

UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO
INTERDISCIPLINAR DE
ESTUDO E PESQUISA
DO IMAGINÁRIO
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ISSN 1519-6674
ANO XX
VOLUME 32
(JAN-JUN)
2020
P. 262-280.

O ESTATUTO DA CONFRARIA DE CONVERSÃO À FÉ, EM GOA: COMBATE AO HINDUÍSMO, FAVORECIMENTO DOS CRISTÃOS E A FORMAÇÃO DE UM SEMINÁRIO (1541)

Felipe Augusto Fernandes Borgesⁱ

Professor Adjunto do curso de Pedagogia do
Instituto Federal do Paraná, Campus Pitanga (IFPR)

Sezinando Luiz Menezesⁱⁱ

Professor Adjunto do Departamento de História da
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Arnaldo Martin Szlachta Juniorⁱⁱⁱ

Professor Adjunto do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

Entre 1510 até por volta de 1540, havia em Goa uma política religiosa de certa tolerância para com a população hindu. A partir de 1540, entretanto, a tendência reverteu-se para a total intolerância a qualquer prática ou crença religiosa fora do Cristianismo. Em 1541, as terras que antes haviam sido dos pagodes hindus foram confiscadas, os mesmos pagodes, destruídos, e seus pertences entregues em doação a obras pias. Foram ainda estabelecidas leis proibindo cultos e práticas religiosas não cristãs em Goa, instituindo novas políticas de favorecimento aos cristãos com doações, cargos ligados à administração do Estado, honrarias e outras medidas para “encorajar” as conversões de nativos. Nesse contexto é que, em 1541, é fundada a Confraria de Conversão à Fé em Goa, por iniciativa dos padres Diogo de Borba e Miguel Vaz. Apresentar os antecedentes políticos e religiosos e a fundação da Confraria, em 1541, bem como seu Estatuto e

finalidades, são os objetivos deste trabalho. As fontes documentais utilizadas na discussão constam nos volumes I e III da *Documenta Indica*, coletânea organizada pelo jesuíta Joseph Wicki e no volume III da *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente*, organizada por António da Silva Rego.

Palavras-chave: Confraria de Conversão à Fé; Seminário de Santa Fé; Goa; Estado da Índia.

ABSTRACT

Between 1510 and around 1540, there was a religious policy in Goa of a certain tolerance towards the Hindu population. From 1540, however, the trend was reversed to total intolerance to any religious practice or belief outside of Christianity. In 1541, the lands that had previously been the Hindu temples were confiscated, the same temples destroyed, and their belongings donated to Christian works. Laws were also put in place prohibiting non-Christian cults and religious practices in Goa, instituting new policies in favor of Christians with donations, positions linked to the administration of the state, honors and other measures to "encourage" conversions of natives. In this context, in 1541, the Confraternity of Conversion to the Faith was founded in Goa, at the initiative of priests Diogo de Borba and Miguel Vaz. To present the political and religious background and the foundation of the Confraternity, in 1541, as well as its Statute and purposes, are the objectives of this work. The documentary sources used in the discussion are contained in volumes I and III of "*Documenta Indica*", a collection organized by the Jesuit Joseph Wicki and in volume III of the "*Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente*", organized by António da Silva Rego.

Keywords: Confraternity of Conversion to the Faith; Santa Fe Seminary; Goa; State of India.

INTRODUÇÃO

A Confraria de Conversão à Fé foi fundada em Goa, em 1541, por iniciativa dos padres Diogo de Borba e Miguel Vaz, sendo o último então Vigário Geral^{iv} da cidade. Apresentar os antecedentes políticos e religiosos e a fundação da Confraria, em 1541, bem como seu Estatuto, são os objetivos deste trabalho. A principal fonte documental para a discussão aqui empreendida, ou seja, o Estatuto da Confraria de Conversão à Fé consta no volume I da *Documenta Indica*, coletânea organizada pelo jesuíta Joseph Wicki. Outros documentos de apoio, usados na discussão, contam do volume II da mesma *Documenta* e no volume III da *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente*, coletânea organizada por António da Silva Rego.

A Confraria foi inicialmente fundada com o objetivo de “favorecer os cristãos” em Goa, mecanismo que, à época, era considerado muito eficaz para incentivar as conversões. A década de 40 do século XVI, em Goa, representou certa modificação na relação que os portugueses cultivavam com a população hindu até então, sendo este o contexto em que surge a referida confraria. Por esse motivo, cabe brevemente apresentar a situação anterior e a situação em que se encontrava a relação entre cristãos e hindus em Goa em 1540.

Goa foi tomada em 1510 pelos portugueses, liderados naquele momento por

Afonso de Albuquerque. Inicialmente, Albuquerque engendrou uma relação amistosa entre portugueses cristãos e as populações locais, em grande parte hindu. Nas décadas iniciais da ocupação de Goa houve, inclusive, tolerância portuguesa às manifestações e práticas religiosas hindus (BORGES, 2018; TAVARES, 2004).

Tal realidade se deu, porém, por questões pragmáticas. Goa era um importante porto indiano, sendo um território de constantes disputas. A cidade havia sido, ao longo do tempo, controlada por hindus, muçulmanos e cristãos, nessa ordem. Goa pertencera ao império hindu de Vijayanagar (chamado pelos portugueses à época de Império de Bisnaga). Deste fora tomada pelo muçulmano sultanato de 264 Bijapur, para então, em 1510, ser tomada pelos cristãos portugueses. À época em que fora conquistada pelos muçulmanos, Goa teve seus templos hindus, os pagodes, destruídos, sendo virtualmente transformada numa cidade muçulmana.

Dessa forma, Célia Tavares (2004) afirma que os portugueses, mais especificamente por plano de Afonso de Albuquerque, aproveitaram-se dos ressentimentos da população hindu contra os conquistadores muçulmanos. Albuquerque apresentou-se como “libertador” de Goa, colhendo, se não o apoio, ao menos a passividade da população hindu, que não se animou a defender a cidade em favor dos dominadores muçulmanos. Os portugueses,

assim, conquistaram Goa, dando início ao seu período de dominância da ilha, iniciada em 1510.

Por esse contexto, como acima dissemos, pragmático, é que a inicial convivência entre os portugueses cristãos e os moradores hindus de Goa foram revestidos de certa tolerância religiosa.

Para Panikkar (1969), o contexto político local teve influência direta no êxito português na conquista de Goa. Segundo esse autor, Albuquerque obteve ajuda de um príncipe indiano local, Tujali, interessado em enfraquecer o poder local do sultanato de Bijapur. Obteve, ainda, a indiferença do Império de Vijayanagar, também interessado na derrocada do poder muçulmano na região. Para o autor, naquele momento, o combate ao islamismo (religiosa e comercialmente falando) uniu interesses portugueses e hindus. Segundo Panikkar, o príncipe Crisna Reva Daia, da dinastia então reinante em Vijayanagar, “rejubiliou-se com a ocupação de Goa, pois ela iria permitir-lhe receber provisões militares do estrangeiro”. Aproveitando o campo dos mútuos interesses comerciais, Crisna Reva Daia e Afonso de Albuquerque tiveram “relações cordiais” (PANIKKAR, 1969, p. 54).

Assim, considerando as parcerias comerciais com Vijayanagar e as liberdades concedidas aos hindus em Goa é que afirmamos que o início da ocupação portuguesa naquela cidade foi marcado por certa tolerância ao hinduísmo. Para ilustrar, após a tomada de Goa,

houve confisco das terras que pertenciam a muçulmanos, assim como foram proibidos de qualquer prática religiosa na cidade. Os hindus, por sua vez, tiveram a posse de suas terras (em grande parte) preservadas, assim como os espaços de culto, os pagodes. Obtiveram ainda autorização para seus cultos e manifestações religiosas^v (TAVARES, 2004). Tal interpretação é corroborada também por Thomaz (1994), que afirma que a cidade de Goa quase não ofereceu resistência à conquista pelos portugueses, visto que a população hindu não possuía motivos para lutar pelos muçulmanos.

Alguns trabalhos mostram mais acuradamente tal contexto de tolerância portuguesa, inclusive com exemplos em que o aparelho estatal português ali instalado, cristão, ofereceu doações e ajudas a festas e rituais hindus (BORGES, 2018; TAVARES, 2004). 265

A política de tolerância engendrada por Albuquerque perdurou durante certo tempo, evidentemente com vozes contrárias, conforme indica Boxer ao apresentar o relato de que, em 1522 “O bispo de Dume, primeiro prelado de Goa [...] defendeu [...] a expulsão do território português de todos os indianos que não aceitassem a conversão ao cristianismo” (2002, p. 87). Outros clérigos ao longo do tempo também se opuseram à política de tolerância com os hindus, cobrando ações no sentido de “favorecer os cristãos” e mesmo de reprimir os não cristãos, como forma de persuadi-los. Havia os que pediam que, ao menos, se expulsassem os

sacerdotes hindus, os brâmanes. Entretanto, com modulações ao longo do tempo, a política de tolerância religiosa desenhada por Albuquerque permaneceu estável em Goa pelo menos até 1540, quando o posicionamento português para com os hindus em Goa foi profundamente modificado. Boxer afirma que devemos distinguir a política portuguesa bem como suas atitudes sociais para com os não cristãos na primeira e na segunda metade do século XVI (BOXER, 2002).

Nessa esteira, a partir de 1540, uma nova tendência se instaurou em Goa: a tendência da total intolerância a qualquer prática ou crença religiosa fora do Cristianismo. Em 1541, as terras que antes haviam sido dos pagodes hindus foram confiscadas, os mesmos pagodes^{vi}, destruídos, e seus pertences (terras e objetos de valor) entregues em doação a obras pias, igrejas, conventos, seminários, etc. Em consonância com tais medidas, são estabelecidas leis proibindo cultos e práticas religiosas não cristãs em Goa, instituindo novas políticas de favorecimento aos cristãos com doações, cargos ligados à administração do Estado, honrarias e outras medidas para “encorajar” as conversões de nativos. Na passagem da década de 40 do século XVI, há uma viragem total na relação entre portugueses e hindus em Goa, como pode ser visto na documentação da época, bem como na historiografia a respeito (BORGES, 2018; PANIKKAR, 1969; TAVARES, 2004).

A viragem política e religiosa de 1540 em Goa pode ser explicada por alguns fatores. Pode ser interpretada como um:

[...] resultado e reflexo do agravamento da situação religiosa na Europa. O sentimento de combate às “heresias” da Reforma Protestante, as tentativas e tratativas pela reforma da Igreja Católica, o clima pré-tridentino, o estabelecimento da Inquisição em Portugal e uma radicalização religiosa contribuíram para levar ao Oriente português, mais especificamente à Goa, as tensões que eram vividas no Reino. (BORGES, 2018, p. 118)

Outra interpretação diz respeito à situação portuguesa em Goa naquele momento. Quando da conquista, em 1510, Albuquerque e os portugueses tinham clareza de que necessitavam do apoio da população hindu. 266 Passadas três décadas, o aparato estatal português naquelas partes já é outro: mais forte, mais organizado, mais presente. Naquele momento, os portugueses já possuíam condições de impor suas crenças. Não necessitavam mais de apoio dos nativos hindus e, dessa forma, puderam radicalizar sua posição religiosa, impingindo perseguições e forçando conversões (BORGES, 2018).

Nesse contexto de viragem política os hindus passam a ser perseguidos, seus pagodes destruídos e, em seu lugar, feitas igrejas, seminários, colégios, casas de religiosos. Muitos pagodes possuíam amplas faixas de terras, também doadas a igrejas, confrarias e obras pias, muitas arrendadas e com suas rendas revertidas à catequização. É o que ocorreu, por exemplo, com

o objeto deste trabalho, a Confraria de Conversão à Fé que, em 1541, já nasce com doações e dotações orçamentárias para seu funcionamento.

AS CONFRARIAS

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

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

Segundo o autor, especialmente a partir de meados do século XVI houve um impulso no movimento de confrarias em Portugal e domínios, sendo que, apenas “em Lisboa, existiam 181 confrarias administradas por leigos, que registravam um movimento anual de esmolas da ordem de 10 000 cruzados”. Em Goa, onde se encontrava a Confraria de Conversão à Fé, o autor nos dirá que até 1621 haviam sido

criadas 37 diferentes confrarias – o autor excetua do número aquelas confrarias das quais não é possível saber a data de criação. Para Bethencourt, esse é um “número notável, se se tiver em conta a constituição recente (a conquista data de 1510) e a reduzida dimensão da comunidade cristã” (BETHENCOURT, 1997, p. 141).

Bethencourt argumenta que é impossível proceder à identificação social dos membros de muitas dessas confrarias, pela falta de documentação que dê suporte a uma análise desse porte. Entretanto, é possível afirmar que em muitas destas confrarias prevaleciam as junções por afinidades profissionais (BETHENCOURT, 1997).

267

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

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

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

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

A CONFRARIA DE CONVERSÃO À FÉ

A Confraria de Conversão à Fé surgiu em Goa, no ano de 1541, inicialmente com o objetivo de reunir pessoas de destaque que pudessem apadrinhar e “favorecer” os cristãos nativos, num intento de aumentar o número de convertidos por meio de benefícios de ordem econômica e social, oferecidos àqueles. No decorrer de sua criação e funcionamento, porém, outros objetivos foram figurando entre as proposições da dita Confraria, os quais culminaram, em última instância, na fundação do Seminário de Santa Fé. O início e o Estatuto da Confraria são os assuntos que abordaremos na sequência.

268

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

Queremos nos pautar em um documento denominado “Sumário da origem do Colégio de São Paulo da Companhia de Jesus em Goa”, datado de 25 de julho de 1541 (IN: WICKI,

1948, p. 771-790). Nele está contido um pequeno histórico sobre a fundação da Confraria – o único que nos é disponível, ainda que o mesmo documento seja repetido na Documentação para a História do Padroado Português do Oriente, coletânea organizada por António da Silva Rego. Está contido nele também o Estatuto da Confraria, que abordaremos no próximo tópico. Na versão de Wicki na Documenta Índica, o texto é dividido em duas colunas, ou seja, são trazidas duas versões complementares do mesmo texto. A segunda coluna parece ter sido escrita organizando o que se tinha na primeira, por isso se encontra de forma mais resumida e clara, suprimindo algumas repetições da primeira. Via de regra, é essa coluna – a segunda versão – que utilizaremos por nos oferecer um texto mais claro. Quando nos referirmos a trechos da primeira coluna, informaremos que se trata de tal versão.

A ideia para a fundação de uma confraria para favorecer os convertidos e as conversões em Goa nasceu de uma proposição inicial do padre franciscano Diogo de Borba^{vii} feita numa pregação, para que se institísse um livro, em que se inscrevessem pessoas, cristãos, que “por sua devassão quizessem ajudar os novamente convertidos, sendo seus padrinhos”. Os intuitos da proposição do padre Diogo eram potencializar as conversões, aumentar o número de batismos. Na lógica do padre, a iniciativa serviria para que, “vendo os gentios o bom tratamento e favor que

se fazia aos christãos, se movessem a pedir o sagrado baptismo” (IN: WICKI, 1948, p. 778).

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

alcance ou era mesmo inexistente, vemos a utilização mais larga das “adaptações” (BORGES, 2018).

O que nos chama atenção inicialmente aqui, na verdade, é a despreensão com que o objetivo de padre Diogo se afiguraria frente àquilo que efetivamente seria feito a partir de sua ideia, com o início da Confraria de Conversão à Fé, que daria origem ao Seminário de Santa Fé e que, mais tarde, daria ainda o impulso à fundação do Colégio de São Paulo, um dos principais centros de formação dos jesuítas no Oriente (BORGES, 2018; MANSO, 2009).

Os objetivos de apadrinhar e favorecer os cristãos e os novos convertidos não foram abandonados, mas novas e maiores ideias passaram a surgir. Padre Diogo de Borba juntou-se ao também franciscano e vigário geral, padre Miguel Vaz^{ix}, a fim de prosseguir em tal intento, indo ambos à procura das autoridades de Goa, tanto no campo civil quanto no eclesiástico. Dessa forma, juntaram-se aos dois primeiros “o doutor Pero Fernandes, ouvidor geral, e Cosme Anes, escrivão da matrícula geral”, propondo, assim, o estabelecimento de uma confraria para dar prosseguimento aos projetos de mestre Diogo e do vigário geral Miguel Vaz. O grupo inicial, formado por Diogo de Borba, Miguel Vaz, Pero Fernandes e Cosme Anes, decidiu, então,

[...] que desse conta deste negocio ao bispo dom João de Albuquerque e ao doutor Fernão Rodriguez de Castelo Branco, veador da fazenda e governador do estado, em auzencia do governador dom Estevão da Gama, [...] pera, com seus pareceres, favor

e autoridade, se pôr em execussão a confraria que desejavão com titulo de Santa Fé debaixo da invocassão do apostolo São Paulo, doutor das gentes, os quaes aprovarão a intenção por santa e boa [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 778)

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

Os confrades teriam por base a Igreja de Nossa Senhora da Luz, em que havia um “altar da Conversão de São Paulo”, escolhido como patrono da Confraria de Conversão à Fé, certamente por ter sido o “apóstolo dos gentios”, o que tinha grande simbolismo, considerando que a nova confraria se propunha justamente a fomentar a conversão dos gentios daquelas terras. Nomearam-se também quatro mordomos^x para a Confraria, “dous portugueses dos mais graves e dous naturaes da terra dos mais honrrados” (IN: WICKI, 1948, p. 780). Estava, assim, fundada e oficializada a Confraria de Conversão à Fé, obra religiosa portuguesa pensada e organizada como uma tentativa de

incrementar a conversão dos nativos indianos em Goa e adjacências.

ESTATUTO DA CONFRARIA DE CONVERSÃO À FÉ: DO COMBATE AO HINDUÍSMO À FORMAÇÃO DE UM SEMINÁRIO

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

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

5. As obras de misericórdia em que se avião de ocupar os mordomos erão estas: que não

consentissem que os gentios alevantassem novos templos aos pagodes nem renovassem os caídos, que fizessem castigar os bramenes gentios que afrontassem os christãos, que os antigos na christandade vivessem conforme a lei de Deos pera que os gentios não tomassem occasião de blasfemar de nossa santa fé, que obrigassem aos gentios a ssostentar parentes convertidos, que favorecessem os christãos em suas demandas, que ajudassem aos doentes no espiritual e corporal que acompanhassem [os] defuntos, mandando dizer missas por suas almas, que ouvessem particular cuidado dos orfãos e desemparrados, que nenhum infiel comprasse gentio pera delle se servir, que os officios se dessem aos christãos e não aos gentios, que os christãos fossem aliviados nos tributos e os gentios carregados pera que, vendo o favor de huns e o desfavor doutros, se convertessem a nossa santa fé, que a festa da confraria se fizesse a 25 de Janeiro, dia da converção de São Paulo. (IN: WICKI, 1948, p. 780-781)

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

271

a simples prática de rituais de sua religião e cultura poderia, nesse contexto, ser interpretada como uma “afronta”.

Os confrades queriam ainda fazer com que os “cristãos antigos” – ou seja, os portugueses – apresentassem “testemunho” perante os gentios: trabalhos sobre a cristandade portuguesa na Índia e no Brasil (BORGES, 2018; COSTA, 2004; MENEZES, 2015; TAVARES, 2004) mostram que uma das queixas recorrentes de padres era sobre a vida nada cristã que alguns portugueses quando se encontravam longe do Reino. Ali esse problema é reavivado e lembrado, com os confrades se propondo a trabalhar também junto aos portugueses, de certa forma sugerindo uma espécie de “resgate” de um cristianismo esquecido.

Queriam os irmãos, também, obrigar os gentios a continuar sustentando seus parentes convertidos, pois os hindus que se convertiam ao cristianismo eram, via de regra, abandonados por suas famílias, emocional e financeiramente. Ali havia a proposição para que se fizesse, de alguma forma – talvez por força, talvez por lei – que os parentes dos hindus convertidos fossem obrigados a continuar a sustentá-los. Outro ponto defendido no excerto era o de “favorecer” os cristãos em suas demandas: que demandas seriam? Vemos constantemente nos discursos de favorecimento aos cristãos que estes se referiam a tudo, desde demandas jurídicas em território luso até as doações alimentícias ou o acesso a cargos do Estado da Índia. Um exemplo disso é

quando propunham fazer com que os cristãos tivessem os impostos aliviados e os gentios fossem ainda mais taxados, para que os “gentios”, vendo tais favorecimentos, se convertessem ao cristianismo. Ao encontro dessa tarefa ia também outra, expressa no trecho citado, de fazer com que os ofícios fossem dados aos cristãos não aos gentios. Essa política foi assumida oficialmente pelo Estado Português da Índia e consistia numa das estratégias de conferência de status social aos cristãos, ou seja, apenas estes poderiam ascender aos cargos de prestígio social.

A Confraria pretendia, ainda, ajudar os doentes no espiritual e corporal, acompanhar os defuntos e mandar dizer missas por suas almas, 272 além de cuidar dos órfãos e desamparados, mostrando como as obras de assistência também adquiriam importância ali.

Outro propósito a que os irmãos se dedicariam seria não permitir que infiéis – sobretudo judeus e muçulmanos – comprassem gentios – hindus – como escravos. A justificativa é de que, se cristãos adquirissem gentios como escravos, havia ainda a possibilidade de conversão destes escravos. Por isso que mouros, judeus ou hindus deveriam ser impedidos de adquirirem estes gentios como escravos, porque então estariam sujeitos à conversão a outras religiões, e não ao cristianismo. Na mesma esteira, pretendiam impedir que mouros e judeus convertessem naturais da terra. Na versão da primeira coluna do documento lemos claramente

que “Asy terão cuidado que os mouros, judeus não tornem da sua ceyta os moços gentios que comprão pera yso” (IN: WICKI, 1948, p. 782). Evidentemente, as únicas conversões que interessavam eram ao cristianismo.

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

Como podemos ver já nas partes iniciais do Estatuto, todas as atividades da Confraria, sob os diversos aspectos possíveis, deveriam se voltar para a conversão dos gentios. As ações que hoje poderiam ser interpretadas como violência cultural, ou mesmo física, não tinham na sociedade portuguesa quinhentista o mesmo sentido de que hoje as dotamos. Ainda no mesmo documento, após exposição dos “favorecimentos” que deveriam ser feitos aos cristãos frente ao que podemos interpretar como “desfavorecimento” aos infieis, lemos os confrades afirmarem que “asy como por doutrina, asy por estoura vya [a dos favorecimentos e desfavorecimentos] hé llicito ganhar à fee”, e tal processo de “ganhar para a

fé” poderia, sem culpa, ser feito “carregando os ymfieis de maiores trebutos e llibertando os cristãos o que em allgumas cousas se pode requerer” (IN: WICKI, 1948, p. 783). A utilização do aparato da Coroa para as conversões não era novidade, pois no século XVI Coroa e Igreja, principalmente no contexto português, “se fundiam numa sociedade única” (PAIVA, 2006, p. 13).

Então, o uso de certo tipo de violência para as conversões também está em consonância com o ideal do tempo estudado. Dentro da perspectiva do *orbis christianus*^{xi}, a violência aplicada à conversão era não somente aceita como interpretada à luz da Bíblia. Novamente Paiva é quem nos dá auxílio ao nos falar do **273** *compelle eos intrare* (PAIVA, 2006). Toda ação poderia ser justificada sob a interpretação de textos como o de Lucas, capítulo 14, versículo 23, em que se diz: “Respondeu-lhe o senhor: sai pelos caminhos e atalhos e **obriga a todos a entrar**, para que fique cheia a minha casa” (BÍBLIA, Lucas 14:23, sem grifos no original). Segundo Paiva, dessa forma, para a realização completa do *orbis christianus*, basicamente tudo era válido e validado pela fé, pela necessidade da conversão dos gentios. Portanto, sobretaxar os gentios e tirar impostos dos cristãos, derrubar templos hindus, proibir suas práticas, implementar leis contra judeus, muçulmanos, hindus e quaisquer “seitas” contrárias ao cristianismo eram apenas algumas das formas usadas para a realização máxima: a conversão do

mundo ao Deus dos cristãos. Mais especificamente, podemos entender, nas palavras de Paiva:

Não se perguntava, à esta época, se os ouvintes tinham condição de entender o que se passava, tão evidente era a necessidade da cristianização, tão evidente a naturalidade da sobrenatureza. O importante era a execução aparente, legal, pública, da anexação dos novos territórios, compreendido evidentemente o batismo de seus habitantes. (PAIVA, 2006, p. 23)

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

Afirmamos isso, pois o passo seguinte do Estatuto da Confraria de Conversão à Fé era

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

274

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

Qual solução se dar ao impasse? Durante algum tempo, sobretudo nos anos iniciais da presença portuguesa na Índia, os investimentos da Coroa Portuguesa nas missões, por meio de seu Padroado Régio, foram modestos (BORGES, COSTA & MENEZES, 2016). O envio de missionários, segundo relatos, nunca atendia numericamente bem àquilo que era pedido pelos clérigos locais ao reino. A ideia levantada e compromissada no Estatuto da Confraria era de

que esta seria responsável pela fundação de um colégio para formação de um clero local. Era uma proposição da fundação de um seminário, voltado para nativos, a fim de que estes fossem doutrinados, ordenados e pudessem, assim, contribuir com a cristianização dos seus iguais autóctones. Lemos na sequência do texto acima que, perante a realidade imposta, os irmãos confrades:

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

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

Vemos no decorrer do documento que o intento dos confrades era, essencialmente, formar um clero local para cuidado dos cristãos nativos. Não se cogitava, em nenhum momento, ordenar sacerdotes nativos para que oficiassem ritos aos cristãos portugueses. O intuito era um

clero nativo para os nativos. Boxer (2013) nos mostra que a divisão racial predominou na Igreja durante o período em tela. Nos lugares em que existiu clero nativo, afirma o autor, este era sempre relegado à condição de auxiliares, subalternos ao clero europeu. Além disso, conforme Lacerda (2016), dificilmente eram admitidos em ordens regulares.

No Estatuto adotava-se como linha de corte para ingresso no Seminário meninos com até 13 anos, justificando-se – na versão da primeira coluna – que tais meninos já teriam domínio de suas línguas locais, ou línguas maternas, e não teriam mais idade de esquecer-las. Isso se tornava importante ao passo que a visão era de longo prazo: ensinar-se-iam Gramática, Casos de Consciência^{xii}, bons costumes e os “mistérios da fé”, para posteriormente se ordenar sacerdotes “os que fossem suficientes”^{xiii} e mandá-los de volta as suas terras, para lá desempenharem seu sacerdócio no cuidado e conversão das populações locais. Tratava-se de aprender a religião e seus ofícios, “pera quando fossem enviados às suas terras podessem ensinar a seus naturais o que entre nós aprenderão” (IN: WICKI, 1948, p. 785). O documento mostra isso claramente ao afirmar:

13. Item, que averia no dito collegio athé trymta moços, e mais não, da terra, de diversas nações, dos mais omrados e milhores abellidades, **que jaa soubesem fallar bem as suas llinguoas** e as **não poderem perder**; que serão emsinados a ller, escrever lletra tirada e redomda athé serem ordenados sacerdotes os que fosse

suficientes [...]. (IN: WICKI, 1948, p. 784-785, sem grifos no original)

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

Não obstante, o interessante é ver como os idealizadores não buscavam o ideal de nativo “tábua rasa”, no qual pudessem interferir livremente. Mostra-se, a nosso ver, um aparente paradoxo: desejavam-se crianças, meninos ainda novos em que fosse possível fazer uma intervenção cultural e religiosa, daí a importância de se destruir a cultura que já possuíam, ensinando-se letras, religião e bons costumes. Contudo não se podia destruir tudo, pois o manejo da língua *mater* era valioso para o fim que se pretendia. Daí apontarmos a dificuldade para o colonizador: pretendia-se destruir, subjugar, sobrescrever a cultura e a religião do outro, mas, ao mesmo tempo, havia uma parte dessa cultura que deveria, na verdade, que precisaria ser preservada, para bom

andamento do projeto cristianizador. Ao passo em que se intentava destruir a cultura local naqueles meninos, pretendia-se preservar justamente o veículo da cultura: a língua. Dura tarefa para aqueles que tomassem sua frente, pois o debate sobre a idade de ingresso, a pertinência de determinados estudos e mesmo questões sobre os próprios princípios fundamentais do Seminário estiveram sempre em pauta, emergindo de tempos em tempos (BORGES, 2018).

O Estatuto ainda mostra que, “porquanto esta obra requeria braço mais poderoso que o da confraria”, os mordomos de Santa Fé levaram as intenções de abertura do Seminário para instâncias superiores, citando nomeadamente o 276 então governador do Estado da Índia, D. Estevão da Gama. Porém, antes mesmo que o governador em pessoa retornasse a Goa, seu representante Fernão Rodrigues de Castelo Branco já fizera a primeira de muitas ordens, revertendo as rendas dos antigos pagodes hindus para implementação e desenvolvimento do Seminário de Santa Fé. Nesse primeiro aporte, foi contada uma renda de 600 xerafins vindos dos antigos pagodes, feita então a divisão de um valor referente a 300 xerafins especificamente para manutenção de iniciais 30 colegiais, sendo os outros 300 restantes destinados para a reparação e reforma de algumas ermidas da ilha e para a construção de um edifício próprio para o Seminário. Sobre este edifício:

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

Vemos ainda na sequência do Estatuto que a ideia inicial era entregar o Seminário e sua administração secular e eclesiástica aos padres franciscanos de Goa, em parte, podemos inferir, pelo caráter já franciscano dos padres idealizadores, Diogo de Borba e Miguel Vaz, além disso, documentalmente podemos ler a justificativa de que a entrega do Seminário à Ordem de São Francisco seria naquele momento o mais lógico a ser feito, “Porque em esta ciudad está el monasterio de S. Francisco, donde continuamente residem os religiosos de la dicha orden” (IN: WICKI, 1948, p. 786). Entretanto vemos no desenrolar dos fatos que tal entrega não chegou a acontecer. Segundo Tavares (2007), o superior franciscano não teria concordado com tal empreendimento, impedindo, assim, que institucionalmente o Seminário fosse administrado pela Ordem de São Francisco.

Em meio a tais acontecimentos, a saber, fundação da Confraria de Conversão à Fé, fundação do Seminário de Santa Fé, necessidade de padres para ensino e administração do dito Seminário etc, é que chegaram a Goa, em 1542, Francisco Xavier e seus primeiros companheiros jesuítas. Em meio a esse estado de coisas é que os jesuítas foram, logo que chegaram a Goa, demandados para o trabalho no Seminário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença portuguesa na Índia, no século XVI a seguir, é uma presença comercial, militar e, ainda, cultural e religiosa. O comércio e a expansão da fé estão amalgamadas nos processos de expansão de portugueses e espanhóis. Célebre frase a esse respeito foi escrita pelo padre Vieira: “Os pregadores levam o Evangelho, e os mercadores levam os pregadores” (apud BOXER, 2002, p. 80). Pensar a presença portuguesa na Índia, e especificamente em Goa, requer pensar também os aparatos religiosos que os acompanhavam, e é isso que intentamos nesse trabalho. Autoras **277** como Manso (2009; 2010) e Tavares (2004) interpretam a presença portuguesa no Oriente sob o prisma do conceito de ocidentalização^{xiv}. Havia, por parte dos lusitanos, uma tentativa de impor, de sobrescrever as culturas encontradas. Tentativa não implica em sucesso, pois consideramos que, muito além de uma simples imposição, o que houve, especialmente em Goa, foi uma comunicação de culturas, com portugueses e indianos recebendo influências culturais mútuas. Evidente que a força do aparato estatal militar lusitano dava a estes certa dianteira, mas a formação de uma “cristandade insular” em Goa, para usar as palavras de Tavares (2004), nos apontam que as trocas culturais não obedecem a uma via de mão única.

Tudo isso vai ao encontro, ainda do conceito de aportuguesamento, proposto por Paiva em seu *Colonização e Catequese* (2006). A fundação da Confraria de Conversão à Fé, seu Estatuto, suas proposições e objetivos iniciais são aqui interpretados como indícios, como apontamentos do esforço português para cristianizar os novos “súditos” que buscavam para a Coroa. Tais esforços fazem parte de um contexto maior, de uma tentativa de ocidentalização, de aportuguesamento daquelas populações.

A energia, tempo e recursos despendidos na fundação de uma Confraria, no planejamento de um seminário para formação de um clero nativo, para o favorecimento dos cristãos da terra e consequente perseguição àqueles que ainda se recusassem à conversão demonstram, a nosso ver, a importância com a qual se revestia o processo de cristianização para os portugueses em Goa. Catequizar e cristianizar era, conforme Paiva (2006) uma das maneiras de aportuguesar as populações, de reduzi-las ao Deus dos cristãos, de torná-las, assim também, súditas do “rei cristão”, naquele momento e contexto, o rei de Portugal. A cristianização e a catequese eram, assim, fortemente úteis ao projeto colonizador português.

REFERÊNCIAS

BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. IN: MATTOSO, José (direção). **História de**

Portugal. Volume III – No alvorecer da Modernidade (coordenação de Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editorial Estampa, 1997. pp. 139-152.

BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

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

BORGES, Felipe A. F.; COSTA, Célio Juvenal ; MENEZES, Sezinando Luiz . A Companhia de Jesus na Índia: um intento de 278 comparação frente ao período dos primeiros missionários (1499-1552). **Dimensões**: Revista de História da UFES, v. 36, p. 312-334, 2016.

BOXER, Charles Ralph. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2013. (Coleção Lugar na História – 11).

_____. **O Império Marítimo Português (1415-1825)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COSTA, Célio Juvenal. **A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo**: o Império Português (1540-1599). Tese de doutoramento (Educação). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2004.

LACERDA, Teresa. A formação de um clero nativo no Padroado Português (séculos XV-XVIII). Dinâmicas de uma história intercultural?

In: LARCHER, M. M. O.; MATOS, P. T. de. (orgs). **Cristianismo e Império: conceitos e historiografia**. Lisboa, CHAM – Centro de História d’Aquém e d’Além Mar – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade NOVA de Lisboa; Universidade dos Açores, 2016. p. 212-243.

MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622):** Atividades Religiosas, Poderes e Contactos Culturais. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009.

_____. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. **História Unisinos**. 15(3): 406-416, Setembro/Dezembro 2011.

_____. Os Colégios Jesuítas de Goa e Cochim: séculos XVI-XVIII. **Universidade de Macau**. 2010. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/3445>>. Acesso em nov/2016.

MANSO, Maria de Deus Beites; SEABRA, Leonor. **Ensino e Missão Jesuíta no Oriente**. Editora Universitária UFPE. 2012. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/8852>>. Acesso em nov/2016.

MENEZES, Sezinando Luiz. **Antônio Vieira: O império do outro mundo e o império deste mundo**. Maringá. EDUEM, 2015.

PAIVA, José Maria de. **Colonização e Catequese**. São Paulo: Arké, 2006.

_____. **Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI – XVII**. Maringá: EDUEM, 2012.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. **A dominação ocidental na Ásia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

REGO, António da Silva (org.). **Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente**. Vol. III. Lisboa: Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. 1950.

RODRIGUES, Francisco S. J. **História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal**. Tomo Primeiro, Volume II. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931. 279

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

_____. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. **Revista em aberto**, v. 21, n° 78, 2007. p. 121-134.

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. 2. ed. Lisboa: Difel, 1994.

WICKI, Joseph. **Documenta Indica**. Vol. I. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1948.

_____. **Documenta Indica**. Vol. II. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1950.

NOTAS

ⁱ Doutor em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Professor do curso de Pedagogia do Instituto Federal do Paraná (IFPR), Campus Pitanga. É líder do Grupo de Pesquisa História, Educação e Cultura – Império Português e Brasil Colonial (Séculos XVI a XIX) – GPHECULT e participa dos grupos de pesquisa: Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) e Educação, História e Cultura Brasileira: séculos XVI, XVII e XVIII (DEHSCUBRA).

ⁱⁱ Doutor em História. Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Líder do grupo de pesquisa Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) e participante do grupo de pesquisa Educação, História e Cultura Brasileira: séculos XVI, XVII e XVIII (DEHSCUBRA).

ⁱⁱⁱ Doutor em História. Professor do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Participa do grupo de pesquisa Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

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

^v A exceção foi a proibição, desde o início da ocupação portuguesa, da cerimônia do *sati*, que consistia na cremação das viúvas vivas, junto ao corpo do marido (TAVARES, 2004).

^{vi} Na documentação portuguesa da época “pagode” pode se referir tanto aos templos e locais de culto do hinduísmo quanto às imagens que neles havia.

^{vii} Teólogo, muito citado nas documentações como “Mestre Diogo”, forma pela qual era conhecido em Goa.

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

em que, acompanhando Thomaz, a expressão “Estado da Índia” é usada neste trabalho.

^{ix} Miguel Vaz foi o vigário geral da Índia de 1532 a 1547. Tavares (2004; 2007) e outras fontes historiográficas sobre o tema afirmam que o padre Miguel Vaz era franciscano. Queremos apenas ressaltar que algumas outras fontes, como Francisco Rodrigues (1931), afirmam que Miguel Vaz era um “sacerdote secular”.

^x Administradores ou organizadores dos bens da Confraria.

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

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

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

^{xiv} Há também, em sentido contrário, um movimento que Tavares (2004, p.28) define – baseada em George Davison Winius – como “orientalização” ou “indução”, consistindo então na apropriação de elementos culturais orientais ou mesmo elementos religiosos hindus pelas populações de origem europeia em contato com estes.

Recebido em: 14/04/2020.

Aprovado em: 24/05/2020.

Publicado em: 31/07/2020.