reis, onde o facto de a comunidade cristã ser numericamente inferior, acarretou a necessidade de criar o tal reduto exclusivo dos cristãos, pois a realidade política não lhes permitiu criar uma situação identica à de Goa. A mesma situação passou-se nas terras de Baçaim, em que, com

⁴⁶ Não é nossa intenção debucarmo-nos sobre a questão das minorias em Portugal. No entanto, lembramos alguns dos comportamentos no Reino para com os judeus e mouros, para verificarmos que, nos locais onde foi possível estabelecer medidas desta natureza, os portugueses não hesitaram, só que aqui para além destes dois grupos, havia um maioritário - os hindus - e cuja actuação dos portugueses foi similar. Sobre os judeus e mouros em Portugal, aconselhamos a leitura: Joaquim Chorão Lavajo, “Estatuto Sócio-Jurídico dos Judeus em Portugal, no Contexto Eclesial e Hispânico Medieval”, Separata da Revista do Centro de História da Cultura, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1993, p.25-78.

⁴⁷ BNL, Cod. 1528, fl.88.

dinheiro do rei português, foi comprada uma “aldeia despovoada”, para aí residerem apenas cristãos, tendo o pagode que aí existia sido transformado em igreja cristã. Os seus moradores receberam terras, casas, alfaias, animais, roupas, sementes, alimentos. Aí existia aí um rebanho de cabras, de onde todos retiravam o leite para os meninos.⁴⁸

O quotidiano dos gentios que optavam por permanecer nestes espaços tinha de sofrer alterações exteriores. As novas regras impostas não lhes permitiam que manifestassem livremente a sua cultura e as suas tradições. Para além de verem destruídos muitos dos seus templos e de estarem impedidos de os reconstruírem ou de construírem novos locais de culto, não podiam celebrar publicamente as suas cerimónias, mesmo as do casamento e as que acompanhavam o nascimento dos seus filhos⁴⁹. Esta situação acarretava problemas sociais, visto os casamentos não serem considerados legais, uma vez que não tinham a participação nem a aprovação dos seus sacerdotes e o mesmo sucedia em relação aos filhos. Como a maioria queria celebrar estes acontecimentos mediante as suas tradições, iam fazê-lo a “terras de mouros”, o que não agradava aos religiosos, uma vez que fugiam à sua

⁴⁸ Silva Rego, *Documentação ...*, vol.VI, p. 393.

⁴⁹ O Livro do “Pai dos Cristãos”, p.63-66, 248. Biblioteca da Ajuda, cod. 50.V.39, fl.590, lê-se o seguinte a respeito da proibição das cerimónias públicas relacionadas com o casamento: “(...)dentro de suas casa à porta fechada. Porem que se lhe ponhão guardas às portas, pera que não entrem os Botos, Jogues, ou grossos que são como sacerdotes seus(...)e porque o tempo monstrou que muitos destes gentios guardauão seos casamentos pera a Quaresma o que parecia ser em desprezo da nossa santa Fé. ...” - lei do Vice-Rei D. Pedro de Almeida.

vigilância. Daí que optassem por consenti-las nas suas respectivas casas, mas à porta fechada.⁵⁰

Em períodos de maior proselitismo, como já escrevemos, procedia-se à expulsão dos gentios, nomeadamente de Goa e de Salcete⁵¹, excepção feita aos ourives que, podiam permanecer em Goa, pelo facto de ser um grupo com poder económico com a condição de terem as mulheres junto de si.⁵² De acordo com algumas fontes do século XVII, a população hindu, neste período, constituía cerca de um terço da população total da cidade de Goa, num total de 75 000 pessoas, sendo apenas 1500 portugueses. Os restantes eram cristãos nativos e escravos africanos. Essa população diminuiu durante o séc. XVII, devido, talvez à intolerância religiosa e a algumas epidemias e fomes que assolararam a região.⁵³ Tanto os ofícios como as rendas pertencentes ao rei português passavam para os cristãos, isto não só como forma de sobreviverem mas também como estímulo a futuras conversões.⁵⁴ No entanto, as medidas de protecção ao cristãos não invalidaram o facto de que os hindus continuassem a ser o grupo

⁵⁰ B. A., cod. 50.V.39, fl.590.

⁵¹ O "Livro Pai dos Cristãos", p.109, 135.

⁵² Idem, *Ibidem*, p.196-197.

Felipe Nery Xavier, *Gabinete Literário das Fontainhas*, vol. 5, parte I, "Colecção das Leis Peculiares das Comunidades Agrícolas das Aldeias dos Concelhos das Ilhas de Salcete E Bardez", Nova Goa, Imprensa Nacional, 1852, p. 36 : (...) não podiam correr com os ditos Ourives por serem ricos, e terem muita valia."

⁵³ Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p. 111.

economicamente preponderante, encontrando-se em todo o tipo de comércio e de profissões.⁵⁵

O objectivo de premiar os cristãos e educar os jovens no espírito latino consistia na implantação de uma nova sociedade, diferente da hindu. Este último aspecto nem sempre se apresentou pacífico, sobretudo em relação aos orfãos hindus, como anteriormente já foi escrito. Pois, não havia uma noção clara, evidentemente intencional, sobre o que os portugueses entendiam por orfãos. Por vezes, ainda um dos progenitores estava vivo ou os avós, e o jovem era retirado da família para ser entregue ao cuidado de cristãos, ou no Colégio de S. Paulo, onde habitualmente eram educados.⁵⁶ As determinações que impunham este tipo de exigências, provocavam indignação dos familiares hindus ou mouros. Uma carta ânua de 1600 relata uma situação em que duas jovens foram retiradas do seio familiar e entregues aos cuidados do "Pai dos Cristãos", atitude que conduziu à revolta dos parentes, tendo estes intercedido junto do vice-rei e do arcebispo para que fossem libertadas. Mas, segundo a mesma carta, as jovens, converteram-se por opção própria.⁵⁷ Fontes da altura permitem-

⁵⁴ O Livro "Pai dos Cristãos", p. 135, 198, 208, 216, 220, 222, 239.

⁵⁵ Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p.113.

⁵⁶ O Livro "Pai dos Crsitãos", p. 98-101; *Oriente Conquistado...*, p129 - faz referência a uma provisão que determinava a entrega dos orfãos de pais gentios, ainda que tivessem outros familiares até à idade de 14 anos, a tutores cristãos.

⁵⁷ ARSI, Goa 55, fl.3. O facto de os jovens posteriormente se converterem não iliba a actuação pouco correcta do Pai dos Cristãos, porque as jovens foram retirados à força da casa dos familiares e o baptismo possivelmente não teria acontecido sem a

nos concluir que tais medidas causaram grande instabilidade a nível social e económico. A actividade comercial foi a área que mais se ressentiu, uma vez que muitos mercadores gentios e mouros não iam aos locais onde este tipo de leis estava em vigor, por temerem morrer e deixar seus filhos desprotegidos.⁵⁸

A nova sociedade resultante da adopção do cristianismo nos territórios portugueses, foi portanto acompanhada de uma série de medidas e leis que a beneficiavam face aos não cristãos, nomeadamente nos assuntos tributários, em que por diversas vezes ficaram isentos do pagamento de impostos e do exercício de determinadas funções, como era o da obrigatoriedade de serem marinheiros, pois só o seriam, quando o número de gentios não chegasse.⁵⁹ A aplicação de um novo modelo social implicou a criação de novos cargos que pudessem zelar pelos direitos e deveres do convertido às novas determinações que regiam a comunidade recém criada, como por exemplo a criação do cargo de desembargador e de “Pai dos Cristãos”.⁶⁰ A última figura assume um papel relevante e

interferência do Pai dos Cristãos. Estas situações pareciam ser frequentes, pois uma carta de 1677, os hindus queixavam-se de serem retirados das mães os orfaõs de pai, assim como alguns dos seus bens, com o intuito de os converterem - Biblioteca da Ajuda, cod. 46.XIII-31, fl.1.

⁵⁸ *Oriente Conquistado...*, fl.132.

⁵⁹ Idem, *Ibidem*, p. 69, 184.

⁶⁰ Idem , *Ibidem*, p.143, 71, 200. Cada província passou a ter o seu próprio oficial de justiça e cada um destes oficiais tinha o seu meirinho e soldados para procederem à prisão dos acusados ou das partes ofendidas. Sobre este assunto ler: Teotónio de Souza, *Goa Medieval*, p.92-99.

fundamental para a continuidade da religião católica e bem estar do convertido, uma vez que o ambiente circundante era hostil a tal prática. Foi também na perspectiva de adoptar medidas que impusessem a disciplina cristã, que se realizou o primeiro Concílio Provincial de Goa, em 1567.⁶¹

Os escravos foram um outro grupo que a Igreja Cristã na Índia pareceu proteger, não porque entendesse que eram cidadãos que tinham direito à alforria ou ao exercício das suas práticas religiosas, mesmo que não fosse a cristã, mas por querer estabelecer um paralelo entre a sua liberdade e a adopção do Cristianismo, ou seja a junção destas duas realidades. A promessa de liberdade levou alguns a tornar-se cristãos. Com esta afirmação não pretendemos transmitir que a Igreja neste período não tivesse mostrado preocupações em relação à

⁶¹ Sobre o Concílio ver: BNL. cod. 1522; António da Silva Rego, *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1967. Os três concílios realizados em Goa encontram-se publicados por Cunha Rivara, APO. Não vamos referir com frequência as determinações finais, dado serem a aprovação de grande maioria das leis a favor da cristandade. Passamos a exemplificar com algumas das decisões tomadas no Primeiro Concílio de Goa, em 1567: destruição dos templos hindus, sinagogas dos judeus em Ormuz e mesquitas dos mouros; penas para os que regressarem à gentilidade ou fizessem cerimónias gentílicas; os gentios são proibidos de fazerem as suas cerimónias em público; os filhos orfãos até à idade de 14 anos devem ser tomados; decretou-se que nenhém devia ser baptizado pela violência; que os fieis não fossem tratados por médicos de outras religiões, etc. No segundo concílio, em 1575, insistiu-se na necessidade de as conversões não serem violentas e alertou-se para o exagero na aplicação da justiça, como era o caso de alguns condenados que terminavam a pena e continuavam detidos. No terceiro concílio, em 1585, alertou-se para a excessiva tolerância das autoridades para com o exercício público das outras religiões, sobretudo em Dio e Ormuz; da protecção das viúvas, sobretudo evitar que fossem queimadas, da usura, da simonia, da necessidade de não haver muitos contactos entre cristãos e os não cristãos. Em suma, é imposta a separação total entre os cristãos e não cristãos e é reafirmada a importância dos primeiros face aos restantes, uma vez que proibem que qualquer infiel possa ter domínio sobre o cristão, daí a atribuição de ofícios a estes (Cod. 1522, fl.253).

violência com que muitos escravos eram tratados. Surgiram dentro e fora da igreja preocupações neste sentido, daí que se tivessem condenado algumas formas de escravatura⁶². No domínio doutrinal, manifestou-se também algum cuidado com o baptismo dos escravos, aspecto que se prende com as orientações tridentinas.⁶³

Em 1567, o Conselho Provincial da Igreja, de acordo com o direito, a mentalidade e a prática ocidental, alertou para a prática da escravatura injusta e impôs certas regras para a manutenção de um escravo. Este devia ter nascido de mãe escrava, ter sido capturado numa guerra justa, ter sido vendido voluntariamente ou tratar-se de uma criança que tivesse sido vendida em extrema pobreza.⁶⁴ Atendendo ao elevado número de escravos a que há referência nas fontes portuguesas do século XVI, os requisitos para se ser escravo eram mais

⁶² No *Livro "Pai dos Cristãos"* nas p. 173, 235, 264 e 270 aparecem preocupações pelos maus tratos infligidos aos escravos na Índia, pelos seus senhores. Na pág. 271 determina-se que o escravo tratado cruelmente seja retirado do dono e este seja obrigado a vendê-lo. Talvez esta situação conduzisse a que muitos dos escravos procurassem protecção nas igrejas, acabando por se tornarem cristãos - José Wicki, *Documenta Indica*, vol. IV, p. 491, no vol. XV, p. 531 é escrito que muitos escravos se tornam cristãos devido à promessa de liberdade. B.F.U.P., Lisboa, nº45, 1971, p.340. B.F.U.P., nº 67, alvará de 1616, determinava que todos os escravos fugidos de seus donos por maus tratos, deviam ser trazidos a Goa e entregues ao "Pai dos Cristãos", para que por seu intermédio fossem vendidos em leilão público a pessoas que os tratasse bem. O produto desta venda seria entregue a seus antigos donos, para eles nunca ficarem lesados.

⁶³ Amélia Maria Polónia da Silva, "Recepção do Concílio de Trento em Portugal: As Normas Enviadas Pelo cardeal D. Henrique Aos Bispos do Reino, em 1553", *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, Universidade do Porto, II Série, vol. VII, 1990. p.135-136. Nas Constituições do Arcebispado de Goa, em 1568, escrevia-se a respeito do baptismo: (...) he o sacramental lavatorio da alma sem este ninguem pode ser salvo (...) - António da Silva Rego, *Documentação* ..., vol. X, p. 481.

⁶⁴ Charles Borges, S.J., *The Economics of the Goa Jesuits*, p.48.

abrangentes. Os jesuítas, incluindo S. Francisco Xavier, aceitaram a ideia da escravatura justa. Também eles em Goa tinham escravos que pensavam ter adquirido justamente,⁶⁵ pois, parte deles constituía mão de obra para o trabalho das muitas propriedades que aí possuíam. No entanto, também admitiam escravos no Colégio de S. Paulo, como alunos, desde que fossem possuidores do certificado de alforria.⁶⁶ E em 1648, os jesuítas fundaram uma confraria religiosa para escravos negros.⁶⁷

Impôr regras que implicassem alterações a respeito da escravatura encontrava muita resistência por parte dos comerciantes. Não era fácil para as autoridades civis e religiosas portuguesas legislarem neste sentido, não só devido aos prejuízos materiais que caíam sobre o comércio escravo, mas porque havia igualmente escravos em território gentio, onde as provisões portuguesas não eram aplicadas. Perante a ameaça económica e até social que muitas destas medidas representavam no contexto das leis a favor da cristandade, a legislação portuguesa não é linear, pois é alterada ao longo dos anos. Tal atitude pode pressupor que, para além da oposição gentia, muitos cristãos se manifestavam contra ela, atendendo a que o comércio escravo era uma prática corrente e considerada legítima na Europa.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. 48.

⁶⁶ Georg, Schurhammer, *Francisco Xavier...*, vol. III, p.322.

⁶⁷ ARSI, Goa 33 II, fl.293v.

Em 1533, ainda antes da chegada da Companhia de Jesus, D. João III promete a liberdade a qualquer gentio ou mouro que se tornasse cristão.⁶⁸ Teoricamente, a lei esteve válida até 1559, altura em que D. Catarina estabeleceu que todo o escravo convertido que fosse vendido a cristãos, conseguisse apenas a “liberdade espiritual” e não a temporal.⁶⁹ A diferença residia na mudança de dono, ou seja, em vez de serem pertença de gentio ou mouro passaram a ser mercadoria de cristãos. Assim, tinham a certeza que seguiam o cristianismo. Todos os portugueses residentes nestas partes possuíam escravos domésticos, cuja origem, na maioria dos casos, era chinesa e africana. Para além dos serviços domésticos e de concubinagem a que muitas mulheres escravas eram sujeitas, devido à escassez de mulheres europeias, integravam também os homens a força militar, tendo por exemplo em 1622, ajudado a derrotar o ataque holandês a Macau.⁷⁰

Um outro aspecto que convém salientar é o da visão que a Igreja tem para com a mulher gentia e moura na Índia.⁷¹ Lendo a legislação a favor da cristandade e as cartas dos jesuítas, ficamos com a ideia de

⁶⁸ António da Silva Rego, *Documentação Para a História das Missões do Padrão Português do Oriente* (1559), vol. VII, p. 207-211. O Livro do “Pai dos Cristãos”, p. 86-89. Cunha Rivara, APO, Fasc. I, P. I, p. 154, Este privilégio foi sendo confirmado até 1551.

⁶⁹ O Livro do “Pai dos Cristãos”, p. 81. Cunha Rivara, APO, Fasc. 5, T.I, p. 311. Cunha Rivara, APO, Fasc.5, T.I, p.390-392.

⁷⁰ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, p.323.

⁷¹ Este assunto foi abordado por nós no Congresso Internacional *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, com o título: “A Mulher Indiana nas Cartas dos Jesuítas”.

que de uma forma muito particular os jesuítas defenderam as mulheres. Mas, esta atitude seria em defesa dos valores da mulher india ou do cristianismo? Tendo em atenção o que temos vindo a escrever, o seu comportamento é mais uma das formas encontradas para erradicar algumas das tradições hindus praticadas pela mulher gentia. À semelhança do mundo ocidental, a mulher, na altura, era vista como um ser inferior e todos os seus direitos eram aplicados em função deste “estatuto”.

As preocupações expressas nas cartas ou na legislação não se destinavam a proteger ou a valorizar a mulher, cujo estatuto de igualdade lhe era negado no seio da comunidade. Embora interessasse aos missionários a conversão da mulher socialmente elevada, dado o efeito de imitação que poderia suscitar em outras, foram sobretudo mulheres de condição social baixa que adoptaram o cristianismo.⁷² As consequências resultantes da conversão dificultavam a adopção do cristianismo pela mulher, pois, segundo a sua tradição, caso o marido não concordasse, tinha de deixar o lar, sem o direito aos filhos ou a qualquer tipo de bens de raíz, móveis ou de carácter pessoal, como eram os vestidos e jóias. Se o marido se convertesse apenas teria de enfrentar o desprezo da restante família, atitude comum à conversão do homem ou da mulher.

⁷² Alguns exemplos de mulheres nobres baptizadas: 1549 - a rainha de Tanor e de Travancor e em 1559 a princesa de Ormuz.

Na opinião dos jesuítas, a perda dos bens materiais constituía uma das principais causas para que a mulher recusasse a fé cristã. Em Goa, a tradição também impunha que só os filhos varões herdassem, ficando as mulheres e as filhas sem qualquer direito à herança. Neste sentido, em 1583 el-rei determinou que as mulheres herdassem os seus maridos ou pais, desde que se tornassem cristãs.⁷³

Parte dos problemas das mulheres que se convertiam à margem do marido só ficavam resolvidos depois de contraírem segundas núpcias com cristãos. Desta forma, asseguravam a subsistência e aliviavam ao mesmo tempo o erário régio. No entanto, era também umas formas de a separar do seu núcleo familiar, evitando retrocessos na fé. Este procedimento foi mais um exemplo de separação entre as comunidades.⁷⁴ A autorização para o segundo casamento parecia ser aceite pacificamente, visto tratar-se de uma medida pragmática.

Com o passar dos anos, a anulação do casamento tornou-se uma atitude complexa, longe de obter unanimidade entre os portugueses que aí residiam. Muitos deles viam nestas medidas uma forma de aumentar ainda mais o ódio para com os cristãos. A título de exemplo, refira-se a questão da poligamia, em que o marido poligâmico, depois de

⁷³ O Livro "Pai dos Cristãos", p. 110-111. p.130-134. Esta lei permitia a outro qualquer parente herdar, desde que as mulheres ou filhas não se tornassem cristãs.

⁷⁴ De uma forma geral as autoridades portuguesas tanto civis como religiosas manifestavam interesse nesta matéria. Por exemplo uma carta de 1588, salienta que foram dados dotes a 40 raparigas pobres para poderem casar uma vez que estavam "em muito perigo de fazerem muitas offenças a Deus Noso senhor" - *Documenta Indica*, vol.Xv, p. 76.

convertido, tinha de deixar todas as mulheres, à excepção da primeira, ainda que tivesse filhos das restantes.⁷⁵ Esta foi uma das regras impostas ao convertido, portanto aceite por ele. Mas que pensariam as mulheres rejeitadas e seus familiares da situação? Certamente que o ódio era dirigido também em relação a quem administrava o baptismo. Esta foi a situação ocorrida no Madurai, no tempo de João de Brito. Aqui, numa altura em que o cristianismo conhecia algum significado e, como tal, começava a constituir alguma ameaça, dadas as alterações sociais e económicas que a sua prática causava, este converteu o príncipe Tadiya Thevan, atitude que desagrado ao rei, Reghunata Devar, e a três das suas mulheres, que se viram rejeitadas, dado só poder ficar com uma das quatro mulheres que possuía. Esta terá sido a causa última e directa que conduziu à morte do missionário.⁷⁶

O problema da anulação do casamento insere-se nos casos de resolução mais complexos. São inúmeras as questões que se levantam em saber se os matrimónios dos naturais eram válidos ou não.⁷⁷ Com o intuito de resolver muitas das questões, foi enviado, em 1580, o Padre Francisco Rodrigues, doutor em cânones, para a Índia. Aqui permaneceu

⁷⁵ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol X, p. 522. Nas Constituições do Arcebispado de Goa autorizava o casamento do conjugue que se não convertesse.

⁷⁶ João Paulo A. de Oliveira e Costa, *A Missão de João de Brito*, p.60.

⁷⁷ Jose Wicki, S.J., *Problemas Morais do Oriente Português no Século XVI*, Lisboa, Separata do Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961, p. 257-263.

cerca de vinte e sete anos, sempre com a intenção de dar respostas a alguns dos problemas.⁷⁸

Para além da prática monogâmica, outros valores foram impostos aos cristãos, como o da castidade e da virgindade. A cópula carnal só era abençoada se se praticasse com o objectivo da procriação e de continuidade da espécie. Esta não era a postura dos que seguiam o sistema poligâmico, cujos objectivos não eram o da procriação, mas o da valorização do indivíduo face à sociedade.⁷⁹ A tentativa de imposição de novos valores pressupunha a extinção dos rituais ancestrais para os convertidos. O desejo de os ver extintos em toda a população era o objectivo principal, mas os resultados práticos em território hindu foram quase nulos. Por isso, foi criada legislação que desobrigasse e “protegesse” a mulher de praticar determinados rituais, como era o caso do *sati*. O jesuíta descrevia este costume como sendo um dos maiores horrores que se praticavam, daí que defendesse a sua proibição.

Certamente não foi apenas o sofrimento que comoveu os missionários. Sem querermos cair em análises simplistas sobre determinados acontecimentos históricos, exemplificamos com a actuação do Tribunal do Santo Ofício, que, por crimes considerados

⁷⁸ Sobre o casamento dos gentios do Malabar ler: Diogo Gonçalves S.I., *História do Malabar*, p. 9, 94-98. Nestas páginas é criticada sobretudo a poligamia, devido às consequências que trazia, nomeadamente na questão da paternidade dos filhos e consequentemente a questão da consanguinidade.

⁷⁹ Ângela Mendes de Almeida, “Casamento, Sexualidade e Pecado - Os Manuais Portugueses de Casamento do Séc. XVI e XVII”, *Ler História*, Lisboa, Ed. Salamandra, 1988, nº19, p.3-4.

heréticos, condenava igualmente muitas mulheres a morrerem queimadas vivas na fogueira. Perante tal realidade nenhuma Ordem religiosa se opôs ou defendeu a extinção da Inquisição e todos aceitavam este tipo de condenação, pois também os familiares destas viúvas indianas entendiam que estas deviam acompanhar o seu marido e todas as mulheres que o não fizessem eram hostilizadas pela família e proibidas de voltar a casar. Como a legislação portuguesa favorecia estas mulheres, muitas delas recusaram-se a praticar o *sati* e procuravam protecção junto dos cristãos.⁸⁰ Para além da satisfação que os missionários encontravam na recusa destas práticas gentias, elas constituíam mais um grupo que aumentava a cristandade. Eram também candidatas a possíveis casamentos com cristãos. Estas, em conjunto com as bailadeiras, irão ajudar a fortalecer a comunidade luso-indiana.⁸¹

Como verificamos, quer o poder civil quer o religioso empenharam-se na destruição dos ritos e cerimónias gentias, consideradas tão contrárias à Fé como à Lei Natural, dado abranger cerimónias politeístas, contrárias à Lei Natural. Diferente dos ritos e cerimónias gentias eram os ritos judaicos e algumas cerimónias muçulmanas. Estas, propunham a de adoração de um só Deus, não

⁸⁰ Uma carta de 1548 descrevia da seguinte forma o *sati*: "fazem uma grande festa de comer e beber hum vinho que se chama orraca, que enbebeda como o vinho (...) estando ella presa do vinho (...) atira-a para a pira funeraria de maneira que a queimão alli viva." - *Documenta Indica*, vol. I, p. 254.

⁸¹ Ver: C.R.Boxer, *Fidalgos Portugueses e Bailadeiras Indianas (séc.XVII e XVIII)*, S. Paulo, Sep. da "Revista de História", nº45, 1961.

foram tidas como contrárias à Lei Natural. Sendo assim, ninguém as poderia proibir, porque a jurisdição só incidia sobre os baptizados.⁸² No entanto, no I Concílio, o culto muçulmano foi proibido, tanto em público como em particular. Tendo o decreto sido revogado no II Concílio, foi permitido aos súbditos infiéis de el-rei.

A maior comunidade judia vivia nas terras do rei de Cochim, como o padre João de Lucena escreveu: “que o chamavam vulgarmente rei dos judeus.”⁸³ A comunidade estabelecida em Cochim tornou-se numerosa devido às perseguições dos muçulmanos de Calecut e de Cranganor, tendo encontrado protecção junto ao Samorim.⁸⁴ Também em Goa havia um número significativo de judeus, pelo que, a pedido dos seus moradores, só foi permitida a sua entrada sob autorização régia, devido aos inúmeros prejuízos que aí causavam, pois eram causadores do excessivo preço das drogas e outras mercadorias (1588).⁸⁵

⁸² António da Silva Rego, *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*, Academia das Ciencias de Lisboa, 1967, p.52.

⁸³ João de Lucena, *História da Vida do P. S. Francisco Xavier...*, p. 57.

⁸⁴ Sobre a origem dos judeus no Sul da Índia ver: José Alberto Tavim, *O Rei Que Foi Em Peregrinação...*, p. 51-55.

Sobre os muçulmanos ler: Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, manuscrito árabe do séc. XVI, publicado e traduzido por David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898. P. XXVII David Lopes escreveu: só na Costa do Malabar havia 11 mesquitas. No séc. X em Saimor, perto de Bombaim havia cerca de 10.000 muçulmanos.

⁸⁵ B.F.U.P., nº2, p.286.

Portanto, a comunidade judia espalhou-se por Goa, Cochim e Ormuz. A instabilidade e insegurança criada no reino a respeito dos judeus convertidos levou a que muitos partissem para o Estado da Índia, procurando aqui maior liberdade e tolerância religiosa, o que realmente foi conseguido até ao estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício de Goa, em 1560. Este espaço geográfico, inicialmente, apresentou-se promissor tanto a nível religioso como económico. Mas desde sempre se pretendeu regulamentar a emigração, sobretudo para Goa, dada a importância económica que esta representava. A origem dos judeus estabelecidos no Malabar não foi apenas oriunda do Reino. Os designados “*judeus malabares*” eram os descendentes de judeus vindos da Síria e do Yémen, de escravos livres que se converteram ao judaísmo e de conversos locais.⁸⁶ Em meados do séc. XVI, segundo algumas descrições da época, tinham adoptado costumes locais, devido à necessidade de contactarem com hindus e mouros.⁸⁷

A política que se pretendia seguir em relação ao judeu e a hindu eram similares, pois a documentação manifesta sobretudo uma atitude de rejeição e separação face ao cristão. Assim, em 1565, determinou-se que não entrasse nem houvesse nenhum judeu nas fortalezas portuguesas da Índia e eram igualmente proibidos de exercerem

⁸⁶ José Alberto Tavim, *O Rei Que Foi Em Peregrinação A Varanasi*..., p. 52.

⁸⁷ José Alberto Tavim, “Os Judeus e a Expansão Portuguesa na Índia Durante o Século XVI. O exemplo de Isaac do Cairo: Espião “Lingua” E Judeus de Cochim de Cima”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XXXIII, 1994, p.152.

determinados cargos administrativos.⁸⁸ É essencialmente uma política de segregação que existe nos finais do século XVI, e em alguns aspectos, as proibições das suas cerimónias são mais severas do que em relação às hindus, pois eram proibidos de o fazer mesmo secretamente.⁸⁹ Em 1612, a Inquisição de Goa, obriga a que sejam feitas devassas anuais aos judeus que aí residiam:

"(...) inquirindo com toda a diligencia e exacção possivel os que são prejudiciaes, assy no que convem ao bem e conservação do mesmo Estado, e meu serviço, como a minha fazenda no desencaminhar dos direitos, e damno que delles recebem meus vassallos no dinheiro que lhe dão a responder, e se tem algum trato com Olandeses (...) e dos que assy achardes culpados façaes embarcar cada anno para este regno huns poucos dos que forem mais prejudiciaes, ate acabar de os enviar de todo (...)" .⁹⁰

A política anti-semítica não se extingue com a conversão dos judeus, pois também os cristãos-novos são rejeitados pela sociedade em geral. Uma instrução régia para o vice-rei, D. Constantino, refere-se a estes como gente inapta para servir a coroa.⁹¹ Com frequência são

⁸⁸ O Livro "Pai dos Cristãos", p.178-179. Cunha Rivara, APO, fasc.5, t.2, p. 598. Silva Rego, Documentação ..., vol.IX, p.544.

⁸⁹ B.F.U.P., nº 2, p. 281.

⁹⁰ Cunha Rivara, APO, fasc. 6, p. 893., fasc. 3, p. 296.

⁹¹ A.N.T.T., Colecção de S. Vicente, L.10, fls.121-122, s.d.

acusados de judaizar e manterem contactos com os judeus.⁹² Esta política anti-semítica era praticada também pelas ordens religiosas e pelas comunidades cristãs em geral, pois com frequência hostilizavam e ofendiam com termos injuriosos (perros Judios/as) os cristãos-novos.⁹³

À semelhança dos judeus, os hindus eram proibidos do exercício de determinados ofícios, como de feitores, cargos militares, ou ligados à justiça e à fazenda.⁹⁴ Só lhes podia ser outorgado algum cargo com a autorização do "Pai dos Cristãos".⁹⁵

Relativamente à admissão de descendentes de judeus e de muçulmanos baptizados na Companhia de Jesus, podiam fazê-lo, pois o facto de serem cristãos novos ou muçulmanos convertidos não era impedimento para a sua admissão. Mas já constituía impedimento se o candidato não gozasse de boa fama. Ora, não tendo estes grupos boa fama no seio da comunidade cristã portuguesa, eram por isso excluídos. Mesmo S. Francisco Xavier os excluiu do Oriente. No entanto houve padres cristãos novos na Província da Índia e, segundo alguns estudos,

⁹² Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. IV, p. 11.

⁹³ Ana Isabel Cannas da Cunha, *Origens do Santo Ofício no Estado da Índia 1539-1560*, p.160-163. *Documenta Indica*, vol.IX, p. 709 - relata uma acusação de blasfêmia contra os cristãos-novos, em 1557. O governador ao contrário dos cristãos impede que fosse feita a devassa a respeito de uns escritos blasfemos, atribuídos aos cristãos-novos, vol.XII, p.136: o padre Duarte de Sande foi rejeitado como deputado da Inquisição por se suspeitar ser círistão-novo.

⁹⁴ BNL, Cod.2.298, fl39, carta datada de 16 de Janeiro de 1596.

⁹⁵ B.F.U.P., nº1, doc.41.

nenhum depois de admitido na Companhia, na Índia, foi expulso, por motivos de raça.⁹⁶

Mas nem sempre os objectivos das autoridades portuguesas conseguiram conduzir ao afastamento dos judeus da Índia. Em relação ao Malabar, o seu papel foi fortalecido devido ao apoio do Samorim e progressivamente dos rajás, tendo conseguido manter a sua identidade religiosa e importância comercial. A aproximação não agradou aos portugueses que se viam ultrapassados nas suas pretensões comerciais, pois, na segunda metade do século XVI, cada vez mais os rajás, em conjunto com os judeus, tomavam medidas contrárias aos interesses portugueses, acabando por, no século XVII, apoiar a chegada dos holandeses.⁹⁷

A intolerância da inquisição para com os cristãos-novos e cripto-judeus não é a única causa a explicar o mal-estar entre estes e os cristãos velhos. É a própria comunidade portuguesa aí residente - casados -, que tenta anular a ascensão comercial tanto dos judeus como dos cristãos-novos. A vontade de destronar a importância que os judeus tinham no Malabar era um facto. Talvez fosse esta uma das razões porque em 1640 assassinaram um mercador judeu, Samuel Castiel,

⁹⁶ Josef Wicki, "Die "Cristãos-Novos" in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis Acquaviva", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XLVI, Romae, Institutum Historicum S.I., 1977, p.361.

⁹⁷ José Alberto Tavim, *op. cit.*, p. 55. O autor na p.59 escreveu que apesar da "aliança" entre rajás e judeus, estes sempre usaram da "prenrogativa de dispor de funcionários e de outros Portugueses que lhes convinham: era uma forma de mostrar a importância e autonomia da sua posição social; (...)"

sócio do rei de Cochim, o que quase conduziu a uma ruptura entre o Estado da Índia e este rei.⁹⁸

Os mouros foram uma outra comunidade que os portugueses tiveram de enfrentar.⁹⁹ A sua presença estendia-se a grande parte do Oriente, dominando muito do comércio que se fazia na Índia. Assim, Goa encontrava-se sob seu domínio, tendo sido transformada num dos principais centros de importação de cavalos árabes. Em Calecut, dominavam o comércio da pimenta; no Cabo Comorim, a pesca das pérolas; e em Ceilão o comércio da canela.¹⁰⁰ As consequências de tal realidade tomaram-se nefastas para as pretensões portuguesas e fazia renascer no Oriente o velho fantasma peninsular.¹⁰¹ O ódio de ambos os

⁹⁸ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política E Económica*, p.340.

⁹⁹ O padre Sebastião Gonçalves na *História dos Religiosos da Companhia de Jesus...*, vol.I, p. 87 diz serem senhores de grande parte da Índia: (...) que só de Goa até Cochim avia mais mouros que em toda a costa de África, começando de Cepta té Alexandria.

¹⁰⁰ O bem estar da comunidade muçulmana no Malabar é descrita por Zinadim: Os muçulmanos do Malabar viviam no bem estar e comodidade da vida graças à brandura dos príncipes do país, ao respeito dos seus antigos usos e à amenidade do seu trato. - Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, manuscrito árabe do séc.XVI, publ. e trad. por David Lopes, Imprensa Nacional, 1898, p. 44. Outras fontes relatam o descontentamento da população muçulmana aquando da chegada dos portugueses ao Malabar: "Quando os portugueses abordaram às ribeiras do Malabar, ahi encontraram, estabelecidas de muitos séculos em honra e prosperidade, populosas colonias de seus inveterados inimigos. Ao ódio da raça e de religião veio accrescer o odio de interesses adversos, porque ate então, só os árabes sabiam os mares da India, e logravam o monopólio das especiarias e de todo o commercio marítimo. A luta que outrora se pelejara nas margens do Mondego e do Tejo renovou-se aqui sobre as ondas do oceano. Uma guerra, sem fe nem quartel, assomou logo que Vasco da Gama pisara as praias de Calecut". - *Memórias de um Soldado da Índia, Compiladas de um Manuscrito Português do Museu Britânico*, por A.S. de S.S. Costa Lobo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, p.60.

¹⁰¹ Ver Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*. Na introdução ao manuscrito, David Lopes, diz haver cerca de 11 mesquitas ao longo da Costa do Malabar e no início do séc. X em Saimor, perto de Bombaim, havia cerca de 10.000 muçulmanos,

lados permanecia. Se os nossos cronistas descrevem as afrontas a que sujeitavam os portugueses nas partes do Oriente, também o mesmo sucede do outro lado. A este propósito ouçamos Zinadim:

"(...) fiz esta compilação para incitar os crentes à guerra contra os adoradores da cruz, porque fazer-lha é uma obrigação imperativa por terem invadido o território muçulmano, aprisionando um sem número de crentes, mataram grandíssimo número delles, converteram muitos ao christianismo, aprisionaram muçulmanos que violentaram a ponto d'ellas terem filhos cristãos, que combatiam os muçulmanos e os prejudicavam".¹⁰²

Os factos relatados quando constam nos nossos escritores, aparecem para apresentar apenas o lado sanguinário do inimigo,¹⁰³ ou

não só naturais como mercadores da Costa da África e da Pérsia, tendo esta colónia jurisdição própria (p. XXVII). Frei Paulo da Trindade não poupa elogios ao rei português pela luta travada contra os infieis: "Um dos grandes louvores que se podem dar ao reino de Portugal, é o particular zelo que sempre seus reis tiveram de defender a Fé, aumentar e dilatar a religião cristã, fazendo por esse respeito cruel e contínua guerra aos seguidores da falsa lei maometana, como os inimigos capitais e declarados dela." - *Conquista Espiritual do Oriente*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1966, vol. I, cap.X.

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 5. A violência dos cristãos usada contra a mulher muçulmana, pela leitura das cartas dos missionários, parecia acontecer com regularidade - citamos como exemplo uma carta do Padre Henrique de Macedo escrita de Chaul - José Wicki, *Documenta Indica*, vol.II, p.50.

¹⁰³ Algumas das atitudes violentas dos cristãos para como os mouros são apresentadas apenas como justificação desses mesmos actos, pois fazer guerra, matar ou aprisionar -o infiel- era uma atitude aceita pela sociedade ocidental de então. À semelhança do que foi feito com os templos hindus muitas das suas mesquitas, como já escrevemos foram destruídas. A título de exemplo refira-se o pagode de Tremelequem, no reino de Bisnaga, que foi atacado devido às suas riquezas e acrescenta o escritor que depois de assaltarem este passaram a outro pagode. - Manuel de Faria Souza, *Ásia Portuguesa*, vol. III, Porto, Livraria Civilização, 1947, p. 128. David Lopes na introdução ao manuscrito de Zinadim fornece numerosos exemplos sobre perseguições a que os muçulmanos foram submetidos.

para justificar a violência portuguesa usada na luta contra o infiel.¹⁰⁴

Foram dois povos que culturalmente aprenderam a aniquilar-se mutuamente. Neste sentido penso ser oportuno referir um episódio ocorrido em Cochim, em que um Caciz que durante a sua vida perseguiu muitos cristãos na fortaleza de Panani (Malabar) e ao morrer pediu para ser enterrado de barriga para baixo, justificou o pedido: “*dizendo que estando assi com os olhos virados pera o chão, não viria assi os cristãos, tanto hera o odio que lhes tinha.*”¹⁰⁵ No entanto, não faltam testemunhos nas suas obras sobre o comportamento dos muçulmanos para com os portugueses, sobretudo por temerem a concorrência, daí que fizessem armadas ou atacassem as fortalezas.¹⁰⁶

Não restam dúvidas de que o conjunto de opositores do monopólio português se constituía um grupo numeroso e variado na sua origem: persas, turcos, árabes do Egipto, Arábia e Síria e um importante grupo de magrebinos originários de Tremecém, de Oran e de Djerba, aos quais se juntaram refugiados de Granada e de renegados

¹⁰⁴ A título de exemplo citamos um dos relatos aquando da tomada de Goa, onde se escreve ter havido centenas de feridos e mortos, tendo Goa sido sujeita durante quatro dias a violência, nomeadamente foram incendiadas as mesquitas. - Panduronga Pissurlencar, Tombo das Rendas que Sua Magestade tem nas Terras de Salcete e Bardez & nesta ilha de Goa, *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 68, 1952, p. 22.

¹⁰⁵ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.XV, p.162.

¹⁰⁶ Francisco de Andrade, *Crónica de D. João III*, introdução e notas de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1976. Sobre o assunto ler por exemplo: Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Introdução e notas de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1975; Femão Lopes de Castanheda, *História dos Descobrimentos e Conquista da Índia Pelo Portuguesas*, introdução e notas de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1979. Maria Augusta Lima Cruz, “Diogo do Couto e a Década 8º da Ásia”, vol. I, *Mare Liberum*, Comissão Nacional Para os Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

europeus.¹⁰⁷ O termo renegado era aplicado aos portugueses que se convertiam ao Islão, e como tal optavam por se porem ao serviço de um rei muçulmano. Não temos informação suficiente para se poder escrever que tenham sido muitos a fazê-lo, mas na origem desta opção pesaram motivos de índole criminal, ou a satisfação de algumas das suas ambições políticas e financeiras.¹⁰⁸ Estas comunidades estrangeiras ou autóctones estão espalhadas por todo o litoral, mas é em Calecute que se situa o maior mercado do Oceano Índico.

Perante uma comunidade numerosa e de grande importância política e sobretudo comercial, os portugueses tentam a todo custo afastá-los das zonas cristãs.¹⁰⁹ A conquista de Goa aos muçulmanos não significou a sua passagem ao cristianismo, daí que se tenham lançado pregões para que os residentes em Goa ou em terras próximas, se fizessem cristãos ou saíssem, queixando-se muitos de não terem tempo de colherem as sementeiras nem de venderem os bens:

"huns fogião dizendo que não querião ser christãos, e estes hiam dar nos pasos em que estavão vigiando os outros Hirmãos que em

¹⁰⁷ Geneviève Bouchon, *L'Asie du Sud à L'époque des Grandes Découvertes*, London, Variorum Reprints, 1987, p.32. A maior comunidade de mouros do Malabar era designada de Pardeshi (estrangeiros), sobretudo numerosa em Calecut. Um outro grupo, designado de Mappila era, aqui, pouco numeroso, tinha apenas significado numérico em Cananor, Coulão, Darmapatão (Ponnani e Pantalayini).

¹⁰⁸ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, p.352.

¹⁰⁹ O afastamento da comunidade muçulmana e sobretudo a vontade de entregar o comércio aos cristão é uma medida desde o tempo de Afonso de Albuquerque - Silva Rego, *Documentação...*, vol. I, p.214-215.

goardas delles andavão, asi de noyte, huns com espingardas às costas, outros com lanças, como de dia, e prendiam-nos; outros lançavam-se a nado; alguns nesta rebolta morrerão por cairem em poços; outros, por estarem mitidos em cavernas, à fome; hum sey em que vy que por fogir dos irmãos se meteo numa brenha e mordido de huma serpente morreo logo; outros com aquele medo se fazião christãos, outros pelo aperto em que se vião".¹¹⁰

A falta de tempo para a venda dos bens não constituiu problemas para as autoridades portuguesas, pois foi determinado que as terras pertencentes aos mouros passassem para os casados de Goa.¹¹¹ Em setecentos, um outro alvará expulsa os *naitea* (filhos de mouros e gentios) de Salsete de Baçaim, pois são acusados de se terem unido com os *Decanis*, inimigos deste Estado.¹¹² Segundo uma carta de 1550 a D. João III, muitos portugueses se insurgem contra as práticas religiosas, daí que apelem ao rei que as proíba publicamente, sob ameaça de transformarem a mesquita em igreja cristã.¹¹³

Portanto, o respeito pela sua religião e pelos locais de culto não fazia parte das preocupações dos missionários, pois as referências a seu respeito em algumas das cartas não são nada lisonjeiras, dado

¹¹⁰ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.V, p. 193.

¹¹¹ Cunha Rivara, APO, fasc.I, p.I, p.41.

¹¹² Cunha Rivara, APO, fasc. 6, p. 927.

¹¹³ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol. II, p.59.

recusarem converter-se ao cristianismo e impedirem este de se implantar - "Mas eles, coytados, como emperrados, cegos, são como cains de palheiros" -.¹¹⁴ O contacto estabelecido com estes povos foi muito diferente daquele aplicado pelos portugueses nas ditas "velhas conquistas", pois para além do descobrimento marítimo tinha de ser feita uma infiltração comercial e a evangelização. A guerra travada nos mares da Índia deixou o carácter de "guerra santa" para se transformar numa guerra de monopólio comercial.¹¹⁵

¹¹⁴ Jose Wicki, *Documenta Indica*, vol.VI, p.147. ARSI, Goa 15, fl.196 - relata uma situação em que o Bispo de Cochim , em 1603 pretendia visitar umas aldeias pertencentes aos cristãos de S. Tomé e foi impedido pelos muçulmanos de o fazer.

¹¹⁵ António da Silva Rego, *História das Missões do Padroado Português do Oriente (India 1500-1542)*, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1949, p.35.

6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais importante que uma conclusão sobre a actividade jesuíta na Índia são as considerações que a este respeito podem ser feitas, assim como salientar alguns aspectos que, em nosso entender, justificam melhor essa actuação. Seleccionar centenas ou milhares de documentos para daqui se concluir o que de bom ou de negativo a Companhia de Jesus fez, só por si, não apresenta rigor científico, pois, os documentos só têm sentido quando inseridos numa totalidade que, neste caso, é a existência da Companhia de Jesus no tempo. Só um enquadramento abrangente pode ajudar a explicar o sentido de muitos dos seus actos, deixando para trás as meras classificações. É difícil compreender os comportamentos se não forem enquadrados no tempo.

No entanto, as considerações apresentadas são fruto da nossa interpretação. Como tal, não excluem outras maneiras de analisar os assuntos. Todavia, tentamos afastarmo-nos da simples opinião, para privilegiarmos *uma análise de carácter pessoal*. Ou seja, o que foi e continua a ser escrito é a nossa análise, resultante da leitura de fontes e bibliografia que estiveram ao nosso alcance, tentando sempre pôr de

parte as preferências ou gostos pessoais sobre o que se leu. O estudo dos Descobrimentos Portugueses, do qual faz parte a actuação da Igreja, não pode estar sujeito a juízos modernos isolados das realidades estruturais e conjunturais da época em que se desenrolaram. Toda o problemática tem de ser vista à luz da mentalidade da época, tanto do mundo ocidental como dos povos contactados.

Um outro aspecto a ter presente neste capítulo são os "esclarecimentos" a respeito da sua acção. Foram muitos os que escreveram e escrevem sobre a Companhia de Jesus, por vezes sem qualquer (ou reduzido) suporte documental, mas nem por isso limitaram as análises e, mais grave ainda, continuaram a "preservar" muitas das "verdades" históricas. Tecem, por vezes, conclusões generalistas, sem terem em atenção as especificidades da actuação da Companhia de Jesus na Índia, ou seja, proferem afirmações gratuitas, perpetuando desta forma as incorrecções. Com o objectivo de eliminar alguns erros e, em muitos casos, a necessidade de esclarecer muitas informações, leva-nos a ter de apresentar, no entanto, algumas conclusões, que, em nosso entender, são demasiado evidentes, afastando-se afirmações generalistas e por vezes confusas.

Assim, queremos que fique claro que a Companhia não actuou de forma uniforme nos espaços geográficos ultramarinos nem mesmo dentro da Índia. A sua actuação foi diferente na Província do Norte e na Província do Sul, isto é, a actuação variou de acordo com o tipo de

presença política portuguesa aí estabelecida. No que diz respeito ao conceito de adaptação, temos de ter algum cuidado, quando generalizamos a interpretação desta prática. Como verificamos, não é rigoroso afirmar que foi um aspecto comum a todo o jesuítico, pois nem todos a praticaram. Aliás, a grande maioria não o fez, e os que assim fizeram foram condenados por muitos dos seus companheiros. Pensamos que se tem confundido a preparação/formação dos missionários com a prática de adaptabilidade às culturas locais. É frequente tomar-se a parte pelo todo. A adaptação nunca poderia ter sido uma prática corrente no séc. XVI e XVII, pois ainda hoje alguns missionários mostram relutância em praticá-la, o que, na opinião de alguns estudiosos, continua a contribuir para o fracasso das actuais missões na China e na Índia.

Em 1958, o Pe. Angel Santos Hernandez, S. J. definia o processo de adaptação missionária da seguinte forma: “*El misionero de vanguardia, en cambio, considera la adaptación menos como un fin en si mismo, que como un medio de acercarse a los paganos, y hacer penetrar el Cristianismo más profundamente en la mente y en la vida de los neo-conversos*”.¹ Neste processo, possivelmente o que mais contou para o autóctone, não foi o facto de o missionário se vestir da mesma maneira que o seu povo, mas porque nele estava implícita uma atitude

¹ P. Angel Santos Hernandez, S. J., *Adaptacion Misionera*, Ed. El Siglo de las Misiones, Bilbao, 1958, p.19.

de respeito e de simpatia para com a sua cultura. Mas foram poucos os que utilizaram esta prática, pois a grande maioria dos missionários, nomeadamente os inacianos que escreveram sobre estes povos, transmitem-nos uma visão de povos civilizacionalmente inferiores. Para além de os cristianizarem, pretendia a grande maioria dos missionários latinizá-los. Com base nesta atitude podemos afirmar que as missões foram um instrumento de expansão europeia, que impunha os seus valores, marcados essencialmente pelo espírito de superioridade. Esta ideia foi neste século, igualmente defendida pelos líderes religiosos, políticos e homens de cultura indiana. Para M. Gandhi o cristianismo foi um instrumento imperial com raízes no Império Romano. Condena a intolerância e a imagem caricatural que os missionários transmitiam do hinduísmo. O historiador e diplomata K. M. Panikkar vê na actuação dos missionários europeus uma atitude anti-cultural, uma vez que a cultura e as tradições hindus não foram respeitadas.²

A atitude de superioridade civilizacional que a grande maioria dos missionários transmitia, conduziu a que muitas das vezes tivessem dificuldade na implantação do Cristianismo nas terras conquistadas ou descobertas e, ao mesmo tempo, a manifestações de rejeição para com o "europeísmo". Esta atitude afastou-se das exigências do Cristianismo

² Sobre o assunto ler: Teotónio de Souza, "The Christian Missions in the Aftermath of Discoveries: Tools for shaping the Colonial Other", *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi, Concept Publishing, s.d.; Teotónio de Souza, "A Literatura de Viagens e a Ambiguidade do Encontro de Culturas. O Caso da Índia", *Cadernos Históricos VIII*, Lagos, Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1977, p. 85-96

primitivo: a universalidade e o acolhimento de todos os homens. Em suma a ideia de adaptar para adoptar, foi uma das formas possíveis que o Cristianismo (alguns missionários) encontrou para se estabelecer no Oriente, à excepção de Goa, em que a força militar o impôs. Normalmente o processo era lento e os resultados escassos, sobretudo devido à variedade etnológica e linguística, assim como à estrutura peculiar hindu - as castas.

Para os indianos, o cristianismo não era apenas uma nova religião, mas uma confissão religiosa que implicava a adopção de uma nova cultura, incompatível com a sua cultura quanto aos valores religiosos, morais e outros. Os valores fundamentais de uma e outra cultura opunham-se, eram irreconciliáveis. Uma das duas civilizações tinha de ceder perante a outra. A mutação cultural nos territórios conquistados pelos portugueses não enfrentou grandes dificuldades, a partir do momento que impôs o seu código de valores, mas o mesmo não se verificou nas restantes regiões sob domínio hindu e muçulmano. As alterações abrangiam toda a vida do indivíduo, não só no seu aspecto político e social, como familiar, pois a religião tornou-se motivo de ruptura, separando as famílias, em muitas circunstâncias os maridos das mulheres e os pais dos filhos. A "nova sociedade" agora criada não permitia que o não cristão ficasse integrado na sociedade hindu. Assim, criaram-se medidas segregacionistas de aliciamento, de nível económico, social e político, para os que optassem pela mudança.

Muitos dos que viviam nos territórios conquistados pelos portugueses e recusavam a conversão eram desterrados, ficando assim igualmente separados das suas famílias e amigos, os que ficavam viam-se impossibilitados de exercerem o seu ofício, ou seja, o seu quotidiano passou a ser outro. A mentalidade católica achava ameaçador para a pureza da fé qualquer contacto entre cristãos e não cristãos. As leis punitivas criadas no tempo do vice-rei, D. Constantino, decretando a perda das fazendas aos que fugiam por não se quererem converter, em nada contribuíram para que mudassem de opinião. Atendendo ao rigor e consequências das leis publicadas, as próprias autoridades religiosas reconheceram que eram “demasiado exigentes”, daí que, em 1561, se tivessem colocado ao lado do novo vice-rei, para que fossem revogadas. O vice -rei D. Francisco Coutinho teve a preocupação de ouvir os religiosos sobre a matéria e determinou que todo o gentio que regressasse devia receber as suas fazendas.

De facto, depois de uns primeiros anos de grande proselitismo religioso, por vezes de grande irreflexão, assistimos, a partir deste período, a temporadas de maior brandura para com os gentios.³ Portanto, as determinações iam sofrendo alterações de acordo com a

³ Ainda que se trate de um período posterior ao que estamos a estudar, pensamos que a determinação do Conde da Vidigueira em 1630, reflete um sentido mais pragmático a respeito das conversões, ou seja, depois de tantos anos de os gentios terem sido proibidos de fazerem publicamente as suas cerimónias, podiam voltar a fazê-lo, mediante um pagamento em dinheiro, devido à situação de pobreza em que se encontrava o Estado da Índia. Isto não implica que posteriormente esta legislação não fosse revogada - Cunha Rivara, APO, fasc. 6, p. 1255.

vontade do vice-rei, mas sobretudo dos interesses régios na região. Neste vice-reinado, certamente a questão económica foi fundamental para que se procede-se a uma outra política missionária, pois a produção da região de Goa tinha decaído no seu global:

"(...)avendo eu respeito aquando aqui cheguei achar esta ilha de Goa, e as outras ilhas a ella anexas muito despovoadas, e as aldeias perdidas, e as varzeas alagadas, e o rio entupirse, e os gentios nellas moradores serem ausentes, e as não quererem vir povoar, por suas propriedades e fazendas serem dadas a outras pessoas por virtude de huma provisão, que passou o Viso Rei Dom Constantino (...) ."⁴

De facto o abandono das terras na sequência da conversão violenta preocupou as autoridades portuguesas a partir da década de sessenta, prolongando-se pelo séc. XVII. Dado o descalabro em que a Índia estava mergulhada, estas medidas coercivas só conduziam à fraca produtividade agrícola e ao descontentamento social dos seus moradores gentios, que quase sempre optaram pela fuga. Portanto, o zelo religioso conheceu algumas nuances, mesmos nos territórios que pertenciam a Portugal, devido aos prejuízos materiais que daí resultavam :

⁴ Cunha Rivara, APO, fasc. 5, T.II, p. 488-489. Sobre as leis publicadas a favor da cristandade consultar: "Lista das Provisões e Alvarás passados pelos Senhores V. Reis e governadores da India em favor do augmento da Christandade della" - Cunha Rivara, APO, fasc. 6, Suplemento primeiro e segundo, p. 76 e segs. A partir de 1639/40 os gentios pedem com regularidade que as leis passadas a favor da cristandade sejam revogadas. A cedência das autoridades portuguesas deveu-se a razões práticas, devido aos prejuízos na economia da região e não porque começassem a respeitar a sua cultura e tradições - B.A., Cod. 46.XIII.31, "Collecção das ordens reaes antigas, e modernas sobre varios negoceos pertencentes ao governo da India".

"Estas terras de Salcete são muito ferteles, e tidas pelas melhores de todo o Concão (...) e ora estão povoadas de pouca gente, os mais delles christãos que se converterão, por respeito dos mais gentios moradores se não quererem converter, e se passarem a viver nas terras do Idalcão, e por este respeito não estão estas terras com aquella abundancia e prosperidade que dantes avia, mas antes estão quebradas por falta dos ditos moradores (...) e tem-se por certo sendo povoadas tornarão a sua antiga prosperidade (...)" (1595).⁵

"Lembro que se não arrendarão as varzeas de vanganas das aldeas as conteudas neste tombo deste anno presente de 69 por respeito de a terra andar toda alevantada, e os gancares fogidos, e não aver quem nas quizesse arrendar, indo la por tres vezes pera isso Ambrosio de Souza tesoureiro do rendimento das fazendas dos paguo de comigo escrivão, onde estivemos ate que se pasou a monsão em que se avião darrendar as ditas varzeas de vanganas com mandar deytar pregões polas ditas aldeas, ele mesmo em pessoas comigo escrivão e o lingoa Francisco Dias as corri todas sem nunqua apareser nenhum gancar nem escrivão para se arrendarem, salvo a aldeya de Quiquely e a aldeya de Samquoale e Murmugão (...) e assy se nom arrendou as

⁵ Cunha Rivara, APO, fasc. 5, t.II, p.

*varzeas da aldeya de Colata que tambem se nom arrendou por os
gancares andarem fogidos por dividas que devem (...)" (1669).⁶*

A conversão implicava a passagem de uma sociedade a outra.⁷ Por exemplo, a destruição dos seus templos implicou a privação das suas tradições religiosas e culturais que sustinham a estrutura social e a base económica que lhe é subjacente.⁸ Na sequência da política das conversões, as terras que os aldeões tinham reservado para a manutenção dos seus locais de culto e toda a vida religiosa foram entregues aos responsáveis das igrejas cristãs e, posteriormente, aldeias inteiras foram entregues à Companhia de Jesus.⁹

A dificuldade em aceitar as diferenças civilizacionais - aspecto comum ao homem de então - dificultou ainda mais a implantação do Cristianismo. De facto, encontravam práticas muito diferentes das suas, à luz dos seus olhos muito primitivas e grosseiras, pelo facto apelavam junto das autoridades à sua extinção. Daí que a introdução do Cristianismo não tenha sido feita sem reacções que em muitos casos

⁶ Cunha Rivara, APO, fasc. 5, t. II, p.

⁷ Lembramos por exemplo, a imposição de respeitarem determinados dias, considerados santos pela igreja Católica Romana - Domingos e dias santos -. Certamente que estes "feriados" nada diziam às autoridades locais, mas viam-se confrontados com esta realidade e na sua opinião prejudicavam e alteravam o quotidiano da sociedade não cristã - Cunha Rivara, APO, fasc. 3, p. 138. Um outro exemplo que pode ser dado são as alterações surgidas no campo comercial, sobretudo entre Goa e outros espaços.

⁸ Teotónio de Souza, *Goa to Me*, p.55.

⁹ António da Silva rego, *Documentação ...*, voll, p. 293.

foram muito violentas, como eram o caso do ataque ao locais de culto católico ou ainda a morte de muitos missionários e cristãos¹⁰.

Foi o isolamento na sociedade hindu, que obrigou muitos dos missionários a observar e estudar os “seus estranhos costumes”, para se introduzirem no seu seio. Por isso, na região do Madurai imbuíram-se na cultura destes povos e adoptaram muitos dos seus hábitos e até a sua maneira de vestir. De uma forma geral, o hindu é tolerante para com os dogmas e questões teológicas das outras religiões: não as perseguem de forma gratuita, desde que estas não interfiram no cumprimento das regras das castas, aspecto que não aconteceu com o cristianismo.¹¹ Embora a situação se reporte a algumas décadas

¹⁰ A história das missões na Ásia conta com o martírio de alguns missionários. No entanto muitos dos cristãos “anónimos” também, morreram em prol da fé- exemplo: *Documenta Indica*, vol. II, p. 204. O rei de Ceilão matou o seu filho quando teve conhecimento de que se tinha convertido - Jerónimo Manoel, *Missões dos Jesuítas no Oriente*, p. 39. Anos antes, o rei de Jafanapatão, tendo conhecimento da conversão de muitos dos seus subditos, mandou matar os novos cristãos - Jerónimo Manoel, *Missões dos Jesuítas no Oriente*, p. 36. Sobre a agitação no Malabar ler: BNL. Res 445P, fl. 67 e segs e Res 236 P. fl. 58 e segs.

¹¹ Mais uma vez destacamos a visão que o missionário tinha da cultura e tradições do gentio. Passamos a transcrever um excerto de um texto do Pe. J. Fenício; *Livro da Seita dos Índios Orientais*, Publicado por Jarl Charpentier, Paris: Librairie Anc. H. Champion Cambridge: W. Heffar & Sons,Ltd, 1933:

“Os Brahámenes que na India são os Philosophos; et Geologos; naturais rezervados; em seus estudos; e universidades para si; e com grande e prejudicial auareza in cubrindo a toda outra sorte de gente, e como se fore tezouro de prata; ou de ouro; enterrando a verdadeira doutrina qua Philosophia et Geologia natural ensina inuentarão para os outros hua seita tão fora de rezão; huas chimeras huns Metaphores e feyos que parece impossivel não somente auer ingenho tão diabolico que tais torpezas inuentem mas muito mais auer gente tão bruta que tais contas persuade e como a ley uerdadeira abraça e crea mas cessara toda marauilha e espanto se cuidarmos no que passa na uerdade que são cegos et duces cecorum e suas maldades os cegarão porque conhecendo a Deos pelo curso natural das creaturas não o gloriarão como deuião nem lhe derão as deuidas graças mas tresualiarão suas inuenções...”.

Sobre esta matéria, não queremos deixar de referir o pensamento de A. Valignano, pois já referimos que os jesuítas italianos foram os que mais souberam adaptar-se às culturas locais. No entanto, a visão que tinham a seu respeito era idêntica à dos missionários portugueses. Pois, como já escrevemos era a visão comum

posteriores ao estudo em questão, achamos de todo o interesse citar um excerto de uma carta, dado ser elucidativa da agitação vivida pelos cristãos na Costa da Pescaria, sobretudo por nela estar implicita a ideia de "favor" que os reis locais continuavam a manter em relação aos cristãos e fazendo-lhes lembrar sempre as suas obrigações políticas e tributárias para com o poder local, ou seja, queriam ver afastada a hipótese de qualquer alteração ao estado político, económico e social das populações residentes no seu território:

"A Costa da Pescaria andou quieta per causa da guerra que os cristãos fizerão aos gentios; mas o naique de Madure que os senhorea, castiga as partes culpadas com pennas pecuniarias, como faz neste caso Leuando huns poucos de mil fanões aos cristãos. Mas intentou o Naique hua noua tirania contra os cristãos da Costa pedindo-lhes sincoenta mil pardaos; E assy forão os Padres forçados com toda a

da sociedade ocidental: Alessandro Valignano, S. I., *História del Principio y Progreso de la Compañía de Jesus en las Indias Orientales* (1542-64), ed. Josef Wicki, Roma, I, H. S. I., 1944, p. 24:

"Es universalmente esta gente La qual es sobre lo preto y andam medio desnudos despreciable y reputada por vil de los portugueses y de las demás gente de Europa; y a la verdad, comparada con ellos, es de poco ser y poco primor, y gente que parece, como dice Aristoteles, de naturaleza produzida para servir, porque comunmente es pobre, miserable y escassa, que por qualquier ganancia hazen muchas baxezas. Con todo eso tienen ellos de si muy contrario concepto, porque se estiman por gente noble e limpia: y quando quieren loar mucho a los de Europa dizen que se parecen alguna cosa con ellos... y finalmente es gente que, aunque comparada a los de Europa son viles y baxos, todavia son hombres racionales, que se saben governar y regir bien a su modo, y tienen su manera de saber y policia y despues que se hazen christianos, si son bien cultivados, son capaces de enseñanza y doctrina."

Consideravam também estes homens de "poucas letras", de facto a inferioridade intelectual que o jesuíta tinha em relação ao gentio, levou a que muito tarde os admitissem na Ordem como padres. Durante os séculos XVI e XVII foi admitido apenas um jesuíta, Pedro Luis - I. Iparraguirre S. I., *Los Ejercicios Espirituales Ignacianos, el Método Misional de S. Francisco Javier y la Mision Jesuitica de la India en el Siglo XVI*, Studia Missionalia, Roma, Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1950, p. 34.

cristandade viuer nas embarcações afastadas da terra porque deste modo se liurão dos gentios atee que se uierão a conçertar em des mil pardaos; mas como a pescaria foi ruym, sentirão tanto os cristãos a paga destes dez mil pardãos, como em outro tempo de trinta mil mas ya nosso senhor castigou aquelle tirano de madure com a morte; E depois os grandes matarão o seu irmão, a quem elle tinha nomeado por herdeiro; Elegendo hum seu parente menino (...)"¹².

O “destino” dos cristãos residentes no Malabar era por vezes um jogo, onde sobretudo contaram os interesses políticos e comerciais dos principais protagonistas: a Companhia de Jesus, o poder português e o poder autóctone. Como verificamos, o Cristianismo não trouxe tranquilidade aos fiéis, muito pelo contrário, a luta que tiveram de travar passou a ser em duas frentes, ou seja, por uma lado face à comunidade a que pertenciam, sobretudo em relação à família (nas conversões individuais); e, por outro lado, em relação às autoridades gentias.

¹² ARSI, Goa 48, fl. 68. *Documenta Indica*, vol. VII. p. 460; vol. V, p. 77; Goa 66, fls. 2-53 referem-se à dificuldade que os cristãos enfrentavam nos territórios gentios. A tolerância para com os cristãos no Malabar, por vezes ficou a dever-se aos favores que as autoridades portuguesas prestavam aos reis gentios. Pelo facto, houve períodos em que a cristandade foi favorecida ou, pelo menos, tolerada. Citamos como exemplo uma carta de 1632, onde o vice-rei informa da preocupação que tem em favorecer os cristãos que residem nas terras do rei de Cochim, e que são muito vexados por este rei, assim como a Fé católica. Pede ao rei que escreva a el-rei de Cochim, com aspereza, para que ele se não esqueça que o seu reino dependem muito dos favores de Sua Magestade e ele não se sinta muito soberbo e seguro, por alguma confiança que lhe tenham dado - B. F. U. P., vol. III, nº 123. Fr. Rodrigo Pimentel S. J., em 1593 relata um ataque efectuado por cerca de 3 mil gentios e muçulmanos contra os cristãos da Costa da Pescaria e a única ajuda que estes tiveram foram os Pes. da Companhia de Jesus - *Documenta Indica*, vol. XVI, p. 232.

Nem sempre a tentativa de os afastar do grupo gentio Ihes trazia tranquilidade. Como prova disto temos a situação da Ilha dos Reis, onde o sossego conseguido era apenas dentro da fortaleza. Mas como se tratava de uma ilha deserta, a simples tarefa do sustento obrigava-os a sair dos muros da fortaleza, colocando-os à mercê dos ataques gentios. A tolerância das autoridades locais foi ocasional e temporária, pois quase sempre dependia de interesses políticos e quase nunca era devida à sua situação de cristãos. O novo credo religioso nunca lhes permitiu uma situação privilegiada, pois temiam a fuga aos compromissos que regiam esta sociedade, como era o caso do pagamento de tributos.¹³ A recusa na liquidação destes compromissos, quase sempre incentivados e protegidos por membros da Companhia, conduziu a perseguições e à destruição de locais de culto cristãos. As autoridades civis locais saudavam com regozijo as perseguições e hostilidades da comunidade hindu, pois só favorecia a sua posição, uma vez que enfraquecia os cristãos enquanto grupo, sendo mais fácil a sua submissão ao estado estabelecido.¹⁴

¹³ Já por diversas vezes escrevemos sobre a condição privilegiada dos cristãos de S. Tomé, mas o mesmo não se aplica aos novos cristãos, uma vez que o processo usado e a nova situação religiosa os obrigava a compromissos incompatíveis com a sociedade hindu, daí a hostilidade demonstrada.

¹⁴ Tomarmos como exemplo, isto na opinião dos jesuítas, as intrigas que os franciscanos faziam junto do rei de Porca, prometendo-lhes 12 mil cruzados/ano em troca de lhes entregar as igrejas dos jesuítas - ARSI, Goa 65, fl. 165-166. Em 1607 os jesuítas acusam o rei de Mangate de proteger o Arcediago da Serra e aconselhando estes cristãos a obedecerem-lhe - ARSI, Goa 64, fl. 92-93v. Em 1610, quando o Cristianismo "dava os primeiros passos" no Madurai, depois de vários anos de fracasso, é louvado o apoio que o rei da Pimenta deu aos padres da Companhia: "(...) e mostra ter muito amor aos Padres da nossa Companhia fomo-lo visitar, e nos fez

A protecção dada pelos reinos de Carturte e de Cochim, em alguns períodos, aos Arcediagos, pode estar ligada por um lado, ao facto de estes terem sido sempre os seus prelados, e, por outro lado, do facto de estes cristãos não representarem até à chegada da Companhia de Jesus qualquer entrave à vida política, social e económica na região, pois como verificamos, tratava-se de um grupo bastante privilegiado e aceite pelo poder local, respeitando a estrutura política e social estabelecida. Agora, tanto esta comunidades caso se submetesse ao rito latino, como o grupo dos novos cristãos eram de facto uma ameaça para essa estabilidade, devido ao processo de latinização a que foram sujeitos. Talvez por isso os Arcediagos, devido à não interferência em assuntos que não os religiosos, fossem os preferidos.¹⁵

Os métodos usados fora do espaço considerado português foram desastrosos, uma vez que cristianizar passou a ser sinónimo de “portugalizar”. Os missionários portugueses exigiam aos cristãos que abandonassem todas a suas tradições e factores de cultura, incluindo a

muitos fauores agasalhado e se ofereceo ao P. Prouincial a fazer em suas terras aos nossos Padres todas as auantagens, que nos faz suas o rei Zamorim de Calicut que são muitas (...)" - ARSI, Goa 51, fl. 110. Numa carta de 1603 os padres da Companhia salientavam a protecção que o rei de Cochim estava a dar aos cristãos. Na opinião dos padres, a mudança de atitude ficou a dever-se a uma sua irmã que em dificuldades de parto, teve uma visão da Virgem e como foi salva, embora o bebé tivesse nascido morto, começou a proteger os cristãos: "(...) ficando os cristãos mui animados e os gentios confusos, e assy pouco depois El Rey de Cochim em satisfação mandou cortar a cabeça a hum naire principal no lugar em que fizerão o agrauo e o regedor mesmo em pessoa foi leuantar a casa do cristão que tinha derrubado." - ARSI, Goa 15, fl. 197.

¹⁵ ARSI, Goa 68, fl.23v. No entanto, uma carta de 1610 do Pe. André Bucceno salienta a amizade entre o Arcebispo de Cranganor e o rei de Tigore que é também rei da Pimenta e de Caturte. Esta ambiguidade tem sempre como causa os interesses políticos da região - ARSI, Goa 51, fl. 110.

língua. O desrespeito e o desconhecimento das culturas locais, juntamente com a incompetência linguística, fizeram com que este processo tivesse dificuldade em penetrar em muitas das regiões, nomeadamente no Madurai.¹⁶ Talvez o desespero inicialmente sentido pelo Pe. Gonçalo Fernandes, uma vez que durante anos não conseguiu “convencer” ninguém a baptizar-se, levou a que a primeira reacção aos métodos de Nobili tivesse sido positiva. Aquele reconhecia mérito ao Pe. italiano e afirmava que parecia estar-se na presença de uma outra religião:

“(...) o modo que tem por tratar he por terceiras pessoas fazer que venhão falar com elle, E vindo persuadir-lhes queirão ouuir o cathecismo, E dos que ouuem aquelles a quem Deos Noso Senhor toca, ficão, E como assima disse (parecendo que conuinha) se mudou o modo de tratar das cousas da Religião mudando os nomes assj cos sacramentos como as mais, de modo que se deixaua entender auer entre nos algua ou muita alteração aacerqua da Religião; este foi o

¹⁶ Pierre Dahmen, *Un Jésuite Brahme, Robert de Nobili, S. I.: 1577-1656. Missionnaire au Maduré*, Paris, Charles Béyaert Ed., 1924, p. 20. Citamos alguns exemplos dado pelo historiador a respeito do desconhecimento linguístico, por exemplo: “(...)comment dans les prières en usage à la côte ontraduit faussement *Spiritus Sanctus* par *chutumana spiritu*, ce qui veut dire *spiritus mundus*. De même *gloria coelestis* par *chorcam (svargam)*, “qui locus est ubi gentiles fingunt animas quasdam post mortem par aliquot milia annorum commorari, et venereis frui voluptatibus etc.” Dans l’oraison dominicale on traduisait *in coelis* par *vanangalil*, ce qui veut dire *in aeribus* et donne pour le moins un sens ambigu. Dans le signe de croix “*filius*” était traduit par *maguan*, “*quae vox*”, remarque le Père de Nobili, “*filium non significat proprie, sed per methoram*”. Ailleurs on employait des mots hybrides, mélange de portugais et de tamoul, au sens incompréhensible ou même ridicule, comme *mísei* pour messe, *mísei* signifiant en tamoul moustache; *compiassaridel* pour confession et *chrisimaridel* pour confirmation. Inutile de multiplier les exemples qui montrent le danger de l’incompétence linguistique de la part du missionnaire. ”.

principio que esta missão teve Deus nosso senhor porque he prospera em seu seruiço.”¹⁷

Na carta acima citada, o Pe. Gonçalo Fernandes admite que retirar determinados hábitos gentios aos convertidos impossibilitava a adopção do Cristianismo. Exemplificava que muitos dos novos convertidos se recusariam a assistir à missa se não usassem o sândalo e “se não se lavassem” previamente. Nobili, atendendo precisamente a este aspecto, passou a benzer o sândalo ao Domingo, antes da missa e a distribuí-lo pelos cristãos, a fim de o utilizarem, ou seja, conjugou uma tradição gentia com uma prática cristã. Uma outra virtude muito elogiada pelo Pe. Gonçalo Fernandes era o “verdadeiro” conhecimento que demonstrava ter das línguas locais, aspecto algo descuidado por muitos missionários portugueses. De facto, Nobili compreendeu esta sociedade e adaptou-se aos costumes e estudo das línguas locais. O empenhamento foi grande, pois segundo o próprio, numa carta enviada a uma sua irmã Ludovica, freira num convento em Roma, afirmava que já não sabia escrever em italiano. “J’ai déjà tellement oublié la langue italienne que c'est à grand peine que j'écris ces quatres lignes.”¹⁸

¹⁷ ARSI, Goa 51, fl. 29.

¹⁸ Pierre Dahmen, S. J., *Trois Lettres Spirituelles inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)*, Extrait de la Revue d’ascétique et de Mystique, Tome XVI, Avril- Juin, 1953. O Pe. Alberto Laercio teceu grandes elogios aos conhecimentos que o missionário possuía das línguas locais. Citamos um exemplo de uma agitação ocorrida na Costa da Pescaria, em que um Paravá tentou convencer outros a deixarem o Cristianismo por se tornarem intocáveis, ou seja ficavam a pertencer à casta dos franguis. Foi o seu excelente conhecimento das línguas que lhe permitiu o esclarecimento e assim resolveu o mal entendido: “(...) E para mais sua satisfação, delles escreveo em hua olla na lingoa tamul, que elle era, de que terra de que parentes,

O apoio dos missionários portugueses aos métodos de Nobili foi circunstancial e efémero. O mesmo não podemos afirmar em relação aos missionários italianos, onde este não levantou qualquer discussão. Aliás, outros missionários italianos, em outros locais do Oriente, tiveram a mesma actuação. Quando comparados, parece estarmos na presença de Ordens diferentes, mas na nossa opinião não se deve a uma diferente educação religiosa, mas cultural, social e política. O Pe. Alberto Laercio, numa carta em 1610, referiu-se ao Bispo de Cochim, franciscano, com sendo um dos principais instigadores contra as novas metodologias. Pensamos que esta acusação merece uma atenção especial, uma vez que todo o Malabar se encontrava em rebelião devido, em parte, aos desentendimentos entre franciscanos e jesuítas. Por isso não admira que o bispo intrigue junto do Arcebispo Primaz e da Inquisição, contra Nobili:

"(...) clérigos e frades que estauão na Costa da Pescaria, Manar, E outras partes os quaes não só dizerão muy soltamente muitas infamias contra o Pe. como elles costumão ate dizerem que era feito gentio, E

E geração de sua vida que fizera, da Ley E doutrina que ensinava E professava escreuendo nella todo o simbolo dos Apostolos; E que elle não era frangui nem os cristãos tinham entrado na casta dos franguis (...)" - ARSI, Goa 17, fl. 21. Este problema é constante no Malabar, pois como já escrevemos, em parte resulta do facto de serem feitas conversões individuais. Uma carta de 1610, do Madurai, escrita por outro missionário, André Bucceno, escreveu: "A segunda cousa que desejei sempre muito, E trabalhei pera dar a entender aos cristãos E aos gentios foi que a ley santa que tinhamos de Jesu Cristo nosso senhor he superior a todas as Castas, E que não esta addita a nenhua E não he mais dos Portugueses que das outras nações, E castas e que por se fazer hum cristão, E tomar a ley de Deos não perdia a casta E honra que dantes tinha, senão que ficando-lhe a honra de primeiro, se lhe acrescentava outra maior de ser filho adoptivo de Deos." - ARSI, Goa 53, fl. 43v.

outras calunias desta sorte, que se não podem resumir sem pejo, mas tambem procurão por todos os modos de se meter na nossa casa e Igreja antiga que temos em Madure, em que custuma residir o Padre Gonçalo Fernandes, e toma-lla por sua, como já tinhão feito em todas as da Costa, como depois ententarão mandando Ambaixadores com presentes ao Nayque de Madure, E aos mais senhores que o gouernão, o que se elles alcançarão não ha duuida que por uia daquelle gentios com a sua estada naquella cidade auião de fazer tal guerra ao Pe. Roberto, que o auião de fazer botar fora della.”¹⁹

De facto, a rivalidade entre a Companhia de Jesus e os franciscanos perturbou o ambiente missionário no Malabar. Por isso, não admira que em muitas cartas ânuas, estes apareçam como os responsáveis pelo fracasso missionário. No entanto, neste caso particular do Madurai, os “inimigos” de Nobili são sobretudo os jesuítas. Apesar do sucesso do missionários na região, e como vimos inicialmente, de ser aceite pelo Pe. Gonçalves Fernandes, começou a ser contestado pelos seus companheiros de Ordem, nomeadamente o Arcebispo da Serra, pois preocupa-os o facto de Nobili “fingir ser brâmane e baptizar com linha”.²⁰ Alertam que os cristãos conseguidos

¹⁹ ARSI, Goa 17, fl. 20.

²⁰ ARSI, Goa 18, fl. 6. Esta carta datada de 1620 e escrita pelo Arcebispo Primaz de Goa, condena estas atitudes de Nobili, justificando que os missionários e os portugueses no Madurai não têm motivos para ocultarem a sua origem, uma vez que são estimados e as suas tradições respeitadas. A atitude do bispo merece alguns comentários, pois sabemos como foi difícil o cristianismo atingir a população. Tal milagre deu-se na sequência dos métodos de Nobili. O respeito que o arcebispo diz terem pelos portugueses, não o confirmou em outras cartas, onde escreveu: “(...) e

não resultaram das suas capacidades como missionário, mas da compra de meninos:

"(...) pois nos consta das informações que fizemos que são muy poucos os christãos que faz por pregação E que os mais são meninos E meninas, que compra com dinheiro E ainda que ouuera proueito no numero, não ha proueito na qualidade".²¹

A comunidade de cristãos que aqui existia - Cristãos de S. Tomé - não contribuiu para o aumento da Cristandade. Atendendo à questão das castas - o Cristianismo mantém as castas - e como este grupo era cioso do seu estatuto social, não se misturavam com os novos convertidos, com receio de se tornarem intocáveis. Daí que tivessem uma vida social e religiosa completamente separada, o que em nada influenciou os gentios a converterem-se, uma vez que não contactavam nem tão pouco "protegiam" os recém-chegados.²² Nunca será de mais lembrar que mesmo a presença jesuíta na sua comunidade por diversas vezes foi contestada e a latinização pretendida nunca foi conseguida. As

porque de cento e trinta anos a esta parte os nossos Portugueses e ministros da Cristandade sempre comunicarão e tratarão com castas bassas e alguns seculares se casavão com gente bassa fiquamos no mesmo andar delles, tanto que nos tem por gente barbara, brutal e sem policia, e ainda sem lei (...)" - ARSI, Goa 51, fl. 195v. A este respeito recordamos a designação de Colambucos, que eram os gentios convertidos ao cristianismo, para os distinguirem das castas superiores e como arcebispo escreveu o mesmo será dizer tomaram a casta dos portugueses : " (...) a lei que o P. Roberto prega he a mesma dos Portugueses, e da gente da Costa de Pescaria que he casta baixa." - fl. 197.

²¹ ARSI, Goa 18, fl. 5v, Goa 53, fl. 191.

²² Independentemente do prestígio social que estes cristãos tinham, em algumas circunstâncias lamentam-se de viver em território gentio. Pensamos nós que o acentuar da diferenças entre estes e os gentios deveu-se à obrigatoriedade da latinização - ARSI, Goa 68, fl. 16.

relações difíceis com este grupo de cristãos, levou os Pcs. Nicolau Pimenta, Gaspar Fernandes e António Fernandes a escrever o seguinte a seu respeito:

*"Porque como estes christãos são belicosos E costumados a brandura com que a Companhia sempre os tratou, tememos que não possão sofrer alguns rigores com que os tais vigarios os quererão reger: nem contribuir com as graues penas que lhes tem posto. E assy nasção disso alguas rebolações das quaes sem duvida nos darão por autores se os Padres ficarem entre elles. E em fim outros muitos inconuenientes que em terras de reis gentios nasserão de tal poder E jurisdição em mãos de clérigos seculares pouco letrados E menos experimentados. E semelhantes aos que acontecerão os anos que em Tutucurim a nossa pitição se faz por Vigairo da vara hum clérigo secular, E outro em Punicale afim de nos desembaraçar das causas de alguns Portugueses que ally acontecção: os quais forão tantos que o mesmo Bispo não quis que continuassem os tais vigarios, E agora serão bem diferentes, pois se pretendem pôr quatro em lugar de hum ou dous com que antão não pode auer paz."*²³

De facto, um outro problema que não foi equacionado aquando do envio de missionários, foi o número que cada uma das Ordens devia enviar. Nestes espaços, como foi estudado, verificamos que a

²³ O texto é referente ao ano de 1607, altura de grandes divergências entre a Companhia de Jesus e o Bispo de Cochim, motivadas pela disputa da posse das igrejas na Costa da Pescaria - ARSI, Goa 64, fl. 39v..

Companhia de Jesus era superior numericamente, salvo em algumas regiões, cujo número era idêntico ao dos franciscanos. Tendo sido estes os primeiros missionários que prestaram assistência espiritual aos cristãos na Índia, com o nascimento dos inacianos passaram para um plano secundário. Sem dúvida que o apadrinhamento que o poder político fez à Companhia, nomeadamente na Índia, na pessoa do vice-rei, D. Constantino, apresentava razões para que assim pensassem. Talvez, temendo futuras complicações (como posteriormente ocorreram), um parecer de letrados sobre as missões da Índia, em 1545, alerta para que se mandasse para aí doze padres de cada uma das Ordens: S. Domingos, S. Agostinho, S. Francisco e da Companhia de Jesus e em cada lugar fosse feito um mosteiro da Ordem aí estabelecida, com um bispo e um colégio, onde se pudesse ensinar a doutrina cristã aos cristãos naturais. Aconselhavam que Sua Alteza repartisse e limitasse as dioceses e províncias pelas diferentes Ordens.²⁴

A existência daquilo a que podemos chamar “monopólio” franciscano e jesuítico, conduziu a que muitas das vezes fossem os interesses pessoais das ordens que contasse e não os da cristandade em geral. Como vimos, a importância atribuída desde o início pela coroa portuguesa à evangelização deu origem a que se tivesse criado um

²⁴ António da Silva Rego, *Documentação ...*, vol. 3, p. 197.

Estado dentro de outro Estado, particularmente em relação à Companhia de Jesus. A autonomia conseguida foi grande, daí que nem sempre foi possível ou conveniente ao poder político interferir nas decisões e comportamento dos religiosos. Por vezes, assistimos a uma actuação anárquica neste domínio. Lembramos por exemplo os desentendimentos entre elementos da mesma Ordem, ou entre as diferentes Ordens, ou entre estas e determinados cargos responsáveis pela cristandade, como era o caso do “Pai dos Cristãos”. Por diversas vezes a instituição foi acusada de se orientar por interesses pessoais e não de melhoramento do processo missionário, tendo alguns “Pais de Cristãos” favorecido cristãos “desordeiros”, nomeadamente atribuindo-lhes ofícios, contra a vontade dos missionários responsáveis.²⁵

As rivalidades dentro da mesma Ordem, para além da divergência quanto aos métodos missionários, podiam também ter origem no montante dos bens que cada um dos colégios possuía. Neste caso concreto da Companhia de Jesus, o colégio mais rico era o de Goa, daí que em 1587 o Pe. Provincial, Superior do Colégio de Cochim, defendesse que as aldeias de Assolana, Ambely e Vely, em Salsete, eram do noviciado de Cochim. O noviciado de Goa apressou-se a reclamá-las para si. Este episódio não foi mais do que uma estratégia, mas fracassada, do noviciado de Cochim para adquirir mais uma rendas,

²⁵ ARSI, Goa 15, fl.174. Documento referente a 1603, onde é descrita a inquietação na cristandade de Salcete, tendo como principal causa o desentendimento entre os padres vigários de Salcete e os de Goa.

atendendo a que se tratava de uma província com menos recursos, quando comparada com Goa. Aqui, como verificamos, o contributo dos fiéis foi sempre mais significativo, devido ao apoio régio ser de menor monta.²⁶

O sistema de casta que compunha a sociedade hindu pode ter influenciado o tipo de conversões efectuadas, nomeadamente no recurso aos baptismos gerais. O recurso a este tipo de situações perpetuou o sistema de castas entre os novos cristãos, porque, se as conversões tivessem sido isoladas, estes cristãos teriam assimilado os costumes ocidentais, e as castas teriam desaparecido.²⁷ As conversões isoladas fora do Padroado Português, dada a animosidade entre os diferentes grupos étnicos que daí poderia resultar, eram um dos principais obstáculos que os missionários encontravam. A dificuldade advinha da posição que cada casta tinha na hierarquia. Esta posição pode ser alterada num grupo inteiro, mas nunca individualmente, a não

²⁶ ARSI, Goa 67, fl. 1-58.

²⁷ Bragança Pereira, *Sistema das Castas. Ensaio Histórico-Sociológico*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1920, p. 41. Esta situação ocorreu em Bengala e em todas as zonas onde apenas foram convertidos em número muito reduzido, pois tratando-se de conversões individuais assimilavam a cultura europeia, abandonando toda a cultura hindu. Numa carta de 1750, Fr. Ambrósio de Santo Agostinho, referindo-se à "missão, chamada de S. Nicolão Tolentino", escreveu: "Aqui se deve advertir que os nossos cristãos de Bengala, ou sejaõ estes, que vestem ao modo da terra, ou sejaõ aqueles, que vestem ao modo de Europianos, aliás que ficarão cristãos, todos ficaram iguaes, e comem e bebem, e cažão huns com outros, sem attenderem às castas, que tinhão na gentilidade, o que não tem outras missões, que ficão na mesma casta que tinhão; e como de huma vez perdem a casta, de huma vez largão também a crença gentilica, o que tudo se deve à boa educação, que os nossos Religiosos Missionarios lhes derão desde seo principio." - Acrescenta ainda que a conversão é mais fácil entre os mouros do que entre os gentios. Este missionário atribui-lhes o nome de "cristãos ocultos", uma vez que os mouros não obtiveram autorização do Grão Mogol para mudarem de

ser que um deles seja expulso da sua casta e perca assim o seu estatuto. Mas sendo as castas agrupamentos endogâmicos a que se pertence pelo nascimento, mesmo que se perca a casta, normalmente o indivíduo fica sem casta e é escorraçado da sociedade. Aliás neste sistema não se procura a transferência para uma casta mais elevada, mas apenas cumprir as obrigações da própria casta.²⁸ O sistema de castas, no que concerne à hierarquia, não chocava os missionários, segundo a opinião de Leopoldo Rocha:

*"As castas foram encaradas ao tempo pelos missionários portugueses à guisa de preeminências numa hierarquia social baseada na nobreza de sangue, muito de acordo com as ideias da nobreza de famílias, aceites com muita naturalidade naqueles tempos. Estarmos portanto a arguir os métodos da missionaçāo neste particular, parecer-nos irrelevantes, como se no sécālo XVI ou XVII os preconceitos da casta houvessem que ferir as susceptibilidades do senso moral do europeu quando na própria Índia não se conseguiu este resultado, não obstante todos os ideais tão apregoados da democracia."*²⁹

religião e os gentios gentios têm medo de perder a casta - Cunha Rivara, APO, vol. II, p. 59.

²⁸ Mariano Feio, *As Castas Hindus de Goa*, Lisboa, Junta de investigação Científica do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979, p. 18. Consultar ainda Bragança Pereira, *Etnografia da Índia Portuguesa*, vol. I, New delhi, Madras; Asian Educational Services, 1991. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Le Système des Castes et ses Implications*, Ed. Gallimard, 1966. P. J. Bertand, *La mission du Maduré*, vol. I, p.67-136. G. T. Garret, *El Legado de la India*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1945, p. 183. Rosa Maria de Figueiredo Perez, *Hierarquia e Intocabilidade. Estudo de uma Casta de Intocáveis no Norte da Índia*, Lisboa, 1992.

²⁹ Leopoldo da Rocha, *As Confrarias de Goa*, p. 319-320.

O que o missionário pretendeu abolir foram os sinais que impediam a conversão dos gentios, pois a Igreja não via qualquer mal num grau que dava maior ou menor dignidade ao indivíduo. O Pe. Melchior Carneiro numa carta ao Cardeal D. Henrique, escreveu que era necessário que os recém-convertidos tivessem “entre nós os seus graus de honra”.³⁰ A mesma preocupação foi mostrada nos sínodos realizados em Goa. Esta aceitação não pode nem deve ser confundida com sinais que exteriorizem certas crenças ou comportamentos hindus, como eram as cerimónias e os sinais distintivos exteriores da casta. Não podemos esquecer que muitos gentios, com a aceitação do cristianismo, viam a sua posição social melhorada, e este aspecto contribuiu para que muitos aceitassem o baptismo e, na opinião de um anónimo, os gentios encontravam nas terras d'el rei de Portugal o sossego e tranquilidade que em mais nenhuma parte da Índia encontraram. De facto a fé não se encontrou entre os principais factores de conversão, como tal, os desvios dos novos convertidos eram muitos, assim como dos cristãos aí residentes, dado o fácil contacto com os gentios, pois a separação entre os grupos nem sempre foi possível:

“(...) os gentios neste estado não podem passar sem nós, porque em nos achão a honra, que elles não merecem e nunca havião de ter

Os missionários portugueses criaram confrarias religiosas para castas diferentes, na opinião de Teotónio de Souza, “deram-lhes cores distintas, tornando assim as castas entre os convertidos mais coloridas e visíveis”. - Cadernos Históricos VIII, p. 291.

³⁰ Documenta Indica, vol. IV, p. 9.

nas terras de outras nações; em nós achão as riquezas para gastarem em seus diabólicos ritos e pagodes, se he dando-lhes solicitando-lhes meios para adquirirem, para assy se tratarem com tanto fausto quanto elles nunca sonharão ter em nenhum caso, e nem nas suas mesmas terras se lhes havia de permittir, em nós achão a communicacão, e entrada tão franca qual nunca se permittria aos mesmos catholicos naturaes, e Europeus; em nós finalmente achão o seguro socego, que na terra firme não experimentão outros gentios lá moradores, aonde frequentemente são assaltados de ladrões (...)"³¹

O hindu pelo nascimento pertencia a uma família, a uma casta e a uma religião. Esta realidade condicionava toda a sua vida, tanto familiar como social. A sua conversão implicava o abandono não só da religião hindu como da família e da sociedade.³² A reacção dos que permaneciam hindus foi motivo para que muitos rejeitassem o Cristianismo. Apesar da sociedade india ser constituída por muitas religiões, apresentava-se homogénea, pelo menos as diferentes religiões não tinham sido motivos de divergências.

As discriminações e animosidade na comunidade hindu começou com a chegada dos cristãos no século XVI, pois, o Cristianismo ao impôr

³¹ Cunha Rivara, APO, fasc., p. 94. A promoção social que muitos gentios obtinham através da conversão, não significa que depois de convertidos não fossem abandonados, ou seja o acesso a uma vida mais fácil nem sempre foi conseguida, claro que esta situação ocorre com mais frequência a partir de finais do séc. XVI.

³² António da Silva Rego, *Curso de Missionologia*, Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1956, p. 357.

uma cultura diferente conduziu ao nascimento de uma nova civilização. Com medo de represálias, procuravam protecção junto dos missionários ou portugueses para se concretizar o seu baptismo.³³ A partir deste momento tentava-se submeter toda a sua vida ao modo de vida português, daí que tivessem criado instituições para garantir determinadas condutas, como foi o caso do "Pai dos Cristãos".³⁴ Para além de serem afastados do grupo (conversões individuais), os cristãos passavam a ser acusados de todos os males que ocorriam na sociedade. Citamos um exemplo: numa determinada ocasião em que esteve um período sem chover, logo os brâmanes argumentavam: "estavão os pagodes annojados porque não lhe davão os crystãos allijoffre como no tempo que erão gentios".³⁵ Esta era a situação que ocorria no reino em relação aos judeus. Por vezes, passavam das palavras aos actos, daí que a história das missões conte com alguns mártires. Neste aspecto, temos de salientar a perserverança do

³³ Foram muitas as cartas que chegaram até nós com relatos desta natureza. Tomamos como exemplo relatos do Irmão Luís Fróis: foi pedido ao Pe. Pedro de Almeida que ajudasse nove gentios da terra firme, que se queriam converter, a passarem para Goa, com medo dos parentes, outros gentios pediam aos jesuítas que simulassem a sua perda de casta, para mais facilmente se tornarem cristãos - António da Silva Rego, *Documentação...*, vol. VII, p. 327-364.

³⁴ Citamos dois exemplos: Alvará do Conde de Linhares de 1630, em que só autoriza a pedir esmola aos pobres que tragam autorização escrita do Pe. "Pai dos Cristãos" (B.F.U.P., nº1, nº 52); Uma demanda entre o "Pai dos Cristãos" e o marido duma orfã, Maria Ana, que tinha sido recolhida na Casa dos Catecúmenos, sendo o marido obrigado a não coabitá-la com ela, por estarem casados apenas segundo o rito gentílico, continuando, por isso, a ser considerada como orfã (B.F.U.P., nº 1, nº 124).

³⁵ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 47.

missionário que, apesar dos perigos, continuava a mostrar o mesmo comportamento, como nos afirma Valignano:

"y assi deseо que V. R. se consuele y viva alegre tomando mui grande esfuerço para que los gentiles y el mundo entienda que no desmaiamos con esso, y que nos alegramos y estamos todos prestes pera ser en serviço de N. señor muertos como fueron muertos los padres, y pueda en nosotros mas la alegria de la gloria que ellos guanaron que la tristesа".³⁶

A complicada estrutura social indiana criou sentimentos vários, entre os portugueses e os missionários em particular. O seu olhar foi em simultâneo de curiosidade e de pasmo, de sentido do ridículo e de desprezo, mas também de acatamento e respeito, em algumas circunstâncias, pela sua cultura. O etnocentrismo dos missionários baseou-se sobretudo na imposição dos dogmas da cultura europeia. A justificação residia no princípio de que estes povos só se salvavam através do cristianismo, que lhes proporcionava tal glória. Para além da tarefa de salvador das almas, achava-se o dever de destruir as obras ligadas ao gentilismo, daí que todo o processo implicasse a imposição total dos valores europeus aos cristãos conversos.

Assistimos a uma luta de culturas, onde o missionário toma o papel de invasor e o gentio de defensor da cultura ameaçada. Era difícil para o missionário convencer o gentio a deixar a sua cultura, tarefa

³⁶ *Documenta Indica*, vol. XII, p. 931.

muito complicada devido ao ambiente social e cultural em que sempre viveram. Pensamos ser oportuno formular a seguinte questão: as conversões conduzidas pelos missionários, e em particular pela Companhia de Jesus, no séc. XVI e XVII, foram missões ou conversões forçadas? Estudos menos favoráveis sobre a presença portuguesa na Índia não se cansam de referir que se tratou de um processo bastante violento e apontam este aspecto como sendo o responsável pela queda do Império do Oriente. Acusam os jesuítas de terem utilizado a tortura e outros actos violentos para forçarem os naturais a converterem-se.³⁷

Muitas das afirmações resultam do desconhecimento da História da Igreja em Portugal e são informações que carecem de justificação. De facto, confunde-se ou associa-se a Inquisição à Companhia de Jesus, mas tal aspecto continua por esclarecer, uma vez que faltam estudos que provem uma ligação directa entre a Companhia de Jesus e a Inquisição ao longo dos anos. Como tivemos já oportunidade de expôr, os jesuítas não utilizaram a violência física, aliás esta prática não teve expressão na Índia. Aqui, temos de falar sobretudo de violência psicológica, devido à destruição da cultura nativa, desfavorecendo o hindu, que por vezes era expulso das suas terras, e protegendo o cristão. A distância a que se encontrava do Reino e o tipo de civilização implicaram um outro tipo de acção, pois em nada esta civilização se

³⁷ Sobre o assunto ler: A. Brou, "Missions Goanaises et Conversions Forcées?", *Revue D'Histoire des Missions*, Tome XIII, Éditions Spes, Paris, 1936.

assemelhava às já contactadas. O tipo de vida criado após a chegada dos portugueses, não dos jesuítas, conduziu a que já alguns grupos tivessem optado pelo Cristianismo, como foi o caso dos Paravás. Em relação aos métodos jesuítas, não podemos generalizá-los de uma forma simplista. Como já escrevemos, estes são diferentes em Goa e no Malabar e nem todos os missionários usaram os mesmos mecanismo na conversão. No entanto, na grande maioria dos casos e nas regiões ocupadas pelos portugueses, optou-se sobretudo por uma política de destruição da cultura hindu. Contudo, o processo foi menos violento no Malabar, pelas razões já apontadas e aqui é essencialmente em relação aos missionários italianos e a João de Brito, partilhamos da opinião de Eduardo Lourenço:

“ Os jesuítas não foram os únicos que em presença do “outro” se esforçaram por compreendê-lo, para melhor o evangelizar ou dialogar com ele (nem Sahagun, nem Las Casas são Jesuítas), mas ninguém como eles, com aplicada consciência e persistência, se extraiu da matriz europeia e se fez “outro”, para que segundo o seu designio, o mesmo do Apostolo das Gentes, “ Deus fosse tudo em todos”.³⁸

A adaptação ou aculturação foi igualmente praticada por alguns portugueses residentes. Muitos deles faziam festas gentias- jogos e

³⁸ Eduardo Lourenço, “Portugal e os Jesuítas”, *Oceanos*, nº 12, 1992, p. 51. O processo de adaptação conveniente diz respeito ao Malabar. Com isto não pretendemos negligenciar a preparação e informação que o jesuíta tinha em relação a estes povos quando comparados com outros religiosos. Pois, o seu grau educacional, nomeadamente o conhecimento das línguas locais proporcionou-lhes sucessos, em locais onde o Cristianismo teve dificuldades em penetrar.

banquetes- quando os filhos nasciam, assim como os cristãos locais.³⁹ A integração religiosa dos portugueses na Índia era uma outra preocupação. Evidentemente que todas estas manifestações eram condenadas de uma forma geral pela Igreja, e em particular pela Inquisição. Esta instituição, com a preocupação de aniquilar qualquer prática gentia nos locais pertencentes a Portugal, perseguia não só os cristãos acusados de gentilismo ou judaísmo, como os próprios hindus. Na sequência desta perseguição, muitos gentios, com receio de serem presos, ausentam-se das terras, agravando a situação económica do Estado da Índia.⁴⁰ Mas, a situação ainda mais grave era a do Malabar, nomeadamente em Cochim, onde muitos portugueses abandonam o cristianismo para abraçarem outras religiões - renegados - e o laxismo dos convertidos - mancebia, adultério, a bigamia, a sodomia, etc. - escandalizava os missionários, daí a necessidade da actuação da inquisição, pois as pregações, as confissões e admoestações não eram suficientes :

" V. A. veja como se an-de remediar as minas que ca diz que vam de infidelidade, porque nam abasta estarmos cercados de mouros e infieis, mas os nosos se nos vam a manadas para eles. Diz-se por muy certo que ha ca infinita e perversissima judaria e, segundo falam, nam he

³⁹ Cunha Rivara, APO, fasc. 6, p. 1290.

⁴⁰ A perseguição da inquisição pareceu acentuar-se nos finais do século XVII. Devido ao prejuízo que daqui resultava, as autoridades régias fazem averiguações. Sobre o assunto ler: Cunha Rivara, APO, fasc. 6, fl. 18 e segs.

muyto encuberta; e alguns põem o irem-se tantos para os mouros serem sobornados de nosos domesticos immigos que entre nos trazemos, e de dous generos deles specialmente, scilicet, judaeus e bramanes. ^{“⁴¹}

Outras formas foram utilizadas para promover o cristianismo e a integração religiosa dos portugueses. Para além da prática da oração e observância dos sacramentos, as indulgências foram muito solicitadas nesta altura. Também os sinais divinos e os milagres foram muito aproveitados, tanto para impressionar o cristão como o não cristão. Por exemplo, o uso de uma bandeira com o nome de Jesus usada por um rei gentio contra o rei de Bisnaga, “ valeu-lhe a vitória”.

Como foi escrito, dependendo das zonas da Índia, por vezes, o poder político ajudou ao estabelecimento do religioso e vice-versa. No entanto, assistimos a acusações de parte a parte quando algumas destas missões falhavam, ou decorriam de forma incipiente. A este respeito e do ponto de vista religioso, achamos interessante um relatório do Pe. Alessandro Valignano, que nos dá a visão de um resultado negativo e aponta as razões.⁴² O primeiro impedimento e, na sua opinião, o principal, era a actuação dos portugueses, sobretudo devido à cobiça e interesses particulares dos que aí governavam. Também o comportamento mesquinho que mostravam para com os indianos e para com a própria actuação da Companhia de Jesus, acusando-a de

⁴¹ *Documenta Indica*, vol. IV, p. 3.

⁴² António Rego, *Documentação...*, vol. XII, 583 e segs.

efectuar conversões forçadas, prejudicava a obra missionária. Tendo em atenção esta carta e a documentação régia, as acusações são mútuas, pois ninguém quer assumir o fracasso da situação . A leitura do documento manifesta uma rivalidade entre ambos, pois, na sua opinião, temiam que a Companhia pudesse “governar” a Índia a seu modo. De facto, as autoridades régias, por mais de uma vez manifestaram essa preocupação, sobretudo devido à grande aquisição de bens e mercês passadas, sobretudo nos primeiros anos após a sua fundação. O missionário partia geralmente para lá sem a preocupação de regressar ao reino. Muitos não voltavam mais, o que lhes proporcionava muitos anos para realizarem as suas tarefas individual ou colectivamente. Dado pertencerem a uma Ordem, as suas ideias podiam sempre ter continuidade, ao passo que a maior parte dos vice-reis tinha apenas três anos para concretizar as suas tarefas. Daí que tivesse de haver confrontos, pois as determinações de um vice-rei nem sempre tinham continuidade, uma vez que a sua passagem pela região podia ser circunstancial. No entanto, os privilégios conseguidos pela Companhia de Jesus ao longo dos tempos, mesmo que tivesse períodos menos favoráveis, permitiam-lhe a acumulação de muitas mordomias, o que lhe permitia rivalizar e, por vezes, competir com o poder político.

Valignano lembra o aumento que o Cristianismo teve no período em que D. Constantino foi vice-rei, comportamento que não teve

seguidores tão zelosos. Valignano retrata igualmente uma sociedade vil e ignorante, o que dificultava a tarefa missionária, reconhecendo que muitos se convertiam devido à miséria em que viviam. Saliente-se que esta foi uma imagem constante nas centenas de cartas enviadas pelos jesuítas. Mas, também é certo que nem por isso alteravam a mentalidade nem os métodos utilizados, sobretudo no que concerne à preparação feita ao catecúmeno. A falta de preparação e o posterior descuido pastoral para com alguns grupos de cristãos, sobretudo de castas baixas, é actualmente referido para justificar o regresso de muitos deles para o hinduísmo, em Goa e para o islamismo, no sul.⁴³

Foram muitas as vezes, nomeadamente na Província do Sul que os inacianos lembravam como a sua acção favorecia a presença portuguesa na região e em muitas ocasiões eram os únicos que protegiam as comunidades cristãs das perseguições gentias. A este propósito, pensamos ser importante referir um documento do séc. XVIII, respeitante aos métodos que devem continuar a ser usados na conversão. Passaram-se cerca de três séculos de presença cristã e continuavam a lamentar que em nenhuma região como a de Goa se aceitara o cristianismo. Salientam que nas terras do Norte os resultados foram medíocres, apesar de os mecanismos usados terem sido os mesmos (em nossa opinião este aspecto foi um dos principais erros da evangelização). Este lamentar tardio, podia ter sido evitado em parte,

⁴³ Teotónio de Souza, "Christianization and Cultural Conflict in Goa 16th-19th

se desde sempre se tivesse tido em atenção as diferentes formas de presença portuguesa na Índia, e nomeadamente os interesses políticos e económicos na região, factor que ditava quase sempre o aumento ou o repúdio do Cristianismo, daí que não tivessem em todas as ocasiões escolhido a melhor abordagem das populações:

*"Nas terras do Norte não ha duvida que frutificou menos a christandade do que nos districtos de Goa, porem a causa disto não podem averiguar os juízos humanos porque como esta matéria seja de vocação à fé, devemos cativar os entendimentos, e venerar as disposições da divina providencia, pois usando-se com todos dos mesmos meios, não se conseguiram os mesmos efeitos."*⁴⁴

Nas primeiras décadas do séc. XVII, o declínio das missões sujeitas ao Padroado português é demasiado evidente. Aliás, a decadência religiosa é paralela à política, dado a ligação entre a missão portuguesa e o poder civil, aspecto que certamente tornou mais frágil todo o processo. As nações europeias identificavam a religião católica com o domínio lusitano. Daí que insistissem em enviar missionários não dependentes do Padroado português, dada a precariedade em que se encontravam as missões.⁴⁵ No entanto, o

Centuries", *Missionação e Encontro de Culturas*, vol. IV, p. 385.

⁴⁴ Cunha Rivara, APO, fasc. 6, Suplemento, p. 185.

⁴⁵ Sobre a situação do Província do Sul e em especial sobre o Madurai consultar: *Um Original do Beato João de Brito* (inédito da Biblioteca da Ajuda), prefácio e notas de Frederico Gavazzo Perry Vidal, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1944. Na pag. 45 e segs. são apontadas três razões essenciais para a queda das missões no Madurai no tempo de R. de Nobili: falta de missionários, escassez de rendas e o ataque holandês à região do Malabar. P. 46 salienta-se que a maior parte dos que se convertem no

argumento apontado não é convincente, pois pretendiam os países europeus, através do envio de missionários seus, abrir caminho para aí se estabelecerem, como foi o caso do que mais tarde veio acontecer com a França, que queria fixar-se na Indochina.⁴⁶ A partir de 1622, após a criação da Sagrada Congregação de *Propaganda Fide*, começaram a ser enviados missionários não por via de Lisboa, mas sobretudo pertencentes às Missões Estrangeiras de Paris. As dificuldades avolumaram-se e as divergências entre os diferentes missionários acentuaram-se. Lembramos nomeadamente a polémica em torno dos ritos chineses e malabares. Esta questão centrou-se entre os missionários portugueses de um lado e os italianos do outro. Estes eram apoiados pelo Papa, devido à nova intervenção defendida por Roma, que até aqui tinha estado interessada apenas em resolver a questão religiosa europeia.

Não queremos terminar sem lembrar mais uma vez três figuras, que, de uma maneira ou de outra, se distinguiram - D. Francisco Garcia, Robert de Nobili e João de Brito, que em nossa opinião, representam fases e comportamentos distintos dentro do Padroado português. Actuando nos mesmos espaços geográficos (Província do Sul), ficaram

Madurai são pobres e como tal não podem ajudar a sustentar os missionários nem catequistas e como as praças que outrora pertenciam aos portugueses passaram para as mãos dos holandeses, deixaram por isso, de receber as rendas.

⁴⁶ António Leite, S. J., "Enquadramento Legal da Actividade Missionária Portuguesa", *Evangelização e Culturas. 3 Estudos Fundamentais*, Biblioteca Evangelização e Culturas, nº1, 1991, p. 33.

para a História da Igreja lembrados de forma diferente, devido ao tipo de acção individual, apesar de todos eles partilharem do ideal inaciano.⁴⁷

D. Francisco Garcia teve um percurso bastante diverso. A sua actuação centrou-se em relação aos cristãos de S. Tomé e em relação aos franciscanos. Como Arcebispo de Cranganor lutou contra a insubmissão do arcediago, que era tradicionalmente responsável por estes cristãos. Apesar dos esforços, não conseguiu a sua submissão e foi com ele que surgiu a maior rebelião na Serra e oposição ao rito latino, conduzindo à divisão definitiva destes cristãos em meados do sév. XVII. É igualmente neste período que se agudizam as rivalidades com outras Ordens. Dos testemunhos que chegaram até nós, parece não lhe ter faltado determinação. No entanto, não conseguiu um dos principais objectivos de toda a política missionária portuguesa, ou seja a latinização dos cristãos de S. Tomé. Foi, de facto, esta junção de princípios, - catolicismo=portugalização- um dos principais obstáculos à sua obra, pois, desde sempre estes cristãos se submeteram às leis civis e sociais locais e convém não esquecer que alguns dos dogmas se diferenciavam dos da Igreja Católica Romana, o que implicava sérias alterações no seu culto e no seu quotidiano. Talvez, se o poder militar português na região tivesse sido uma realidade, a história destes cristãos e de D. Francisco Garcia teria sido diferente. Com efeito, aqui, a

⁴⁷ Não vamos desenvolver a actuação destes missionários, uma vez que muito se tem escrito sobre eles, para além de parte do seu tempo de actuação ultrapassar o período cronológico em questão. Apenas, pretendemos realçar que apesar de jesuítas tem percursos e fins diferentes, mesmo trabalhando todos eles na Província do Sul.

força das armas portugueses só se sentiu dentro das fortalezas, uma vez que se tratava de territórios gentios. Assim, em nosso entender, D. Francisco Garcia pode ser classificado como o “lutador” convicto de uma missão, mas fracassado nos seus objectivos finais.⁴⁸

Robert de Nobili foi um dos missionários que mais vezes foi abordado no nosso trabalho, devido ao novo método por ele protagonizado. Ao contrário de D. Francisco Garcia, optou pela aproximação e adaptação à cultura local, o que para estes povos foi certamente entendido como sinal de respeito e de paz. Tendo sido um método pacífico, conseguiu no entanto iniciar a cristandade do Madurai, objectivo fracassado durante anos. A religião cristã por ele apresentada não foi vista como uma ameaça, nem tam pouco como interferência nas tradições locais. A ideia de casta superior que o missionário transmitiu conseguiu que fosse respeitado e ouvido pelas principais castas da região. A educação familiar, assim como a própria estrutura política do seu país de origem, influenciaram certamente este comportamento, que era mais tolerante e menos universalista. Os europeus, para os gentios, ao serem tidos como párias, nunca poderiam “saber a lei e as verdadeiras ciências”, pois só os brâmanes gozavam deste privilégio:

“ *E à boca cheia dizem que um homem vil e baixo, como os pranguis, poderá ser rico e valente, mas nunca poderá ser sábio; e*

⁴⁸ Sobre D. Francisco Garcia ver: António Franco, *Imagen da Virtude em o Noviciado...Évora*, vol. III, p. 420. BNL. cod. 34; cod. 49; cod. 464.

*assinam a razão deste seu paradoxo: é que a maior nobreza é a sabedoria e como um homem não possa ser vil e nobre, claro esta que não pode ser vil e crente.*⁴⁹

A tolerância no Madurai foi efémera, pois S. João de Brito, que sucedeu a Nobili nesta missão, não usou da mesma tolerância do seu companheiro. Evidentemente que nesta altura o catolicismo ganhava outros contornos, ou seja, a predominância do grupo dos missionários pandarás começava a sentir-se, o que não agradava aos brâmanes, assim como as imposições dos missionários portugueses no que concerne à obrigatoriedade de o convertido adoptar os costumes e tradições latinas.⁵⁰ Também o medo de serem submetidos pela religião os preocupava. Daí que a conversão do príncipe Tadiya Thevan não tivesse agradado às autoridades locais e quando aquele abandonou a prática poligâmica, uma vez que abandonou três das suas quatro mulheres, a vida dos missionários complicou-se, tendo S. João de Brito sido condenado à morte.⁵¹

⁴⁹ Henrique Doering, S. J., S. João de Brito: *de Pagem a Mártir*, Porto, 1948, p. 63.

⁵⁰ Pandarás-suamis: classe de missionários que podiam entrar em contacto com castas inferiores, embora pudessem manter relações com as castas mais altas. Entre os gentios não gozavam do mesmo crédito dos brâmanes-saniases. Em 1677 havia na missão do Madurai 10 pandarás e nenhum saniás. S. João de Brito pertencia a este grupo.

⁵¹ Ler: João Paulo Costa, *A Missão de João de Brito*, Biblioteca Evangelização e Culturas, 1992.

Apenas trouxemos aqui estes missionários para tecermos considerações genéricas, mas finais, uma vez que a sua obra se desenrolou sobretudo a partir de 1622 e S. João de Brito é muito posterior a esta data. Em fim de tese lembramos que é nossa intenção continuar os estudos para vermos qual a actuação, entre outros aspectos, dos missionários portugueses e italianos na Província do Sul e se a

De facto, a questão do casamento foi um assunto de complicada resolução. Isto, não só como acabamos de referir para o recém-convertido, que, dado estar integrado num quadro social muito diferente do ocidental, não lhe era fácil aceitar a ideia de largar todas as mulheres, à excepção da primeira. Temiam-se sempre as reacções dos familiares das mulheres abandonadas, visto que para a sociedade indiana nada passavam a representar. Se, em relação aos casamentos monogâmicos, a solução poderia parecer mais fácil, uma vez que existiam apenas dois intervenientes no processo, não o era de facto, desde que um dos cônjuges recusasse ser baptizado. Só que, nesta situação, a Igreja Católica permitia-lhes a possibilidade de voltarem a efectuar um segundo casamento, uma vez que para esta os ritos gentios não tinham qualquer validade. O casamento para a mulher convertida era uma solução bastante pragmática, uma vez que dispensava a protecção das autoridades portuguesas.

Estas mulheres, quando convertidas isoladamente, tinham de ser protegidas, dado serem repudiadas pela família e pela comunidade em que estavam inseridas. Em relação ainda à questão da poligamia, dado por vezes os maridos terem alguma dificuldade em optarem entre as mulheres que possuíam, uma vez que nem sempre preferiam a primeira mulher com quem casaram, determinou-se que ficassem com aquela

intervenção de outros países europeus na evangelização da Índia melhorou ou não todo o processo missionário iniciado debaixo do Padrão Português do Oriente.

que fosse baptizada na sua companhia.⁵² Evidentemente que a Igreja Católica encontrou desta forma a solução para o problema dos seus convertidos, mas não para a integração destes na sociedade hindu.

⁵² *Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria*. Texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios de Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán, O. P., Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F. e prólogo de José López Ortiz, O. S. A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, p. 903:

Documento IV de la Constitución de paulo III "Altitude", 1º de junio de 1537:

" (...) Con gran alegría espiritual de nuestra alma hemos sabido que muchos indígenas de la India occidental y meridional, aunque ignorantes de la ley divina, ilustrados, sin embargo, por la gracia del Espíritu Santo, han arrojado de sus mentes y de sus corazones los errores que hasta ahora praticaron y desean y se proponen abrazar la verdad de la fe católica y la unidad de la santa Iglesia y vivir según el rito de la misma Iglesia Romana ... Respecto a sus matrimonios mandamos que se observe lo siguiente: los que antes de su conversión tenían, según las costumbres de ellos, varias esposas y no recuerdan cuál fue la primera que tomaron, una vez convertidos a la fe, tomarán una de ellas, la que quieran, para contraer con la misma matrimonio por palabras de presente, como se acostumbra; y los que recuerdan cuál tomaron primero, deben conservar ésta, separándose de las otras. Les concedemos asimismo que, si son parientes aun en tercer grado de consanguinidad o de afinidad, no se les impida contraer matrimonio en tanto esta Santa Sede no tuviere a bien disponer lo contrario (...)"

Documento V Constitución de San Pio V "Romani Pontificis", 2 de agosto de 1571:

" (...) Como a los indios que permanecen en la infidelidad se les permite, según hemos sabido, tener varias esposas, a las cuales repudian ellos por causas levisimas, se les ha concedido que, al recibir el bautismo, permanezcan con aquella que juntamente con el marido está bautizada; y como ocurre muchas veces que ésa no es la primera esposa, de donde resulta que tanto los ministros como los Obispos, juzgando que aquel no es verdadero matrimonio, se ven atormentados por escrúpulos gravísimos: y como, por otra parte, sería duro separar a los indios de las esposas en unión de las cuales ellos mismos recibieron el bautismo, sobre todo porque les sería muy difícil encontrar a la primera esposa: por lo tanto, Nos, a tenor de las presentes letras, declaramos con autoridad apostólica que los indios ya bautizados según se ha dicho, y los que en adelante se bauticen pueden permanecer, como con esposa legítima, separándose de las otras, con aquella de sua esposas que se haya bautizado o se bautice con ellos, y que tal matrimonio entre ellos sea matrimonio firme y legítimo.

7.A - ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Chegou o momento de nos determos sobre alguma da bibliografia e fontes que consultámos ao longo de cerca de oito anos.¹ A primeira observação que ressalta dos muitos anos de produção historiográfica sobre a presença da Companhia de Jesus e do Cristianismo em geral, no espaço ultramarino português, diz respeito à grande dispersão de estudos por revistas (destacamos a revista *Stvdia* - esta publicada desde 1958, *Oceanos* e *Mare Liberum*², cuja publicação é ainda recente. Isto não significa que estas revistas tenham incidido na

¹ Não é nosso objectivo fazer um balanço da historiografia ultramarina (neste caso concreto em relação à Índia), quer nacional quer estrangeira. Queremos, em primeiro lugar, indicar os temas mais estudados, assim como algumas obras que em nosso entender, marcam uma nova corrente historiográfica, ou pelo menos chamam a atenção para temas que até àquele momento não faziam parte das preocupações dos historiadores. E em segundo lugar, tecermos considerações sobre algumas obras publicadas no decorrer da elaboração da nossa dissertação, mas relacionadas com o nosso tema.

Para uma visão mais abrangente a respeito da bibliografia publicada até 1992, aconselhamos a leitura: *Vinte Anos de Historiografia Portuguesa: 1972-1992*, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993. Consultar também M. N. Pearson, *Os Portugueses na Índia*, p. 175-191.

Sobre a vasta bibliografia dos portugueses na Índia, embora actualmente esteja desactualizada, devido às recentes publicações, ver: Henry Scolberg, *Bibliography of Goa and the Portuguese in India*, Nova Dehli, 1982.

² Muito do aumento das edições tanto de revistas como de livros ficou-se a dever ao surgimento da Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Também a Fundação Oriente muito tem apoiado a investigação neste domínio, assim como a Fundação Calouste Gulbenkian. Coube a estas duas últimas instituições a organização da conferência Internacional Vasco da Gama e a Índia, realizada em Paris, em Maio de 1998. Devido ao numeroso número de intervenientes, pensamos que se tratou de uma oportunidade rara para se confrontarem diferentes posições sobre o passado colonial português, dando igualmente a possibilidade aos mais "jovens" (mas não os menos conhecedores) de apresentarem as suas áreas de interesse científico.

temática religiosa, mas ao abordarem certos assuntos relativos à Índia, acabam por tocar alguns aspectos quer da actuação da Companhia de Jesus³ quer das Ordens em geral), actas de colóquios, de seminários⁴, de congressos⁵, etc.. Existem, no entanto, alguns trabalhos biográficos, mas faltam sínteses sobre assuntos determinantes da História da Companhia de Jesus. O rigor histórico caracteriza muitos dos trabalhos apresentados, sobretudo no que concerne ao sólido plano documental, mas em relação à Índia tudo se tem praticamente resumido às figuras de S. Francisco Xavier, S. João de Brito e Robert de Nobili, ou seja, figuras

³ Salientamos o nº 12 de 1992, da revista *Oceanos* que foi dedicada à Companhia de Jesus: *Os Jesuítas e a Ideia de Portugal*.

⁴ Lembramos a realização desde 1978 dos Seminários de História Indo-Portuguesa. Apesar do contributo científico para o conhecimento das temáticas orientais, achamos que agrupa um número reduzido de participantes, deixando quase sempre de fora quem de novo começa a trabalhar nestas matérias.

⁵ Salientamos os seguintes Congressos de História:

Jesuits in India: In Historical Perspective, realizado em Macau em 1992. Actas: ed. Teotónio de Souza e Charles Borges, Macau, ICM, 1992.

Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, organizado pela Universidade Católica Portuguesa e Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, em Janeiro de 1993, cujos trabalhos foram publicados em 4 vols.

Congresso Internacional: *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, em Novembro de 1994, tendo as actas sido publicadas em 1995 pela Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente, realizado na Universidade Católica Portuguesa, em Abril de 1997, cujas actas ainda não foram publicadas.

que marcaram a história das missões, embora de forma diferente, devido às circunstâncias que rodearam cada uma das actuações.⁶

Apesar do interesse que ultimamente as temáticas sobre o Oriente têm suscitado, derivado sobretudo da apresentação de dissertações de mestrado e doutoramento, a **história religiosa** aparece, na maioria das vezes, integrada em estudos gerais sobre a presença portuguesa neste espaço, tornanda-a, em nosso entender, o campo menos explorado. O mesmo sucede com a actuação da Companhia de Jesus, onde raramente se especifica (ou superficialmente) as diferentes formas de actuação e as suas relações com a comunidade que a rodeia, tanto europeia como hindu.

Tem parecido haver um particular interesse por se referir o que de positivo ou negativo fez a Ordem, sendo na grande maioria dos casos conteúdos demasiadamente repetitivos. São essencialmente apresentados trabalhos sobre a acção pastoral, com grande relevo para

⁶ S. Francisco Xavier tem sido tema de muitos estudos, sobretudo por parte de Schurhammer, pois ainda recentemente o seu trabalho foi traduzido para língua espanhola: *Francisco xavier. Su Vida y su Tiempo*, Gobierno de Navarra, Companhia de Jesus, 1992.

João Paulo Oliveira e Costa, *A Missão de João de Brito*, Biblioteca Evangelização e Culturas, 1992. Trata-se de um trabalho de divulgação, como o próprio autor escreveu.

Pensamos interessante referir um artigo de Michel Lagrée, "História Religiosa e História Cultural", *Para uma História Cultural*, direcção de Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli, Lisboa, Ed. Estampa, 1998, p.365. O autor do artigo analisa as novas tendências da História Religiosa, evidenciando a emancipação/secularização que a historiografia religiosa teve recentemente em França, pois existia sobretudo uma corrente a que o autor do artigo chama de "tipo eclesiástico". Salienta também, o reaparecimento da antiga história eclesiástica, a biografia de bispos, embora envolta numa nova interpretação histórica.

o número de cristãos e para a vastidão geográfica das suas missões, esquecendo a preparação e a forma como conseguiam as conversões e ao mesmo tempo tem-se descontextualizado o missionário da sociedade em que estava inserido. Ou seja, estabelecem-se comportamentos tão diferentes, que parece não existir nenhuma relação entre a história religiosa, a política, a económica, a cultural e a mental. Mas, qualquer estudo necessita de ser enquadrado na sua época e todos os elementos históricos necessitam de serem relacionados, porque só assim se consegue compreender o comportamento daqueles que participaram nos acontecimentos.

Somos de opinião de que só conseguimos ter uma visão mais completa da presença portuguesa no sul da Índia, depois de termos estudado a actuação das Ordens religiosas que aí se fixaram. Aqui, a Companhia de Jesus, (também os franciscanos) assume um papel relevante, não tanto pelo trabalho espiritual, mas devido à sua influência social tanto nas comunidades cristãs autoctónes, como junto do poder político local, e desta forma orientava, em parte, "os destinos" de muito do comércio que por aqui era feito. Não será demais lembrar que nesta região os missionários contribuiram particularmente para que os mercadores se espalhassem pela região, sobretudo em redor de dois centros principais, S. Tomé e Negapatão.

Durante anos, as orientações historigráficas deram especial atenção a análises de teor económico e político sobre a presença

portuguesa no Mundo, relevando para um plano muito secundário os temas religiosos, culturais e de mentalidade. Embora as histórias gerais, publicadas nesta última década sobre os Descobrimentos e Expansão Portuguesa, se interessem por outros aspectos, para além do económico e do político, continuam a negligenciar a história religiosa. Por vezes, dedica-se atenção a uma das Ordens num determinado espaço geográfico, ou então apenas se fala da evangelização de uma região e nunca se faz, ainda que genericamente, um estudo comparativo.⁷

O leitor menos familiarizado com a matéria, pode ser induzido em erro, não compreendendo sequer a geografia missionária, ou seja, qual a implantação que cada uma das Ordens teve num determinado espaço e ainda salientar os diferentes mecanismos que cada uma delas usava, na sua actuação missionária. Por exemplo, na Índia, o "sucesso" missionário podia depender das regiões em que se estabeleceram; tudo seria facilitado ou dificultado, mediante tratar-se de território português

⁷ Um exemplo é a *História de Portugal no Mundo*, direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989. O vol.III, trata, entre outros aspectos da História Religiosa, no entanto através de um conjunto de artigos, sem qualquer unidade entre si, passamos a exemplificar:

- Tentativas da cristianização do Monotapa;
- As missões cristãs em África;
- Presença franciscana na Índia no séc. XVI;
- Os portugueses na Etiópia: as duas primeiras embaixadas e a acção dos jesuítas;
- As missões cristãs na China e no Japão.

Em nosso entender e no que concerne à Índia, parece o citado artigo defender que coube apenas aos franciscanos a sua evangelização. Evidentemente que o volume trata de outros assuntos; os jesuítas são referidos, ao longo do volume, mas superficialmente. Segundo este plano, a Companhia de Jesus e as restantes Ordens, parece que não tiveram qualquer intervenção na implantação do cristianismo na Índia.

ou hindu e, evidentemente, do apoio régio de que os missionários dispunham. Daí a necessidade de se efectuarem trabalhos sobre os diferentes espaços geográficos, para futuramente se estabelecerem estudos comparativos, conseguindo-se posteriormente efectuar uma visão global.

Ultimamente têm surgido novas interpretações sobre o processo expansionista luso (quando observado na sua componente económica, política e um pouco a cultural e religiosa), tanto da parte de historiadores portugueses como estrangeiros: salientamos os nomes de Teotónio de Souza, Sanjay Subrahmanyam, Maria de Jesus dos Mártires, Luís Filipe Thomaz e Geneviève Bouchon, Jorge Flores, Charles Borges, Inês Zupanov⁸, entre outros.

O Sul da Índia, era, em nosso entender, uma das zonas menos estudada, até pelo menos ao ano de 1988, altura em que foi publicada a obra de Luís Filipe Thomaz e Geneviève Bouchon, *Voyage dans les Deltas du Gange et de l'Irraouaddy: Relation Portugaise Anonyme (1521)*, Paris: Centre Culturel Portugais. Mais recentemente foram publicados estudos,tais como de José Manuel Correia, Vitor Luís Gaspar Rodrigues, de Sanjay Subrahmanyam, Jorge Manuel Flores e José Alberto Rodrigues da Silva Tavim. No primeiro caso trata-se de um trabalho geral sobre a presença portuguesa na Costa Ocidental do Malabar, onde as referências à Companhia de Jesus são superficiais.

Os restantes investigadores abordam sobretudo aspectos de natureza económica e política. Em relação a José Alberto Tavim, tem-se debruçado sobre os Judeus de Cochim, embora publicasse em 1977 um estudo pormenorizado e sólido sobre as relações estabelecidas entre os portugueses e as autoridades políticas do Malabar: *O Rei Que Foi Em Peregrinação a Varanasi. Cartas de Rama Varma, Rajá de Cochim, nas Miscelâneas Manuscritas de Nossa Senhora da Graça de Lisboa*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1977.

Daí a necessidade de surgirem trabalhos específicos sobre a participação da Igreja no processo expansionista, nomeadamente os seus mecanismos de controle religioso e social. Pois, em nosso entender, ainda não está objectivamente estudado o comportamento dos missionários (para além da sua acção pastoral) que se fixavam fora da protecção das autoridades portuguesas. Tem-se sobretudo generalizado e confundido muito da sua actuação. Ou seja, adoptou-se um conjunto de "verdades" que se passaram a aplicar indiscriminadamente, no caso da Índia e no que diz respeito à Companhia de Jesus, tanto à Província do Norte como à Província do Sul. Pensamos que o presente trabalho esclarece a situação, mas só em relação à Companhia de Jesus e um pouco aos franciscanos, facto que só foi possível devido ao estudo das fontes que se encontram no ARSI, em Roma.

⁸ Inês Zupanov, "The Profetic and the Miraculous in Portuguese Asia: A Hagiographical

Portanto, é de salientar o interesse pelo **estudo de regiões que não faziam parte do Estado Português do Oriente** - mas isto em relação à história política e económica, porque os temas religiosos ou não são abordados ou são tocados ao de leve- embora sejam regiões onde os portugueses faziam comércio e em alguns casos se estabeleceram. Goa, deixou de constituir o principal campo de trabalho. Sanjay Subrahmanyam demonstra bem este interesse nos seguintes estudos: *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala: 1500-1700*, Lisboa, ed. 70, p. 1994; *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Lisboa , Difel, (1995). A mesma preocupação está presente no trabalho de Jorge Manuel Flores, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão: Trato, Diplomacia e Guerra (1498-1543)*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1998. Mas, já anteriormente Jorge Flores tinha abordado os temas: Cochim e Malabar.⁹

Com isto não pretendemos afirmar que nada de novo haja a acrescentar sobre a História de Goa. Torna-se é mais difícil de o fazer. No entanto, é sempre possível apresentar novas interpretações e novas perspectivas sobre a presença portuguesa, como por exemplo, o impacto da presença portuguesa na população local, a população

View of Colonial Culture", "Santa Bárbara, Portuguese Studies", vol. II, 1995, p. 135-161.

⁹ Destacamos também um outro estudo sob a região do Malabar em que aborda a relação entre a comunidade paravá e os portugueses. No entanto, os conteúdos, em nosso entender, já são conhecidos: Kenneth Mcpherson, "Paravas and Portuguese. A study of portuguese strategy and its impact on an indian seafaring community", *Mare Liberum*, nº 13, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 69-82.

anónima, deixando de lado o “comportamento heróico dos portugueses”, e a visão eurocentrista a respeito destes povos. O livro de Teotónio de Souza, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, situa-se nesta orientação historiográfica. Mas também é verdade, que em muitas das ocasiões assistimos ao inverso, ou seja “julga-se” o passado português no Mundo à luz da época presente, esquecendo a mentalidade que orientou e dirigiu muitos dos comportamentos adoptados. Esta tem também sido a visão de alguns historiadores indianos.

A obra de Isabel Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1977 , analisa um tema que pouca atenção tem merecido por parte dos investigadores: os pobres. A autora estudou o Império Português, subordinado a um tema muito específico, o da história da pobreza e da caridade, onde as instituições de caridade são estudadas enquanto elementos nas lutas pelo poder entre as diferentes forças rivais a nível local. Isto é, pretendeu estudar a articulação dos poderes no interior das Misericórdias e a sua aplicação às práticas assistenciais.

No que concerne à história do Cristianismo na Índia, têm sido publicados alguns trabalhos, com especial incidência no sul do País, possivelmente por aí se encontrar a comunidade cristã de S. Tomé. Dos muitos estudos destacamos: Mathias Mundadan, *History of Christianity in*

India, From the Beginning up to the Midle of the Sixteenth Century (up to 1542), vol. I, Bangalore, Church History Association of India, 1989 e Joseph Thekkedath, *From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century*, vol. II, Bangalore, Church History Association of India, 1988.¹⁰ Dentro da mesma temática, embora de abordagem mais genérica temos os trabalhos recentes de: E. P. Antony, *The History of Latin Catholics in Kerala*, Cochim, I. S. Press, 1992. Rt. Rev. M. Arattukulam, *Latin Catholics of Kerala*, Kottayam, Pellissery Printers, 1993.

Sobre a actividade missionária dos jesuítas destacamos: D. Ferroli, S. J., *The Jesuits in Malabar*, 2 vols., Bangalore, 1939-51. Charles Borges, *The Economics of the Goa Jesuits 1542-1759. An Explanation of Their Rise and Fall*, New Delhi, Concept publishing Company, 1994. Em nosso entender, sobretudo a partir de 1990 tem-se acentuado uma diferença em relação aos assuntos abordados, dentro de que classificamos como história religiosa. Pois, apesar de permanecer ainda uma forte componente de história eclesiástica e por vezes uma visão apologética dos jesuítas, a verdade é que começam a merecer atenção outras áreas. Como exemplo desta nova tendência temos a obra já citada de Charles Borges, infelizmente limitada à região de Goa, o que nos impossibilita de ter uma visão de conjunto sobre o assunto. Destacamos igualmente as comunicações apresentadas no

¹⁰ salientamos a numerosa bibliografia apresentada sobretudo no vol. I.

seminário: *Jesuits in India: In Historical Perspective* - "Why Cuncolim Martirs? An Historical Re-Assessment" e "Racial Tensions of the Society of Jesus in India before 1759".¹¹

Não queremos terminar o assunto sem antes tecermos algumas considerações sobre duas obras; a saber: Jean Lacouture, *Os Jesuítas*, 2 vols, Lisboa, Ed. Estampa/Círculo de Leitores, 1993 e Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, California, Stanford University Press, 1996.

Embora, o estudo de Jean Lacouture já tenha sido publicado há alguns anos, achamos conveniente determo-nos um pouco sobre os assuntos tratados e a forma como o faz. O nosso interesse pelos dois volumes não se deve tanto à qualidade científica dos mesmos, mas a divulgação que a obra mereceu, sendo, por vezes, classificada como uma obra de referência.¹² Embora esta se situe dentro da nova tendência historiográfica, pois deixou para trás a história eclesiástica e apologética, no entanto, os seus dois volumes não aprofundam a maior parte dos temas, esta situação verifica-se, sobretudo, quando o autor se propõe biografar alguns jesuítas na sua actividade missionária, fazendo-o desprovido do respectivo contexto histórico. Por outro lado, o autor

¹¹ Sobre a produção historiográfica jesuíta aconselhamos a leitura de: Charles Borges, *op. cit.*, p. 139-151.

¹² Lamentamos a má tradução da edição portuguesa. Por exemplo em relação a Inácio de Loyola, o tradutor usa indiscriminadamente o nome de Inácio e de Inigo, mas seria mais adequado seguir um único nome, e em nosso entender o de Inácio, uma vez que a historiografia portuguesa desde sempre nos habituou a ele.

trata em particular dos jesuítas em França e não da Companhia de Jesus, enquanto Ordem.

No 1º volume (1542-1773), para além das informações que nos dá a respeito de homens que se destacaram dentro da Companhia de Jesus, refere igualmente as influências que muitos dos seus membros receberam do movimento renascentista, enquanto estudantes em França. O 2º volume vai centrar-se na reabilitação europeia da Companhia de Jesus, em 1884. Este trabalho é em parte o resultado da sua experiência, pois este conheceu os jesuítas no seu interior, visto ter sido um dos seus alunos e por isso trata alguns capítulos com ironia, dando-nos, por vezes, a impressão de pretender fazer uma história evocativa da Companhia. Aborda igualmente, ainda que de forma genérica, questões centrais e complexas da vida da Companhia, como é o caso das relações entre jesuítas ocidentais e não ocidentais; os jesuítas cúmplices das políticas europeias na América e na Ásia e a sua relação com os judeus.

Lacouture ignora também muitas das publicações feitas fora de França, nomeadamente as edições portuguesas e indianas. Assim, muitos aspectos relacionados com a actuação da Companhia de Jesus na Ásia e na América continuam por estudar, nomeadamente a sua relação com o poder temporal e a questão da adaptação às culturas locais.

Dauril Alden apresenta-nos um estudo inovador, pois pela primeira vez se publica uma **história comparada** sobre a actuação da Companhia de Jesus, entre 1540 e 1570, nas províncias ou vice-províncias de Portugal, Goa, Malabar, Japão, China, Brasil e Maranhão.¹³ Destacamos igualmente as considerações iniciais a respeito da criação da Ordem e a sua relação com o poder político, onde põe em relevo a atitude neutral e diplomática que a Companhia de Jesus adoptou para com o reinado filipino, contestando desta forma, a ideia de confronto e oposição da Ordem face aos monarcas castelhanos. Pelo que escrevemos na nossa dissertação, o comportamento dos Filipes para com a Companhia nas duas províncias da Índia, também não foi de confronto, embora houvesse algumas fricções, devido à riqueza acumulada pela Ordem, no entanto esta continuou a gozar de um estatuto privilegiado face às restantes Ordens.

Outras referências merecem destaque: factores que influíram na decadência da assistência da Companhia nos séc. XVI, XVII e XVIII, o problema das nacionalidades dentro da Companhia de Jesus, tipos de rendas que possuíam dentro das quatro províncias, entre outros assuntos.

Como se trata de um estudo que abrange desde a criação da Companhia até à altura em que foi extinta e respeitante a uma região tão vasta, o autor não se debruçou em pormenores sobre algumas regiões,

¹³ Os nossos comentários referem-se essencialmente à actuação da Companhia de

como foi o caso da sua actuação no Malabar, que em nada se assemelhou à província de Goa. No entanto, queremos salientar que o autor conhece as fontes e bibliografia portuguesa e esteve atento ao que se publicou sobre a Companhia de Jesus.

FONTES PUBLICADAS

Desde o início da chegada dos portugueses à Índia que assistimos à narração dos “feitos” lusos - Crónicas oficiais. Assim, Fernão Lopes de Castanheda relata a descoberta e conquista da Índia pelos portugueses, período que vai até 1541. Gaspar Correa, secretário de Afonso de Albuquerque, nas suas *Lendas* fornece-nos detalhes até ao ano de 1550. João de Barros, agente da Coroa na Casa da Índia de

Lisboa, embora nunca tenha visitado a Índia, dá-nos igualmente informações preciosas a respeito da geografia, pelo menos até 1526.¹⁴

Chegaram também até nós registos de europeus a respeito da cidade de Goa nos séculos XVI e XVII, dos quais destacamos: John Huyghen van Linschoten, Pyrard de Laval e Pietro della Valle.

Outro tipo de fontes, por sinal bastante volumosas, são constituídas pela documentação de carácter político. Apesar do nosso tema abordar uma perspectiva religiosa, consultámos igualmente este tipo de fontes, pois permitiram-nos um melhor enquadramento do tema, assim como a explicação para muitos dos comportamentos e atitudes dos jesuítas. Aliás, como referimos no início, a actuação dos missionários, tem de ser enquadrada no contexto político e económico da época, definido pelas autoridades portuguesas, assim como ter em atenção a realidade local - política, económica, social e religiosa - em que se movimentavam.¹⁵

¹⁴ A lista deste tipo de fontes é muitos mais exaustiva, no entanto, dado serem fontes demasiadamente conhecidas por parte de todos aqueles que se dedicam a fazer história do Oriente, não vamos desenvolver o tema.

¹⁵ Nesta categoria destacamos entre outras publicações:

- Agentes da Diplomacia Portuguesa na Índia*, ed. de P. S. S. Pissuriencar, Bastorá, 1952.
- *Archivo Portuguez-Oriental*, ed. J. H. da Cunha Rivara, 10 vols., Nova- Goa, 1857-76.
- *Arquivo Português Oriental*, ed. A. V. B. de Bragança Pereira, 10 vols., Bastorá, 1936-40.
- *Archivo da Relação de Goa*, ed. J. I., de Abranches Garcia, 2 vols., Nova Goa, 1872-74.
- *Assentos do Conselho de Estado*, ed. P. S. S. Pissuriencar, 5 vols., Bastorá, 1953-57.

Mas, o missionário, sobretudo o jesuíta, também registou muitas informações sobre a forma como actuava e sobre o que via e ouvia, mandando com regularidade essas informações para a Europa. Embora, sejam fontes que visavam o enaltecimento da Companhia de Jesus e o relato dos progressos e dificuldades do Cristianismo na Índia, fornecem informações também de carácter político, económico, social e religioso tanto dos povos contactados como dos europeus que aí se encontravam. No que concerne ao séc. XVI, destacam-se as volumosas colectâneas documentais de José Wicki, *Documenta Indica*, com 19 volumes e António da Silva Rego, *Documentação Para a História das Missões no Oriente*, com 12 vols. Estas fontes tornam-se imprescindíveis para todos aqueles que se debruçam sobre o Índia, mas sobretudo para os que se interessam pela implantação das ordens religiosas na Índia, com especial destaque para a Companhia de Jesus.

Sugerimos a todos os interessados em estudar a presença portuguesa no Mundo, em especial na **História das Religiões**, com

- *Collecção de Tratados e Concertos de Pazes*, ed. J. F. J. Biker, 14 vols., Lisboa, 1881-87.
- *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*, ed. R. A. de Bulhão Pato, Lisboa, 1880-1935.
- *Ensaio Histórico da Língua Concani*, ed. J. H. da Cunha Rivara, Nova Goa, 1958.
- *Leis Peculiares das Comunidades Agrícolas das Ilhas Salcete e Bardez*, ed. F. N. Xavier, 2. vols, Nova Goa, 1852-55.
- *O Livro do Pai dos Cristãos*, ed. J. Wicki, Lisboa, 1969.
- *Boletim da Filmoteca Portuguesa Ultramarina Portuguesa*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1954-1993.

particular destaque para a Igreja Católica Romana, uma ida à **Biblioteca da Brotéria**, em Lisboa. Trata-se de uma biblioteca particular, pertencente à Companhia de Jesus, mas aberta ao público. Para além da preocupação dos seus responsáveis em adquirerem as publicações recentes, nas mais variadas áreas do saber, encontramos aqui uma série de publicações periódicas, que em mais nenhuma biblioteca do país existem, e que, em alguns casos já não são editadas, nomeadamente revistas teológicas, das quais destacamos: em primeiro lugar a revista mensal, que ainda hoje se edita - *Brotéria*, publicada desde 1902, com a designação *Brotéria Vulgarização* e desde 1970 - *Brotéria: Cultura e informação*¹⁶; *Monumenta Historica Societatis Iesu, Epistolae S. Francisci Xaverii*, Roma, com 2 vols, o 1º de 1935-42 e o 2º de 1942-52; *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, editado desde 1932 e ainda publicado semestralmente; *Revue d'Histoire des Missions*, Paris, era um boletim semestral, já não é editado actualmente; *Missionália Hispanica*, Instituto Santo Toribio de Mogravejo, o primeiro ano data de 1946, já não é publicado; *Biblioteca Hispana Missionum*, Burgos; *Studia Missionalia*, Roma, desde 1943 e continua a ser

¹⁶ Houve outras variantes de nome ao longo dos anos, destacamos apenas a primeira e aquela que mantém actualmente.

publicada em Manresa, Madrid, revista trimestral publicada, com início em 1925, já não é editada¹⁷.

Uma outra biblioteca que merece a nossa atenção, sobretudo para quem se dedica a estudar temas sobre o Oriente, deve igualmente fazer parte dos “roteiros” de todos os interessados sobre a matéria: a biblioteca do Xavier Centre of Historical Research, em Goa, cujo centro foi fundado pelo Prof. Doutor Teotónio de Souza. Aqui, existem muitas publicações difíceis de encontrar em qualquer biblioteca europeia.

ARQUIVOS

Parte do tempo que estivemos na Índia foi passado no **Historical Archives, Goa (Panaji)**, embora a documentação aí existente seja sobretudo de carácter económico e para um período posterior ao apresentado. Em relação ao **Arquivo Histórico da**

¹⁷ Nem sempre possuem as edições completas. Lembramos que nem todas tratam de assuntos que nos tivessem interessado para o tema, mas todas os números que aí

Dioceses de Cochim são também documentos de um período posterior, essencialmente do séc. XIX e XX.¹⁸ A documentação aí existente, da qual destacamos a correspondência que as Ordens trocaram com a Santa Sé, com as autoridades civis e eclesiásticas portuguesas e com os próprios superiores das Ordens, são indispensáveis para os estudiosos da Índia, do séc. XVIII, XIX e XX.

Em Lisboa queremos destacar :

Arquivo Histórico Ultramarino, que possui numerosa documentação sobre a Índia, com especial destaque para o séc. XVII e seguintes. Mas muita desta documentação são cópias dos documentos inseridos na coleção dos livros das Monções do Historical Archives de Goa, com especial interesse para a História económica e política. No entanto, destacamos o cód. 281 e as caixas nº 1, 8 (doc.8), 9A (doc. 168), 14 (doc. 27), 15 (doc. 48), 23 (doc.27) 24A (doc.137).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo: *Manuscrito da Livraria, nº 674*, que contém informações sobre o desentendimento entre agostinos e jesuítas em Goa. Embora tivéssemos consultado o *Cartório Jesuíta*, não possuía documentação sobre o tema em questão.

existiam foram consultados.

¹⁸ Sobre a documentação que aí existe, consultar: Arquivo Histórico da Diocese de Cochim, Lisboa, Ed. da Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
Agradeçemos ao Dr. João Pedro Garcia a oferta de um exemplar.

Na Biblioteca da Ajuda destacamos os seguintes códices:

cod. 50.V.39, 46.XIII.31 e 46.XIII.31.

Biblioteca Nacional de Lisboa, secção de Reservados:

passamos aqui meses à procura de documentação manuscrita e impressa, da qual destacamos: Res 446 P, 537 (2)V., 234P., 932P., 1527V., 446P., 932P., 958P., 263/2P. - Cod. 3891, 7640, 176, 299, 299, 1522, 1528, 2298, 34, 49, 464 (os três últimos códices são dedicados à obra e vida de D. Francisco Garcia), Caixa, 151 e 206.

Biblioteca Pública de Évora possui muita informação a

respeito da Índia, mas infelizmente, muitas das cotas fornecidas nos catálogos de Cunha Rivara, não correspondem ao título indicado. Passámos aqui também meses em pesquisas, no entanto para o tema em questão destacamos: CXV/2-7; CXX11d/2-11, CXVI/123.

O Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma é o

arquivo que mais documentação manuscrita conserva sobre o tema. Dado os Pes José Wicki e Silva Rego se terem ficado pela publicação de documentos sobre o século XVI, torna-se fundamental, este arquivo, para estudos referentes ao séc. XVII. Enquanto às colectâneas citadas de “grosso modo” podemos dizer que os seus documentos dizem

respeito aos primeiros anos do Cristianismo na Índia e com especial incidência na a região de Goa. A documentação no ARSI é sobretudo respeitante à Província do Malabar, relatando essencialmente a instabilidade que aí se vivia, tanto motivada pelo confronto entre as Ordens Religiosas como devido à realidade política e económica da região. Como escrevemos ao longo da tese, em nada se assemelhava a Goa. São muitos os Livros que se debruçam sobre o tema, evidentemente que muitas das cartas são repetições, mas como era a primeira vez que entravámos em contacto com estas fontes, tivémos de seleccionar o que mais destacava a realidade aí vivida e a que em nosso entender era menos conhecida, mas acrescentamos que cada um dos livros contém centenas de cartas e nem todas elas estão citadas ao longo do texto, apesar de terem sido lidas. Embora sejam documentos que interessam sobretudo à história religiosa, elas contêm informações variadas, uma vez que analisam o comportamento das autoridades políticas locais e portuguesas na região, dão-nos notas sobre o comércio na região- as rotas- a importância que cada uma das castas possuía na região e qual a sua ligação aos portugueses e esclarecem a ligação ainda entre a Companhia de Jesus na Índia e o reinado filipino, etc.. Abordam igualmente um tema que não estava estudado, isto é, a conflitualidade religiosa na Costa da Pescaria, entre os franciscanos e jesuítas. De entre a colecção destacamos: Goa 15, 16, 17, 18, 33II, 48, 51, 53, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 67 e 68.

7.B - FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES

Documentos de Arquivos

Manuscritos

Distrital

Évora: Biblioteca Pública e Arquivo

CV/2-6; CXV/2-7; CXXX11d/2-11; CXVI/123

Lisboa: Biblioteca da Ajuda

Cod. 50.V.39; 46.XIII.31.

Lisboa: Biblioteca Nacional

**Reservados 537(2).., 234P., 236P, 932P., 1527V., 445P,
446P., 932P., 263/2P.,
Cod. 34, 49, 176, 177, 299, 464, 801, 866, 7640, 1522,
1528, 2298, 3891, 7640.
Caixa, 151 e 206.**

Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino

**cod.281
Caixas, nº 1, 8, 9A, 14, 15, 23, 24A.**

Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo

*Manuscritos da Livraria, nº 690
Cartório Jesuítico, m83, nº 39.*

Panaji (Goa): Historical Archives

*Livro das Monções do Reino, nº 22B: 1620-1653.
Livro das Monções do Reino, nº 33: 1666-1667.
Livro das Monções do Reino, nº 34: 1666-1670.
Livro das Monções do Reino, nº 223: 1620-1653.*

Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu

*Goa: 15, 16, 17, 18, 33 II, 48, 51, 53, 55, 56, 57, 64, 65, 66,
67, 68,
La Epistolae Generalum Goam et in Malabarum: 1552
-1613.*

PUBLICADOS

Andrade, Francisco de, *Crónica de D. João III*, introdução e notas de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1976.

Agentes da Diplomacia Portuguesa na Índia, ed. de P. S. S. Pissuriencar, Bastorá, 1952.

Archivo Portuguez- Oriental, ed. J.H. da Cunha Rivara, 6 fascículos em 10 partes, Nova Goa, 1857-76. Reed Asian Educational Services, Nova Deli, 1992.

Archivo da Relação de Goa, ed. J. I. de Abranches Garcia, 2 vols., Nova Goa, 1872-74.

Assentos do Conselho de Estado, ed. P. S. S., Pissuriencar, 5 vols., Bastorá, 1953-57.

Baldeus, Philippus, "Description of the Most Celebrated East-India Coasts of Malabar and Coromandel, as also of the Isle of Geylon", *Collection of Voyages and Travels, some now first Printed from Original Manuscripts*, vol. III, London, Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1704, p. 562.901.

Barbosa, Duarte, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, Introdução e Notas de Augusto Reis Machado, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.

Bocarro, António, *Livro das Plantas de Todas as Cidades e Povoações do Estado da Índia*, 2 vols., Transcrição de Isabel Cid, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

Boletim da Filmoteca Ultramarina Portuguesa, 50 vols. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1954-1993.

Botelho, Simão, Textos Sobre o Estado da Índia, Lisboa, Alfa, 1989.

Castanheda, Fernão Lopes de, História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses, ed. Manuel Lopes de Almeida, 2 vols., Lello & Irmão, Porto, 1979.

Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria. Texto Latino y versión castelhana con jurisprudencia y comentarios de Lorenzo Miguélez Dominguez, Sabino Alonso Morón, O. P. Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F. e prólogo de José López Ortiz, O S. A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

Código dos Usos e Costumes dos Habitantes das Novas Conquistas em Portugal e Maratha, 2^a ed., Nova Goa, Imprensa Nacional, 1861.

Collecção de Tratados e Concertos de Pazes que o Estado da Índia Portugueza fez com os Reis Senhores com quem teve relações nas partes da Ásia e África oriental desde o princípio da conquista até ao fim do século XVIII, ed. J. F. J. Biker, 14 vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1881-87.

Correia, Gaspar, Lendas da Índia, introdução e notas de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1975.

Dahmen, Pierre, S. J., "Trois Lettres Spirituelles Inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)", Extrait de la Revue d'Ascétique et de Mystique, Tomo XVI, Avril-Juin, 1953.

Documenta Indica, ed. Jose Wicki, 19 vols., Roma Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-88.

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente (Índia), ed. A. da Silva Rego, 13 vols., Lisboa, 1947-58.

Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções, edição de Raymundo António Bulhão Pato, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Sciencias, 1880-1935.

Estevão, Tomás, S. J., *Doutrina Cristã em Lingua Concani*, introdução e notas e glossário de Mariano Saldanha, 2^a ed. fac-similada, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1945.

Fenício, Pe. J., *Livro da Seita dos Indios Orientais*, Publicado por Jarl Charpentier, Paris, Librairie Anc. H. Champion Cambridge: W. Heffar & Sons Ltd, 1933.

Franco, António, *Imagen da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus do Real Collégio do Espírito Santo de Évora do Reyno de Portugal na qual se contem a fundação*, Lisboa, Officina Deslandesiana, 1714.

Gonçalves, Diogo, *História do Malabar*, introdução e notas de Josef Wicki S.I., Munster Westfalen, As Chendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955.

Gonçalves, Pe. Sebastião, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*, Publicada por José Wicki S. I., Coimbra, Atlântida, 1957.

Gouveia, Fr. Aleixo, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental Religioso da Ordem de S. Agostinho Quando foy as Serras do Malabar*, Coimbra, Officina de Diogo Gomes de Loureyro Impressor da Universidade, 1606.

Guerreiro, Bartolomeu, *Gloriosa Coroa d'Esforçados Religiosos da Companhia de Jesus*, Lisboa, 1962.

Guerreiro, Fernão, *Oriente Conquistado A Jesus Cristo Pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, Introdução e Revisão de Manuel Lopes de Almeida, Porto, 1978.

Guerreiro, Fernão, *Relação annual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Iesu nas partes da India Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reyno no anno de 606 e 607 & do processo da*

conuersão, & christandade daquellas partes, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609.

A Índia Portuguesa em 1623 e 1624, Excertos das Memórias do Viajante Italiano Pietro della Valla, compilladas e anotadas por J. A. Ismael Garcias, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1915.

Leis Peculiares das Comunidades Agrícolas das Ilhas de Salcete e Bardez, ed. F. N., Xavier, 2 vols., Nova Goa, 1825-55.

O Livro do "Pai dos Cristãos", ed. critica e anotada de Jose Wicki, S. J., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

Lucena, João, História da Vida do Padre de S. Francisco Xavier e do que Fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus, -vols., Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

Memórias de um Soldado da Índia, compiladas de um manuscrito portuguez do Museu Britânico por A. de S. S. Costa Lobo, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1987.

Um Original do Beato João de Brito (inédito da Biblioteca da Ajuda) prefácio e notas de Frederico Gavazzo Perry Vidal, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1944.

Pissulencar, Panduronga S. S., " Tombo das Rendas que Sua Magestade tem nas terras de Slacete e Bardez & nesta Ilha de Goa", Boletim do Instituto Vasco da Gama, nº 68, 1952.

Queiroz, Fernão de, Conquista Temporal e Spiritual de Ceylão, Colombo, 1916.

Queiroz, Fernão de, Historia da Vida do Veneravel Irmão Pedro de Basto, Coadjutor Temporal da Companhia de Jesus e da Variedade de Sucessos que Deus lhe Manifestou, Lisboa, Oficina de Miguel Daslandes, 1689.

Schurhammer, Georg, S. I., *Carta Inédita de Afonso Martins Primeiro Vigario de Malaca*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1959.

Schurhammer, Georg., e Jose Wicki, *Monumenta Historica Societatis Jesu, Epistolae S. Francisco Xaverii*, vol. 67, Roma, 1944,

Schurhammer, Georg, S.I., *Orientália*, Lisboa, Centro de Estudos de História Ultramarina, 1963.

Thomaz, Luís Filipe, "A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China - Um Relato Siríaco da Chegada dos Portugueses ao Malabar e seu Primeiro Encontro com a Hierarquia Cristã Local", Separata Lusitânea Sacra, Série Separatas 224, Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, 1992.

Thomaz, Luís Filipe, "A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa", Separata Lusitânea Sacra, Lisboa, Série Separatas 223, Centro de Estudos de História e da Cartografia Antiga, Universidade Católica, 1992.

Trancoso, Gonçalo Fernandes, *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduismo*, Ed. Critica e Anotada de Jose Wicki, S. J., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

Trindade, Fr. Paulo, *Conquista Espiritual do Oriente. Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação de fé e a conversão dos infiéis em mais de trinta reinos, do cabo da Boa Esperança até às remotissimas Ilhas do Japão*, 3 vols., introdução e notas de Felix Lopes, OFM, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.

Valignano, Alessandro S. I., *Historia del Principio y Progresso de la Companhia de Jesus en las Indias Orientales (1524-64)*, ed. Josef Wicki, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944.

Wicki, José "Duas Relações Sobre a Situação da Índia Portuguesa nos anos de 1568 a 1569", Sep. da Studia, nº 8, Julho 1961, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1985.

Wicki, Jose, S. J., " Os Precalços das Aldeias e Terras de Baçaim Vistos e Julgados pelo P. Francisco Rodrigues S. J.", Separata do *Instituto Vasco da Gama*, nº 76, Tip. Rangel, Bastorá, Goa, 1969.

Zinadim, *História dos Portugueses no Malabar*, manuscrito árabe do séc. XVI, publicado e traduzido por David Lopes, Lisboa, Imprensa Nacional, 1898.

BIBLIOGRAFIA

ESTUDOS

Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise the Society of Jesus in Portugal. Its Empire, and Beyond 1540-1750*, vol. I, California, Stanford University Press, 1996.

Almeida, Angela Mendes de, " Casamento Sexualidade e Pecado - Os Manuais Portugueses de Casamento do Séc. XVI e XVII ", *Ler História*, Lisboa, Ed Salamandra, 1988.

Almeida, Fortunato, *História da Igreja em Portugal*, nova edição dirigida por Damião Peres, 4 vols, Porto, Livraria Civilização, 1968.

Amorim, Inês, "Misericórdia de Aveiro e a Índia no séc. XVII. Procuradores dos defuntos", *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. I.

Antony, E. P., *The History of Latin Catholics in Kerala*, Cochin, Published by S. Press, 1992.

Arattukulam, Rt. Rev. M., *Latin Catholics of Kerala, Historical Backgrouds* by E. P. Antony, Pilissery Publication, 1993.

Bangert, William V., *História da Companhia de Jesus*, Porto, Livraria A. I. S. Paulo, Edições Loyola, 1985.

Bertrand, Pe. J., S.I., *La Mission du Maduré*, 2 vois, Paris, Librairie de Posussielgue-Rusand, 1847.

Bethencourt, Francisco, "Os Conventos Femininos no Império Português. O Caso do Convento de Santa Mónica", *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, vol.I, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, 1994, p. 631-652.

Blanco, Maria Manuela, *O Estado Português da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*, 2 vols., texto policopiado, dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1992.

Boletim Eclesiástico de Macau, nº 364, Julho de 1934.

Borges, Charles, *The Economics of the Jesuits 1542-1759. An Explanation of Their Rise and Fall*, New Delhi, Concept Publishing Company, 1994.

Bouchon, Geneviève, *L'Asie du Sud à L' Époque des Grandes Découvertes*, London, Varium Reprints, 1987.

Bouchon, Geneviève, "As Islamização das Regiões Costeiras da Índia na Época das Viagens de Vasco da Gama", *Oceanos*, nº 33, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Portugueses, 1998.

Bouchon, Geneviève, "Premières Experiences d'une Société Coloniale: Goa au XVe. Siècle", *Histoire du Portugal. Histoire Européenne. Actes du*

Colloque Paris, 22-33, Maio 1986, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1987.

Bouchon, Geneviéve, et Thomaz, Luís Filipe, *Voyage dans les Deltes du Ganges et de L'Irraouaddy. Relation Portugaise Anonyme (1521)*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1988.

Bourdon, Léon, *La Compagnie de Jesus et le Japon 1547-1570*, Paris, Centro Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian et Comission Nationale pour les Comemorations des Decouvertes Portugais, 1993.

Boxer, C. R., " Fidalgos Portugueses e Bailadeiras Indianas (séc. XVII e XVIII) ", Sep. da *Revista de História*, nº 45, S. Paulo, 1961.

Boxer, C. R., *O Império Colonial Português*, Lisboa, Ed. 70, 1969.

Boxer, C. R., *O Império Marítimo Português 1415-1825*, Lisboa, Ed. 70, 1992.

Boxer, C. R., *A Índia Portuguesa em Meados do Séc. XVII*, Lisboa, ed. 70.

Bragança, L. Menezes, " A Educação e o Ensino na Índia Portuguesa", *Índia Portuguesa*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923.

Brou, A., " Missiones Goanaises et Conversions Forcés?", *Revue D'Histoire des Misiones*, Tome XIII, Éditions Spes, Paris, 1936.

Caio, Boschi, " As Missões na África e no Oriente", *História da Expansão Portuguesa*, Vol. II, Direcção de Francisco Bethencourt e Kirki Chaudhuri, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 403-477.

Carvalho, Jeremias Xavier de, *Precusores do Cristianismo no Oriente, Relíquias de S. Tomé em Meliapor e a Presença Lusitana nas Índias*, parte II, Tipografia Rangel, Bastorá, Goa, 1980.

Charmot, F., S. J., *La Pédagogie des Jesuites: Ses Principes, Son Actualité*, Paris, Editions Spes, 1951.

Chaunu, Pierre, *Église, Culture et Société. Essais sur Reforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris, C. D., U./I SEDES, 1981.

Civiltà Indiana ed Impatto Europeo nei Secoli XVI-XVIII. L'Apporto dei Viaggiatori Italiano, a cura di Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, Milano, Jaca Book, 1988.

Cohen, Norman, *Na Senda do Milénio. Mileranistas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Lisboa, Ed. presença, 1981.

Cohen, T. V., "Why the Jesuits Joined, 1540-1600", Toronto, Canadian Historica Association, Historical Papess, 1974.

Consejo Indigenista Missionero, "Puebla y la Evangelização Indígena", Boletin del CIMI, nº 45, Marzo-Abril, 1978.

Correia-Afonso, John, *Jesuits Letters and Indian History: 1542-1733*, Bombay, Oxford University Press, 1969.

Correia-Afonso, John, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarath Sahitya, Prakash, 1997.

Correia, Alberto C. Germano da Silva, *Les Musulmans de L'Inde Portugaise*, Nova-Goa, Imprimirie Rangri, 1937.

Correia, José Manuel, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*, dissertação de Mestrado em História Moderna de Portugal, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 2 vols, 1991.

Costa, João Paulo, *A Missão de João de Brito, Biblioteca Evangelização e Cultura*, 1922.

Costa, João Paulo, *Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)*, Stvdia, nº 52, Lisboa, 1994.

Cruz, Maria Augusta Lima, "Diogo do Couto e a Década 8^a da Ásia", 2 vols., *Mare Liberum*, Comissão Nacional Pas as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Cunha, Ana Isabel Cannas, *Origens do Santo Ofício no Estado da Índia 1593-1560*, texto policopiado, dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988.

Curto, Diogo Ramada, "Cultura Escrita e Práticas de Identidade", *História da Expansão Portuguesa*, Direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998., p. 458-477.

Dahmen, Pierre, S.J., *Un Jésuite Brame, Robert de Nobili, S. I.: 1577-1656 Missionnaire au Maduré*, Paris, Charles Beyer Ed., 1924.

Dalgado, S. R., *Glossário Luso-Asiático*, 2 vols., Coimbra, 1919-21.

Delemeau, Jean, *Nascimento e Afirmação da Reforma*, S. Paulo, Série "Nova Clio", 1989.

Deswarté, Sylvie, *Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos*, Lisboa, Difel, 1992.

Dias, J. S. da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal nos Sec. XVI-XVIII*, Tomo I, Coimbra, Ed. Universidade de Coimbra, 1960.

Dias, J. S. da Silva, *A Política Cultural da Época de D. João III*, T. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969.

Doering, Henrique, S. J., *S. João de Brito: de Pagem a Mártir*, Porto, 1948.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. Le Système des Castes et ses Implications*, Ed. Gallimard, 1966.

"A Epopéia Portuguesa nas Terras do Norte", Boletim do Instituto Vasco da Gama, nº 25, Bastorá, Tip. Rangel, p. 1935.

"O Estado da Índia e a Província do Norte", Actas do VII Seminário Internacional Indo-Portuguesa, *Mare Liberum*, nº 9, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995.

Farinha, António Dias, Os Portugueses no Golfo Pérsico (1507-1538). Contribuição Documental e Crítica Para a sua História, Lisboa, Dissertação Complementar de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.

Farinha, António Lourenço, A Expansão da Fé no Oriente. Subsídios para a História Colonial, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943.

Feio, Mariano, As Castas Hindus de Goa, Lisboa, Junta de Investigação Científica do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

Ferroli, D., The Jesuits in Malabar, Bangalore, 1939-51.

Flores, Jorge Manuel, "Calecute", Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, vol. I, Direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

Flores, Jorge Manuel, "Malabar", Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, vol. II, Direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

Flores, Jorge Manuel, Os Portugueses e o Mar de Ceilão. Trato, Diplomacia e Guerra (1498-1543), Lisboa, Ed. Cosmos, 1988.

Fulop-Miller, René, Les Jesuits et le Secret de leur Puissance. Histoire de la Compagnie de Jesus. Son Role dans l'Histoire de la Civilisation, Paris, Plon, 1933.

Gabinete Literário das Fontainhas, vol. I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1864.

Garret, G. T., *El Legado de la India*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1945.

Gay, Jesus Lopes, S. J., "la "Preevangelização" en los primeiros años de la misión del Japón", *Missionalia Hispanica*, Madrid, Ed. Departamento de Misionología Española, nº 57, año XIX

Godinho, Vitorino Magalhães, *Ensaios*, 1ª ed., Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1968.

Gonçalves, Manuel Pereira, "Presença Franciscana na Índia no Século XVI", *Portugal no Mundo*, direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

Gracias, Amâncio, "A Epopeia Portuguesa nas Terras do Norte", in *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 25, Bastorá, 1935.

Gracias, Amâncio, *Os Portugueses e o Estabelecimento da Imprensa na Índia*, Tipografia Rangel, 1938.

As Grandes Datas do Cristianismo, Direcção de François Lebrun, Lisboa, Ed. Notícia, Biblioteca de História, s. d.

Granero, Jesus Maria, S.I., "La Accion Misionera y los Métodos Misionales de San Ignacio de Loyola", *Biblioteca Hispana Missionum*, nº VI, Burgos, Sección de El Siglo de las Misiones.

Heers, Jacques, *A Idade Média, Uma Impostura*, Lisboa, Edições Asa, 1994.

Hernandez, Angel Santos, S. J., *Adaptacion Misionera*, Ed. El Siglo de las Misiones, Bilbao, 1958.

Hernandez, Angel Santos, S. J., *Iglesias de Oriente. Puentes Específicos de sua Teologia*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1959.

Hernandez, Angel Santos, S. J., *Las Misiones Bajo El padroado Portugues*, vol. I, Madrid Epasa, 1977.

***Histoire du Christianisme*, sous la direction de J. M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. M. Venard, vol. 8: "Le Temps des Confessions (1530-1620)", Desclée, 1992.**

***História de Portugal no Mundo*, direcção de Luís de Albuquerque, Lisboa, Alfa, 1989.**

***El Hombre Barroco*, dirección de Rosario Villary, Madrid, Alianza Editorial, 1992.**

Iparraguirre, Inacio., S. I., "Los Ejercicios Espirituales Ignacianos", *Studia Missionalia*, vol.V, Romae, Apud Aedes, Pontifical Universitatis Gregoriana, 1950.

Iparraguirre, Inacio, S.I., " Espiritualidade Apostólica de S. Francisco Javier", Manresa, vol. 24, nº 90, Madrid, revista Trimestral de Investigation e Information Ascética y Mistica Publicada en España por la Compañía de Jesus, 1952.

Izco, José A. " Actitudes de los Cristianos Antre Otras Religiones Hasta El Vaticano II. Apuntes Para una História", *Misiones Extranjeras*, nº 43, Enero-Feb., "ID ", Madrid, 1978.

Janeira, Armando Martins, *O Impacto Português Sobre a Civilização Japoneza*, 2^a ed., Lisboa, Publ. D. Quixote, 1988.

***Jesuits in India: In Historical Perspective*, ed. Teotónio de Souza e Charles Borges, Macau, ICM, 1992.**

Lacouture, Jean, *Os Jesuítas*, 2 vols., Lisboa, Ed. Estampa / Círculo de Leitores, 1993.

Lagrange, Romeu Fernandes, O “Pai dos Cristãos” nas Missões Portuguesas da India Oriental (1541-1580), texto policopiado, dissertação de Doutoramento em História Eclesiástica, Universidade Gregoriana, Roma, 1965.

Lagrée, Michel, “História Religiosa e História Cultural”, *Para Uma História Cultural*, direcção de Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli, Lisboa, Ed. Estampa, 1998.

Lavajo, Joaquim, “O Cardeal D. Henrique e a Formação do Clero de Évora”, Separata do Livro de Actas do Congresso de História do IV Centenário do Seminário de Évora, Évora, 1994.

Lavajo, Joaquim Chorão, “Estatuto Sócio-Jurídico dos Judeus em Portugal, no Contexto Eclesial e Hispânico Medieval”, Separata da Revista do Centro de História da Cultura, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1993.

Lavajo, Joaquim, “Os Jesuítas e as Missões no Alentejo no Século XVI”, Separata do Boletim Igreja Eborense, nº 15, 1991.

Leite, António, S. J., “Enquadramento Legal da Actividade Missionária Portuguesa”, *Evangelização e Culturas. 3 Estudos Fundamentais*, Biblioteca Evangelização e Culturas, nº1, 1991.

Logan, William, *Malabar*, vol. I, Asian Educational Services, New Delhi-Madras, 1989.

Lopes, F. Felix, “Os Franciscanos no Oriente Português de 1540 a 1590”, Separata da Revista Studia, nº 9, Lisboa, 1962.

Lopes, Maria de Jesus, *Goa na Segunda Metade de Setecentos: Esboço de um Ensaio Sócio Cultural*, texto policopiado; dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1993.

Loureiro, Rui Manuel, "O Descobrimento da Civilização Indiana nas Cartas Jesuítas (Séc. XVI)", *Entre Dos Mundos Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Sevilha, 1997.

Lourenço, Eduardo, "Portugal e os Jesuítas", *Oceanos*, nº 12, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

Loyola, Sancti Ignatii, *Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus Secundus, Textus Hispanus, Series Tertia, Roma, Monumenta Igantiana, 1936.

Manoel, Jerónimo da Câmara, *Missões dos Jesuítas no Oriente nos séc. XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1994.

Manso, Maria de Deus Beites, "A Mulher Indiana nas Cartas dos Jesuítas, "Congresso Internacional, O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa, vol. I, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, 1995, p. 701-704.

Marques, José, "Da Situação Religiosa de Portugal nos Finais do Séc. XV à Missão do Brasil", *Revista de História*, vol. XI, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, Porto, 1991.

Marques, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Palas Editora, 1983.

Mateos, F., S. I., "Antecedentes de la Entrada de los Jesuitas Españoles en las Misiones de América (1538-1565)", *Missionalia Hispanica*, Ed. por la Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Año I, nº 42, 1944.

Mateos, F., S. I., "Campo de Apostolado de san Francisco Javier", *Missionalia Hispanica*, Ed. por la Sección de Misiones del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, año IX, nº 25, Editada por el Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo", 1952.

Matos, Manuel Cadafaz de, "Humanismo e Evangelização no Oriente no séc. XVI", *Revista da Biblioteca Nacional*, Série 2, vol. 5, nº 2, Lisboa, 1990.

Mcpherson, Kenneth, " Paravas and Portuguese. A study of portuguese strategy and its impact on an indian seafaring community", *Mare Liberum*, nº 13, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1977.

Memória Histórica-Eclesiástica da Arquidiocese de Goa, Nova Goa, Tip. A Voz de S. Francisco Xavier, 1933.

Meersman, Achiles, O.F.M., *The Ancient Franciscan Provinces in India*, Bangalore Christian Society Press, 1971.

Mundadan, Mathias, *History of Cristianity in India, From, The Beginning up to the Midle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, vol. I, Bangalore, Church History Association of India, 1989.

Nazareth, Pe. Casimiro Cristovão de, *Mitras Lusitanas no Oriente. Catálogo dos prelados das Igrejas Metropolitanas e Primacial de Goa e das Dioceses Sufraganeas com a recompilação das ordenações por elles emitidas, e Summario dos Factos Notáveis da História Eclesiástica de Goa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894.

Nogales, Salvadore Gomes, S. I., " Cristocentrismo en la Teología de los Ejercicios", *Manresa*, vol. 24, nº 90, Madrid, Revista Trimestral de Investigacion e informacion Ascetica y Mistica Publicada en España por la Compañía de Jesus, 1952.

Pacheco, Diego, S. J., "Missioneros Ocultos", *Missionolia Hispanica*, Año XX, nº 58, Madrid, Ed. Departamento de Misionología Española, 1963.

Paventi, Mons. Javier, " La Metodología Misionera Oriental", *Misiones Extranjeras (La Adaptacion Misionera)*, vol. VI, nº 21-24, Burgos, Organo Semestral de orientaciones Misioneras del Instituto Español de San Francisco Xavier Para Misiones Extranjeras, 1958-1959.

Pereira, Bragança, *Etnografia da Índia Portuguesa*, vol.I, New Delhi, Madras, Asian Educational Services, 1991.

Pereira, Bragança, "História Religiosa de Goa", *Oriente Português*, nº 2-3 e nº 21, Nova Goa, Imprensa Gonçalves, 1932.

Pereira, Bragança, "Os Portugueses em Baçaim", *O Oriente Português*, nº 7, 8 e 9, Nova Goa, Imprensa Gonçalves, 1934-1935.

Pereira, Bragança, *Sistema das Castas. Ensaio Histórico-Sociológico*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1920.

Perez, Rosa Maria de Figueiredo, *Hierarquia e Intocabilidade. Estudo de uma Casta de Intocáveis no Norte da Índia*, Lisboa, 1992.

Prieto, Fernando, *Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, Edad Moderna. (Renascimento y Barroco)*, vol. III, Madrid, Unión Editorial, 1993.

Rego, António da Silva, 1622. Ano Dramático na História da Expansão no Oriente e Extremo Oriente, Tomo XVIII, Lisboa, Memória das Academias das Ciências de Lisboa, 1977.

Rego, António da Silva, *Curso de Missionologia*, Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1956.

Rego, António da Silva, *A Liberdade Religiosa e o I Concílio Provincial de Goa (1567)*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1967.

Rego, António da Silva, *O Padroado Português do Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940.

Rego, António da Silva, *O Padroado Português no Oriente e a sua Historiografia (1838-1930)*, Academia Portuguesa de História, Lisboa, 1978.

Rego, António da Silva, "A Primeira Missão Religiosa ao Grão Mogol", *Lusitania Sacra*, T.IV, Lisboa, Centro de Estudos de História Eclesiástica, 1959.

Rego, António da Silva, *Temas Sociomissionológicos e Históricos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, nº 58, 1962.

Ribeiro, Orlando, *Aspectos e Problemas da Expansão Portuguesa*, nº 59, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1962.

Ribeiro, Orlando, "Originalidade de Goa", *Lisboa, Separata das Actas III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, 1959.

Rivara, J. H., da Cunha, *O Chronista de Tissuary*, vol. I, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1866.

Rivara, Cunha, *Ensaio Histórico da Língua Concani*, Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858.

Rocha, Leopoldo, *As Confrarias de Goa (Séculos XVI-XX). Conspecto Histórico-Jurídico*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

Rodrigues, Francisco, S. J., *A Companhia de Jesus em Portugal e nas Missões*, Porto, Ed. do Apostolado de Imprensa, 1935.

Rodrigues, Francisco, *A Formação Intelectual do Jesuíta*, Porto, Ed. Magalhães e Moniz, 1917.

Rodrigues, Francisco, S. J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 7 vols., Porto, 1931-1950.

Rodrigues, Francisco, S. J., *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China, 1583-1805*, Porto, 1925.

Rodrigues, Francisco, S. J., "Nas Missões do Extremo Oriente", Separata da Revista *Brotéria*, vol. XX, fasc. 5, Lisboa, 1935.

Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

Saldanha, António Vasconcelos de, "Sobre o Officium Missionandi e a Fundamentação Jurídica da Expansão Portuguesa", Congresso Internacional de História: *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. III: *Igreja, Sociedade e Missão*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993.

Santos, Angel, S. J., "Francisco Ros, S.J., Arzobispo de Cranganor y Primer Obispo Jesuita en la India", *Missionalia Hispanica*, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Año VI, Nº 16, 1949.

Santos, Eugénio dos, "Missões Populares e Festa Barroca: Um aspecto da Sensibilidade Colectiva", Congresso *Internacional do Barroco*, vol. II, Porto, 1991.

Santos, Eugénio dos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição Para o Estudo da História Religiosa e Social*, Porto, I. N. I. C., 1982.

Schrimpf, Robert, "Le Diable et le Goupillon", *Goa 1510-1685. L'Inde Portugaise, apostolique et commerciale*, dirigé par Michele Chandeigne, Paris, Editions Autrement, Collection Mémoires, 1996.

Schurhammer, G. S.I., *Francisco Javier. Su Vida y su Tiempo*, 2 tomos, Gobierno de Navarra, Compañía de Jesu, 1992.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Verbo, 1980.

Silva, Amélia Maria Polónia da, "Recepção do Concílio de Trento em Portugal: As Normas Enviadas Pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553", *Revista da Faculdade de Letras, II Série*, vol. VII, Porto, Universidade do Porto, 1990.

Silva, Carmo da, "Evangelização e Imprensa nos Séculos XVI e XVII na Índia", Congresso Internacional de História: *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. II: *Africa Oriental, Oriente e Brasil*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993.

Scolberg, *Bibliography of Goa and the Portuguese in India*, Nova Dehli, 1982.

Souza, Manuel de Faria, *Ásia Portuguesa*, vol. III, Porto, Livraria Civilização, 1947.

Souza, Teotónio de, "Christianization and cultural conflict in Goa 16 th-19th centuries", *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, vol. IV, Braga, 1993, p.183-393.

Souza, Teotónio de, "The Christian Missions in the Aftermath of Discoveries: Tools for shaping the Colonial Other", *Discoveries, Missionary Expansion and Asian Cultures*, New Delhi, Concept Publishing, s.d., p. 33-44.

Souza, Teotónio, "Uns Confessionários Inéditos: Instrumentos de Missionação e Fontes para a História de Goa", *Amar Sentir e Viver a História. Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serraõ*, Lisboa, Ed. Colibri, 1995, p. 1087-1102.

Souza, Teotónio de "Freedom for service: individually guided retreats", *Ignis*, vol 16, nº 101, 1987, p. 31-38.

Souza, Teotónio de, *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

Souza, Teotónio de, Goa to Me, New Dehli, Concept Publishing Company, 1994.

Souza, Teotónio," A Literatura de Viagens e a Ambiguidade do Encontro de Culturas. O Caso da Índia", Cadernos Históricos VIII, Lagos, Comissão Municipal dos Descobrimentos, 1997, p.85-96.

Subrahmanyam, Sanjay, Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700, Lisboa, Ed. 70, 1994.

Subrahmanyam, Sanjay, O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica, Lisboa, Difel, 1995.

Tavim, José Alberto da Silva, " Os Judeus e a Expansão Portuguesa na Índia Durante o Século XVI. O Exemplo de Isaac do Cairo: Espião "Lingua" e Judeus de Cochim de Cima, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, vol. XXXIII, 1994.

Tavim, José Alberto da Silva, O Rei que foi em Peregrinação a Varanasi. Cartas de Rama Varma, Rajá de Cochim, nas Miscelâneas Manuscritas de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

Thekkedath, Joseph, History of Christianity in India, From the Middle of the Sixteenth Century to the end the Seventeenth Century, vol. II, Bangalore, Church History Association of India, 1988.

Tisserant, Card E., Église Orientales et Rites Orientaux, quatrième édition, Paris, Letouzry & Ané, 1955.

Tisserant, Card E., " Syro-Malabar (Église) ", Dictionnaire de Théologie Catholique, direction de A. Vacant, E. Mangenot et Mgr. É Amann, Tome 14-2, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1941.

Thomaz, Luís Filipe, De Ceuta a Timor, Difel, 1994.

Thomaz, Luis Filipe, " Descobrimentos e Evangelização. Da Cruzada à Missão Pacífica", Congresso Internacional de História: *Missionação e Encontro de Culturas, Cristandade Portuguesa até ao Século XV. Evangelização Interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, vol. I, Braga, Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993.

Torgal, Luís Reis, *História e Ideologia*, Coimbra, 1989.

Tucle, Herman, *Nouvelle Histoire de L'Église*, T. 3, Paris, Eds. du Seuil, 1968.

Velinkar, J. " Jesuit Educational Style in Sixteenth Century Goa", 3º Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa, 1983.

Villiers, John, "Vasco da Gama, O Preste João das Índias e os crsitãos de S. Tomé", *Oceanos*, nº 33, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

Vinte Anos de Historiografia Portuguesa: 1972-1992, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

Wicki, Josef, S. J., " Die " Cristãos-Novos" in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis Acquaviva ", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. XLVI, Romae, Institutum Historicum S. I., 1977.

Wicki, Jose, S. J., *Problemas Morais do oriente Português no Século XVI*, Lisboa, Separata do Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961.

Wicki, Joseph, *Some Un published Letters of Father Thomas Stephens*, texto policopiado, Goa, Xavier Center of Historical Research, s. d.

Winius, Georg e Diffie, Bailey W., *A Fundação do Império Português (1415-1580)*, 2 vols., Colecção: Documenta Histórica, Lisboa, Vega, 1993.

Zupanov, Inês, "The Profetic and the Miraculous in Portuguese Asia: A Hagiographical View of Colonial Culture", *Santa Barbara Portuguese Studies*, Vol. II, 1995, p. 135-161.