

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Ana Paula Sena Gomide

Entre Goa e Ceilão:

a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente
português (Séculos XVI-XVIII).

Belo Horizonte
2018

Ana Paula Sena Gomide

Entre Goa e Ceilão:

a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente
português (Séculos XVI-XVIII).

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Linha de pesquisa: História Social da Cultura

Orientador: Prof. Dr. Eduardo França Paiva

Belo Horizonte
2018

954
G633e
2018

Gomide, Ana Paula Sena

Entre Goa e Ceilão [manuscrito] : a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens no Oriente português (séculos XVI-XVIII). / Ana Paula Gomide. - 2018.

214 f.

Orientador: Eduardo França Paiva.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.História – Teses. 2.Mestiçagem - Teses. 3. Portugueses – Asia – História - Teses. I.Paiva, Eduardo França. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.




UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**"Entre Goa e Ceilão: a formação do clero nativo e as dimensões das mestiçagens
no Oriente português. (Séculos XVI-XVIII)"**

Ana Paula Sena Gomide

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:


Prof. Dr. Eduardo França Palva - Orientador
UFMG


Prof. Dr. Manuel Leão Marques Lobato
Universidade de Lisboa


Profa. Dra. Maria de Deus Beites Manso
Universidade de Évora


Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi
UFMG


Profa. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares
UERJ

Belo Horizonte, 11 de outubro de 2018.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa de doutorado concedida entre 2014 e 2018, que possibilitou a realização desta pesquisa.

Agradeço ao professor Eduardo França Paiva, que gentilmente aceitou orientar esta pesquisa. Agradeço por toda paciência, pelas críticas e reflexões historiográficas realizadas ao longo do doutorado, que sem dúvidas, acrescentaram, e muito, no resultado final deste trabalho. Obrigada por me apresentar o universo das dinâmicas de mestiçagens!

Ao professor Manuel Lobato devo uma orientação que me ajudou a aprofundar nos aspectos mais complexos do mundo português no Oriente, especialmente nas relações políticas e culturais em Ceilão. Obrigada pelas ótimas sugestões e por propor um caminho temático mais produtivo para a tese, que sem dúvidas, fez toda diferença no resultado final.

À professora Maria de Deus Beites Manso, que desde os anos da graduação é uma das minhas grandes referências na temática da presença portuguesa na Índia, agradeço por todos os conselhos e pela leitura sempre cuidadosa.

Deixo também registrado meu agradecimento aos funcionários do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, da Biblioteca Nacional de Lisboa, da Biblioteca da Ajuda e da Brotéria por se mostrarem sempre solícitos e dispostos a ajudar durante minha estadia em Portugal.

Aos colegas que fiz na Universidade Federal de Minas Gerais, pelos momentos de alegria e também de ajuda quando foram necessários!

À minha família, e em especial, aos meus pais, pelo amor e apoio incondicional. Agradeço por encorajar todos esses anos de estudos e estarem comigo em todas as etapas da minha vida.

Por último, agradeço a Rodrigo por todos os dias que estive ao meu lado nesta jornada, que não foi nada fácil. Obrigada por sempre acreditar no meu potencial e me mostrar que tudo é possível. Todo o seu amor e companheirismo foram indispensáveis não só na finalização da tese, mas no meu dia a dia.

RESUMO

Estudo sobre os processos de mestiçagens realizados em Goa e Ceilão durante os séculos XVI-XVIII, especialmente a partir da formação do clero nativo indiano. O objetivo é analisar como as mestiçagens, tanto físicas quanto culturais, foram realizadas em duas áreas importantes na trajetória de expansão portuguesa no Oriente, identificando como as condições locais, as estruturas políticas administrativas e as conversões ao catolicismo, influenciaram a maneira como as mestiçagens foram realizadas nesses espaços. O conceito *dinâmicas de mestiçagens* foi usado para identificar os processos de classificações e hierarquizações de grupos sociais e indivíduos que foram operados por mestiços e não mestiços em Goa e Ceilão.

Palavras-Chave: Mestiçagens. Goa. Ceilão. Congregação do Oratório de Goa. Clero nativo.

ABSTRACT

The main of that study consist in analyzing the processes of miscegenation carried out in Goa and Ceylon during the XVI-XVIII centuries, especially from the formation of Indian native clergy. The objective is to analyze how the mestizos, both physical and cultural, were carried out in two important areas in the Portuguese expansionary trajectory in the India, identifying how local conditions, administrative political structures and conversions to Catholicism influenced the way mestizos were performed in these spaces. The *dinamicas de mestiçagens* concept was used to identify the processes of classifications and hierarchizations of social groups and individuals that were operated by mestizos and non-mestizos in Goa and Ceylon.

Keywords: Miscegenation. Goa. Ceylon. Congregation of the Oratory of Goa. Native clergy.

LISTAS DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

MAPA 1: Costa do Malabar

MAPA 2: Ceilão

MAPA 3: Províncias Jesuítas na Índia

MAPA 4: O mundo ibérico em 1600

GRAVURA 1: O comércio em Goa

GRAVURA 2: Embarcações usadas em Goa e Cochim

LISTAS DE ABREVIATURAS

ANTT: Arquivos Nacionais da Torre do Tombo

BAL: Biblioteca da Ajuda de Lisboa

DI: Documenta Indica

DHMPPPO: Documentação para História das Missões do Padroado Português no Oriente

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO 1: O ESTADO DA ÍNDIA PORTUGUESA: FORMAÇÃO DE UMA SOCIEDADE MESTIÇA..... | 23 |
| 1.2 A Índia e sua organização social | 29 |
| 1.3 A capital Goa: centro político, econômico e religioso do Estado da Índia | 37 |
| 1.3 Maduré e a prática missionária de Roberto de Nobili | 44 |
| 1.4 A política de casamentos mistos | 51 |
| CAPÍTULO 2: MESTIÇAGENS E CONVERSÃO NA ÍNDIA PORTUGUESA..... | 58 |
| 2.1 Os lusos-descendentes: castiços e mestiços | 58 |
| 2.2 Inserção política e cultural dos lusos-asiáticos no Império português | 62 |
| 2.3 Dispositivos de conversão: entre o confronto e a mescla..... | 69 |
| 2.4 A formação do clero-nativo: a qualidade dos lusos asiáticos..... | 73 |
| 2.5 Crise do Padroado Português e aspirações sociais na formação religiosa oriental | 84 |
| CAPÍTULO 3. A PRESENÇA PORTUGUESA EM CEILÃO: DA CONQUISTA ÀS MISSÕES ORATORIANAS NOS SÉCULOS XVII e XVIII..... | 91 |
| 3.1 Ceilão: a “ilha da canela” | 91 |
| 3.2 A presença holandesa no Ceilão..... | 111 |
| 3.3 A Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa..... | 120 |
| 3.4 O padre José Vaz e sua missão no Ceilão | 129 |
| 3.5 José Vaz: o santo asiático..... | 139 |
| CAPÍTULO 4: ENTRE GOA E CEILÃO: AS DINÂMICAS DE MESTIÇAGENS NA FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO NO ORIENTE PORTUGUÊS..... | 149 |
| 4.1 Hierarquização e Classificação: o clero brâmane em Goa e no Ceilão | 149 |
| 4.2 - Um catolicismo mestiço: práticas religiosas em Goa e em Ceilão | 159 |
| 4.3 As mestiçagens a partir da cristianização dos povos asiáticos | 178 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 193 |
| FONTES..... | 197 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 199 |
| ANEXOS..... | 210 |

INTRODUÇÃO

A expansão ibérica a partir do século XV promoveu o encontro entre diversos universos e sistemas culturais nos quatro cantos do mundo, universos estes que foram aproximados, colididos, renovados, adaptados e até mesmo preservados, fomentando ao longo da passagem dos séculos, um intenso sistema de misturas em escala global, resultando no desenvolvimento de múltiplas sociedades mestiças.

Ao utilizar o conceito de mestiço para definir o encontro em diferentes sociedades ao redor do mundo na época moderna é necessário compreender seus usos e significados de modo histórico e metodológico. Desde os anos iniciais da ocupação de portugueses e espanhóis no Novo Mundo, mulheres nativas e homens ibéricos mantiveram relacionamentos sexuais, conformando-se, a partir daí, a primeira geração de *mestiços/mestizos*, os chamados “filhos” da América, conforme salientou Eduardo França Paiva¹.

Até o ano de 1530, nas áreas de domínio português, o vocábulo *mestizo/mestiço* não aparece na documentação de maneira sistemática, apesar das referências à presença de filhos nascidos dos relacionamentos mistos. Seria somente a partir de 1530, que o termo adquiriu importância, passando a ser empregado de maneira mais intensa entre as gentes que habitavam e transitavam na Ibero-América².

Situação semelhante foi a que ocorreu no Oriente. O emprego do termo mestiço no contexto de presença portuguesa na Índia aparece em meados da década de 1540. Pedro de Faria, em carta à Rainha, relatou que em “rezão estaua não morrer de fome e meus filhos não se perderem por pobreza que serem pobres abastam lhe serem mestiços pera se perderem”³. As constituições do colégio de S. Paulo de Goa de 1546 já se referem a “em synar ffilhos de portugueses e mestiços”⁴. O próprio vice-provincial Gaspar Barzeu dizia em 1553 em carta a Inácio de Loyola: “serão os mais delles

¹ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo*: Uma história Lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.179.

² Ibidem, p.181.

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Corpo Cronológico* 1-76-102, in Luís de Albuquerque e José da Costa Pereira, “Cartas de ‘serviços’ da Índia. 1500-1550”, *Mare Liberum* nº 1, 1990, p. 354.

⁴ WICKI, José. *Documenta Índica*. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988. 18Vol.I p. 127

portugueses, castyços, mestiços⁵”. O visitador da Companhia de Jesus, o italiano Alessandro Valignano, buscou organizar em 1573 esses vocábulos para definir e hierarquizar a sociedade luso-asiática.

Mesmo que o termo *mestizo/mestiço* tenha sido empregado de modo organizado somente nos finais do século XVI, o que se verifica é a presença de casais e crianças mestiças, que constituíram as bases da presença portuguesa nos principais pontos de estabelecimento da coroa lusa no Oriente. Uma presença que se formou, desde o seu início, no encontro e na convivência entre distintas “nações” e que encontrou nas mestiçagens, tanto física quanto cultural, uma das principais características da permanência portuguesa em território indiano.

Desse modo, o objetivo da pesquisa é analisar as mestiçagens biológicas e culturais realizadas em Goa e Ceilão entre os séculos XVI a XVIII. Trata-se de um estudo que busca examinar como as mestiçagens, tanto físicas quanto culturais, foram realizadas em duas áreas importantes na trajetória de expansão portuguesa no Oriente, analisando como as condições locais, as estruturas políticas administrativas e as conversões ao catolicismo influenciaram a maneira como as mestiçagens foram realizadas nessas regiões.

Goa e Ceilão constituíram importantes espaços de ações régias portuguesas e de atividade missionária. Essenciais no desenvolvimento da organização política e religiosa cristã no Oriente, ambas as regiões contrastavam tanto no seu aspecto político e econômico como no religioso. A cidade de Goa, marcada pela proliferação de aparatos jurídicos administrativos aos moldes portugueses, foi o centro da difusão do cristianismo por todo Oriente.

Já a atividade da coroa portuguesa, assim como a religiosa cristã, em Ceilão, localizado ao sudoeste do Cabo Comorim, esbarrava com a multiplicidade de espaços políticos e econômicos ceiloneses, que, em muito, dificultavam as relações políticas e econômicas de Portugal com estes reinos locais, principalmente após a expulsão dos portugueses no ano de 1658 pelos holandeses. Em matéria de conversão religiosa, após o ano 1658, as ações católicas em Ceilão ficaram sumariamente ordenadas pelo mais

⁵ REGO, Antônio da Silva. *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente (Índia)*. Edição facsimilar da de 1952. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1991-1996. Vol. VII, p. 181.

célebre padre da Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa, José Vaz, primeiro nativo asiático a ser canonizado pela Igreja Católica em 2014.

Assim, este estudo se propõe discutir as mestiçagens biológicas e culturais no contexto da formação do clero nativo indiano e do processo de conversão religiosa, tomando Goa e Ceilão como espaços privilegiados de análise. Tal recorte temporal e espacial justifica-se tendo como marco inicial a conquista da cidade de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510 e sua política de incentivo ao casamento entre homens portugueses e mulheres locais, promovendo as primeiras manifestações de mestiçagens no contexto de formação do Estado da Índia, com o objetivo maior de fixar a presença portuguesa na região. A partir de então, tornou-se necessário classificar e nomear os descendentes dessas uniões – os chamados *mestiços*, filhos de portugueses com mulheres asiáticas e *castiços*, filhos de mestiços com mulheres asiáticas - e inseri-los no âmbito do projeto imperial português no Oriente.

Capital da ordem política e administrativa portuguesa no Oriente, cidadela cristã, a cidade de Goa se tornou um espaço singular para analisar o início das mestiçagens biológicas e culturais do Estado da Índia. A inserção de *mestiços* e *castiços* dentro do quadro político e social de Goa endossou a formação e desenvolvimento de uma sociedade mestiça em um espaço colonial no Oriente.

A partir da segunda metade do século XVI, com a chegada do visitador da Companhia de Jesus, Alessandro Valignano, a Goa em 1577, tem-se o registro de novos vocábulos que pudessem dar conta dessas novas categorias sociais presentes na Índia portuguesa, dividindo-os em quatro categorias: os *naturais da terra*, *mestiços*, *castiços* e *portugueses*. Seus apontamentos acerca da sociedade luso-asiática carregam, além da identificação das categorias sociais que eram empregadas à época, a menção às formas de hierarquização dos indivíduos orientais, elencando os chineses e japoneses como os mais importantes povos do Oriente em detrimento de outros. A leitura da mestiçagem nesse ponto é de grande importância para a presente análise a partir do momento em que, será possível identificar as percepções sobre os nativos e mestiços luso-asiáticos realizadas por religiosos, especificamente por membros da Companhia de Jesus, revelando o modo que a categorização esteve nas bases de classificação e hierarquização no contexto de expansão ibérica.

Visto que a conformação dos casamentos mistos e a introdução de seus descendentes no cotidiano imperial português moldaram o panorama político e social do Estado da Índia, uma vez que estes ocuparam cargos administrativos e postos militares ao serviço da coroa portuguesa, a conversão religiosa ao cristianismo gerou novos contornos na questão das mestiçagens. A conversão religiosa serviu, assim, como meio de hierarquização e segregação de católicos dos não católicos.

A criação de instituições que promoviam o disciplinamento social, como a Inquisição e a ideia de “pureza de sangue” que impunham, entre outros assuntos, a depreciação e exclusão de mestiços e indianos convertidos ao cristianismo, marcou os critérios de classificação e hierarquização da sociedade luso-asiática desde meados do século XVI, especialmente na criação de um clero nativo.

Neste contexto, encontra-se a formação da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres de Goa no ano de 1682. Formado exclusivamente por brâmanes goeses, os religiosos da Congregação do Oratório de Goa se tornaram importantes missionários não só nas regiões próximas à cidade de Goa, mas principalmente em Ceilão, que à época, encontrava-se sob domínio holandês. A partir das ações protagonizadas por José Vaz, as missões católicas foram reavivadas pelos oratorianos, que encontraram na Congregação um espaço de maior atuação no corpo eclesiástico no Oriente português. Assim, a Congregação do Oratório de Goa acabou por romper com os limites impostos pelas ordens religiosas ao ingresso de indianos cristianizados no interior de suas ordens, a qual hierarquizava e classificava todos aqueles não compartilhavam com as mesmas qualidades dos portugueses.

Nesse sentido, se por um lado a Igreja impunha parâmetros que diferenciavam e separaram os cristãos dos não convertidos, por vezes os religiosos tiveram que recorrer às instituições da sociedade indiana para conseguir obter novas conversões, como foi o caso do padre Roberto de Nobili, na missão do Maduré, no início do século XVII, que assumiu muitas práticas bramânicas em seu método de conversão. Os limites impostos pela própria região levaram o missionário a adotar novas formas de contato com aquela sociedade local, no sentido de construir sua identidade, como missionário, integrando e mesclando elementos da sociedade hindu com elementos do cristianismo de rito romano.

Tal como o jesuíta Matteo Ricci e sua missão em Macau em fins do século XVI, analisado por Rebollo⁶, pode-se identificar uma plasticidade de Nobili em transitar em dois universos culturais, *a priori* distantes e opostos, e fazer desse intercâmbio sua resposta para as dificuldades do processo de conversão em Maduré. A aproximação com os brâmanes e aceitação e utilização de alguns de seus hábitos e costumes foram às principais ferramentas de conversão empreendidas pelo jesuíta entre os anos de 1606 e 1612.

A mediação cultural, entendida como um processo que tem nos deslocamentos, nas passagens, nas circulações e nas traduções de códigos culturais entre universos distintos suas principais características, foi uma das estratégias de atuação jesuítica mais utilizada frente às comunidades com as quais entravam em contato⁷. No Oriente, assim como em outros espaços coloniais, muitos missionários utilizaram das experiências do contato com o *outro* como uma maneira de entender a si mesmos e o mundo que os cercava.

Assim como ressaltado por Serge Gruzinski, as mediações culturais, efetuadas pelas mais variadas gentes do mundo moderno, sustentaram em grande parte as mobilidades, trânsitos e circulação de europeus entre diferentes culturas, tradições, imaginários e representações sociais⁸. Eficazes assim, em se deslocarem entre muitos universos culturais, alguns religiosos, tal como Roberto de Nobili, em Maduré ou como José Vaz, em Ceilão, foram capazes de viver e conviver entre vários mundos, constituindo importantes agentes nos processos de mestiçagens culturais.

As mediações culturais, sejam aquelas realizadas na China ou na Índia portuguesa, devem ser analisadas com bastante cautela e de maneira criteriosa, uma vez que as trocas culturais não tiveram os mesmos níveis de intensidade e de envolvimento dos personagens que as vivenciaram. Os encontros e interações, desenvolvidos pela coroa portuguesa na África, Ásia e América, encontraram facilidades e/ou dificuldades

⁶ Beatriz Moncó Rebollo. Mediación cultural y fronteras ideológicas. In: LOUREIRO, Rui Manoel Rui Manoel; GRUZINSKI, Serge. (coord.). *Passar as fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999. p. p.342-343. Sobre a missão de Matteo Ricci e sua inserção na sociedade chinesa ver: SPENCE, Johnatan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci* (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁷ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989. GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁸ GRUZINSKI, Serge. Os Mundos Misturados: da monarquia católica e outras connected histories. *Revista Topoi*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro nº2, 2001.

no cotidiano das relações entre os agentes da coroa e as estruturas políticas e sociais locais.

No Oriente os portugueses se depararam com sociedades de estruturas políticas, administrativas e culturais complexas, que influenciaram e ditaram a maneira como a coroa lusa agiu sobre aquelas comunidades. A frágil dominação territorial, o pluralismo administrativo das sociedades asiáticas, a diversidade étnico-religiosa, caracterizaram a organização e a incidência de Portugal e de seus agentes nos espaços orientais, assim como a mobilidade e o trânsito culturais entre as comunidades locais⁹.

Dessa maneira, ao se trabalhar com as mestiçagens é imprescindível que se pense em seus agentes. Para Serge Gruzinski coube aos mediadores culturais, os *passeurs culturels*, ao se colocarem em contato entre duas culturas, a transportação de um universo cultural ao outro, através de transferências, sínteses e traduções dos elementos que circularam entre as culturas que entravam em contato. Segundo o autor, o mediador cultural busca estabelecer suas conexões entre os universos culturais ao conduzir “ideias, projetos de um mundo ao outro e, às vezes, criando ferramentas para pensar os imensos espaços que a monarquia católica ibérica pretendia controlar”¹⁰.

Compreendendo assim, que o mediador cultural é aquele que promove não apenas a circulação e transferência de ideias, mas que acaba por produzir novas configurações culturais a partir desse contato, conforme definido por Serge Gruzinski, muitos jesuítas tornaram-se exemplos de mediadores culturais e desenvolveram novas abordagens de conversão pautadas na aproximação cultural com a sociedade na qual estavam inseridos. Vivendo em áreas que não se encontravam inteiramente sujeitas ao poder régio português, alguns missionários fizeram da aproximação cultural o seu principal método de conversão religiosa.

Este estudo tem assim, como enfoque, investigar como em Goa e Ceilão vivenciaram cada qual ao seu modo, os processos de mestiçagens biológicas e culturais por meio da política de incentivo aos casamentos mistos em Goa e, da classificação e hierarquização dos luso-asiáticos. Bem como analisar a formação da Congregação do

⁹ HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Catarina Madeira dos. Os poderes num império oceânico. In: MATTOSO, José (dir). História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa 1998, p.353.

¹⁰ Sobre o conceito de mediador cultural ver a introdução de LOUREIRO, Rui Manoel; GRUZINSKI, Serge (coord.). *Passar as fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais*. Séculos XV a XVIII. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

Oratório de Goa e as atuações oratorianas em Ceilão, revelando como as comparações podem contribuir para alargar o olhar do historiador sobre os trânsitos, similitudes e particularismos existentes nas histórias das miscigenações operadas no mundo colonial para além da realidade Ibero-americana.

A segunda metade do século XX trouxe ao método comparativo novas possibilidades do fazer histórico ao romper com uma historiografia nacionalista do século XIX, resultado de críticas ao nacionalismo exagerado, que culminou na Primeira Guerra Mundial. Conforme salientou o helenista Marcel Detienne, a História Comparada, ao romper com o olhar etnocêntrico e com as barreiras interdisciplinares, especialmente ao se aliar ao conhecimento antropológico, oferece ao historiador um amplo campo de análise os objetos de estudos¹¹.

Diferente de Marc Bloch, que em 1928 lançou as novas bases teóricas acerca da História Comparada, ao enquadrá-la na chamada “História Problema” proposta pelos Annales, e que propôs o método comparativo para sociedades que possuem relações e aproximações espaciais e temporais, Detienne compreende que seja possível estabelecer relações de comparações a partir da junção de conhecimentos interdisciplinares e da investigação sobre diversos elementos que compõem as sociedades. Dessa forma, a construção do comparativismo histórico pressupõe um maior campo de análise sobre o objeto a ser estudado, uma vez que se deve levar em consideração sua pluralidade nacional, regional, local, étnico-cultural. Além disso, tal perspectiva nos auxilia a não cair em anacronismos históricos e desconsiderar as especificidades estruturais inerentes aos objetos no exercício da comparação.

Trabalhando com tal aporte comparativo a partir do modelo proposto por Marcel Detienne, e guardadas as devidas ressalvas, o método da História Comparada nos é bastante útil, uma vez que buscamos traçar comparações entre os processos de mestiçagens biológicas e culturais exercidos em Goa e Maduré amparadas em preceitos culturais histórico-antropológicos, que valorizam as historicidades das experiências vivenciadas, evidenciando suas similitudes, divergências, trânsitos, conexões e permanências existentes nas miscigenações processadas nestes espaços da Índia Portuguesa.

¹¹ DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

Além da utilização da perspectiva comparada, ao localizar este estudo no percurso da história da presença portuguesa no Oriente, faz-se necessário relativizar o conceito de *império* e como ele deve ser compreendido para se distanciar de uma abordagem historiográfica que entende a fixação portuguesa em terras asiáticas pelo viés exclusivo da conquista. Assim, os estudos de Charles Boxer¹², Sanjay Subrahmanyam¹³ e Luiz Felipe Thomaz¹⁴ são de grande importância para entender as dinâmicas das diferentes estratégias de fixação e expansão portuguesa no Oriente e como essa multiplicidade de ações repercutiu no seu modo de estabelecer relações sociais, políticas e culturais diante da sociedade local ora por imposição ora por submissão.

Dessa forma entendemos o conceito de *império* em consonância ao que Luís Filipe Thomaz denominou de *redes*, no qual pessoas, objetos, bens e ideias circularam entre diversas áreas do Estado da Índia, atentando ao fato de que a coroa portuguesa detinha um controle maior dos trânsitos marítimos em detrimento da dominação de terras. A relativização da noção de império nos é bastante oportuna, pois indica a multiplicidade de ações governativas e representações culturais instauradas nos espaços de atuação régia pelo território indiano, e se torna um importante aspecto ao analisarmos as diferenças e semelhanças acerca da presença portuguesa e religiosa em Goa e em Maduré, que será abordada ao longo de todo o trabalho.

A pesquisa encontra também, a partir do conceito de *pensamento mestiço*¹⁵, cunhado por Serge Gruzinski, um importante aporte teórico aos estudos das relações sociais coloniais como resultados dos trânsitos culturais que conformaram os grandes centros integrados ao processo de mundialização, iniciado no século XV pelos ibéricos. O conceito de pensamento mestiço nos ajuda a entender os inúmeros sentidos, significados, interpretações e reinterpretações dos contatos estabelecidos entre sistemas culturais tão diversos que se encontraram. Nesse intenso processo de contato cultural-gereciado pelas sociedades europeias- a mestiçagem aparece como um dos motores que impulsionam a formação de sociedades e culturas que se misturam, convivem e

¹² BOXER, Charles. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹³ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

¹⁴ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 2 ED. 1994.

¹⁵ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras: 2001.

resultam em diversas representações do mestiço. Entendo dessa maneira os mestiços – e a mestiçagem de forma geral – no sentido mais amplo do que o biológico, ressaltando os contatos culturais e sociais do encontro entre o Ocidente e Oriente.

Igualmente importantes são as contribuições dos estudos de Eduardo França Paiva sobre as mestiçagens e suas dinâmicas na Ibero-América nos séculos XVI a XVIII. Ao cunhar o conceito de *dinâmicas de mestiçagens*, Eduardo França Paiva analisou a formação histórica dos usos, apropriações e intercâmbios culturais e sociais entre agentes mestiços e não mestiços, isto é, brancos, índios e negros, que acabaram por conferir os tons dos processos de mestiçagens nos espaços ibero-americanos¹⁶.

Ao historicizar o uso do termo mestiço, o autor procurou traçar um léxico que foi operado – tanto pelos agentes mestiços quanto pelos não mestiços – ao longo de três séculos para nomear e classificar as sociedades mestiças que estavam se consolidando na Ibero-América, além de analisar o modo como às mestiçagens foram associadas às formas de trabalho e como a entrada de negros africanos à América portuguesa acelerou toda essa dinâmica.

O conceito de dinâmicas de mestiçagens foi utilizado para esta pesquisa a partir do momento que entendo os processos de mestiçagens para além do contato físico. O conceito incorpora também outras formas de interação, coexistência, convívio, trocas culturais e influências religiosas, considerando a mestiçagem como uma categoria sócio-histórica que está em constante transformação.

As trocas culturais e, portanto, as mestiçagens abrangeram todos os campos da vida em sociedade, desde o biológico, político, econômico e religioso. A partir dessa perspectiva que o conceito de mestiçagem é caracterizado neste estudo. Entre os responsáveis por promover as mestiçagens – comerciantes, viajantes, navegadores, exploradores, gente simples – privilegiarei as ações de autoridades e religiosos da Companhia de Jesus e da Congregação do Oratório de Goa que mediarão as mestiçagens físicas e religiosas na Índia portuguesa, demonstrando como não somente os corpos se misturam, mas todo um conjunto de pensamentos e culturas, frutos das complexidades e diversidades das relações estabelecidas entre o mundo europeu e asiático. As mestiçagens produzidas em Goa e Ceilão, através das ações régias e religiosas, é um objeto que abrange essa perspectiva do encontro e contato entre culturas

¹⁶ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, 2014.

que possuíam importantes diferenças e interagiram de modo intenso, resultando em um processo convívio de mão-dupla, que negocia, assimila, rejeita, coexiste e se sobrepõem.

Este estudo ainda tem como característica a utilização de um conjunto de documentação de natureza diversa. Para analisar os anos iniciais de formação da Índia portuguesa e da prática de incentivo aos casamentos mistos, tomarei por base os registros do governador Afonso de Albuquerque sobre a conquista de Goa e sobre a sociedade luso-asiática que se formava a partir de 1510.

Com o objetivo de perceber os sentidos que os vocábulos de classificação e qualificação a respeito de mestiços e castiços adquiriram no decorrer do tempo e espaço, o dicionário produzido por Raphael Bluteau em 1712, bem como o uso do *Glossário Luso-Asiático* do goês Sebastião Dalgado de 1919, são de grande valia para entender os significados que a categorias casados, mestiços, castiços tiveram no percurso dos séculos XVI e XVII na Índia Portuguesa.

Apesar de serem dicionários escritos após o século XVII, os termos e léxicos sobre os lusos-asiáticos presentes em tais produções trazem os usos e significados que tais expressões assumiram nos séculos XVI e XVII, especialmente o *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Dalgado, na qual as definições dos vocábulos são seguidas de trechos de documentações de épocas variadas, que auxiliam na construção histórica dos sentidos atribuídos a cada termo.

Soma-se também a leitura das *Décadas da Ásia*, de João de Barros, que entre os anos de 1552 a 1563, ao escrever sobre os feitos portugueses no Oriente, também fez considerações sobre os usos da categoria dos casados e seus significados para o contexto de conquista da cidade de Goa.

Para analisar o modo como eram operadas pelos jesuítas as categorias de classificações e distinção dos habitantes do Oriente, nossa pesquisa terá como suporte documental cartas dos religiosos da Companhia de Jesus, compiladas por António da Silva Rego, contidas na *Documentação para a história das missões do padroado português no Oriente*¹⁷ e por José Wicki em *Documenta Indica*¹⁸.

¹⁷ REGO, António da Silva *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente (Índia)*. Edição facsimilar da de 1952. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1991-1996. 13 v.

¹⁸ WICKI, José. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988. 18 v.

Para analisar o processo de conversão e de mediação cultural do jesuíta Roberto de Nobili junto ao centro missionário de Maduré no início do século XVII irei ater ao seu tratado sobre a sociedade indiana, escrito em 1612, intitulado *Report on Certain Customs of the Indian Nation*¹⁹. Dividido em onze capítulos, nele Nobili descreve, de maneira minuciosa, a estrutura social da sociedade indiana, as suas tradições intelectuais e as principais escolas do pensamento hindu.

A fim de compreender o contexto de formação da Congregação do Oratório de Goa torna-se importante as obras do padre Sebastião do Rego, intituladas *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa*²⁰ e *Vida do Venerável Padre Joseph Vaz*²¹. A documentação oratoriana reunida na coletânea de M. da Costa Nunes²² oferece um panorama geral da formação da Congregação e da atuação dos padres brâmanes em Ceilão, tanto nos espaços de dominação holandesa como nos territórios de maior liberdade religiosa, como no reino de Kandy. Além disso, analiso obras que buscaram erguer a imagem do padre José Vaz como um modelo de santidade.

A tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo *O estado da Índia portuguesa: formação de uma sociedade mestiça* faço uma breve contextualização da formação do Estado da Índia enquanto processo político fundamental para a consolidação da presença portuguesa no Oriente. A partir da problematização do uso do termo/conceito “império”, busco definir as relações políticas, econômicas e culturais que foram empreendidas pela expansão portuguesa no Oriente durante o decorrer dos séculos XVI e XVII, levando em consideração as mais distintas formas de contatos que foram estabelecidas pela coroa portuguesa nos espaços asiáticos.

Dispersos por todo território indiano, os portugueses alcançaram regiões que não estavam sujeitos integralmente a soberania lusitana, como a região de Maduré, localizada ao sul da Índia. Visamos assim, analisar as estruturas políticas e econômicas que contribuíram para Maduré se tornar “periferia” aos interesses portugueses, tendo por base o desenvolvimento de Goa como centro do poder político e religioso da coroa

¹⁹ NOBILI, Roberto de. *Report on Certain Customs of the Indian Nation*. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000.

²⁰ REGO, Sebastião do. *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa* [1746]. Lisboa: CHAM, 2009.

²¹ REGO, Sebastião do. *Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz, Da Congregação do Oratório de S. Filipe Nery da Cidade de Goa, na Índia Oriental; Fundador da laboriosa Missão, que os Congregados desta Casa tem a sua conta na Ilha de Ceylão*. Lisboa, Régia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745.

²² NUNES, M. da Costa. “Documentação para a história da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do clero natural de Goa”. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Lisboa, 1966.

portuguesa no Oriente. Analiso também a experiência missionária do jesuíta Roberto de Nobili na região de Maduré entre os anos de 1605 a 1620, bem como compreender o método de conversão pautado pela aproximação cultural empregada pelo jesuíta aos costumes e práticas indianas, a partir do conceito de *passseurs cultureis*, definido por Serge Gruzinski.

No segundo capítulo *Mestiçagens e conversão no estado da Índia portuguesa* analiso como a conversão religiosa desempenhou um papel importante para o desenvolvimento das dinâmicas de mestiçagens no Oriente português. Importantes para a consolidação da presença cristã no Oriente, os lusos-asiáticos estiveram na base dos trabalhos de evangelização entre os nativos ao ingressarem nas ordens religiosas. Assim, busco discorrer sobre a formação do clero nativo goês e sua implicação nos padrões de hierarquização e classificação dos indivíduos e grupos sociais, empregadas tanto pela coroa portuguesa como pelas elites locais.

No terceiro capítulo *A presença portuguesa em Ceilão: da conquista às missões oratorianas nos séculos XVII e XVIII* analiso a formação da Congregação do Oratório de Goa e a atuação do padre José Vaz no Ceilão no início do século XVII. O Oratório de Goa foi um espaço do clero nativo, em especial dos brâmanes, de se colocarem numa posição mais privilegiada na hierarquia eclesiástica goesa e de, habilmente, legitimar essa aquisição. Inseridos em uma sociedade mestiça, na qual eram impostos limites de hierarquizações e classificações sociais, mestiços e nativos não compartilhavam com as mesmas qualidades dos portugueses, sendo impedidos à ascensão dos “clérigos da terra” na hierarquia eclesiástica.

A formação da Congregação do Oratório de Goa foi uma forma encontrada pelos sacerdotes católicos brâmanes em se posicionarem, e posicionarem sua linhagem, em um patamar mais alto na hierarquia colonial eclesiástica, de acordo com os limites impostos pelo local e pela estrutura social e cultural já instituída. Além disso, busco entender como esta congregação, fundada por clérigos nativos, foi de suma importância para a manutenção do cristianismo em Ceilão, especialmente através da figura do padre José Vaz. Primeiro padre asiático canonizado pela igreja católica, José Vaz foi considerado pelos seus companheiros como o maior exemplo de zelo religioso. Busco assim, analisar as estratégias usadas por Vaz para missionar no Ceilão e a construção em torno de sua memória como “apóstolo do Ceilão”.

No quarto e último capítulo *Entre Goa e Ceilão: as dinâmicas de mestiçagens na formação do cristianismo no oriente português* analiso as dinâmicas de mestiçagens presentes no processo de cristianização em Goa e Ceilão. Procuo entender em que medida a atuação dos oratorianos no Ceilão foram reflexos das experiências mestiçadas vivenciadas por esses em Goa e como essas experiências foram transportadas para a realidade do Ceilão. Assim, iremos analisar as rupturas e continuidades das ações religiosas dos membros da congregação entre as regiões de Goa daquelas vivenciadas no Ceilão. Por se tratar de regiões com diferentes contextos, Goa uma área central da presença portuguesa no Oriente e Ceilão de uma área pertencente ao domínio holandês em meados do século XVII, às experiências religiosas em ambos os locais foram diversas. Contudo, a inserção de padres goeses tanto em Goa como no Ceilão foram essenciais no processo de cristianização das populações locais. Desse modo, o objetivo final é analisar como foi a irradiação do cristianismo pelas ações dos oratorianos, focando nos mecanismos e estratégias missionárias utilizadas por esses padres, compreendo os possíveis avanços e limites que as dinâmicas de mestiçagens tiveram em Goa e no Ceilão.

Por fim, o exercício de reflexão que aqui se propõe se baseia nas ações de agentes da coroa portuguesa e por religiosos acerca das mestiçagens biológicas e culturais produzidas nas regiões de Goa e Ceilão entre os séculos XVI a XVIII, levando em consideração as circunstâncias culturais, econômicas e geopolíticas que marcaram ambas as regiões. Trata-se de um exercício que visa apontar as possibilidades de estudos comparativos sobre os processos de mestiçagens e as condições históricas locais que ditaram tal fenômeno em cada um dos espaços integrados à expansão portuguesa no Oriente.

CAPÍTULO 1: O ESTADO DA ÍNDIA PORTUGUESA: FORMAÇÃO DE UMA SOCIEDADE MESTIÇA

1.1 De que Império estamos falando? Uma análise conceitual.

Sabemos que conceitos não são imutáveis. Seus sentidos e lógicas são apreendidos pelos historiadores, que ao olhar o passado, buscam conhecer e interpretar as fontes em constante interação entre teorias e indícios: “o discurso histórico

disciplinado da prova consiste num diálogo entre conceito e evidências; um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas de um lado, e pela pesquisa empírica, por outro”²³. Elaborar um conceito de *império* para a expansão portuguesa no Oriente, a partir do século XVI, é ter como desafio a percepção dos contextos, mudanças e permanência dos usos e interpretações que tal termo sofreu ao passar dos tempos. Identificado e restringido no tempo e espaço, o conceito de império demanda uma investigação historiográfica e documental.

Não temos como objetivo traçar uma historiografia do conceito, mas pontuar algumas questões em torno da utilidade do termo e como esse interferiu diretamente nas mestiçagens biológicas e culturais desenvolvidos nas regiões de Goa e Maduré, no Estado da Índia. Assim, visando não restringir e definir com rigor o uso do termo império buscamos encontrar para a realidade da formação do Estado da Índia e de modo geral, da própria presença portuguesa no Oriente no decorrer dos séculos XVI e XVII, as particularidades que moldaram a concepção de *império* português.

Anthony Pagden buscou no significado do termo em latim *imperium* os seus variados significados e contextos em que foram aplicados, o que resultou na mescla ao longo dos tempos de atribuições conceituais desde o período romano até a época moderna, no início do século XVIII. Em primeiro momento, o termo latino *imperium* descrevia o uso pelos magistrados romanos em demarcar a autoridade máxima do imperador de Roma sobre seus súditos, denotando uma noção de ordem perfeita e de soberania suprema sobre um indivíduo. A partir do século XV, império passaria a designar o mesmo que estado, o que se aplica ao caso da nomeação de Estado da Índia no ano de 1505, quando essa surgiu enquanto entidade política²⁴.

Por sua vez Maurice Duverger afirma que o império deve ser compreendido a partir de três importantes elementos. A primeira como parte integrante de uma monarquia, isto é, assumido por um só hereditário e de forma sagrada. A segunda definição diz em relação da questão do espaço, expressado na unidade e diversidade de identidades culturais dos povos. E por último, de que os “impérios são plurinacionais”,

²³ THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.49.

²⁴ PAGDEN, Anthony. *Lords of all The World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-1800*. Yale University Press: New Haven & London, 1995, p.11-19.

que demandam um sistema de organização de comunicação²⁵, no qual podemos inferir, para o caso da presença portuguesa no Oriente, a ideia de expansão do catolicismo como sistema que guiou todos os rumos das ações políticas e sociais de Portugal sobre os mais diversos espaços asiáticos.

A noção de império como um espaço de dominação territorial que unifica sistemas políticos e culturais diversos não é aplicável para o período que antecede o século XVIII, século em que o conceito de império aparece como fusão da metrópole e das colônias sob uma mesma entidade política, tal como ressaltou Russel-Wood. Para o historiador, os portugueses não eram considerados imperialistas, mas sim “emporalistas”, uma vez que seus “impérios” eram na realidade uma série de redes e teias dispersa em extensões territoriais bastante desproporcionais, “sobre os quais os portugueses exerciam o seu controle e influência em graus variáveis”²⁶.

Portanto para o período quinhentista a presença de Portugal no Oriente revela-se mais como uma rede múltipla, que mesclava diferentes ordens jurídicas em diversas áreas geográficas, do que uma dominação política, comercial e cultural. De acordo com Luís Filipe Thomaz, a singularidade do Estado da Índia encontra-se na sua característica de não ser entendida em termos geográficos bem definidos, mas como um:

conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no oceano Índico e mares adjacentes ou nos territórios ribeirinhos, do cabo da Boa Esperança ao Japão²⁷

A solução encontrada para viabilizar a presença de portugueses nos espaços asiáticos não foi somente a ausência de uma fixação estritamente territorial, mas também a plasticidade das condições jurídicas dos estabelecimentos portugueses, tal como afirma Thomaz: “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”²⁸. Dessa forma, ao se estudar a presença portuguesa no Estado da Índia, é necessário entendê-la por duas vias de análise que se complementam: a

²⁵ DUVERGE, Maurice. O conceito de império. IN: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.). *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008, p.24-25.

²⁶, Russel-WOOD. Os portugueses fora do Império. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-99. v. 1, p. 256.

²⁷ THOMAZ, Luís Felipe F. R. *Op.cit*, 1994, p.207.

²⁸ *Ibidem*, p.208.

dificuldade em se aplicar a ideia de fronteiras, tanto geográficas quanto culturais, e a diversidade dos estabelecimentos de fixação portuguesa e seus diferentes estatutos políticos-administrativos nas áreas do território asiático.

Uma primeira forma de entender as relações de Portugal e os espaços asiáticos é a construção de fortalezas, concedidas por meio de concessões dos reis locais aos portugueses. Regiões pertencentes ao Malabar, constituídas por Cochim, Cananor, Couião, Cranganor e Calicute, ficaram por algum tempo na condição de feitorias, bem como as praças do Guzerate, que giravam em torno de Baçaim, Diu, Chaul e Damão. Uma segunda maneira foram as declarações de possessões, como aconteceu em Goa e Malaca, efetivamente conquistadas em termos militares e territoriais²⁹.

Outros títulos de aquisições foram também efetuados pela coroa portuguesa, como o caso do testamento régio, realizados em Ternate e Ceilão, e o da submissão voluntária, tal como ocorreu em Timor, em que alguns régulos convertidos ao cristianismo se colocavam voluntariamente sob disposição do poder português³⁰.

Já para Walter Rossa as possessões portuguesas de territórios asiáticos integraram a formação de “império virtual”, pois, segundo o autor, exceto as ilhas atlânticas e as cidades de Goa, Baçaim e Damão, “aquilo que Portugal podia considerar como seu, até uma data ainda por definir, eram postos fortificados espalhados pelas margens do Atlântico e do Índico, estes sim o seu império virtual ”³¹.

Em consonância com estudos de Thomaz, Sanjay Subrahmanyam buscou definir a presença portuguesa no Oriente destacando a pluralidade jurídica e de instituições nativas que coexistiam com a portuguesa, afirmando que as áreas orientais:

não eram controladas em termos efetivos pela Coroa portuguesa, constituindo antes a tela sobre a qual os portugueses pintavam as suas concepções e idealizavam os seus projetos de dominação imperial, muitos dos quais nunca chegaram a concretizar-se, como é evidente. Ao longo desta extensão de milhares de quilómetros, certas áreas eram controladas com algum rigor, como foi o caso das conquistas clássicas na costa ocidental da Índia, ou nos territórios recentemente conquistados em Ceilão. Outras eram postos avançados de somenos importância, dominados por comerciantes

²⁹ Ibidem, p.224.

³⁰ Ibidem, p. 227-228.

³¹ ROSSA, Walter. *Cidades Indo-Portuguesas: Contribuição para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental*. Lisboa: CNCDP, 1997, p.16.

«casados», ou feudos de capitães pertencentes às grandes famílias da nobreza, como sucedeu com frequência em Malaca³².

O Estado da Índia foi alternando políticas de caráter mais centralizadoras com outras mais mercantis. A coexistência de modelos de atuação e interferência de modos mais opressores e maleáveis marcou a presença de Portugal pela vasta extensão geográfica e cultural no Oriente.

Os estudos de Luís Filipe Thomaz e Sanjay Subrahmanyam trouxeram assim novas perspectivas de análise sobre a presença portuguesa no Oriente, redirecionando o olhar do historiador para os diferentes contextos asiáticos e para as formas informais de atuação régia nos espaços por onde se fixou. As reflexões propostas por Thomaz e Subrahmanyam contrapõem-se a uma historiografia, especialmente a portuguesa, que privilegia a supremacia de Portugal no além-mar e dos grandes feitos portugueses no Oriente. Foi somente pós o período salazarista, em 1974, que os estudos voltados para a expansão portuguesa ganharam um novo fôlego e rigor analítico tanto das fontes que eram trabalhadas quanto da metodologia e teoria aplicada³³.

Se a utilização do termo império para localizar a tomada de Portugal sobre o Oriente torna-se uma tarefa difícil não significa que tal termo não tenha aparecido na época. O próprio D. Manuel aspirava ao título de imperador do Oriente, já que almejava com um império universal e messiânico, o “quinto império”, como iria ser profetizado pelo padre António Vieira em meados do século XVII. Os anseios imperiais do período manuelino (1492-1521) podem ser traduzidos em termos de inclusão de antigas aspirações medievais como o espírito das cruzadas e pela busca incessante da queda do Islã e a urgência em atingir de forma quase que planetária os mais diversos espaços. Conforme analisado por Luís Filipe Thomaz, tratou-se de um verdadeiro projeto imperial, e que apesar de não ter sido compartilhado por todos, resultou na herança e permanência para futuras gerações sobre a ideia da cruzada, não mais sobre o Sepulcro de Cristo, mas pela busca das especiarias³⁴.

³² Sanjay Subrahmanyam. Uma viagem através do Oriente em finais do século XVI. In: Antônio Manuel Hespanha. *Os espaços de um Império* (Estudos). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. p. 21.

³³ SANTOS, Catarina Madeira. Expansión y descubrimientos portugueses: problemática y líneas de investigación. In: *Cuadernos de Historia Moderna*. nº 20, Serviço de Publicaciones. Universidad Complutense. Madri, 1998, p.111-128.

³⁴ THOMAZ, Luís Felipe. A ideia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.). *Op.cit.*, p.101.

O cronista português Diogo do Couto chegou a utilizar o termo império em sua obra *O Soldado Prático*, de 1610, um dos principais registros sobre as vicissitudes do império português no Oriente e início da decadência do Estado da Índia, assim como Manuel de Faria e Sousa, autor de *Ásia Portuguesa*, ao nomear o espaço entre o “Cabo da Boa Esperança na Cafraria e o de Liampó na China”, pela designação de Estado ou Império português da Ásia, tal como destacou Andréa Doré³⁵. O termo império pode ser assim encontrado com título, emblemas e crônicas literárias que transpassavam as pretensões de expansão e domínio português no além-mar.

A historiografia brasileira vem atualmente endossando as reflexões históricas acerca da presença portuguesa no Estado da Índia, e de modo geral, sobre o uso do termo império e sua aplicabilidade para a realidade asiática. Para Andréa Doré o império português no Oriente deve ser compreendido e analisado a partir de construções de fortalezas e feitorias construídas às margens do Oceano Índico³⁶. Ainda para a autora, e tendo como referência os estudos de Thomaz, trata-se de um império que se forjou em moldes de redes, com uma economia híbrida e ambígua, uma vez que se baseava, ao mesmo tempo, no princípio da redistribuição e no da troca mercantil³⁷.

Luís Filipe Silvério Lima ressaltou a dificuldade da expressão império possuir significados variáveis. Para o autor, o uso do termo império fomenta para o cientista social e/ou para o historiador um grande desafio, já que é impossível determinar um único sentido do vocábulo que possa ser aplicável para todos os tempos e para quaisquer contextos:

os usos diversos do termo império, portanto, complexificam não só uma abordagem centrífuga, preocupada com o progresso de uma determinada estrutura, pois não há de partida uma categoria geral aplicável aos tempos e “realidades sociais”, mas em especial uma leitura centrípeta, voltada para o entendimento das gramáticas internas de uma época.³⁸

Fica claro que ao se tratar do conceito império, estamos nos referindo a muitos impérios. A análise da categoria pressupõe a existência de várias significações que se

³⁵ DORÉ, Andréa, Sitiados. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo, Alameda, 201, p. 119.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem, p.120.

³⁸ LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.) *Op.cit*, p.252.

sobrepunham. Para o contexto de formação do Estado da Índia bem como das dinâmicas das dinâmicas de mestiçagens cultural existentes nesse espaço no decorrer dos séculos XVI e XVII o termo império é entendido como espaço múltiplo, mesclado e que integrava diferentes níveis de jurisdições portuguesas e locais. O império que se forjava em Goa, área de fato conquistada e integrada ao projeto de expansão territorial portuguesa, era contrário ao de Maduré, região afastada desse grande centro de poder e dominação, na qual Portugal contava e dependia das relações diplomáticas e religiosas que ali foram empregadas.

1.2 A Índia e sua organização social

Compreender o que foi o Estado da Índia e as ações dos portugueses sobre este extenso espaço desconsiderando o universo multifacetado de bens, pessoas, ideias, culturas e sistemas políticos que ali coexistiriam no período da chegada da coroa portuguesa no início do século XVI seria um equívoco historiográfico. Conforme destacou Subrahmanyam, os portugueses que desembarcaram na Ásia se depararam com um diverso e complexo conjunto de sociedades orientais com as quais tiveram que desenvolver soluções e dinâmicas próprias a fim de estabelecer contatos com tais sociedades:

os portugueses não chegaram a uma Ásia estática, nem agiram sobre uma *tabula rasa*. Em vez disso, os portugueses viram-se instalados, nos séculos XVI e XVII, num mundo cujo equilíbrio de forças geopolíticas, sociais e económicas estava em permanente mutação³⁹.

Ao chegarem à Índia, os portugueses esbarraram com uma região dividida, em sua maioria, entre hindus e muçulmanos, o que explica, para Boxer, a conjuntura favorável de dominação portuguesa e a construção do Estado da Índia. O norte da Índia estava conquistado pelos maometanos que haviam dominado os poderosos impérios de Guzerate, Deli e Bengala. A Índia Setentrional era politicamente governada por hindus, mas abrigava muitos comerciantes árabes e maometanos que se encontravam espalhados entre os diversos reinos hindus. As regiões costeiras de Canará e do Malabar estavam

³⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Op.cit.*, p.30.

divididas entre pequenos reinos hindus, entre os quais o reino de Calicute era o que mais se destacava⁴⁰.

Ainda mais ao sul, próximo ao cabo Camorin, denominado “costa da Pescaria” encontrava-se uma importante comunidade hindu nomeada de Paravás que tinham na pesca e na extração de pérolas sua principal fonte de renda. Por fazerem parte de um baixo estatuto econômico entre as comunidades hindus, sofriam perseguições dos muçulmanos que se estabeleceram na costa do Coromandel, região de coexistência de comunidades hindus e muçulmanas, e que tinham interesse na extração das pérolas, conforme destacou Kenneth Mcpherson⁴¹.

Outro aspecto importante a ser destacado é que o litoral indiano esteve habituado, desde os tempos helenísticos, a lidar com sociedades estrangeiras que se fixam no seu solo por períodos sazonais ou permanentes. Por todo litoral indiano se estabeleceram fluxos contínuos de comunidades cristãs, judaicas e muçulmanas, que ali criaram, a partir do contato comercial, seja ele local ou intercontinental, laços de dependência e coexistência social e cultural com a sociedade hindu. Apesar de existirem tensões entre as comunidades, o que se observa, conforme foi sublinhado por João Teles e Cunha, é que a sociedade indiana foi uma sociedade que acolheu e agregou diversos universos culturais⁴².

Neste sentido, é fundamental destacar a existência de comunidades cristãs anteriores à presença portuguesa no litoral do Malabar, como por exemplo, a existência dos denominados cristãos de S. Tomé da costa do Coromandel. Seriam comunidades que haviam recebido a presença evangelizadora de São Tomé, momentos depois da morte de Jesus Cristo, e que no decorrer dos séculos sofreram várias repreensões que os levaram a migrar para outras regiões do Malabar, espalhando-se entre as terras de Cangranor até Coulão, chegando a Travancor e ao reino de Calicute. Segundo Tavares, esses grupos foram perdendo ao longo dos anos muitas das práticas e costumes cristãos,

⁴⁰ BOXER, Charles. *Op.cit.*, 56.

⁴¹ MCPHERSON, Kenneth. 1997. “Paravas and Portuguese. A study of Portuguese strategy and its impact on an Indian seafaring community”. *Mare Liberum* 13 (Jun.): 69-82.

⁴² CUNHA, João Teles e. , Do puro-sangue a franco rocim: A miscigenação na Índia Portuguesa entre a realidade social e as suas representações (1500-1700). In: MANSO, Maria de Deus; LOBATO, Manuel (coord.). *Mestiçagens e Identidades: intercontinentais nos espaços Lusófonos*, 2013, p.74-75.

“mas acabaram associando-se aos bispos da Babilônia, por volta do século VI. Quando esses últimos tornaram-se nestorianos, levaram com eles a cristandade do Malabar”⁴³.

Até ser conquistada efetivamente pelos portugueses em 1510, Goa foi dominada por hindus e muçulmanos. Quando esteve sob dominação hindu, Goa pertencia ao poderoso império de Vijayanagar, denominado posteriormente pelos portugueses de Bisnaga. Em 1417, a região foi invadida por muçulmanos do sultanato de Bahmani, que se subdividiu em cinco pequenos estados, ficando Goa pertencente ao reino de Bijapur. Mesmo continuando com sua população predominante hindu, Goa tornou-se um importante centro de desenvolvimento das relações comerciais entre hindus e muçulmanos, além de ser um ponto de encontro de muçulmanos que faziam peregrinação em direção a Meca. Ali, se construiu na beira do rio Mandovi, um dos muitos rios que banhavam Goa, uma imponente mesquita que se destacava em meios aos templos hindus⁴⁴.

Grande parte da população de Goa no momento da conquista dos portugueses praticava o hinduísmo, que tinha no sistema de castas⁴⁵ sua organização e divisão social. De maneira simplista, entre as castas hindus de Goa temos os *brâmanes*, a casta dos sacerdotes, os *vanis*, a casta dos comerciantes, *sonares* dos ouvires, e *cansares* casta dos caldeireiros, os *gaudes*, casta dos agricultores, e as castas dos intocáveis, os *mabares* e os *chamares*⁴⁶. Já as castas cristãs de Goa, podem ser agrupadas em quatro categorias: brâmanes, chardós, sudras e castas inferiores⁴⁷.

A manutenção das castas e de sua organização social pelos portugueses e religiosos que atuaram em Goa pode ser facilmente compreendida se lembrarmos de que a Goa dos tempos de Albuquerque foi projetada para ser a imagem e reflexo da sociedade portuguesa, organizada em ordens, leis e categorias sociais hierarquizadas. Contudo, conservar o sistema de castas implicou em mudanças de caráter religioso e

⁴³COSTA, João Paulo de Oliveira e. “Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)”. *Studia*. 52 (1994) 121-178; THOMAZ, L. F. “Cristãos de S. Tomé”. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. 2001, vol. IV, pp. 178-185.

⁴⁴ AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto Editora, 2012, p.13-14.

⁴⁵ A referência à palavra *casta* é de origem ibérica, atribuída aos portugueses o uso inicial da palavra na Índia em meados do século XV. Trata-se, portanto, de uma concepção ocidental a respeito da sociedade indiana. Cf: DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP. 1992, p.69.

⁴⁶ LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996, p.106.

⁴⁷ *Ibidem*, p.101.

ritual, nas quais se aboliu quaisquer práticas religiosas hindus, bem como na reagrupação das centenas de castas em pequenas subcastas.

Assim, se encontramos em Goa uma tendência em rearranjar as castas e agrupá-las em grupos menores, em outros espaços da Índia portuguesa o sistema de castas permaneceu praticamente intacto, tal como foi o caso do Malabar e da região de Maduré, onde havia a presença de muitas *castas* e *subcastas*, separadas por diferentes profissões, ofícios e outras distinções sociais. Segundo Donald Lach, os brâmanes do Malabar encontravam-se agrupados em oito grupos, a *casta* dos soldados, os *Nairi*, que se apresentavam divididos em quinze *subcastas*, e a *casta* dos cultivadores de palmeiras, chamados de *Cegos* ou *Bandarine*, divididos em três *subcastas*⁴⁸.

O sistema de castas indiano foi um dos grandes tópicos de discussão da Companhia de Jesus em Maduré no início do século XVII. O padre português Gonçalo Fernandes Trancoso, que esteve na missão jesuítica de Maduré, entre os anos de 1596 e 1621, escreveu no ano de 1614 um tratado sobre o hinduísmo e suas práticas intitulado *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*⁴⁹. Seu tratado pode ser entendido como uma síntese dos anos em que viveu no interior da Índia, assim como um importante registro sobre as castas indianas e seus costumes, especialmente as práticas bramânicas, às quais dedicou grande parte do seu relatório. Dividida em duas partes, o tratado consta de uma minuciosa descrição das cerimônias indianas que um brâmane percorre ao longo da vida, desde o seu nascimento até sua morte. Na segunda parte, através de oito capítulos, narrou as leis e punições às quais um brâmane estava sujeito, caso infringisse alguma das regras do hinduísmo.

É importante destacar que o tratado de Gonçalo Fernandes foi escrito no contexto de disputa dos ritos malabares no qual se averiguava junto à Companhia de Jesus e à Inquisição de Goa a veracidade das práticas de conversão realizadas por Roberto de Nobili entre os indianos de Maduré. Sua conduta de aproximação cultural com os brâmanes e a permissão de que muitos de seus costumes poderiam ser mantidos pós-conversão religiosa, uma vez que era defendido pelo jesuíta que tais práticas não possuíam significados religiosos, foi alvo de críticas de membros da Companhia de

⁴⁸ LACH, Donald. *Asia in the making of Europe*. Chicago/ London: The University of Chicago Press. V.2, 1993, p. 896.

⁴⁹ WICKI, José. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

Jesus bem como de inquisidores de Goa que consideravam suas práticas perigosas para a manutenção do cristianismo naquela região⁵⁰.

Outro exemplo de produção jesuítica sobre os costumes indianos foi a obra do também jesuíta português Sebastião Gonçalves intitulada *História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita entre os anos de 1604 e 1614, que teve por intuito maior a divulgação da atuação jesuítica no Oriente, com destaque para as regiões de Salsete, localizada perto de Goa, e da Costa da Pescaria, ao sul da costa ocidental da Índia⁵¹. Na primeira parte da sua obra, composta por dez livros, o jesuíta traça de maneira detalhada os usos e costumes do hinduísmo. São relatos cheios de reprovações e críticas da religiosidade local, tal como pode ser visto, por exemplo, ao descrever as festas religiosas como diabólicas:

celebrão os gentios suas festas com aparato, dedicando-se muitos ao serviço do diabo, dependurando-se por garfos e ganchos de ferro, e deixando-se alevantar per cordas no alto, onde fazem abominavel sacrificio de suas vidas aos pagodes, alcançando por esta via nome e fama de santidade entre a cega gentilidade, que grandemente se espanta da fortaleza e animo que a vaidade e appetite de honra lhes dão, onde não ficam mais que as cinzas dos miseraveis corpos, sendo as condenadas almas atormentadas no inferno onde estão⁵².

Além dos registros missionários do século XVII, muito do que se conheceu da Índia antiga e de sua sociedade deve-se aos estudos de orientalistas e pesquisadores europeus que a partir dos finais do século XVIII buscavam conhecer a organização político e religiosa da Índia. Tratou-se de estudos orientalistas, que, conforme assinalou Edward Said, construíram discursos sobre um Oriente que foi produzido política, econômica e culturalmente sob o domínio ocidental⁵³.

⁵⁰ Para a discussão da questão dos ritos malabares ver o trabalho de Inês Županov. *Disputed Mission: jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

⁵¹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Sebastião Gonçalves e a história da Companhia de Jesus no Oriente. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. Alameda: São Paulo, 2009. p. 67-82.

⁵² GONÇALVES, Sebastião. Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus. Coimbra: Atlântica, 1957-1962, vol.III, p. 47-48.

⁵³ Ainda para Edward Said o orientalismo pode ser compreendido por três linhas: como produção acadêmica, quem ensina ou pesquisa sobre o Oriente é um orientalista; como estilo de pensamento baseado na distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e o “Ocidente” e enquanto uma instituição que visa organizar e dominar o Oriente, resultando na supremacia da cultura europeia. Cf: SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 28-30.

Elaborada no contexto de produção intelectual ocidental do século XIX, que tinha teorias de cunho racistas, verdades científicas, a obra de Mariano Feio, intitulada *As castas Hindus de Goa*⁵⁴, é um exemplo de estudo que visou entender a classificação dos povos hindus pelo ponto de vista do caráter racial:

Ariano (tais como os *brâmanes* e *rajputas* da Índia Setentrional e sua descendência); não *Arianos* (os chamados *aborigens*, incluindo Dravidianos, etc., e seus descendentes, meio *Hinduizados*), e os oriundos da mestiçagem destes com aqueles, os quais ficaram tendo o nome *varnasankara*, isto é, cores misturadas, e que constituem ao presente a imensa maioria da população hindu⁵⁵.

É importante assim, ressaltar que a obra de Mariano Feio deve ser analisada através do viés da teoria da “invasão ariana”. Tal teoria implica no entendimento de que o povo ariano teria invadido o noroeste da Índia por 2000 a.C, fornecendo aos indianos a sua origem civilizacional e superioridade filosófica⁵⁶.

Na década de 1960 o estudo do antropólogo francês Luis Dumont marcou uma geração de intelectuais ocidentais que pesquisavam sobre as castas indianas. Para o antropólogo o sistema de castas deve ser entendido a partir de uma ordem linear, que vai da mais alta a mais baixa. Segundo Dumont, o sistema de casta corresponde a um binômio de superioridade/inferioridade em que “cada casta inferior àquelas que a precedem e superior àquelas que a seguem”⁵⁷. Contudo, conforme analisado por Patrícia Souza de Faria, a leitura de Dumont sobre o sistema de casta esteve pautada na ideia de um sistema organizado sob a ótica do domínio religioso, que acabava por

⁵⁴ O texto de Mariano Feio é parte integrante de uma série de publicações organizadas pela Junta de Investigações Científicas do Ultramar, atual Instituto de Investigação Científica Tropical. São textos elaborados no período do Estado Novo Português, no qual buscou-se investigar as ocupações científicas das colônias portuguesas, no interesse duplo de promoção e apoio à prática política colonial a partir do estímulo à ciência. Segundo a autora Cláudia Castelo, a Junta do Ultramar, em suma instância, foi utilizada como instrumento utilizado pelo regime do Estado Português para, no período das descolonizações, fazer durar o seu império.” Cf. CASTELO, Cláudia. *Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, abr.-jun. 2012. p. 391-408.

⁵⁵ FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Junta de investigações Científicas do Ultramar. Centro de Estudos de Antropologia Cultural. Lisboa, 1979. p. 31.

⁵⁶ FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo (séculos XVI e XVII)* Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008, nota 42, p.27.

⁵⁷ DUMONT, Luis. *Homo Hierarquicus*. O sistema das castas e suas implicações São Paulo: EDUSP, 1992, nota 257. p. 90.

negligenciar “valores seculares”, desconsiderando os níveis sociais, econômicos e políticos que eram inerentes às castas ⁵⁸.

Recentemente temos o trabalho de Nicholas Dirks, no qual desconstruiu a noção de que o sistema de castas deve ser entendido como vértebra central da sociedade indiana, compreendendo, ao invés disso, de que foi a partir da presença de colonizadores ingleses na Índia que se construiu o que hoje entendemos por castas. Trata-se, portanto, de uma categoria elaborada historicamente, resultado de “duzentos anos de dominação britânica” ⁵⁹ na Índia. Para o autor, a sociedade indiana, anterior a esta presença ocidental, era marcada por uma variedade de práticas indentitárias que se moldavam de acordo com as condições políticas e sociais de cada região e período. E era entre essas variações de identidades, que as castas entravam como uma categoria de organização social, que possuía sua própria dinâmica que possibilitava a ascensão de grupos sociais:

Casta não possuía uma única categoria ou até mesmo uma única lógica de organização de categorização, mesmo para os brâmanes, que eram os principais beneficiários da ideia de casta. (...). Dentro das localidades, ou reinos, grupos poderiam subir ou cair (e nesse processo poderiam ter mais ou menos casta), dependendo da vontade particular dos reis, chefes, guerreiros e até mesmo os reis poderiam reajustar a ordem social por meio de decreto real⁶⁰.

Vale ainda destacar que, a composição social da sociedade goesa não se limitava aos hindus, portugueses, muçulmanos, árabes e outros povos que ali passavam. A parcela de escravos engrossava a população que vivia na cidade de Goa, especialmente na área urbana. Segundo Teotônio de Souza, grande parte desses escravos possuíam origens em diferentes partes da Ásia, especialmente do Japão, Macau, Bengala e da África Oriental⁶¹. Citando as anotações de Antonio Bocarro sobre a cidade de Goa no ano de 1635, Souza menciona que os portugueses que viviam em Goa chegavam a possuir até dez escravos em suas casas⁶².

⁵⁸ FARIA, Patrícia Souza. *Op.cit.* p.30.

⁵⁹ DIRKS, Nicholas D. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 5.

⁶⁰ *Ibidem*, p.13.

⁶¹ SOUZA, Teotônio R. de. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p.118.

⁶² *Ibidem*, p.119.

Conforme alertou Patrícia Souza de Faria, a escravidão no Oceano Índico desenvolveu-se a partir de uma economia de caráter global, de intenso sistema de trocas comerciais de longa distância e de longa duração, estabelecendo vínculos entre a China, desde o Sul e o Sudeste da Ásia, perpassando pelo Oriente Médio e a África. E por se tratar de sistema dinâmico é que, ao se tratar das populações escravas no Oriente português, deve-se levar em consideração a diversidade de origens dessas populações, suas cores e culturas, diferentes tipos de trabalho servil, assim como:

as diversas formas de escravidão no Índico precisam ser consideradas, as imprecisas fronteiras entre ser “livre” e “escravo”, bem como os diferentes agentes envolvidos no tráfico (europeus, árabe-muçulmanos, suaílis, gujeratis, chineses)⁶³.

Ainda segundo a autora, o início do século XVII, havia cerca de 8000 escravos em Goa, além de muitos outros que viviam em áreas ao redor da ilha que serviam os oficiais do Estado da Índia, clérigos, inquisidores, portugueses e mestiços, desempenhando diferentes atividades servis: “trabalho pesado nas embarcações, o labor agrícola, a pesca, os serviços domésticos, a venda de produtos na cidade, a guarda pessoal de fidalgos e autoridades, o trabalho compulsório nas galés do Estado da Índia”⁶⁴.

O viajante holandês Jan Huygen van Linschoten, em seu *Itinerário*, datado de 1596, descreveu a presença e funções atribuídas as escravas de Goa:

As escravas fazem todo o gênero de conservas e de frutas indianas cristalizadas e muitas coisas bonitas de costura, rendas e malhas. Depois mandam as mais novas e formosas pela cidade fora, para vender seus produtos, lindamente vestidas e enfeitadas, para que o desejo e a formosura das escravas atraiam os compradores, que antes procuram o conforto e uso das escravas, e a satisfação da sua volúpia, do que desejam as conservas, frutas cristalizadas ou peças de costura. E elas nunca recusam e fazem disso o seu negócio quotidiano. E com os lucros que os escravos e escravas assim trazem para casa todos os dias, os senhores podem-nos sustentar amplamente⁶⁵.

Portanto, ao estudar a formação do Estado da Índia e a presença portuguesa no Oriente é preciso ter em mente que estamos diante de regiões de intenso fluxo de

⁶³ FARIA, Patrícia Souza de. De Goa e a Lisboa: Memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII). In: *Revista Ultramares*. V.5, nº 9, 2016, p.97.

⁶⁴ *Ibidem*, p.106.

⁶⁵ LINSCHOTEN, J. H. *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais*. Lisboa: CNCDP, 1997, p. 149.

sistemas culturais que se opuseram, conviveram e coexistiram. Perceber as nuances culturais e sociais que marcavam essas sociedades no período em que os portugueses ali chegaram é se resguardar do risco de não cair na falsa ideia de olhar o Oriente como uma realidade imóvel, estática, mas sim, compreender que os portugueses atuaram e exerceram suas ações e influências de poder em uma sociedade dinâmica e diversificada, tal como indica o registro do jesuíta italiano Alessandro Valignano em 1580 sobre a composição cultural e social da Índia:

Tieni todavía entre muchas diversidades, así en los climas y reynos de la manera que está dicho, como también en los costumbres y otras naturales qualidades, porque unos son más otros menos tratables, y unos son de mejores y otros de piores condiciones. Tiene también diferentes senores, porque unos están subjectos a reyes gentiles y los otros a reyes moros⁶⁶.

1.3 A capital Goa: centro político, econômico e religioso do Estado da Índia

A história da presença portuguesa no Oceano Índico no início do século XVI foi traçada de forma descontínua e com variações de intenções econômicas e políticas. Luís Filipe Thomaz explicou que, apesar de existirem dúvidas em relação às viagens de exploração para além do cabo da Boa Esperança, a política de expansão no Oceano Índico continuou a ser desenvolvida graças às recém-conquistas no Norte da África e do sultanato mameluco, que integrava a região de Jerusalém. A partir do reinado de D. Manuel foram-se desenvolvendo gradualmente empreendimentos de dominação sobre o Marrocos e a costa ocidental africana bem como ampliar projetos de expansão marítima e mercantil sobre o Oceano Índico.

Foi nesse contexto que a ideia de fazer de Goa o centro político administrativo do Estado da Índia surge efetivamente como parte do projeto de conquista imperial portuguesa. A tomada de Goa em 1510 por Afonso de Albuquerque revela uma preocupação de afirmação e fixação política de Portugal no Oceano Índico.

⁶⁶ DI, Vol. XVIII, p.148.

Rodeada por rios e localizada na costa do Concão, Goa era uma região de grande importância econômica. Em Goa se encontrava uma grande concentração de indivíduos advindos de várias partes do Oceano Índico, que comercializavam todos os tipos de mercadorias: arroz, açúcar, ferro, pimenta, gengibre e tantas outras especiarias orientais que eram tão cobiçadas pelos portugueses. Seu comércio de cavalos de guerra com o golfo Pérsico também fez da ilha um próspero entreposto comercial, entreposto esse que fora almejado por diferentes povos que buscaram invadir e dominar essa região⁶⁷.

Dominar essa região assegurava aos portugueses obter o controle sobre as redes comerciais que ali eram estabelecidas, além de garantir a expansão sobre as zonas costeiras no Índico, aspecto esse de que Albuquerque tinha consciência, tanto que escreveu ao rei D. Manuel em 1510 sobre a importância da cidade para o projeto de dominação territorial:

Senhor, as cousas de goa sam tam grandes, que tocam tanto à segurança da Índia e a tudo o que nos compre e desejaes, asy pera gastos, despesas, ofeciases, madeira, ferro, salitre, linho, arroz, mercadoria, roupas d algodam, que me parece que sem ela nam poderés sustentar a Índia, porque os calafates e carpinteiros com mulheres de cá e trabalho em terra quente, passado hum ano nam sam mais homens, e com goa pode vossa alteza escusar os deses Regnos, porque os há mais e melhores entre os que os que cá andam. (...) he ilha cercada de água, de muita Renda, e muito proveitosa; barra de muita agua, porto morto de todos os ventos, ilha de muitos mantimentos e muita criação, veados tantos que é uma coisa d espanto, lebres, perdizes, lavouras de arrozais e de trigo abastada muito de feno pera a jente de cavalo, se hy ouver d estar, podela soste e defemder, como hy ouver espaço pera segurar, porque se ho teuera, nunca ma os turcos emtraram (...) O que mais me comtenta do feito de goa, poder ela sofrer e soste muita gente sem nenhum gasto nem despesa vossa; e depois que goa se segurar bem sem ter mouros demtro, quatrocentos portugueses a terem viua para sempre; mas ainda diguo que, pois ela pode sostentar dous e tres e quatro mil homens, e à vossa alteza compre telos na imdia pera seguramça dela e pera serdes senhor dela seguro, que por isso a deue vossa alteza soste e ter, porque todalas naos que quiserdes podeis aly fazer (...)⁶⁸.

Vale destacar que além da posse de Goa outros empórios comerciais asiáticos foram importantes para assegurar a formação da presença portuguesa na Índia. Ainda sob a primeira viagem de Pedro Álvares Cabral destinada à Índia foram desenvolvidas

⁶⁷ AVELAR, Pedro. *Op.cit*, p.25.

⁶⁸ PATTO, Raymundo Antonio de Bulhão. *Cartas de Afonso de Albuquerque*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Ciências, 1924, Vol I, p,21-22.

em 1500 feitorias nas cidades de Calicute e Cochim, regiões de intensa presença árabe e de comércio de pimenta, nas quais Portugal tentou instituir sem muito sucesso um monopólio comercial em meio às autoridades locais⁶⁹. Já à época de Albuquerque, a conquista de Malaca, no ano de 1511, e, principalmente de Ormuz, na entrada do Golfo Pérsico em 1515, permitiu aos portugueses o controle sobre o comércio intercontinental de cavalos, pérolas, prata, frutos secos, nozes e vinhos que eram redistribuídos para grandes centros comerciais no Irão, Yazd, Kirman, Ispahan e Mashhad. A cidade portuária de Diu foi conquistada em 1535, seguida pelo domínio de Damão em 1599⁷⁰.

A política portuguesa no Oceano Índico teve assim, como caráter predominante, a busca por um controle naval e mercantil, desenvolvendo um conjunto de feitorias litorâneas que estabeleciam relações comerciais com reinos locais. A consolidação da presença portuguesa no Oceano Índico só aconteceria após a tomada de Goa.

Os estudos que contemplam a dimensão marítima e comercial do império português asiático ressaltam as motivações da coroa portuguesa sobre o Índico e o controle do comércio a longa distância como parte fundamental de expandir os interesses políticos e militares de Portugal, e não somente garantir um rendimento econômico.

Para Catarina Madeira Santos a conquista de Goa esteve ligada diretamente aos interesses pessoais do próprio Albuquerque do que necessariamente a uma instrução régia, uma vez que havia um grupo de oposição ao governador e suas intenções, que refutavam a ideia da necessidade de fixação territorial no Oriente em favor de uma política estritamente comercial⁷¹. A par desse debate, o fato é que Goa se tornou capital do Estado da Índia.

Em Rafael Bluteau, o significado da palavra capital é: “principal o que he como cabeça, princípio e fonte donde outras cousas se originão, ou em que outras cousas se encerrão”⁷². Pois foi justamente como centro transmissor dos poderes políticos, e, posteriormente religiosos, que a cidade de Goa foi se consolidando como peça fundamental para assegurar a permanência portuguesa por todo Estado da Índia, na qual

⁶⁹ CHAUDHURI, Kirti. O estabelecimento no Oriente. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.), *Op.cit.*, p. 173.

⁷⁰ Ibidem, p.175-177.

⁷¹ SANTOS, Catarina Madeira Santos. «Goa é a chave de toda a Índia». Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. p.94.

⁷² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*. p.125.

se encontrava toda a estrutura do aparelho administrativo político português. Uma verdadeira inovação em nível de política imperial, pois, transportou para regiões distantes todo um sistema de governo com seus códigos e administração.

Para Ângela Barreto Xavier as transformações de ordem política e institucional ocorridas em Goa no início do século XVI, são reflexos de mudanças estruturais que aconteceram em Portugal e que se refletiram nas demais partes do seu império. A retomada do projeto imperial romano ao longo do reinado de D. João III (1521-1557) teria estimulado uma maior aspiração de domínio terrestre do que uma dominação marítima, tal como era caracterizado o tipo de presença portuguesa nos espaços asiáticos. Portugal procurou repensar no seu espaço imperial e na sua estrutura ao se afastar de um modelo de império talassocrático, para cada vez mais se apresentar como um império de proporções territoriais, encontrando na figura do príncipe a personificação desse império, que precisava ser ordenado através de dispositivos de integração e disciplinamento⁷³.

O primeiro espaço além-mar luso a vivenciar essas mudanças foi Goa, que, na medida do possível, incorporou as estruturas políticas e institucionais portuguesas. *Alter ego* de Lisboa, constituiu-se um vice-reinado em Goa com a presença de instituições-chaves para a manutenção e centralização do poder português. Tal como demonstrou Catarina Madeira Santos, se estabeleceu na cidade de Goa uma série de repartições públicas iguais às que se encontravam no reino: Casa da Pólvora, Casa dos Contos, Casa da Relação da Índia e do Tribunal do Santo Ofício, único tribunal inquisitorial estabelecido em colônia portuguesa no ultramar⁷⁴.

Centro do poder político e administrativo, Goa também se tornou o ponto central da presença religiosa cristã no Oriente. A partir de 1532 se instalou na cidade a diocese, transferida de Cochim, e no ano de 1557 foi elevada a diocese metropolitana com o seu arcebispo. Essa segunda capitalização, conforme denominado por Catarina Santos, representou a união dos interesses políticos e religiosos no percurso da expansão portuguesa no Oriente:

A importância aqui reconhecida à jurisdição eclesiástica, a par da jurisdição civil, reside no facto de a Igreja representar não só um

⁷³ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto Universitário Europeu. Florença, 2003, p.40.

⁷⁴ SANTOS, Catarina Madeira. *Op.cit*, 1994, p. 205.

poder espiritual, mas também temporal, ocupando, na sociedade do Antigo Regime, um espaço político, expresso na disposição de uma malha administrativa complexa, que competia e coexistia com a malha administrativa do rei⁷⁵.

Segundo Thomaz as intenções comerciais dos primeiros momentos foram dando espaço para um interesse de fé, que “aspirava a fazer do Estado Português da Índia um poderoso estado católico e de Goa um grande centro eclesiástico, um só foco de cultura cristã.”⁷⁶. No entanto, torna-se importante ter em conta a noção de que diretrizes norteadoras da expansão da fé católica e da necessidade de expansão territorial e comercial estiveram desde sempre atreladas ao projeto ultramarino português, sem que um interesse excluísse necessariamente o outro, conforme nos relata o cronista franciscano, frei Paulo da Trindade, em 1638, em sua *Conquista espiritual do Oriente*:

É quem terá mal o muito que os Portugueses fizeram em a descobrir e conquistar? Maiormente sendo eles movidos a empreender esta tão dificultosa empresa, não tanto pela cobiça das suas cousas mas pelo zelo da conversão do seus naturais e desejos de estender em termos da religião cristã, como vemos que o têm feito neste Oriente onde eles com as armas conquistaram muitas terras e os pregadores do santo Evangelho com a pregação ganharam muitas almas⁷⁷.

Ligados aos interesses de ordens mercantis, a missionação esteve intimamente relacionada com o projeto de expansão lusa sobre o Oriente, sendo possível perceber ao final do século XVI a formação de uma gama de povos e culturas que estiveram no horizonte de alcance das ordens religiosas, que convergiam em Goa, o ponto de encontro de todos os padres que por lá passavam.

A primeira ordem religiosa a chegar à Índia foi a de São Francisco em 1500, que estabeleceram em Goa um centro missionário. Fundaram em 1521 a Igreja de São Francisco, seguida no ano seguinte pela construção de um convento em Cochim, além de serem responsáveis pela fundação de vários colégios, hospitais e seminários, como por exemplo, em Salsete e Diu⁷⁸. Alguns dominicanos empreenderam algumas atuações

⁷⁵ Ibidem, p.201.

⁷⁶ THOMAZ, Luís Filipe. *Op.cit*, 1994, p. 252.

⁷⁷ TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente*: em que se da relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Provincia de S. Tomé da Índia Oriental em pregação da fé e conversão dos infiéis, em mais de trinta reinos, do cabo da Boa Esperança até as remotíssimas ilhas do Japão. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963, vol I, p.51.

⁷⁸ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. The University of Chicago Press, 1965. Vol.2, p. 233-234.

religiosas na Índia, mas só se fixaram de fato a partir de 1540⁷⁹. Ao longo de todo século XVI, outras ordens religiosas (agostinhos, teatinos, capuchinos, carmelitas descalços) também estiveram presentes no cenário religioso no Oriente.

Os padres da Companhia de Jesus foram a Goa em 1542, sob orientação e supervisão de Francisco Xavier, inaugurando um novo modelo de missionação, pautada pelo envio de eclesiásticos com certa experiência de evangelização, de preparação teológica e de dedicação exclusiva à tarefa de evangelização. Além disso, valorizava-se o fato dos jesuítas se dispersarem para além dos limites do controle régio português, fazendo avançar, assim, a própria expansão portuguesa no Oriente⁸⁰.

A cada ordem, foram dadas determinadas áreas de atuação dentro do Oriente. Os franciscanos se concentraram em Bardez, no Ceilão e nas Províncias do Norte. Os agostinhos foram destinados para a Pérsia, Mombaça e Macau. Os dominicanos atuaram em Timor, Solor, Moçambique e Rios de Cuama/Sena, e em algumas áreas de Goa e também ao norte da Índia. Por sua vez, os jesuítas ficaram dispersos em três grandes províncias: a de Goa, do Malabar e do Japão, tal como registou o padre Sebastião Gonçalves ao escrever sua obra *História da Companhia de Jesus no Oriente*, em 1614:

Os padres da Companhia de Jesus tem nestas partes da Índia três províncias, cada huma com seu provincial, sogeitas immediatamente ao N.R.P. Geral, de modo que não tem dependência do Provincial de Portugal. A Provincia de Goa, ou do Norte, tem nesta cidade três casas: a casa de Jesus, onde morão os Padres professos, o collegio de Sam Paulo, e a casa do noviciado da invocação da Nossa Senhora da Conceição. Nas terras de Salsete o collegio de Todos os Santos: em Chaul o de S. Pedro e Sam Paulo; o Taná da Madre de Deos; em Baçaim de Jesus; em Damão das Onze Mil Virgens; em Dio do Espirito Santo. Tem três missões: a de Ethiopia; a de Cambya, a do Mogor; da Cafraria.. A Provincia do Malavar tem o collegio da Madre de Deos em Cochim, o de Santa Cruz em Cranganos, o de Salvador na fortaleza de Coulão, a casa de Ceilam, de Sam Thomé, de Negapatam, de Pegu, Malaca e a residencia de Chandigrí na corte d'el-rey de Bisnagá, e outra na corte do Naique de Maduré. A Provincia de Jappão tem o collegio de Macao com todas as residências da China, e o collegio de Nangazaquí, a casa dos noviços, e outras a que chamão reitoraes com muitas residencias debaixo de sy, e os siminarios dos meninos japões (...)⁸¹.

⁷⁹FARIA, Patrícia Souza de. *Op.cit.*, p.38.

⁸⁰COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. Universidade Católica Portuguesa. Circulo de Leitores, 2000, Vol. 2. p. 275.

⁸¹GONÇALVES, Sebastião. *Op.cit.*, p.307.

É importante lembrar que o Padroado exercia grande parte do controle de toda estrutura eclesiástica no Oriente. Definido como conjunto de privilégios e direitos concedidos pela cúria romana à coroa de Portugal para ser patrona e protetora das missões e das instituições eclesiásticas estabelecidas na África, Ásia e Brasil, o padroado condicionou toda a política religiosa nos espaços ultramarinos⁸². A ruptura desse monopólio aconteceria com o estabelecimento da Propaganda Fide, em 1622, que repercutia a vontade de Roma em nomear e orientar as ações missionárias pelo Oriente⁸³.

Para além das relações entre o papado e a coroa portuguesa, sobre as dimensões das estruturas eclesiásticas no Oriente, o que destacamos é a centralidade de Goa como capital política e religiosa, e, como esta foi se consolidando ao passar dos tempos. Igrejas e capelas foram edificadas pelas ruas da cidade. Missas e cânticos religiosos eram cantados a todo o momento, (re)lembrando aos convertidos e à população local os ensinamentos da religião católica. Tal imagem pode ser observada na carta do jesuíta F. Manuel Teixeira, ao descrever em 1551 um típico domingo de vivência cristã em Goa:

des que aquy estaa, diz missa cantada cada domingo, e acabando ho ofertório despe a casula e vay a pregar he, acabando de pregar, se torna dizer a missa, e depois de jantar, dahy a duas horas, vay pela cydade tangendo a capaynha, como ele em Ormuz costumava, e vindo faz huma pratica aos negros, e declara-lhes a doutrina; confessa-se muita gente, que hé grande cousa em estas partes⁸⁴.

⁸²O Padroado português foi estabelecido a partir de uma série de bulas e breves papais. A bula *Dum Di Versas*, concedida no pontificado de Nicolau V em 1452, delegava ao rei D. Afonso e a seus descendentes o direito de subjugar todos os reinos e terras de infiéis, além de possuir os seus bens. Em 1455, a bula *Romanus Pontifex* decretou que os reis de Portugal poderiam fundar e edificar igrejas, além de prover o clero nas conquistas. Em 1456, o papa Calisto III concedeu à Ordem de Cristo, sob o comando do Infante D. Henrique, o direito de Padroado, da cobrança de dízimos e da administração espiritual dos espaços adquiridos pelos portugueses. Em 1481, o papa Sisto IV reafirmou os direitos e deveres da Coroa portuguesa através da bula *Aeterni Regis Clementia*. Em 1514, as bulas *Dum Fidei Constantium e Ius Praesentandi* conferiram ao rei de Portugal, D. Manuel I, o direito dos bispados, paróquias e cargos eclesiásticos em benefício de financiamento das atividades do clero. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op.cit.*, p. 39.

⁸³BOSCHI, Caio. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.). *Op.cit.*, vol.II, p.430.

⁸⁴Carta de F. Manuel Teixeira para Coimbra. Goa. 15-11-1551. DI. Vol. II, p.203.

Com uma população majoritariamente hindu, Maduré impressionava por sua arquitetura suntuosa e cercada de pagodes (templos hindus), especialmente dedicados aos deuses Minakshi e sua esposa Sundareshwara⁸⁶. Sanjay Subrahmanyam destacou que a região do Maduré foi uma grande produtora de salitre – nitrato de potássio –, importante mercadoria procurada em tempos de guerra e que foi muito procurada na primeira metade do século XVII. Seu transporte se dava através dos portos de Tanjavur, de onde eram enviados pelas rotas terrestres de Tuticorin e Kayalpatnam para as regiões vizinhas na costa do Malabar e Goa. Em seguida, entravam em circuitos mais gerais de troca de mercadorias entre Oriente e as diversas regiões do domínio português. Outro produto produzido em Maduré era o tabaco, que de acordo Subrahmanyam, se desenvolveu especialmente a partir da presença portuguesa naquela região⁸⁷.

A organização política e militar de Maduré esteve apoiada em torno das figuras dos naiques. No glossário luso-asiático elaborado pelo goês Sebastião Dalgado no início do século XIX, o vocábulo naique é descrito como: “o termo é geralmente empregado pelos nossos escritores para designar os capitães ou chefes dos soldados indígenas de infantaria, e as vezes, cabo ou capitão em geral”⁸⁸. Os naiques também são descritos como espécie de governantes locais, tal como relatou o padre Fernão Guerreiro em 1607, ao escrever que:

há no reino de Narsinga, ou Bisnaga três senhores muito poderosos ainda sujeitos ao próprio rei com o título de naiques, que é o mesmo que capitães, são esses os naiques de Maduré, Tangeor e Gingi, são todos senhores absolutos em suas terras⁸⁹.

Conclusão similar do verbete de Dalgado e da documentação jesuítica é a análise de Lach, ao afirmar que cabia aos naiques comandar uma extensa área que se estendia de Urrattur até Valikandapuram, ao norte do cabo Comorim⁹⁰. Também para o

⁸⁶ ŽUPANOV, Inês. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999. p. 3.

⁸⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Political Economy of commerce Southern India, 1500-1650*. Cambridge South Asian studies, 2002, p. 55.

⁸⁸ DALGAGO, Sebastião. *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919 p.92.

⁸⁹ GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus da Índia Oriental e em algumas outras da conquista deste reyno nos anos de 1606 e 1608 e do processo de conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram*. Madrid : Impresa Real, Vol 2, 1614, p. 327.

⁹⁰ LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. Vol II. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. p. 149.

historiador indiano R. Sathyanatha Aiyar⁹¹ os portugueses encontraram em Maduré uma organização política que girava em torno das ações dos naiques, que assumiam a função de vice-reis ou governadores da província, sob o mandado de um imperador indiano, mas, posteriormente, acabaram firmando sua posição como soberanos independentes⁹².

O cristianismo em Maduré teve seu início em 1596. Os missionários que ali chegavam se dividiram entre doze residências, encontrando um difícil trabalho evangelizador entre as comunidades locais. Para Lach, a diversidade de línguas, o vasto território e grandes epidemias foram os principais obstáculos para os missionários na região do Maduré, mesmo destacando que, entre os anos de 1655 e 1659, cerca de 9.231 conversões foram obtidas⁹³.

A distância do centro religioso de Goa também pode ser considerada como justificativa para o entrave das conversões em Maduré. A realidade política dos naiques na região dificultava as relações diplomáticas de Portugal com as comunidades locais, restando aos jesuítas exercerem o papel mediador. Assim, a atividade missionária só foi possível nesta região graças a acordos e tratados com os poderes locais, conforme destacou Maria de Deus Beites Manso⁹⁴. Na falta quase total da presença régia portuguesa na costa do Malabar, e no seu interior, como no caso de Maduré, eram os jesuítas que faziam, por vezes, o papel de assegurar a proteção dos cristãos que ali viviam e conseqüentemente, fazer sentir de alguma maneira o Estado da Índia naquela região⁹⁵.

Região marcada pela frágil presença lusa e da difícil tarefa de evangelização, não é de se surpreender que as estratégias de atuação jesuítica tenham sido desenvolvidas de maneiras distintas daquelas empregadas em Goa por exemplo, que estiveram pautadas em sua grande maioria, pela destruição de templos e objetos hindus. As dificuldades encontradas na região do Maduré levaram muitos jesuítas a se servirem de novos métodos missionários, assim como seus companheiros inacianos no Japão e na

⁹¹ AIYAR, R. Sathyanatha. *History of the Nāyaks of Madura*. Oxford University Press, 1924.

⁹² Ainda de acordo com o autor, a influência desses líderes perdurou entre os anos de 1529 a 1736.R. Sathyanatha Aiyar. *The Nayaks of Madura*. [periódico na internet]. 2013. Disponível em: <http://archive.thetablet.co.uk/article/30th-august-1924/6/the-nayaks-of-madura->. Acesso em 02/08/2016

⁹³ LACH, Donald F. *Op.cit.* p. 1066.

⁹⁴ MANSO, Maria de Deus Beites. *A companhia de Jesus na Índia: atividades religiosas, poderes e contactos culturais (1542-1622)*. Universidade de Macau e Universidade de Évora. 2009,. nota 194, p.101.

⁹⁵ Idem.

China⁹⁶. Neste sentido, podemos retomar a ideia da prática missionária por meio das experiências de *accommodatio*⁹⁷, ou também denominada pelo historiador português João Paulo Oliveira e Costa de acomodação cultural, de modo a perceber que esta se desenvolveu atrelada diretamente ao próprio contexto dificultoso que se apresentava para a conversão:

com efeito, a evangelização confundia-se muito frequentemente com uma europeização forçada dos neófitos, o que era bem mais notório nas zonas sob controle da Coroa. [...] Assim, nas áreas sujeitas aos oficiais régios, do Brasil até a Índia, várias vezes se manifestaram contra o modelo excessivamente ocidentalizador que era defendido pela maioria, e nas regiões exteriores ao Império, nomeadamente no sertão brasileiro, no interior da Índia, na China e no Japão, foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras, assentes no respeito pelos hábitos locais⁹⁸.

Alguns missionários usaram, assim, da adaptação a certas tradições da sociedade local e as transferiram para valores cristãos, com o objetivo de arrecadar novas conversões. Foi, portanto, neste espaço atribulado que o jesuíta italiano Roberto de Nobili estabeleceu seu trabalho missionário de conversão, em 1606, pautado pelo encontro cultural entre o universo cultural hindu e cristão.

⁹⁶ O enquadramento religioso no Extremo Oriente teve como uma das abordagens principais a busca por conhecer e incorporar elementos das culturas nativas. O padre Gaspar Vilela, por exemplo, chegou a rapar a barba e o cabelo e vestia-se de quimono como um Bonzo budista zen. Por sua vez, o padre João Rodrigues foi um exímio conhecedor da língua nipônica. Na China do século XVII temos o exemplo do jesuíta Matteo Ricci e sua interação à cultura chinesa, identificando o confucionismo como uma filosofia comparável aos preceitos cristãos. Cf: JANEIRA, Armando Martins. *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1988. p. 87.

⁹⁷ Vale destacar que o a adaptação aos costumes de uma sociedade pelos missionários foi uma prática que esteve presente desde os tempos iniciais do cristianismo. Em coríntios tal questão é colocada pelo Apóstolo Paulo da seguinte maneira: “Com os judeus, comportei-me como judeu, a fim de ganhar os judeus; com os que estão sujeitos à Lei, comportei-me como se estivesse sujeito à Lei — embora eu não esteja sujeito à Lei —, a fim de ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Com aqueles que vivem sem a Lei, comportei-me como se vivesse sem a Lei, — embora eu não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo —, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Com os fracos, tornei-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a qualquer custo. Faço tudo isto por causa do Evangelho, para me tornar participante dele (...)” (I, CO 8:22). A importância de atingir o maior número possível de novos fiéis levou a necessidade de muitos missionários se adaptarem as práticas culturais dos povos com os quais entravam em contato, no qual se sacrificava o respeito às normas, para que algo maior fosse obtido, a própria conversão. Cf: PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosário (dir) *O Homem Barroco*. Presença. 1995. p. 147-150.

⁹⁸ COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). *História Religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. 2 V. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, 2000. p. 279.

A trajetória de Roberto de Nobili em Maduré no início do século XVII pode ser compreendida através do conceito de mediador cultural proposto por Serge Gruzinski, ao se referir como mediadores culturais aqueles que foram responsáveis por estabelecer ligações entre dois mundos, que colocaram em prática a transferência de uma série de elementos culturais de um universo ao outro⁹⁹.

Vivendo em uma região de rica e complexa presença hindu, com suas práticas e ritos de origens milenares, Roberto de Nobili encontrou na persuasão e na analogia entre os costumes hindus e cristãos estratégias fundamentais para as futuras conversões em Maduré. Ao estudar as línguas locais – Nobili aprendeu o tâmil e o sânscrito – e adotar a indumentária específica de um sacerdote indiano, Nobili compartilhava simultaneamente traços da cultura local e os mesclava aos ensinamentos cristãos ocidentais.

No *Relatório sobre os costumes da nação indiana*, escrito em 1613, Nobili argumentou que havia uma separação entre um costume essencialmente religioso e cultural, de ordem ornamental e distintiva. Analisou três importantes costumes indianos: a linha bramânica, o kudumi (tufo de cabelo) e a pasta de sândalo. Para o jesuíta italiano, todos esses elementos da cultura indiana tinham em sua base uma intenção puramente estética e/ou ornamental e não religiosa, sendo o seu uso, portanto, passível de permanência após a conversão ao cristianismo.

Sobre a linha bramânica¹⁰⁰, Nobili a descreveu como uma marca distintiva dos brâmanes, que segundo o mesmo, “constitui em nada mais que uma prática de uso público”¹⁰¹. Para provar seu argumento Nobili buscou apoio em livros e autores indianos, bem como no uso das tradições e, sobretudo, na sua própria convivência com os brâmanes de Maduré. Segundo o missionário: “durante os últimos três anos eu tive o cuidado de checar não somente nos testemunhos abundantes dos livros, mas, qual é o seu propósito afinal, o seu uso real e nas práticas comuns dos brâmanes”¹⁰². Para Nobili, a linha nada mais era do que um “distintivo usado pelos brâmanes como sinal da sua

⁹⁹ GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*

¹⁰⁰ De acordo com Célia Tavares, a linha bramânica corresponde a um tríplice cordão de algodão trazida da esquerda para a direita a tiracolo pelos brâmanes. Cf: TAVARES, Célia Cristina da Silva, *Op.cit.*, p. 138.

¹⁰¹ NOBILI, Roberto de. Report on Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000. p. 147.

¹⁰²Ibidem. p. 147.

alta posição e ofício”¹⁰³, representando, assim, o status diferenciado dos homens do conhecimento e da sabedoria.

O segundo costume analisado por Nobili é o do Kudumi, ou o tufo de cabelo utilizado entre os hindus. Para o jesuíta, tal utilização pelos indianos era uma forma de marcação de distinção entre *castas*, introduzido pelas várias famílias nobres entre os brâmanes, governantes e comerciantes que queriam externar sua alta posição. Tomando as leis de Manu como base, Nobili apontou que “para todas as três ordens superiores o kudumi é a marca distintiva dentro de cada casta particular”¹⁰⁴.

O terceiro e último costume analisado por Nobili é o da pasta de sândalo¹⁰⁵. De acordo com o jesuíta, o sândalo é “uma espécie de madeira perfumada mais agradável ao cheiro e, como os médicos da localidade mantém, é saudável e muito benéfico para o bem-estar corporal. É original da Índia, mas é bastante conhecida na Europa”¹⁰⁶. E continuou, afirmando que a pasta de sândalo:

(...) reduzida a um tipo de pomada, misturando-o com almíscar, açafraão, cânfora, zebith e outras substâncias aromáticas do mesmo tipo, esta trama é usada para ungir o corpo, e é avaliada pelos nossos indianos, da mesma forma como os cosméticos de vários tipos são valorizados na Europa¹⁰⁷.

É interessante, portanto, observar como Nobili procurou fazer analogias entre o uso do sândalo na Índia com os cosméticos usados na Europa, uma vez que, compreende que o sândalo tem por função primeira a de enfeitar e perfumar o corpo. Assim, afirma que, “o uso da pasta de sândalo como uma pomada esfregada em todo o

¹⁰³ Ibidem, 148.

¹⁰⁴ Ibidem. 172.

¹⁰⁵ O viajante holandês Van Linschoten descreveu quais tipos de sândalos eram encontrados na Índia: Existem três variedades de sândalo, a saber, branco, amarelo e vermelho. A maior quantidade do branco e do amarelo, que é também melhor, vem da ilha de Timor, que fica perto das ilhas de Java. Esta ilha tem matas e matagais inteiros de sândalo, a saber do branco e do amarelo, de onde é lavado para toda a Índia e para todas as partes, fazendo-se grande comércio com ele. A maior parte do sândalo vermelho cresce na costa do Coromandel e em Tenasserim (que fica na terra do Pegu). (...) O sândalo amarelo e branco é consumido em grande quantidade em toda Índia pelos indianos, sejam eles mouros, gentios ou judeus. Moem-no ou pisam-no com água até ficar como um papa; depois untam-se com ele, deixando-o secar no corpo, porque é muito refrescante, e também porque todos os indianos são grande amigos de coisas aromáticas. O sândalo vermelho gasta-se pouco na Índia, pois usam-no apenas contra febres coléricas, untando-se com ele os pulsos, as fontes da cabeça e testa. Mas este sândalo vermelho é muito transportado para outros países, por ser muito medicinal para muitas coisas. Os indianos também fazem dele os seus ídolos e pagodes, para estes ficarem preciosos. Cf: LINSCHOTEN, J. H. *Op.cit.*, 1997, p.249.

¹⁰⁶ NOBILI, Roberto. *Op.cit.*, p. 175.

¹⁰⁷ Idem.

corpo não cheira a crença supersticiosa, mas serve apenas para dar uma aparência brilhante e agradável ao corpo”¹⁰⁸.

As observações de Nobili sobre os costumes indianos estiveram apoiadas no conceito de *adiáfora*, que significa indiferente em grego. Como bem ressaltou Inês Županov, o jesuíta buscou investigar as intenções reais por trás de cada prática indiana antes de condená-las como ações pagãs. Era preciso saber sobre os fins, objetivos de cada costume, “pois só a vontade ou a intenção humana empresta forma moral aos atos”¹⁰⁹.

Assim, para compreender os costumes indianos antes de condená-los como práticas supersticiosas, Nobili defendia a necessidade de seguir duas regras baseadas na *Suma Teologica*, de Tomás de Aquino. A primeira regra dizia, segundo o jesuíta, que, se uma prática ou hábito não demonstra em sua essência uma função apenas habitual, trivial, esta mesma prática não deveria ser, portanto, mantida pelos cristãos¹¹⁰. A segunda, por sua vez, argumenta que, se for possível perceber que a essência destas práticas permanece intocável de quaisquer influências pagãs, não haveria motivo para proibi-las¹¹¹.

Podemos considerar que Nobili aproximou algumas das práticas indianas ao mundo europeu, como, por exemplo, o uso do sândalo, comungando do esforço missionário geral de se fazer da Índia um espaço cristianizado, ao mesmo tempo em que orientalizou-se para que tal objetivo pudesse ser atingido. Uma verdadeira mestiçagem cultural, na qual elementos indianos e cristãos se mesclavam e dessa mistura novos significados eram obtidos. É claro que oposição e resistência a diversos traços da cultura hindu estiveram presentes na prática missionária de Nobili. Contudo, é na mistura e nas apropriações de elementos tão diversos, ao menos a princípio, que se encontra a singularidade do nosso personagem.

O que se verifica, portanto, é que a experiência de *accomodatio* e de mediação cultural se fez presente em áreas que não estiveram sob o controle efetivo do Estado da Índia, como foi o caso de Maduré na Índia. Em regiões em que não se tinha um poder militar e político português, os missionários encontraram na adaptação aos costumes

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ ŽUPANOV, Inês. *Op.cit*, p. 97.

¹¹⁰ NOBILI, Roberto de. *Op.cit* p. 210.

¹¹¹ Idem.

locais a forma mais segura e “garantida” de conseguir as conversões religiosas da população asiática. O percurso da vida missionária de Nobili evidencia a permeabilidade tanto das fronteiras culturais quanto religiosas do Maduré no início do século XVII. As ações estabelecidas do jesuíta italiano com a elite local e de suas práticas culturais baseadas na aproximação, convivência e coexistência dos costumes indianos com o cristianismo, releva que estamos diante de um rico processo de mestiçagem cultural, que se personificou na própria figura do agente religioso.

1.4 A política de casamentos mistos

A dimensão do império português seja na Ásia, África ou na América, conduz o historiador a pensar nas diversas experiências de convivências biológicas e culturais estabelecidas entre portugueses e as populações locais. Tal como sinalizado anteriormente, a formação do Estado da Índia como uma rede diversificada de contatos comerciais amparadas por feitorias dispersas desde Moçambique até Macau se caracterizou pelo baixo número de portugueses que saíram de Portugal com destino à Ásia, dificultando a ocupação territorial da Índia nos primeiros anos do século XVI.

Em uma breve análise a respeito da emigração portuguesa para o Estado da Índia entre os anos de 1500 e 1700, João Teles e Cunha, em detrimento da análise de cálculos emigratórios elaborados por Magalhães Godinho, ressaltou que pouco mais de 578 pessoas, em sua maioria homens, embarcaram anualmente rumo à Índia no início do século XVI¹¹². Um número que demonstra as limitações naturais para criação de uma sociedade portuguesa em meio a uma gama de sociedades asiáticas que coexistiam na Índia.

Tendo assim em vista que a emigração portuguesa para a Ásia foi bastante precária, para assegurar a permanência de portugueses em Goa e afastar qualquer possibilidade de invasão muçulmana pelo sultanato de Bijapur, Afonso de Albuquerque propôs a união de soldados portugueses com as mulheres nativas, os denominados *casados* na documentação. Do pragmatismo de Albuquerque ao incentivar o casamento

¹¹² CUNHA, João Teles e. *Op.cit*, p.71.

misto de homens portugueses com mulheres locais têm início as primeiras manifestações de mestiçagens biológicas e culturais no contexto de formação do Estado da Índia.

A categoria *casados* surge pela primeira vez em carta de Afonso de Albuquerque datada do dia 22 de dezembro de 1510 endereçada ao rei D. Manuel I ao descrever a conquista da cidade de Goa, e que por sua vez, oferecia uma série de privilégios aos soldados portugueses que desposassem com mulheres asiáticas:

Aqy se tomarão allguas mouras, molheres alvas e de bom parecer, e alguuns homens limpos e de bem quiseram casar com ellas e ficar aquy nesta terra, e me pediram fazemda, e eu os casei com elas e lhe dei o casamento ordenado de vosa alteza, e cada hum seu cavalo e casas e terras e gado, aquylo que arrezoadamente me parecy a bem: averá hy qatrocentas e cymqoemta almas; estas cativas e molheres que se casão, tornam a suas casas e desenterram suas joyaas e suas fazendas e suas arrecadas d ouro e aljofar e Robis, e colares e manylhas, contas, e tudo lhe deixo a elas e a seos maridos (...)¹¹³.

O cronista João de Barros relacionou a categoria dos casados como sinônimo de povoadores¹¹⁴ ao afirmar que Albuquerque mandou dividir as terras dos mouros entre “os primeiros casados e povoadores da cidade de Goa”¹¹⁵. Defensor da política de casamentos mistos proposta por Albuquerque, Barros relatou que a povoação da cidade de Goa deveria ser feita através dos casamentos mistos:

E essa povoação não podia ser sem consorcio de mulheres, poz em ordem de casar alguma gente Portuguez com essas mulheres da terra fazendo cristans as que eram livres, e outras cativas, que os homens tomarám naquella entrada, e tinham para seu serviço, se algum homem se contentava della pera casar, comprava o seu senhor, e per casamento entregava a esse como seu marido, dando-lhe à custa d’El Rey dezoito mil reaes pera ajuda de tomar sua casa, e com isso palmaraes, e herdades daquelas, que na Ilha ficaram devolutas com a fugida dos Mouros. O gentio da terra, logo no princípio, quando Afonso d’Albuquerque lhe tomava suas filhas, se algum homem se contentava dela pera a ter por mulher, recebiam nisto escandalo e haviam que lhe era feito força; porém depois que viram as filhas honradas com fazenda na terra, o que ante não tinham, e que eles por razão dellas eram bem tratados e pervaleciam sobre o outro Gentio,

¹¹³ Carta de Afonso de Albuquerque. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1947, v.1, p.27.

¹¹⁴ É importante destacar que o termo povoadores, ao contrário do que significou para o caso da América portuguesa, tal como o termo colono, não remetia, ao menos até as primeiras décadas do século XVI, a conquista e fixação territorial de portugueses sobre os territórios asiáticos.

¹¹⁵ Barros, João de. *2.ª Década*, livro V, cap. II, p. 456.

houveram que quem tinha mais filhas de que se alguém contentasse, tinha a vida mais segura¹¹⁶.

Além do seu apoio as uniões mistas, Barros registrou a composição social das mulheres asiáticas que casavam com os portugueses como as mulheres hindus e às mulheres escravizadas na conquista de Goa capturadas em “boa guerra” e que então eram alforriadas para que pudessem casar compuseram o panorama social das esposas dos casados, característica essa que revela que estamos diante de uma região que integrava um vasto conjunto de indivíduos de diferentes partes e de diferentes culturas e saberes, resultando na formação de uma sociedade mestiça, não somente por via biológica, mas também cultural.

Apesar de não ser uma categoria exclusiva da realidade indiana, uma vez que, existiu em Marrocos o chamado “fronteiro” para categorizar aquele que se estabelecia em um assentamento português¹¹⁷, o casado tornou-se um grupo social de grande importância para o funcionamento do Estado da Índia, especialmente para a região de Goa, ao se integrar no cenário político e socioeconômico do império português. Atuaram nos senados da Câmara Municipal de Goa, instituição esta que os próprios casados reivindicaram o seu estabelecimento em 1516, conforme alertou Boxer¹¹⁸.

Mas era no comércio interasiático e de longa distância que os casados se destacavam. De acordo com Doré, os casados de Goa mantinham negócios costeiros com a região do Guzerate e/ou com as cálfas para o comércio com o Kanara, que segundo a autora, era a fonte principal de fornecimento de pimenta para a Carreira da Índia e o Malabar. Ainda segundo a autora, na costa oriental da Índia, no Coromandel, a ação dos casados limitava-se em São Tomé de Meliapor e Negapatão. Contudo, a atividade comercial empregada pelos casados não ficou restrita aos enquadramentos da coroa. Muitos deles estabeleceram por conta própria contatos comerciais com o subcontinente indiano, no Coromandel e no Golfo de Bengala e, no Extremo Oriente¹¹⁹.

¹¹⁶ Barros, João de. *2.ª Década*, livro V, cap. XI, p.559-560.

¹¹⁷ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia. 1500-1700: A Political and Economic History*. 2ª ed. Wiley-Blackwell, 2012, p.297.

¹¹⁸ BOXER, Charles. *Portuguese society in the Tropics*. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia e Luanda (1510-1800). Cambridge: Hakluyt Society at University Press, 1964, p.13.

¹¹⁹ DORÉ, Andréa. Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis. In: FLORES, Jorge; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Raízes do Privilegio: Mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.521-525.

Importa assim, destacar, que a própria configuração geográfica da presença portuguesa na Ásia, que conforme foi dito anteriormente, era marcado por fronteiras frouxas, possibilitou o movimento desses indivíduos para além das regiões de influência efetiva portuguesa, levando muitos desses casados a estabelecerem negociações comerciais que escapavam do controle da coroa portuguesa.

Na leitura de Subrahmanyam, a categoria dos casados para o Estado da Índia era equivalente à de um burguês, de homem mercantil, moldada e semelhante aos homens-bons da Península Ibérica, conhecidos também como cidadãos honrados. Contudo, ao contrário dos homens-bons, na Índia portuguesa os casados eram oriundos de classes mais baixas, tropas de segunda linha, mas que foram essenciais na defesa das cidades e fortalezas no Estado d Índia ¹²⁰.

De fato, a existência destes casais mistos moldou o cenário habitacional e cultural do Estado da Índia no início do século XVI. Em 1512 Albuquerque chegou a registrar mais de 500 casamentos mistos realizados na cidade de Goa, enquanto nas regiões de Cananor e Cochim, na costa do Malabar, cerca de 200 uniões foram celebradas:

ho feito dos casados vay muyto avante, porque casam homeens de bem e muitos ofeciaes ferreiros e carpinteiros, torneiros e bombardeiros e alguns alemães sam quá casados; e creio, senhor, que se nam partira de goa, casavam aquele ano mais de quinhentas pessoa; averá em cananor e cochim cem casados, e em goa perto de duzentos, e estam tantos criados de voss alteza e dos duques e condes de portuguell em goa pera casar, que o nam poderá crer vossa alteza [...] ¹²¹.

Bem mais modesto foi o registro do vigário de Cananor, padre João Nunes, ao informar ao rei D. Manuel que se celebrou 8 casamentos naquela região e deve o rei “tomar prazer com jsto, porque este he ho caminho pera se a jndea manter”¹²². Já para a região de Cochim, um dos pontos centrais da presença portuguesa na costa do Malabar, Ângela Xavier encontrou para a data de 1514, em uma lista sobre a cristandade da cidade de Cochim, a existência de 58 casamentos entre mulheres locais

¹²⁰ SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Op.cit*, 1995, p. 326.

¹²¹ Carta de Afonso de Albuquerque ao Rei D’Manuel. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1947, v.1, p.151.

¹²² PATTO, Antonio de Bulhão. *Op.cit*, Vol III, p. 311.

com soldados portugueses de baixa extração¹²³. Pouco a pouco, as cidades da costa indiana por onde os portugueses fixaram sua presença, presenciaram as ações da política de Albuquerque, mas, sem dúvida, é na cidade de Goa que temos um espaço singular para se analisar estas primeiras manifestações de mestiçagens no Estado da Índia.

O pragmatismo que norteou as ações de Albuquerque sobre os casamentos mistos no Estado da Índia foi alvo de ataques de seus críticos, que enxergavam na união de portugueses com mulheres nativas uma perigosa política de inclusão de indivíduos que não compartilhavam do mesmo estatuto social dos portugueses. Albuquerque chegou a registrar a postura hostil de um frade dominicano à sua política de casamentos ao mandar excomungar os homens casados de Goa, retirando à força de cada um desses casados entre um e dois cruzados¹²⁴. Contra essa atitude, Albuquerque mandou que o frade fosse enviado para além dos muros da cidade de Goa, pois este dominicano, conforme relatou Albuquerque pregava “sempre contra os casamentos e contra mim (...) e daqui nasceo alguns descontentamentos aos casados de Goa, por onde alguns fizeram de si mal recado”¹²⁵.

Contudo, uma das grandes críticas a esses casamentos residia no fato das mulheres serem alvas ou negras. O próprio Albuquerque, o maior incentivador dessas uniões mistas, mostrou-se contra o casamento de portugueses com mulheres que não fossem “alvas/branca”, assim como relatou em carta de 1514 ao comunicar ao rei D. Manuel, da importância das uniões mistas, mas que essas não deveriam ser feitas com “mulheres malabares, porque sam negras e molheres corrutas em seu viver e per seus costumes”¹²⁶, aconselhando o casamento entre as:

molheres mouras, são alvas e castas e Retraydas em suas casas e no seu modo de uiver, como hos mouros desta terra tem por costume, e as molheres de bramanes e filhas deles tambem sam castas molheres e de bom viver, e são aluas e de boa presemça; assim, senhor, em qualquer parte onde se tomava molher branca, nam se vendia, nem se resgatava todas se davam a homens de bem que queriam casar com elas¹²⁷.

¹²³ XAVIER, Ângela Barreto. Dissolver a diferença: Mestiçagem e Conversão no Império Português. In: CABRAL, Manuel Villaverde *et al.* *Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p.6.

¹²⁴ *Ibidem*, p.31.

¹²⁵ *Ibidem*, p.32.

¹²⁶ Carta de Afonso de Albuquerque. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1947, v.1, p.220-221

¹²⁷ *Idem*.

Torna-se importante abrir aqui uma ressalva. Identificar as mulheres malabares como negras e as mulheres de brâmanes como alvas, não significa necessariamente que estava sendo registrados os tons de peles dessas mulheres indianas. Tal como destacou Eduardo França Paiva, a percepção das cores no mundo moderno e seu registro nos documentos históricos devem ser analisados com bastante cuidado. Por vezes, as análises historiográficas voltadas para os matrimônios entre portugueses e asiáticas, no século XVI, enxergam na questão da cor a principal barreira de realização desses casamentos mistos.

Contudo, embora a demarcação da cor negra fosse de fato um obstáculo para as relações entre portugueses e asiáticas, essas estavam tão ou mais associadas à “qualidade” que tais mulheres possuíam do que obrigatoriamente a questão da cor de pele. Assim, o local de origem dessas mulheres asiáticas soma-se a questão da “cor” como um obstáculo de integração social do império português no Oriente. Além disso, vale ressaltar que, por se tratar de uma área de pouca incidência do poder português sobre as estruturas políticas locais que eram controladas por hindus e muçulmanos, especialmente em regiões no interior do Malabar, a execução da política de casamentos mistos dificilmente seria aceita entre as famílias malabares.

Assim, o conselho para que os portugueses não contraíssem casamentos com mulheres “negras” do Malabar, contido na documentação, sugere que a coroa lusa compreendia a sua frágil presença política sobre aquela comunidade. Situação diferente da que se passava em Goa, na qual a prática de casamentos mistos integrou o projeto de fixação imperial portuguesa no Oriente.

Certamente, e conforme fora ressaltado por Paiva, os agentes históricos dos séculos XVI e XVII sabiam manipular as variações e sobreposições entre “qualidade” e “cor”. Cabe ao historiador dos dias de hoje entender que existia essa distinção e não cair em anacronismos que possam distorcer os significados dos códigos e das qualificações culturais do passado em detrimento dos anseios do nosso presente¹²⁸. A “cor”, portanto, é uma produção histórica, fruto do contexto em que foi produzida e por quem foi

¹²⁸ PAIVA, Eduardo França. Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (org.). *Dinâmicas de Mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, p.47.

registada, questão esta que voltaremos a analisar com maior atenção através da formação do clero nativo goês no capítulo seguinte.

Ainda é importante ressaltar a referência de uma categoria adicional ao termo *casado*: a dos “casados brancos” e “casados pretos” contidos no *Livro do Estado da Índia Oriental* escrito por António Bocarro em 1635, dados esses analisados por Subrahmanyam¹²⁹. Os casados brancos referem-se aos soldados portugueses que contraíram matrimônio com as mulheres locais, ao passo que os casados pretos especificam os indianos convertidos¹³⁰. Segundo o autor, a ilha de Goa possuía em 1635 cerca de 800 *casados brancos* e 2.200 *casados negros*, revelando um total de 3.000 casados. De modo geral, para o mesmo período, para toda a Ásia portuguesa era de 4.903 *casados brancos* e 7.435 *casados negros*, somando-se 12.338 casados¹³¹.

A identificação da categoria casados para se referir aos indianos indica que tal termo, ao contrário do que se supõe, não se restringiu somente aos soldados portugueses que consumavam matrimônios com mulheres locais. Trata-se de uma categoria que abarcou também indivíduos e grupos locais, gerando contornos específicos para o uso do termo. Mais uma vez, o uso do termo “preto” e “branco” sugere que se trata não do tom de pele desses indivíduos, mas sim de uma demarcação clara de suas origens sociais.

A par disso, foi, sobretudo com o reinado de D. João III que se teve uma reviravolta em relação à política dos casamentos mistos. Imaginada para ser o reflexo da sociedade portuguesa, o Estado da Índia e, principalmente Goa, deveria representar a nível político e social todo conjunto de práticas e ordens lusitanas, e isso se viu reproduzido nas uniões mistas. Tal como sinalizou Xavier, a natureza sacramental do casamento era uma realidade desde os finais do século XIV, quando se proibiu o casamento entre cristãos e judeus, e noções de “pureza de sangue” marcaram as relações e hierarquias sociais da sociedade ibérica¹³².

No Estado da Índia, a preocupação na formação e educação cristã dos filhos gerados por essas uniões mestiças pelas mães indianas recém-convertidas ao catolicismo, que pouco conheciam da nova fé, era uma das questões que passaram a

¹²⁹ SUBRAMAHRANYAM, Sanjay. *Op.cit*, p. 232-233.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Ibidem*, p.233.

¹³² XAVIER, Ângela Barreto, *Op.cit*, 2008, p10.

regular os casamentos mistos: “Mais a mais quando o papel da boa educação (da boa educação cristã) na constituição da boa sociedade se tornava um tópico cada vez mais importante no espaço político português, metropolitano e imperial”¹³³.

Nesse sentido, na intenção de reduzir esta perspectiva negativa aos resultados dos casamentos mistos, a coroa portuguesa, a partir da década de 1540, passou a enviar para o Estado da Índia órfãs portuguesas, que recebiam um dote do rei, sendo denominadas de *orfãs d’el-rei*, as quais deviam casar com os portugueses solteiros¹³⁴, uma prática que não eliminou as tensões existentes.

De todo o modo, apesar do número relativamente significativo, as mestiçagens biológicas que foram realizadas em Goa, e em todo o Estado da Índia portuguesa de modo geral, não foram tão expressivas quanto aquelas realizadas na América portuguesa, devido especialmente às estruturas das castas indianas e de seus grupos identitários. Entretanto, entendemos que a política de casamentos mistos, iniciada nas primeiras décadas do século XVI de conformação do Estado da Índia, foi uma poderosa estratégia política de inserir as populações locais no projeto de constituição imperial sobre o Oriente e de garantir a presença de agentes *in loco* para manter o controle do domínio português sobre a região.

CAPÍTULO 2: MESTIÇAGENS E CONVERSÃO NA ÍNDIA PORTUGUESA

2.1 Os lusos-descendentes: castiços e mestiços

A formação de casamentos mistos entre portugueses e mulheres nativas resultou no surgimento de duas categorias sociais no Estado da Índia: mestiços e castiços. No vocabulário elaborado por Raphael Bluteau em 1712, castiço “se diz ao filho de pay, e mãe, Portuguezes”¹³⁵ e ao mestiço “filho de Europeu com India, de branco com

¹³³ Ibidem, p.11.

¹³⁴ COATES, Timothy J. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português: 1550-1755*, Lisboa, CNCDP, 1998.

¹³⁵ Rapahel Bluteau. *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, Vol II, p. 244.

mulata”¹³⁶. Por sua vez, no *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Rodolfo Dalgado é possível identificar variações nos significados de castiços que poderia indicar o ser “puro de sangue, sem mistura heterogénea”¹³⁷, ou seja aos portugueses nascidos na Índia, quanto o que “tem avo da Índia, e outro da Europa”¹³⁸. Já o mestiço era definido por aqueles que possuíam “progenitores, próximos ou remotos, um europeu e uma índia ou vice-versa”¹³⁹.

Diferente de castiço, termo encontrado somente para a realidade da presença portuguesa na Ásia, o termo mestiço/mestizo existia pelo menos desde o século XII, conforme afirmou Carmen Bernand e Serge Gruzisnki: “el término mestizaje proviene de un adjetivo latin, *mixticius*, que designa al que ha “nascido de una raza misturada”. En el siglo XII Girarte del Rosellón habla ya de los *mestiz* franceses, mezclados com borgoñones”¹⁴⁰. Mas foi no encontro de ibéricos com as diversas sociedades ao redor do mundo moderno que o termo foi aplicado de forma mais comum, passando a designar na Ásia portuguesa os descendentes das uniões mistas do início do século XVI. Para o Novo Mundo o vocábulo mestiço/mestizo só passou a ser usado de forma mais corriqueira a partir da década de 1530, tal como já indicamos na introdução. De acordo com Eduardo França Paiva, o termo “mestiço” que denominava os filhos frutos das uniões entre índias e ibéricos acabou por abranger ao longo do tempo a todos os filhos de uniões mistas e seus descendentes.¹⁴¹

Vale destacar que o termo mestiço também aparece na documentação sobre a presença portuguesa no Índico. Ao escrever em 1553, a segunda Década da Ásia, João de Barros registrou a conquista sobre o norte da ilha de Moçambique no qual se encontrava de “muita gente da terra, Mouros na crença, e Negros de cabelo revoltado em parecer, e alguns deles baços por serem mestiços (...)”¹⁴².

¹³⁶ Ibidem, p.51.

¹³⁷ DALGADO, Sebastião. *Op.cit.*, p.229.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ Também encontramos em Delgado a expressão *Topaz*, empregada na Índia e na Malásia entre os séculos XVII e XVIII, para designar aqueles que “pretendiam ser descendentes de portugueses, que falavam português, trajavam à portuguesa, professam a religião católica e serviam de ordinário como soldados. Designava também ao cristão indígena, que sabia o português, bem como o língua ou interprete, que falava, além do português, um ou mais idiomas vernáculos.” Cf: Sebastião Rodolfo Dalgado. *Op.cit.*, p.381.

¹⁴⁰ BERNAND, Carmen; GRUZSINKI, Serge. *História del Nuevo Mundo: Los mestizajes, 1550-1640*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p.7-8.

¹⁴¹ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit.*, p.183.

¹⁴² BARROS, João de. 2ª década, livro I, cap I, p.9.

Contudo, a associação de mestiço a filhos das uniões mistas incentivadas por Afonso de Albuquerque no contexto da conquista de Goa, assim como o termo castiço, só foi de fato sistematizada no final do século XVI. Em 1580, o jesuíta italiano Alessandro Valignano dividiu em quatro grupos sociais a população luso-asiática: “Los nascidos em la India son de quatro suertes o natureles de la tierra, o mestiços que son hijos de portugueses y de natural, o castiços que son hijos de portugueses y mestiça, o portugueses porque nacieron de padre y madre portugueses”¹⁴³.

Valignano ainda buscou hierarquizar a população oriental, colocando no topo da pirâmide social os japoneses e chineses, visto que os demais asiáticos possuíam qualidades depreciativas. Informou que:

toda la gente destas partes (excepto la China y Japón, de las cuales trataremos em su lugar, porque destas no hablo agora), simbolizan em las cosas siguientes, conviene a saber, que todos son de color baça, aunque la uma es más negra que la outra conforme al calor de los lugares em que biven, y conforme a la qualidade de sus projenies y de los exercicios que hazen. Y conforme a esto, aunque unos son de más o menos primor y capacidade que los otros, todavia universalmente hablando es común a toda esta gente ser de poco primor y de poca capacidade: y parece como dize Aristoteles, de su naturaliza nacida para servir, aunque muchos entre ellos saben mucho y tienen sutil entendimento, especialmente em la cosas que tocan a su interese¹⁴⁴.

A citação de Aristóteles, feita por Valignano, remete para a ideia de que noções de hierarquização e classificação de indivíduos e grupos sociais estiveram presentes desde a antiguidade. Contudo, tal como sinalizou António Manuel Hespanha, foi no período moderno, especialmente com a expansão ibérica sobre o globo, que a concepção de que as sociedades deveriam ser constituídas e ordenadas através de partes desiguais ajudariam a moldar o próprio quadro explicativo das estruturas institucionais modernas, sejam elas realizadas nas áreas metropolitanas como nos espaços coloniais¹⁴⁵.

Assim, não é de se estranhar que muitos dos discursos do século XVI feitos por autoridades civis e eclesiásticas sobre a Índia e de sua natureza rica e exótica mesclavam-se com registros que inferiorizavam e desqualificavam seus habitantes, tal como fez frei Paulo da Trindade, na *Conquista Espiritual* ao afirmar que a Índia era um

¹⁴³ Relatório enviado por Alessandro Valignano ao Geral Evardo Mercuriano *apud* João Teles e Cunha, *Op.cit*, p.84.

¹⁴⁴ DI, Vol.XVIII, p.144.

¹⁴⁵ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2010, p.52.

local abençoado por Deus por possuir muitas “riquezas e cousas preciosas que o autor da natureza, Deus nosso Senhor com tão liberal mão repartiu com todas estas terras do Oriente”¹⁴⁶, mas que não podia deixar de se espantar de que os habitantes “tão longe vivem de tudo isso, que nem ainda parecem ter o lume da razão(...)”¹⁴⁷.

Alessandro Valignano, ainda no mesmo documento de 1580 descreveu os indianos como: “es gente miserable y avarienta”¹⁴⁸ e “es também toda la gente ygorante, como quien no tiene ninguna suerte de letras ni de ciencias”¹⁴⁹.

Ângela Barreto Xavier destacou que a desqualificação dos lusos-asiáticos também pode ser entendida pelos usos de teorias climáticas, astrológicas e dos humores. Segundo a autora:

Acreditava-se, ao mesmo tempo, que o clima destes lugares afetava a sua constituição física e moral, pela interdependência que existia entre as potências dos astros, as terras e os humores dos homens. A essa concepção cósmica do corpo humano (“um ser no meio de outros seres que influencia e dos quais recebe influências”), acoplava-se a ideia de que cada corpo combinava forma (a alma infundada por Deus) e matéria. Essa relação dependia do equilíbrio entre humores (frio, quente, seco e húmido) – o modo como o corpo intervinha na mente – e os espíritos (vitais, naturais e animais) – através dos quais a mente intervinha no corpo¹⁵⁰.

Diogo do Couto, em o *Soldado Prático*, ao descrever as condições naturais da Índia, afirmou que a própria natureza tinha influências negativas sobre seus habitantes e sobre aqueles que para lá forem: “porque a má natureza da Terra e infernal inclinação dos homens o muda de feição”¹⁵¹. Já o naturalista português Garcia de Orta, que viveu em Goa entre os 1543 e 1563, acreditava que o clima da Índia era propício à degeneração dos corpos e à produção de determinados fluidos e odores, conforme indicou Xavier¹⁵².

A par desses discursos, Valignano observa na Índia portuguesa a distinção entre portugueses nascidos na Índia e os hindus passava, assim, pela demarcação clara da incapacidade e inferioridade dos nativos, mestiços e castiços frente à superioridade

¹⁴⁶ TRINDADE, Frei Paulo da. *Op.cit.*, p.47.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ DI, Vol. XVIII, p. 145

¹⁴⁹ *Ibidem*, p.146.

¹⁵⁰ XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit.*, 2008, p.106.

¹⁵¹ Couto, Diogo do. *O soldado Prático*. Portugal: Publicações Europa-América, s/d, p.29.

¹⁵² XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit.*, 2008,p.109.

portuguesa: “Assi porque toda gente morena es de poca capacidade y mal inclinada y de baixíssimo espiritus, como porque tiene entre los portugueses muy baxo y vil concepto y num entre los mismos de la tierra son poco estimados em comparacion de los portugueses”¹⁵³.

Ainda é importante lembrar, tal como ressaltou Eduardo França Paiva, que o registro das qualidades variava de acordo com quem as relatava e o período histórico em que foi escrito¹⁵⁴. O primeiro léxico que nomeou os lusos-asiáticos foi elaborado por um jesuíta do século XVI, que tinha como objetivo central informar ao superior da Companhia de Jesus a diversidade de gente e dos costumes dos povos orientais, no contexto em que se discutia a admissão de nativos no interior da ordem missionária.

Para Alden as compreensões de Valignano sobre o universo religioso e cultural dos lusos-asiáticos devem-se à sua própria formação aristocrata e à sua origem italiana, que acabaram por refletir as concepções de mundo de um europeu de meados do século XVI¹⁵⁵. Ainda segundo o autor, as percepções pessimistas de Valignano acerca dos nascidos no Oriente, considerados sem qualidades, em muito contribuíram para a decisão do Geral Everardo Mercuriano, que, no ano de 1579, proibiu a entrada de nativos e mestiços no interior da Companhia de Jesus¹⁵⁶.

A entrada dos nascidos no Oriente na Companhia de Jesus, com exceção dos japoneses e chineses, foi assim, seguida pela tolerância da admissão de filhos de pais europeus nascidos na Ásia, sendo que a entrada de mestiços fora integralmente vetada e de castiços somente se fossem comprovadas suas boas inclinações para ocupar o cargo eclesiástico.

2.2 Inserção política e cultural dos lusos-asiáticos no Império português

A busca pela definição e terminologia dos grupos sociais resultantes das mestiçagens estabelecidas no Oriente português é uma tarefa necessária, porém arduosa, uma vez que as fontes nos oferecem significados múltiplos para denominar as

¹⁵³ DI, Vol. XVIII, p.557-581.

¹⁵⁴ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, p.33.

¹⁵⁵ ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 56.

¹⁵⁶ *Idem*.

populações luso-asiáticas. Conforme vimos anteriormente através do *Glossário* de Dalgado, o termo *castiço* pode significar que esse era filho de pai e de mãe portugueses, embora tenha nascido na Ásia, ou, a partir de definições mais antigas, *castiços* seriam os filhos de portugueses nascidos na Índia ou de pai português com mãe mestiça ou mãe nativa, ou seja, possuíam três quartas partes de sangue português, diferentemente da primeira definição¹⁵⁷. Por sua vez, os *mestiços*, foram definidos como aqueles que tinham como progenitores um europeu e uma índia ou vice-versa, também caracterizados por Dalgado como “descendentes”¹⁵⁸.

Na documentação religiosa, especialmente a partir das observações do jesuíta Valignano, no final do século XVI, *mestiço* aparece como filho de pai português e mãe asiática e *castiço* já é definido como filho de pai português e mãe “eurasiana”, demarcando uma distinção clara entre tais grupos, na qual *castiço* estaria acima do *mestiço* na hierarquia social¹⁵⁹.

Para além dos dicionários e registros religiosos, os relatos de viagens oferecem outras definições para pensar as nomeações das populações mestiças asiáticas no século XVI. Jan Huygen van Linschoten descreveu a conformação das mesclas biológicas e culturais ocorridas na Índia da seguinte forma:

os portugueses da Índia são amiúde casados com as mulheres naturais da terra, sendo as crianças que deles provêm chamadas *mestiços*, que quer dizer meio-sangue. Estes *mestiços* são geralmente de cor amarelada. Não obstante, há entre eles numerosas mulheres muito belas e bem proporcionadas. As crianças nascidas na Índia de homens e mulheres portugueses são chamados *castiços*. São em quase tudo iguais aos portugueses, embora sejam um pouco diferentes na cor, porque tendem sempre para o amarelo. As crianças destes *castiços* são mais baças e totalmente *mestiças*, e as crianças dos *mestiços* são de cor e de feição iguais aos naturais da terra ou de canins, pelo que os descendentes de homens e mulheres portugueses, chegando ao terceiro grau, parecem ser indianos naturais na cor e na feição¹⁶⁰.

Além de classificar os *mestiços* como filhos de portugueses com mulheres locais, e os *castiços* como filhos de pais e mães portugueses, Linschoten registrou a sua percepção das cores de tais indivíduos, aspecto esse, importante para demarcar as

¹⁵⁷ DALGAGO, Sebastião. *Op.cit*, p.229.

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ DI, Vol. XVIII, p.144.

¹⁶⁰ LINSCHOTEN, J. H. *Op.cit*, 1997, p. 148.

distinções entre esses grupos e em relação aos portugueses reinóis. Linschoten também fez uma descrição dos usos e costumes das mulheres portuguesas e mestiças na Índia:

As mulheres portuguesas, *mestiças* e cristãs na Índia, vêem-se muito pouco, porque na sua maioria ficam escondidas em casa, e só saem muito raramente, quando vão à missa ou se vão visitar umas às outras, o que contudo acontece muito poucas vezes. E ainda, por cima, quando saem, vão muito bem guardadas, pois são levadas num *palaquim*, coberto com um pano ou tapete, pelo que não podem ser vistas de maneira nenhuma. Quando vão à missa ou fazer uma visita, vestem-se ricamente, com braceletes e manilhas de ouro nos braços, e pedras preciosas e perolas, nas olheiras tem penduradas correntes cheias de joias e adornos; as roupas são de damasco, veludo e brocado, pois seda é o mais vulgar que se pode vestir. Nas suas casas andam com os cabelos soltos e a cabeça descoberta, e vestidas com uma camisa chamada *baju*, que lhes dá até abaixo do umbigo, e que é tão fina, que se pode ver todo o corpo através dela; e do umbigo para baixo vestem apenas um pano pintado, enrolado três ou quatro vezes em volta do corpo. (...) Todo o resto do corpo fica nu, sem nada nas pernas e pés, a não ser uns chinelos ou pantufas calçados nos pés, tal como os homens. Em casa andam sempre vestidas, velhas e donzelas, ricas e pobres, sem excepção, pois só raramente saem, e nesse caso cobertas e levadas em palaquins, pois o que há para fazer fora de casa é feito pelos escravos e escravas. De modo geral, as mulheres são muito limpas e asseadas, tanto na sua casa como na sua pessoa e no seu corpo, pois além de vestirem todos os dias roupa limpa, costumam lavar todo o corpo diariamente, da cabeça até os pés, e frequentemente duas vezes, de manhã e a tarde. (...) Trabalham pouco e são muito dadas a ervas cheirosas, e também a perfumes e incensos, e a untarem o corpo e a testa com sândalo e outras madeiras cheirosas, que desçam moendo e esfregando-as em águas¹⁶¹.

O viajante francês Pyrard de Laval descreveu no início do século XVII as categorias sociais da Índia portuguesa, classificando e hierarquizando os diferentes grupos sociais:

Mas no que toca aos Portuguezes ha entre elles grande diferença de honra; porque os mais estimados são os que vieram de Portugal, e lhes chamam de Portuguezes de Portugal (a); depois vem os que nasceram na India de pai e mai portuzeses, e elles chamam de *Castiços*; os inferiores são os que procedem de pai Portuguez e mai India, ou pelo contrário, e elles chamam de *Mestiços*. Mas os que descendem de Portuguez e Cafre ou Negro de Africa, chamam-lhes *Mulatos*, e são havidos por iguaes aos mestiços. Estes mestiços tem maior estimação

¹⁶¹ Ibidem, p.156-160.

quando o pai ou mãe é da casta dos Bramanes. No Brazil, os que procedem de duas raças diferentes são chamados *Mamelucos*¹⁶².

Para a segunda década de Seiscentos, Manuel Lobato afirmou que houve uma fusão de castiços e mestiços num único grupo constituído pela elite luso-descendente, que passou a compor o denominado grupo dos “brancos”. Uma referência que, segundo o autor, invocava o reforço de identidade desses indivíduos, a ascendência portuguesa e, por consequência, sua diferenciação aos nativos asiáticos¹⁶³.

De modo geral, as origens mestiças das populações luso-asiáticas ou indo-portuguesas estiveram atreladas aos *casados*, grupo de soldados portugueses, solteiros, que constituíram matrimónio com mulheres locais e que estabeleceram moradia na Índia, a partir de 1510¹⁶⁴. Os filhos desses casamentos mistos, denominados pela historiografia de descendentes da primeira geração dos casados, constituíram as bases de conformação da sociedade mestiça do império português no Oriente.

A integração política e cultural dos descendentes dos casamentos mistos nas estruturas do poder português nos espaços asiáticos e no cotidiano das relações diplomáticas com as sociedades locais pode ser entendida pelo viés da auto identificação, seja pelo local de nascimento, pela paternidade ou pela religião. De acordo com Xavier, além do local de nascimento (*generatio*), o batismo (*regeneratio*) passou a ser um dos principais critérios de identificação jurídica e política portuguesa. A conversão ao catolicismo minimizou assim, ao menos em teoria, as diferenças entre

¹⁶²PYRARD, François. *Viagem de Francisco Pyrard, de Laval*; contendo a noticia de sua navegação às Indias Orientaes, Ilhas de Maldiva, Maluco, e ao Brazil, e os diferentes casos, que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez annos que andou nestes paizes (1601 a 1611) com a descripção exacta dos costumes, leis, usos, policia, e governo; do trato e commercio, que nelles ha; dos animaes, arvores, fructas, e outras singularidades, que alli se encontram, contendo a noticia de sua navegação às Indias Orientaes, Ilhas de Maldiva, Maluco, e ao Brazil, e os diferentes casos, que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez annos que andou nestes paizes (1601 a 1611) com a descripção exacta dos costumes, leis, usos, policia, e governo; do trato e commercio, que nelles ha; dos animaes, arvores, fructas, e outras singularidades, que alli se encontramvertida do francez em portuguez sobre a edição de 1679, correcta, e accrescentada com algumas notas, por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858, Segunda Parte, p.32.

¹⁶³LOBATO, Manuel. ‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750) In:MANSO e LOBATO (dir.). *Perspectivas: Portuguese Journal of Political Science and International Relations. Mestiçagens e identidades intercontinentais nas sociedades lusófonas*. University of Minho, Braga and University of Évora, Évora, Portugal, Junho, 2013, p.97.

¹⁶⁴XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, p.27.

indianos convertidos e portugueses, uma vez que a religião católica adquiriu um “potencial equalizador” de inclusão política e de conformidade cultural¹⁶⁵.

Contudo, a partir do momento que a religião aproximava politicamente indianos e portugueses, os *casados* e seus descendentes trataram de preservar seu estatuto privilegiado, no qual reivindicavam o uso da *ius sanguinis* (a nação) como fator de relevância social. E conforme destacou Xavier, pertencer à nação portuguesa nesse momento implicou em vários elementos de distinção hierárquica: “competência linguística, antiguidade na religião, a cor, o local de nascimento, a capacidade intelectual”¹⁶⁶.

Ao se identificarem como filhos de portugueses e, assim, poderem usufruir das regalias e privilégios de serem “nobres” e “cristãos velhos”, os descendentes da primeira geração dos *casados* buscaram garantir o direito ao uso de certas mercês como concessão de terras, isenção de tributos, isenção de prestação de ajuda na guerra, acesso a alguns cargos públicos, que, de acordo com Xavier, eram mercês que também poderiam ser solicitadas pelos indianos convertidos¹⁶⁷.

Assim, essa elite luso-asiática buscou ser aos poucos incorporada a uma sociedade tipicamente portuguesa, que se desejava formar no Oriente. No plano político, assumiram posições de destaque. Segundo Russel-Wood, os descendentes dessas uniões mistas eram considerados intermediários culturais de grande valia para as relações políticas entre portugueses e não portugueses, por todo Oriente. Ao pertencerem a dois ou mais universos culturais, exerciam importantes contatos diplomáticos entre diversas sociedades, tal como foi o caso da mestiça Juliana Dias da Costa (1658-1734), que viveu por muitos anos na região de Deli¹⁶⁸. Filha de um médico português com uma mulher escrava de Agra, à Juliana da Costa foi confiada à função de educar muitos príncipes asiáticos, além de ser peça chave para o processo de conversão dos mogóis, ao manifestar sua posição favorável aos portugueses.

Para Russel-Wood, o caso da mestiça Juliana da Costa é singular, uma vez que esta nunca saiu do Oriente e, por viver em um espaço de intensa influência muçulmana,

¹⁶⁵ Ibidem, p.542.

¹⁶⁶ Ibidem, p.543.

¹⁶⁷ Ibidem, p.99.

¹⁶⁸, Russel-WOOD. Políticas de fixação e integração. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *Op.cit.*, p.144.

não deixou de exercer sua fé cristã e “nem a lealdade para com os Portugueses e as suas causas”¹⁶⁹.

Herdeiros dos negócios de seus pais, os lusos-descendentes estiveram à frente de diversos empreendimentos comerciais. Russel-Wood cita a trajetória de Dona Catarina Rolim, luso-descendente, solteira, que gerenciou engenhos de jagra e de açúcar nas regiões de Baçaim e Chaul, além de ter dado prosseguimento nas produções de açúcar no Norte, também iniciadas por seus pais. Outro exemplo dado pelo autor é da luso-descendente Dona Inês de Miranda, conhecida como “Senhora de Baçaim”. Viúva, levava uma vida de luxo. Morava num palácio fortificado e entre seus bens encontravam-se barcos de pesca e uma fábrica de aguardente de palmeira, além de ser responsável por administrar aldeias ao redor da Ilha e de manter um exército privado muito bem armado¹⁷⁰.

São exemplos importantes, não só para pensar a integração que os lusos-descendentes tiveram no âmbito comercial, mas para pensar na inserção social e econômica de mulheres na gestão e no controle de propriedades, de empresas comerciais coloniais e nos contatos culturais com a população asiática, distanciando-se da visão de uma historiografia tradicional, que compreende que as mulheres exerceram apenas seus papéis sociais comuns, como os de filhas e esposas.

Já na esfera militar o acesso aos lusos-asiáticos era bastante limitado. Neste sentido, podemos destacar que a carreira militar – importante aspecto para a continuidade da presença portuguesa no Oriente, dado que se tratava de uma presença bastante frágil em termos políticos e territoriais – estava vedada aos mestiços. Eles não eram confiáveis como soldados, considerados “demasiados brandos e efeminados”, conforme salientou Doré, chegando até mesmo a serem proibidos de se alistarem, por determinação da coroa, em 1545 e em 1561, situação que só foi suspensa a partir da segunda metade do século XVIII¹⁷¹.

Charles Boxer afirmou que em 1634, chegava-se a exigir dos lusos-asiáticos que pretendessem alistar-se como soldados que comprovassem uma alta porcentagem de sangue europeu. Eles deveriam assim, comprovar, junto ao pároco local, serem filhos ou

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰, Russel-WOOD. Grupos sociais. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *Op.cit*, p.188.

¹⁷¹ DORÉ, Andréa. *Op.cit*, p.528.

netos de portugueses nascidos na Europa, portanto, autenticar sua ascendência nobre¹⁷².

A ocupação de cargos administrativos, como na Câmara Municipal de Goa, preenchida majoritariamente por portugueses nascidos no reino e pelos *casados*, também esteve vedada aos lusos-asiáticos. De acordo com Charles Boxer, embora, desde 1542, ao menos na teoria, os cargos fossem reservados aos filhos e netos dos casados, na prática somente os que fossem portugueses de nascimento e origem eram admitidos na Câmara Municipal. Apesar de não descartar a hipótese de que certamente alguns mestiços chegaram a exercerem ~~em~~ ^{em} ~~ofícios~~ ^{ofícios} municipais, Boxer afirmou que somente em 1774, por meio das políticas reformadoras de Pombal, lusos-asiáticos e indianos convertidos conseguiram exercer cargos civis e militares¹⁷³.

Se a elite luso-asiática, ou seja, os filhos dos casados da primeira geração, buscou se distinguir dos nativos, reforçando sua linhagem nobre e sua cristandade, mestiços e castiços depararam com cenários de exclusão e restrição social.

Conforme irei destacar, desde os finais do século XVI, a entrada de mestiços, castiços e nativos cristianizados nas ordens religiosas na Índia era dificultada pelos clérigos. Vistos como fundamentais para a expansão do cristianismo entre as comunidades locais, o recrutamento do clero nativo e mestiço formava a base dos trabalhos missionários por toda Ásia. Contudo, a promoção social desses indivíduos no interior das ordens era vedada pelos religiosos.

Assim, conforme salientou Xavier, as prerrogativas negativas recaíram sobre mestiços e castiços, que estavam “cada vez mais subalternizados na própria ordem imperial”¹⁷⁴. Os filhos e netos dos casados, mestiços e castiços não escaparam de sofrer desconfianças sobre suas qualidades.

Em resumo, os descendentes dos portugueses nascidos na Ásia não compartilhavam das mesmas qualidades dos reinóis. Não possuíam ascendência nobre, nasceram distante do reino e eram recentes na vivência religiosa cristã, critérios importantes de distinção social naquele contexto. Embora a elite luso-asiática tenha exercido posições de destaque nos campos políticos e econômicos, mestiços e castiços

¹⁷² BOXER, Charles. *Op.cit*, p. 316.

¹⁷³ BOXER, Charles. *Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia, and Luanda. 1510-1800.*The University of Wisconsin Press. Madison and Milwaukee, 1965, p.34.

¹⁷⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, 2003, p.547.

foram desqualificados diante da supremacia portuguesa. Tratou-se de uma conotação negativa sobre esses grupos sociais que foi incorporada e explorada nos registros administrativos, políticos e religiosos.

2.3 Dispositivos de conversão: entre o confronto e a mescla

Se o casamento misto foi uma maneira de assegurar a permanência da presença lusitana no Estado da Índia, a conversão das populações locais e a educação religiosa cristã dos descendentes dessas uniões mestiças foram as principais medidas para ampliar as esferas de domínio português sobre o Oriente.

Vimos que na cidade de Goa se concentrava a atividade religiosa cristã do Estado da Índia. Capital da presença portuguesa, Goa foi a possessão portuguesa que mais sofreu a influência da política de imperialismo religioso. Entre as causas que justificam esse impulso religioso podemos destacar os ecos das políticas da Contrarreforma, o impacto das resoluções do Concílio de Trento (1535-1563) e a chegada à Índia dos jesuítas em 1542.

Apesar das críticas feitas a uma historiografia que privilegia as ações jesuíticas em detrimento das demais ordens, é inegável que originalidade e organização da Companhia de Jesus resultaram em uma virada no processo de conversão religiosa por todo Oriente. A dedicação exclusiva aos assuntos da evangelização, maior preparação teológica de seus missionários, disposição para se deslocar por espaços longínquos, a defesa do apostolado pelo mundo, a não reclusão e o cuidado com o ensino religioso foram algumas das características que fizeram da Companhia de Jesus uma das mais importantes ordens missionárias, não só para o Estado da Índia, mas por todo o globo.

Seja em Moçambique, na Índia, no Extremo Oriente ou na América, a Companhia de Jesus e sua evangelização dos povos nativos foi sem sombra de dúvida,

um dos principais meios de encontro e contato entre as mais distantes partes do mundo. A confrontação com o islã, a luta contra os paganismos, os cultos ameríndios e africanos e as complexas religiões da Ásia mobilizaram um grande esforço de milhares de missionários por diversas partes.

No Estado da Índia, desde a segunda metade do século XVI, desenvolveram métodos de conversão que visavam aumentar a presença da população cristã e de sua vivência religiosa. Para o caso goês, os dispositivos de conversão/cristianização que ali foram adotados se basearam, especialmente a partir de 1540, em métodos violentos e punitivos. Com o respaldo da supremacia militar e do estabelecimento de instituições eclesiásticas, como do Tribunal do Santo Ofício, o processo de conversão e cristianização de cristãos e não cristãos de Goa foi sendo sistematicamente implantado.

Durante o reinado de D. João III, que visava aumentar a integração da influência da obra religiosa ao projeto imperial no Oriente, e a partir da nomeação do padre Miguel Vaz como vigário geral da Índia, se intensificou a necessidade de imposição de identidade religiosa como importante categoria social e política dos habitantes de Goa. A destruição de templos hindus, a implementação de estruturas e objetos católicos, tais como colégios, igrejas, hospitais e cruzeiros ao lado do trabalho minucioso das ordens missionárias foram as principais estratégias usadas para que o catolicismo fosse adotado pelos recém-convertidos. Em documento de 1545, Miguel Vaz fez alguns apontamentos sobre o Estado da Índia a D. João III, nos quais destacou a importância de eliminar os pagodes e proibir a realização de cerimônias gentílicas:

Porque a idolatria he tamanha ofensa de Deus, como a todos he manifesto, e com justiça V.A, a nam deve consentir em suas terras, comvem mandar a Goa huma provisam que em toda a ilha nam aja nenhum pagode pubrico nem secreto, sob graves penas, nem menos o faça nenhum oficial de nenhuma maneira que seja, de pedra, nem de pao, nem de cobre, nem outro mettal; nem façam em toda a ilha nenhuma festas gentílicas pubricas, nem recolham em suas casas pregadores bramanes da terra firme. E que os homens que tiverem cuidado de Sam Paulo possam buscar as casas de todos os brâmanes e gentios, omde tivererem presumçam ou sospeita que estam ídolos (...)¹⁷⁵.

O afastamento da população gentia foi outra medida adotada para que se fizesse de Goa uma região habitada por cristãos, tal como escreveu o padre Luís Fróis em 1560, ao relatar que após a expulsão de trinta brâmanes o número de conversões aumentou:

¹⁷⁵ DHMPO, Vol. III, p.203.

deitou primeiramente fora de Goa trinta bramanes com suas famílias, que erão sapratas e monarcas desta terra, cousa que nenhum governador ou viso-rei fez, com o el rei ter muito encomendado. E depois destes fora, largou-nos o campo, e com favor de Deos, todo poderoso e infinito soberano, se fez o que laa vereis nas cartas gerais: fez-se todo Daguim christão e maior parte do Carambolim, e Goadelupe, Morcondim, Moula e grande soma dos de Agaçaim, e de Goa-a-Velha, e finalmente todo o Chorão e Divar, sem ficar pee de gentio, sendo Divar o recheo dos brâmanes, e sua terra santa, sua Roma e medula de seus pagodes, de sorte que, ao fazer desta, paixão jaa, depois que vos fostes, que ha dez meses, os que são baptizados pellos nosso padres, mai de doze mil almas (...)¹⁷⁶.

Patrícia Souza de Faria lembra que algumas determinações do 1º Concílio Provincial de Goa de 1567 voltavam-se para a expulsão de infiéis e de grupos sociais para áreas mais afastadas da área urbana e comercial¹⁷⁷. No decreto de número 8º da 4ª seção vem decido que:

Pera obviar a muitos males que nestas partes se commettem, determinou o Concilio se limitassem lugares certos em que habitem os mouros, e gentios estrangeiros, e as mulheres publicas, e encarrega muito aos veradores e officiaes da Camara ordenem como os decretos, em que isso se determinou, se dem a execução, ordenando os ditos lugares: e assy lhe encomenda constituição lugar separado, mais remoto da cidade, do que está a igreja de S. Lazaro, em que os lázaros estejam, e constituição alguma pessoa que tenha cuidado dos christãos da terra vadios, e que os faça trabalhar, e lhes ordene modo de vida¹⁷⁸.

De acordo com Maria de Deus Beites Manso, a segregação da população hindu acarretaria prejuízos de ordem econômica para o comércio local, assim como na redução dos tributos que seriam pagos à fazenda real¹⁷⁹, tal como pode ser observado na carta de Alessandro Valignano dirigida a D. Constantino:

Alegaván pera ysso que era impossível poderem eles cumprir com seus cargos e officios sem ajuda dos mesmos gentios; e que os christaos eram muy fraco e poneos, e não se poderiao em nenhuma maneyra arrecadar as rendas de S. A. se não fossem arrecadores os mesmo gentios; e que indo-se eles, se perderiao as terras, e grande parte das mercadoryas de Goa; e ficaria aquella ylha deserta com muyto danmo dos rendimentos das alfandegas e fazendas de S.A. e com estas e com outras rezes aparentes apertavao em tanta maneyra ao

¹⁷⁶ DHMPO, Vol. VIII, p.229-230.

¹⁷⁷ Os Concílios Provinciais de Goa podem ser entendidos como uma resposta rápida às determinações formuladas no Concílio de Trento associados à necessidade de introdução da disciplina cristã nos espaços asiáticos administrados pelos agentes da Coroa portuguesa no Oriente, especialmente na região de Goa. Foram definidos em Goa cinco Concílios Provinciais: 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606. Cf: FARIA, Patrícia Souza de. *Op.cit*, 2008, p.113.

¹⁷⁸ DPMPO, Vol.X, p.386-386.

¹⁷⁹ MANSO, Maria de Deus Beites. *Op.cit*, p.136.

Governador, que quase o transtornavo, temendo seguir-se estes inconvenientes (...) ¹⁸⁰.

Desse modo o choque aos antigos e novos inimigos não excluiu a existência de mescla, de troca e alianças entre religiosos, portugueses e a população local, especialmente nas demais áreas de frágil presença portuguesa, tal como a região do Maduré, nas quais os meios para que a conversão fosse atingida seguiram por caminhos mais flexíveis. A necessidade de conhecer e se adaptar aos costumes locais - como o caso de Ricci na China e Nobili no Maduré – foram os principais métodos de evangelização aí adotados pelos religiosos.

A “eficácia” ou não da conversão da sociedade luso-asiática deve ser compreendida a partir dos atores que estiveram à frente da sua realização e, principalmente, do contexto geográfico e histórico que delinearam as ações de intervenções religiosas e culturais. As reflexões sobre os dispositivos de conversão no Estado da Índia portuguesa se apoiam sobre este duplo viés: confronto e mescla. Mesmo em Goa, região de grande presença cristã, foi preciso cautela em adotar algumas medidas de ordem mais enérgicas, como alertou Valignano em 1588 no documento intitulado *Sumário das regras para o provincial da Índia*:

Pera tirar todo escandalo e rezão de murmurar aos gentios, se há-de procurar que pera os converter se lhe não faça nenhuma força directa ou indirectamente, advertindo todavia que, emquanto se trata de não fazer força aos gentios, não se deixem os meynos que são lícitos e convenientes pera ganhar suas almas (...) ¹⁸¹.

Os métodos de conversão e atuação jesuíta variavam de acordo com as circunstâncias e com os grupos sociais com os quais se entrava em contato. Cautelosos com os indianos recém-convertidos, preocupados em conhecer as línguas locais e seus costumes, tal como fez Nobili no interior do Maduré, e por vezes rígidos com os brâmanes de Goa, como atentou Xavier ao escrever que eram “hombres de pocas letras; y lo que les falta em virtude tienen de iniquidad y maldad em grande aumento (...)” ¹⁸², a experiência jesuítica na Índia portuguesa se pautou a partir da utilização de diferentes modelos e práticas missionárias.

¹⁸⁰ *História del principio y progreso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)*. Ed. Josef Wicki. Roma: *Institutum Historicum S. I.*, 1944, Vol II, p.347.

¹⁸¹ DI. Vol. XIV. p. 874.

¹⁸² DPMPO, Vol. II p. 66.

2.4 A formação do clero-nativo: a qualidade dos lusos asiáticos

Como parte das orientações definidas no Concílio de Trento, a formação do clero nativo no ultramar português foi colocada em prática em meados do século XVI pela coroa lusitana que buscava se ajustar as diferentes realidades locais.

No Estado da Índia, o estabelecimento de seminários foi base para o ensino e recrutamento do clero local. A primeira tentativa de formação de clero nativo foi nas Molucas, entre os anos de 1536-1539, a partir das ações do capitão António Galvão que buscou criar um modelo de escola, conforme indicou Thomaz¹⁸³. A fundação do Seminário da Santa Fé na cidade de Goa em 1541, obra conjunta do vigário-geral Miguel Vaz e do mestre Diogo Borba, inaugurou o início da formação de um clero nativo goês. Com a intenção primeira de propagar a fé católica entre os cristãos, o Seminário voltou-se também para a formação religiosa dos nativos e da introdução destes na estrutura eclesiástica por todo Oriente. Com a chegada dos jesuítas à Índia em 1542, o Seminário, que fora integrado ao Colégio de São Paulo, ficou sob a direção da mais nova ordem missionária, considerada mais bem preparada para cuidar dos assuntos da fé e da preparação de novos religiosos.

Um dos pilares para o progresso das atividades missionárias e de conversão, uma vez que facilitaria a comunicação direta com os locais, pois esses detinham o domínio das línguas locais, a formação do clero nativo também possuía um motivo político claro, como lembra Thomaz:

fazer da religião católica o fundamento da unidade portuguesa, aplicando na Ásia o princípio *cujus régio, illius religio* que acabava então de ser adoptado na Europa; e porventura também uma razão social, relacionada com a “crioulização” progressiva dos quadros da administração. Com efeito, a assimilação religiosa era tal como a mestiçagem, um meio de aumentar o número, sempre escasso, de portugueses estabelecidos no Oriente¹⁸⁴.

O esforço de expansão e cristianização das populações asiáticas por parte das ordens missionárias nos séculos XVI e XVII, só se tornou possível através dos processos de mestiçagens desenvolvidos nas várias regiões que os portugueses e

¹⁸³ THOMAZ, Luís Filipe. *Op.cit.*, 1994,p.254.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.256.

religiosos ocuparam. Castiços e mestiços, categorias usadas para classificar e distinguir os grupos sociais da sociedade luso-asiática constituíram uma importante base para a afirmação da presença religiosa cristã no Oriente. Contudo, as formas de distinção, hierarquização e classificação que marcaram toda a estrutura política e sociocultural da expansão ibérica nos quatro cantos do mundo reservaram a esses indivíduos um espaço movediço. Eram necessários para a introdução e divulgação do evangelho entre os nativos, mas sua integração e ascensão dentro das ordens religiosas esbarravam nas qualidades que lhes eram atribuídas.

Os processos de restrições aos mestiços e indianos no interior das ordens missionárias indicam que jesuítas, dominicanos, franciscanos e agostinhos levavam em consideração, para a formação do clero nativo no Oriente, as qualidades desses indivíduos. As qualidades – local de origem, prática religiosa, ascendência nobre, limpeza de sangue, bons hábitos - eram os traços levados em consideração pelos religiosos na admissão de nativos e mestiços no exercício das atividades religiosas.

Entre os asiáticos, os japoneses eram considerados pelos jesuítas os mais bem preparados para lidarem com os assuntos da fé cristã. Além do diminuto número de religiosos europeus frente à sociedade nipônica e a grande necessidade de um maior contingente de padres para realizar a conversão da população local, as qualidades dos japoneses eram destacadas pelos jesuítas como importante traço para a admissão no interior da ordem missionária e para o exercício da pregação, tal como expressou o Padre Geral Everardo Mercuriano em 1580:

y porque de las informaciones que de alla vinieron, entendemos que los Japones tienen qualidades accõmodadas a nuestro instituto y ala necesidad de aquella tierra, podra V. R. cõmunicar con la moderacion que le pareciere facultad al Vice provincial del Iapon para los poder recibir en la Companhia procurando que sean bien criados en el Noviciado para que despues puedan servir para la conversion de aquella gentilidad¹⁸⁵.

Contudo, vale destacar, conforme indicaram Maria de Deus Beites Manso e Lúcio de Souza que, apesar da indispensabilidade da formação de um clero japonês no Extremo-Oriente, as diferenças culturais colocavam por vezes os japoneses em posição

¹⁸⁵ ARSI, *Jap Sin* 3, Carta do Padre Geral Everardo para o Padre Alexandre Valignano, Visitador, de 1578 *apud* MANSO, Maria de Deus BEITES; SOUZA, Lúcio de. *Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês*. In: *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, N.º 10, June 2013, p. 120.

inferior aos europeus. De acordo com os autores, os jesuítas consideravam a alimentação japonesa insuficiente para o exercício da evangelização, que consistia em um árduo trabalho, difícil de ser feito por pessoas que viviam de remédios. Fracos fisicamente, o caráter dos japoneses era descrito através de grandes alterações de humor, da falta de perseverança e na forma superficial com que a doutrinação à religião católica era realizada, além de outros costumes, como o suicídio e a sodomia que eram contraditórios aos preceitos cristãos¹⁸⁶.

Para o caso da Índia portuguesa, a recomendação era que não se recebessem no interior da Companhia de Jesus pessoas de origem mestiça e castiça ou mesmo os indianos, uma vez que estes possuíam más qualidades e pouca capacidade para os assuntos da religião, tal como aconselhou Valignano em 1577:

Dopo questi non si há de ricevere niuna persona naturele della terra (excetuando il Giapone), si perché, como si è detto, è gente negra di mala qualità et di bascissimo ingenio et poco capaci per la perfettione della religione, come anchora perché quei che vi fussero capaci et buoni sono tenuti in bascissimo concetto no solo tra gli portuguesi ma anchora fra gli istessi naturalli della terra. Si hanno da excludere li mestici et casticci (misticci chiamano quelli che sono di padre portoguese et di madre che è moglier della terra, o al contrariom benché di questi secondi si ritrovano molto pochi; et casticci sono quelli che sono figli di portoguese el di mesticcio). Et se questi non si escludono totalmente, se han de ricevere delli mesticci niuno, et delli casticci pochissimi el molto pochi: et questi solamente quando fussero bem experimentati et cognosciuti, et che tenessero tal vocatione et talento che bastessero per ricompensa della progenie naturale. Et la ragione è perché, oltre che questi sempre ritengono della mala qualità naturale di questa terra, sono ordinariamente deboli et fiachi in utroque homine, et sono anchora in poca stima tra gli portugesi, anchorché no tenuti nel grado delli christiani novi, perché questi sono tenuti per honorati, ma per gente di poco essere et primore ordinariamente¹⁸⁷.

Ao hierarquizar a sociedade luso-asiática, na qual em primeiro lugar estariam os portugueses nascidos no Velho Mundo seguido pelos filhos de pais europeus, mas que nasceram na Índia, Valignano destinava aos castiços, mestiços e aos nativos, posições inferiores na ordem social vigente, especialmente no que toca a entrada desses na ordem religiosa. Somado ao fato de ter nascido no reino como uma condição que conferia um maior status social, a referência à qualidade aparece na escrita de Valignano como importante indicador de distinção e hierarquização social. Qualidades estas, que foram

¹⁸⁶ Ibidem, p. 121-125.

¹⁸⁷ DI, Vol. XIII, p. 90-91.

reforçadas pelo jesuíta entre castiços e mestiços, pois recomendou que os mestiços fossem totalmente excluídos de integrarem a ordem missionária, ao passo que os castiços deveriam ser recebidos apenas se as suas vocações para o sacerdócio contrabalanceassem o peso de sua ascendência.

Qualidade, qualità, calidad, foi um termo/categoria que esteve presente na documentação colonial entre os séculos XV ao XIX. Contudo, a referência ao termo já era presente em períodos anteriores para expressar e distinguir os indivíduos. Tal como demonstrou Eduardo França Paiva ao citar a obra de Elio Antonio de Nebrija, em seu dicionário *Vocabulário español-latino* datado de 1495 (?), que definiu qualidade como: “Calidad o acidente. Qualitas. atis”, no qual por acidente se deve entender natureza exterior de um indivíduo ou seu estado, ou até mesmo “dignidade”¹⁸⁸.

No dicionário elaborado por Raphael Bluteau em 1712, o termo/categoria é definida como:

CALIDADE. Accidête nautral, ou propriedade de huma cousa. *Qualitas, atis(...)*Calidade. Prenda do corpo, como a beleza, ou da alma, como a ciência & a virtude, &c. Calidade. Nobreza. Nobilitas, atis. Fem. Dignitas, atis. Fem, Homem de calidade. Vir nobilis, ou genere clarus. Homem de grande qualidade. Vir nobilitate pastans, ou summa nobilitate pastans. Homo ilustres bonore, ac nomne. Cic. De Clari. 174. Hum homem desta calidade. Vir tali dignitati praditus. Cic pro Cluent¹⁸⁹.

No verbete de Bluteau pode-se observar que a qualidade foi empregada também para diferenciar e reconhecer as características físicas do corpo, como beleza e forma, assim como a aparência e fisionomia, aspectos presentes nos Tratados de Fisionomia da antiguidade e do medievo, conforme ressaltou Isnara Pereira Ivo¹⁹⁰. Segundo a autora, e tomando por base as definições de Bluteau, a categoria qualidade foi latinizada por Cícero e Plínio, e assim, foi disseminada entre as sociedades do Antigo Regime e por toda Europa chegando até os povos da América a partir do século XVI¹⁹¹.

Assim, na documentação feita sobre os espaços que foram atingidos pela expansão ibérica, desde o Novo Mundo até o Extremo Oriente, o termo/categoria

¹⁸⁸ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, p.127.

¹⁸⁹ BLUTEAU, D. Raphael. *Op.cit*, Vol. II, p. 10.

¹⁹⁰ IVO, Isnara Pereira. Seria a cor, a qualidade, a condição ou o fenótipo? Uma proposta de revisão dos critérios de distinção, classificação e hierarquização nas sociedades ibero-americanas. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (org.). *Dinâmicas de Mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016, p.31.

¹⁹¹ *Idem*.

qualidade foi ganhando novos contornos e se ajustando as novas realidades conforme o passar dos séculos. No Oriente, as demarcações das qualidades dos asiáticos e dos mestiços feitas pelas gentes da coroa portuguesa e por religiosos das ordens missionárias serviram para mediar às relações socioculturais e estabelecer padrões de hierarquização e classificação.

Entre as qualidades mais registradas para a população nativa do Estado da Índia portuguesa entre os séculos XVI e XVII encontra-se o uso dos termos gentios e naturais da terra. Foi assim, por exemplo, que ao registrar os momentos iniciais de ocupação religiosa cristã entre a comunidade do reino de Palur, localizada no Malabar, o padre Fernão Guerreiro assinalou no início do século XVII, que a Companhia de Jesus dependia da aprovação do rei local, identificando-o como rei gentio, para começar a evangelização dos que ali viviam: o “Assaz para sentir é têmos licença de um Rei gentio para levantar igrejas, e mais na costa do mar, e não têmos aparelho nem posse para isso”¹⁹².

Por sua vez, Frei Paulo da Trindade, ao descrever a ocupação da cidade de Goa em 1510, informou que esta era habitada por “mouros e gentios naturais da terra”¹⁹³, e também por canarins, expressão utilizada para designar os habitantes naturais de Goa. João de Barros, nas *Décadas*, também identificou os habitantes de Goa como gentios/gentios da terra¹⁹⁴.

No contexto de expansão e conversão cristã, no qual era necessário acentuar as diferenças não só de descendência, cor e origem local, mas também religiosa, o emprego das qualidades para os habitantes asiáticos também esteve associado aos usos dos termos infiel/fiel, expressadas especialmente nas documentações eclesiásticas. É assim, por exemplo, que o padre João de Albuquerque escreve em 1550, que na ilha de Goa boas obras evangelizadoras foram realizadas entre as “almas de fiês e infiês”¹⁹⁵. Em 1552, o padre português Henrique Henriques escreveu a Ignácio de Loyola desejando que se façam muitas benções entre os homens da Índia, mouros e gentios,

¹⁹² GUERREIRO, Fernão. *Op.cit*, p.335.

¹⁹³ TRINDADE, Paulo da. *Op.cit*, p.89.

¹⁹⁴ BARROS, João de. *Décadas 2, Livro V, c V*, p.486.

¹⁹⁵ DI, Vol. II, p.31

portugueses e cristãos, pois “da conversão dos taes se resultará grande louvor de Deus e conversão de muitos infieys”¹⁹⁶.

Se por um lado as documentações enunciadas acima demonstram como as qualidades de indianos e mestiços foram empregadas por autoridades civis e religiosas no Estado da Índia portuguesa, a própria elite local cristianizada usou dos mesmos padrões de categorização para se autopromoverem socialmente, especialmente no que se refere na entrada nas ordens religiosas.

É nesse sentido que podemos destacar a figura do Frei Miguel da Purificação, nascido na Índia em 1598 e autor da *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, datada de 1640, que tinha como objetivo enaltecer a imagem dos frades nascidos na Índia, denominado de “filhos da Índia”, que não carregavam os males da mistura e assim, poderiam ser admitidos na ordem dos franciscanos, que tal como a Companhia de Jesus, possuía restrições aos indivíduos de “má qualidade”.

Ao justificar a entrada dos filhos da Índia na ordem dos franciscanos, uma vez que eram considerados “capazes para hazer Capitanes, y Governadores de las mayores, y mas principales fortalezas, y Ciudades de la Índia”¹⁹⁷, Frei Miguel da Purificação expressou que esses possuíam: “prendas, merecimientos, letras, ilustre sangre y virtude”¹⁹⁸ para serem aceitos no interior da ordem religiosa.

A demarcação das qualidades dos franciscanos nascidos na Índia contidas no discurso de Frei Miguel da Purificação era mediada pelos princípios de “pureza de sangue” que demarcavam as relações de classificação dos grupos sociais na época moderna. A linha argumentativa do frade foi de ressaltar a “pureza” de sangue dos *filhos da Índia*, que apesar de terem nascidos na Índia, caracterizada por vezes como “lugar inferior”, possuíam virtudes e qualidades que os habitantes locais não apresentavam, tal como atestou Ângela Barreto Xavier¹⁹⁹. Assim, para reforçar suas considerações a respeito da superioridade social e cultural dos *filhos da Índia* diante dos indianos e demais mestiços, Miguel da Purificação escreveu que:

Porque lo hijos de la India frayles de dicha Prouincia son hijos de madres y padres Portuguezes bien nacidos, limpios por sangue; porque

¹⁹⁶ DI, Vol. II, p.307.

¹⁹⁷ PURIFICAÇÃO, Frei Miguel da. *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da Província do apóstolo S.Thomé dos Frades Menores da Regular Observância da mesma Índia*. Barcelona: Sebastião e João Matheua, 1640,p.10.

¹⁹⁸ Ibidem, p.11.

¹⁹⁹XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, p.552.

de otra suerte no podrian ser frayles, segun los decretos Apostolicos, y estatutos generales de la Religion cap. I. Titulo. De las calidades de los Nouicios, pag.I. Y mucho de ellos son hijos de hidalgos, y nobles caualleros, q hã seruido, y sirue con despedio de sus haziendas, y vidas en seruicio de V. Magestad, los quales viendo que sus hijos son excluydos de las honrras de la Religion se daran por afrentados, y ellos, y los demas nobles, y caualleros no querrã que sus hijos sean frayles, de lo qual refultarã grande daño a la dicha Prouincia: por tener V. Magestad ordenado, que no se recibian en las Religioens de la India hijos de Portugal, que van mantriculados: por razon de no faltar soldados en las armadas. Y los frayles hijos de la India viendo tambien que son excluydos de las dichas honrras, no querran seruir, ni trabajar en la conformidade que Suelen hazer²⁰⁰.

Nobres por geração e limpos de sangue, Frei Miguel da Purificação também foi enfático em sua obra ao ressaltar que os filhos da Índia não eram negros, mestiços e castiços, e assim, por conseguinte, capazes de exercerem cargos eclesiásticos, revelando que a ordem dos franciscanos era extremamente rigorosa em relação a seleção dos egressos, evitando a entrada de indivíduos com sangue impuro, como os de origem judaica, muçulmana ou que tivesse alguma ascendência negra, conforme destacou Patrícia Souza de Faria²⁰¹:

Porque os filhos de Índia frades da ditta Prouincia não são negros, como se diz a parte contraria; nem ainda misticos, senão bem nascidos, de madres, e padres Portuguezes, e nobres per geração, e falsamente està sua Magestade informado. E a razão hesporque em a ditta Prouincia não ha nenhu fillo da India, que seja castiço, ne místico, quanto mais negro: porq não se pode receber os taes, conforme os Breves Apostolicos, e estatutos Geraes da nossa Religião, como consta deles, titul. das calidades dos Nouiços (...)²⁰².

A escrita de Frei Miguel da Purificação e sua defesa dos *filhos da Índia* diante das demais comunidades locais endossaram as prerrogativas negativas em torno das populações asiáticas registradas nos discursos de letrados europeus, tal como do jesuíta Alessandro Valignano. Ao descrever que os *filhos da Índia* eram brancos quanto os portugueses, gerados através de casamentos mistos entre os portugueses e mulheres brâmanes, Miguel da Purificação ao mesmo tempo em que reforçava a nobreza dos *filhos da Índia*, se resguardava de acusações de que estes eram negros e/ou criados por

²⁰⁰ PURIFICAÇÃO, Frei Miguel da. *Op.cit*, p. 16.

²⁰¹ FÁRIA, Patrícia Souza de. *Op.cit*, 2008, p.99.

²⁰² *Ibidem*, p.22.

negros e assim, eram perfeitamente capazes de serem admitidos no interior da ordem franciscana, uma vez que eram descendentes de nobres e limpos de sangue:

(...) os filhos de India não são negros: E a razão he: porque são filhos de Portuguezes, e Portuguezas, etão brancos como os filhos de Portugal: e muito de pais nobilíssimos, ilustres, e fidalgos, os quais não se cazão na India com molheres nobilíssimas, e fidalgas, como he patente em a India, e assi são bem nascidos (...) E não podendo negar esses Portuguezes, serem os filhos da India de pais Portuguezes, dizem, que são místicos: pois por parte de mãy são negros. A oque respondo, que ao principio do descobrimento, e propagação da India, pudera essa razão militar: porque se cazauão os Portuguezes com alguns molheres naturais indianas de casta dos Bramanes, que são domais nobres, que ha entre os Indianos, como dizem. Diogo do Couto, E cad.I. Bairros, e outros Autores (...). E assi raro he o filho da India, que procede de nobre Portuguez de legitimo matrimonio, que tenha algum vestígio por parte da mãy ds naturais indianos, que são chamados de negros, como he cousa euidente na India. Ea razão esta clara: porque são religiosos, e doutra maneira onão poderião ser: porque os que procedem de moros, ou gentios modernos dentro no quarto grão não pode ser religioso, nem a prophiação valida, conforme os Breues Apostolicos, e estatutos das Religiões, como consta do estatuto da Religião Franciscana cap. I. Pag. 10. E assi os tais filhos da India não são negros, nem místicos²⁰³.

Assim, a tarefa de frei Miguel da Purificação, foi, de modo geral, defender as qualidades dos portugueses nascidos na Índia frente aos portugueses vindos do reino e sua superioridade intelectual face aos lusos-asiáticos, sem esquecer-se dos preceitos hierárquicos que marcavam a ordem imperial portuguesa no Oriente.

É importante destacar o caso de Gonçalo Garcia, que entre os franciscanos nascidos na Índia foi, provavelmente, o que teve maior destaque na carreira eclesiástica. Filho de soldado português Nuno da Cunha e de mulher indiana, nascido na região de Baçaim, iniciou seus estudos junto aos jesuítas, no Japão, em 1562. Não sendo admitido como religioso no interior da Companhia de Jesus, continuou sua trajetória religiosa na Ordem Menores dos franciscanos, em Manila, no ano de 1588. No extremo Oriente, onde morreu como mártir, ao lado de mais 25 religiosos em 1595, exerceu importantes trabalhos junto à população comum. Séculos mais tarde Gonçalo Garcia foi beatificado pelo Papa Urbano VIII e canonizado por Pio IX²⁰⁴.

²⁰³ Ibidem, p.35-36.

²⁰⁴ DIAS, Andrea Simone Barreto. Os incômodos da cor parda no Pernambuco Colonial: Olhares sobre a festa de homenagem à São Gonçalo Garcia. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 2010.

O caso de Gonçalo Garcia é significativo, pois se trata de um mestiço, que além de ter sido ordenado dentro de uma ordem religiosa, foi canonizado e passou a ser cultuado como santo pardo na América portuguesa, na segunda metade do século XVIII. O culto e as festividades em homenagem a Gonçalo Garcia no Recife foram realizados em um contexto em que muitos indivíduos pardos que ali viviam almejavam reconhecimento e projeção social²⁰⁵.

Entusiasta da qualidade parda, frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, proferiu um sermão durante as festividades ao culto de São Gonçalo Garcia, em 1745, no qual elogiou os homens pardos, considerados pelo frei a mescla mais perfeita entre todas as misturas. Aclamou dessa forma Jaboatão:

Venho mostrar como o Beato Gonçalo Garcia é Pardo por nascimento e descendência, e declarar que a sua cor parda não só é tão bem aventurada, e ditosa como as demais; mas ainda alguma causa mais²⁰⁶.

De acordo com Suely Creusa Cordeiro de Almeida e Janaína dos Santos Bezerra, a devoção ao santo franciscano pelos pardos de Recife serviu como meio estratégico para se inserirem no corpo da sociedade colonial e tecerem redes de sociabilidade que pudessem garantir reconhecimento social e, assim, diminuir os obstáculos de distinções e exclusões sociais que sofriam devido a sua condição mestiça²⁰⁷.

Ainda sobre as ressalvas do Frei Miguel da Purificação sobre os filhos da Índia, vale sublinhar que, os usos dos termos “branco”, “negra” e “negro” enunciados no documento do franciscano, sugere que este demarcava não o tom de pele dos habitantes naturais da Índia, mas sim uma indicação de descendência e local de origem, que acabava conferindo ou não a entrada dos indivíduos no interior das ordens religiosas. Tal como sugeriu Eduardo França Paiva, “qualidade” e “cor”, categorias utilizadas por toda Ibero-América entre o século XVI ao XVIII para organizar e definir as distinções e hierarquizações sociais do grande contingente mestiço e não mestiço que por ali transitou, devem ser analisadas levando em consideração que os antigos entendimentos

²⁰⁵ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; BEZERRA, Janaina dos Santos. “Pompa e circunstância” a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII. In: *História Unisinos*. Janeiro/Abril, 2012, p.118-129.

²⁰⁶ JABOATÃO, A.S.M. 1751. Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico, recitado na nova celebridade, que dedicam os pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Bento Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do recife, aos 12 de setembro do ano de 1745. Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustíssima Rainha N.S. 52 p. *Apud*, ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; BEZERRA, Janaina dos Santos, p.125.

²⁰⁷ ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; BEZERRA, Janaina dos Santos, *Op.cit*, p.128.

e usos dessas categorias/conceitos/termos por vezes escapam à nossa compreensão atual sobre as qualidades que distinguiam, explicavam e organizavam os indivíduos e os grupos sociais²⁰⁸.

Conforme sinalizou o autor:

Não obstante as imprecisões e o relativismo de suas definições, a categoria “cor” foi aspecto de existência histórica efetiva, aplicada social e culturalmente pelos indivíduos e grupos nas sociedades ibero-americanas. Nessas realidades, ela adquiriu significados variados e funções, como a de ajudar a classificar e a distinguir pessoas e grupos e a de demarcar os lugares sociais de cada um. Muitas vezes, foi associada à fórmula nome + “qualidade” + “condição” (livre, liberto ou escravo), foi peça importante na conformação **de dinâmicas de mestiçagens, subsidiou a organização das formas de trabalho e, desde o início**, foi importante elemento constitutivo do léxico ibero-americano referente às mesclas biológicas e culturais (grifo do autor)²⁰⁹.

Essa observação não se aplica somente ao contexto da Ibero-América, pelo menos não de forma geral. Para a presença portuguesa no Oriente, desde o século XVI, a lógica da organização e de distinções sociais utilizadas não somente pelos agentes da coroa lusitana e por religiosos, mas também pela própria gente local e mestiça, indica que as categorias de classificações e hierarquizações sociais, como “qualidade” e “cor”, ganharam novos significados e novas atribuições. As formas de distinção e organização social não foram meramente uma imposição da administração da cora portuguesa e nem usadas de modo implacável pelos missionários, mas foram estabelecidas e constituídas por ações compartilhadas entre os diversos grupos sociais.

Tomando assim as ressalvas de Paiva sobre os processos e usos históricos das categorias de “qualidade” e “cor” no percurso das dinâmicas de mestiçagens (biológicas e culturais), acreditamos que a referência à expressão “branco” na obra de Frei Miguel da Purificação foi escrita para reforçar que o indivíduo era pertencente não somente ao Velho Mundo, mas possuía uma origem nobre, e os usos dos termos “negro” e “negra” para estabelecer as descendências e origens locais dos asiáticos, uma terra considerada “inferior”.

Além do mais, soma-se ao fato dos termos “negro” e “negra” indicarem a vivência prática e origem religiosa de mouros e gentios que, segundo o trecho destacado

²⁰⁸ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, 2015, p.45-46.

²⁰⁹ *Ibidem*. p.54.

do texto do frei, era impedimento claro para ordenamento de tais indivíduos no interior da ordem franciscana. A obra de Miguel da Purificação, portanto, reforçou as qualidades dos filhos da Índia, e principalmente, buscou afastá-los de quaisquer “máculas” que poderiam “desqualificá-los”. O reconhecimento de que eram isentos de misturas, de que não eram negros e de que possuíam sangue e ascendência nobres era o que validava a entrada desses indivíduos na ordem religiosa.

Na América espanhola, a formação do clero nativo e mestiço pelas ordens religiosas apresentou problemas canônicos muito semelhantes com o que se passava em terras orientais. Segundo Paulino Delgado Castañeda, mestiços e naturais foram essenciais para o desenvolvimento das obras evangelizadoras na América espanhola, visto que havia uma grande escassez de clero europeu e o conhecimento dos mestiços das línguas locais facilitariam o trabalho de conversão²¹⁰.

Entre as ordens religiosas que atuaram nas áreas da América espanhola o que predominou foi uma constante oscilação entre atitudes favoráveis à entrada de mestiços e sua extrema proibição. Conforme indicou Castañeda, os regimentos da ordem franciscana, desde meados do século XVI, tenderam ora para a proibição da entrada de mestiços no interior da ordem, ora para a defesa da capacidade dos mesmos de realizarem o sacerdócio²¹¹.

Assim também foi em relação à entrada de mestiços na Companhia de Jesus, que desde meados do século XVI, foi de certa forma bem aceita, uma vez que em sua legislação não impedia o recrutamento de mestiços, já que eles conheciam as línguas indígenas, aspecto fundamental para o trabalho evangelizador. Contudo, uma série de juntas e congregações acabaram por criar impedimentos para que mestiços e naturais fossem admitidos na ordem jesuítica²¹².

Apesar das petições de mestiços esbarrarem em entraves que iam contra a sua ordenação, que sugeriam, entre muitas coisas, que os mestiços não possuíam qualidades necessárias e não deviam ser admitidos no interior das ordens religiosas, a mescla de sangue não se constituiu um impedimento canônico. Muitos mestiços e filhos de conquistadores, tal como P. Diego Lobato, Juan del Campo, Gonzalo García del Zorro,

²¹⁰CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Editorial Deimos, 2008, p.15.

²¹¹ Ibidem, p.134-143.

²¹² Ibidem, p.168-181.

entre outros, conseguiram obter sua ordenação junto a Santa Sé ao demonstrarem suas boas qualidades e serviços missionários junto à comunidade local.

Assim, de modo geral, a grande defesa dos mestiços para o sacerdócio na América espanhola foi ressaltar o bom exemplo de vida, de costumes e o grande serviço pastoral entre os indígenas, especialmente como conhecedores das línguas nativas.

Na Índia portuguesa a qualidade dos castiços, mestiços e filhos da Índia registrada pelos religiosos foi a medida que validava ou não a entrada desses no corpo eclesiástico oriental. Chineses e japoneses seriam, conforme enunciado pelo jesuíta Valignano, “superiores” aos nascidos na Índia, e entre mestiços e castiços, havia uma breve fronteira de hierarquização e qualidade, que condicionava aos castiços, ao lado dos naturais da terra, o último lugar na ordem social. Por sua vez, Frei Miguel da Purificação, em meados do século XVII, acentuava as qualidades dos frades nascidos na Índia, considerando-os semelhantes aos portugueses de origem e nação, capazes, portanto, de exercerem o sacerdócio entre a população asiática.

2.5 Crise do Padroado Português e aspirações sociais na formação religiosa oriental

Fundamentais para a expansão do cristianismo na Índia portuguesa, especialmente em áreas em que o poder português teve pouco alcance, a constituição do clero local foi uma das bases para a própria fixação da presença lusitana nos diversos territórios asiáticos que procurou atingir. Recrutados entre os convertidos das comunidades locais, o clero nativo no Oriente foi fomentado ao longo do século XVI e XVII através de sistemas de hierarquização e classificações de pessoas e grupos sociais.

Contudo, foi no contexto de disputa entre o Padroado português e a Propaganda Fide, iniciada em meados do século XVII, que a formação e ordenação de clérigos locais ganharam um novo fôlego. Desde os finais do século XVI existiram críticas em relação ao predomínio da coroa portuguesa, respaldado pelo próprio sistema de padroado, nos assuntos religiosos no mundo ultramarino. Se, segundo destacou Boxer, na América portuguesa e espanhola tais críticas não chegaram a suspender o *patronazgo* espanhol e o padroado português, no Oriente a realidade foi diferente²¹³. Da natureza

²¹³ BOXER, Charles. *Op.cit.*, p.248.

frágil das redes episcopais que se ergueram por todo território asiático e da instável presença territorial lusitana, conforme destacamos no capítulo anterior, o padroado português foi colocado em ameaça pelas ações desenvolvidas pela Propaganda Fide.

Somado a isso, Célia Tavares ressaltou que o próprio ambiente de cerco e insularidade que rodeava a presença portuguesa na Índia, e especialmente em Goa, foi propício para a manifestação das discussões sobre as críticas ao padroado português, além da presença de ameaças dos inimigos infiéis, às dificuldades econômicas, aos problemas políticos e de ordens sociais²¹⁴.

De acordo com António da Silva Rêgo, o grande centro da discussão era que para a Propaganda Fide o padroado português era um privilégio e cabia ao rei cumprir com os deveres que lhe foram entregues, caso não o fizesse a Sé poderia revogá-lo. Já para Portugal, o padroado era um direito concedido por diversas bulas papais. Assim, o conflito girava em torno da possibilidade de eliminar a soberania da monarquia lusitana nos assuntos referentes à fé católica no Oriente, especialmente no que tange à criação de um clero indígena²¹⁵.

Sob o olhar atento da cúria romana sobre as missões e ações missionárias em todo o Oriente, as zonas de interferência do Padroado Português foram reduzidas consideravelmente a partir da segunda metade do século XVII. E não somente em áreas que estavam submetidas à coroa portuguesa se sentiu a pressão da Propaganda, mas também, em regiões mais distantes da África e da Ásia, a escolha pelos missionários que ali atuariam passou para o controle papal.

De acordo com Célia Tavares, a partir de 1658 a demanda missionária nas regiões que se encontravam fora dos alcances portugueses no Oriente foi então assumida pela Propaganda Fide. Uma nova sociedade missionária foi estabelecida, denominada de *Sociétés des Missions Étrangères*, onde se formaram os dois primeiros vigários apostólicos: François Pallu, bispo de Heliópolis, e Pedro de la Motte Lambert, bispo de Berito, que foram dirigidos para as missões de Tonquim e da Cochinchina, e países vizinhos. Além disso, essa nova ordem também foi responsável por incentivar a formação de várias missões francesas e italianas em regiões da África e no Oriente²¹⁶.

²¹⁴ TAVARES, Célia Cristina da Silva, *Op.cit*, p.235.

²¹⁵ REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p. 25.

²¹⁶ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op.cit*, p. 232.

Tal medida de enviar missionários de outras origens, como franceses e italianos, para regiões do Padroado na Ásia foi deliberadamente questionada por Dom João IV, que chegou a proibir que fossem recebidos vigários não portugueses enviados pela Congregação da Propaganda Fide, a não ser que esses tivessem adquirido passagem por Lisboa para atingir a Ásia, chegando a prender diversos vigários que não tinham autorização real para exercer suas atividades²¹⁷.

Diversas querelas a respeito da jurisdição eclesiástica no Oriente foram sendo desenvolvidas a partir dessa crise. O papa Clemente X, chegou a emitir uma bula em 1673 ao arcebispo de Goa informando que a Santa Sé não teria jurisdição sobre os vigários apostólicos, e caso o viesse seria punido sob graves penas, tal como a privação do ofício. Além do mais, no breve intitulado *Solli Citudo Pastoralis*, o papa Clemente X declarou que a Inquisição de Goa não tinha direito algum sobre os territórios que não estavam sujeitos à coroa portuguesa, bem como revogou todos os privilégios concedidos anteriormente aos vigários apostólicos²¹⁸.

Contudo, ressaltamos que entre as críticas que se fazia ao exercício do Padroado, encabeçadas pelo primeiro secretário da Propaganda Fide, o italiano Francesco Ingoli, estava à relutância em ordenar padres de origem asiática, mesmo que fosse comprovada a sua qualificação para realizar os trabalhos de conversão e evangelização. Tal observação recaía, sobretudo, nos goeses brâmanes, como foi o caso emblemático do brâmane Mateus de Castro (1594-1677), que postulou junto a Roma a nomeação de bispo na primeira metade do século XVII. Inserido nos conflitos judiciais entre o Padroado português e a Propaganda Fide, Mateus de Castro buscou explorar e criticar a política portuguesa de desqualificação sobre o clero goês, que representava uma parcela considerável na formação do clero secular indiano.

Nascido na ilha de Dívar, em Tiswadi, em Goa, aproximadamente por volta do ano de 1594, Mateus de Castro foi estudante de humanidades no colégio franciscano dos Reis Magos, na região do Bardez. Impedido de prosseguir com seus estudos religiosos na Índia, uma vez que a Igreja considerava os brâmanes inferiores intelectualmente, Castro viajou até Roma na segunda metade de 1625. No coração do cristianismo ocidental, Castro ficou sob cuidados do italiano Francesco Ingoli, e do

²¹⁷ BOXER, Charles. *Op.cit.*, p.250.

²¹⁸ REGO, António da Silva. *Op.cit.*, p.47-48.

cardeal Barberini, irmão do Papa, continuando seus estudos na Congregação do Oratório de S. Filipe de Neri. Obteve em 1631, o grau de doutor em Filosofia e Teologia, sendo também ordenado padre *ad titulum missionis*²¹⁹ com autorização em voltar à Índia, com o objetivo e poder de supervisionar as missões portuguesas e a conversão dos indianos, conforme indicaram Ângela Barreto Xavier e Inês Županov. Contudo, apesar de ter sido autorizado pelo papa a pregar na Índia, Mateus de Castro não foi bem recebido, retornando a Roma em 1636, sendo nomeado bispo de Crisópolis e vigário apostólico da região do Bijapur²²⁰. Ainda segundo Célia Tavares, Mateus de Castro chegou a incitar um ataque à cidade de Goa em 1653 ao estimular o sultão de Bijapur e os holandeses, além de informar sobre as debilidades da cidade a esses dois inimigos dos portugueses. Chegou a escrever uma carta endereçada aos brâmanes de Goa intitulada *O Espelho dos Brâmanes*, com o objetivo de levantar uma revolta dessa casta contra o domínio português. Como seus objetivos não foram atingidos, já que os ataques a Goa não aconteceram, voltou mais uma vez a Roma em 1658, onde faleceu em 1677²²¹.

De todo modo, sua obra *Espelho de Brâmanes*, pode ser interpretada como resultado de suas experiências extra Goa, que permitiram alargar seu horizonte intelectual. Conforme analisaram Xavier e Županov, as idas de Castro a Roma e seus estudos em colégios ocidentais impulsionaram a contextualização e a conexão dos brâmanes com os europeus, e a importância desse grupo indiano no centro da presença portuguesa no espaço asiático:

No seu *Espelho*, os brâmanes são apresentados como o vértice da hierarquia social indiana, enquanto partilhavam, simultaneamente, a mais antiga linhagem cristã. Em vez de “diferentes”, na escrita de Castro os brâmanes tornavam-se “familiares”, muito próximos dos europeus. Ao estabelecer esta afinidade congênita entre brâmanes e cristãos, entre as cronologias europeia e indiana, Castro estava a contribuir para a construção do brâmane – do brâmane cristão – como o principal interlocutor dos poderes europeus²²².

²¹⁹Županov, Inês; Xavier, Ângela Barreto. Ser Brâmane na Goa da Época Moderna. In: *Revista História*, n 174, p. 15-41, jan-jun, 2015, p.20-21.

²²⁰ Idem.

²²¹TAVARES, Célia Cristina da Silva. O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII) In: XXIV Simpósio Nacional de História: História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos, 2007, São Leopoldo. XXIV Simpósio Nacional de História: História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007, p.3-4.

²²² Županov, Inês; Xavier, Ângela Barreto. Op.cit, p.27.

Ainda segundo Patrícia Souza de Faria, Mateus de Castro utilizou passagens bíblicas, tal como a evangelização da Índia pelas mãos de São Tomé e que Adão foi feito a partir da terra dos quatro pontos cardeais, sendo que a primeira e mais nobre era a originária do Oriente, para afirmar: “que os orientais seriam nobres por nascimento e depois de convertidos tornavam-se *iguais a todos os portugueses*, segundo as próprias palavras do bispo brâmane”²²³.

Apesar de ter sido escrito no contexto das disputas jurídicas entre o Padroado Português e a Propaganda Fide, em meados do século XVII, o texto de Mateus de Castro é um forte exemplo para se analisar a “nobreza” dos brâmanes e seus padrões de hierarquização bem como entender que não devemos minimizar as relações de poder e influência dos sistemas das sociedades locais que integravam os grandes projetos de ocidentalização nos quatro cantos do mundo.

No caso da Índia, ao estimularem o crescimento do clero secular indiano, os portugueses tiveram que levar em consideração o sistema de castas hindu. Como já mencionado anteriormente, os membros da casta dos bramânes eram caracterizados por sua sabedoria sacerdotal e intelectual diante das demais castas, ocupando um lugar de destaque na ordem social indiana. Mateus de Castro utilizou essa “nobreza” inerente aos brâmanes para qualificá-los *iguais* aos portugueses. Explorando as passagens bíblicas e a “nobreza” dos brâmanes, Mateus de Castro exaltava as distinções das qualidades dos nascidos na Índia e o modo como esses não deveriam ser rejeitados para exercerem cargos civis e religiosos. Reesignificou portanto a nobreza local diante da presença portuguesa e dos padrões de hierarquização, distinção e qualificação das pessoas e dos grupos sociais que regiam a sociedade moderna.

As condições e a formação de redes de contatos, mediações culturais e mestiçagens no Oriente possibilitaram o desenvolvimento de espécies de agentes internos da colonização, expressão utilizada por Ângela Barreto Xavier, para indicar que a própria elite indiana convertida procurou se aproximar dos reinóis – portugueses nascidos na Europa- na intenção de indicar uma pureza de sangue e de afastar da mácula da

²²³ SOUZA, Patrícia Faria de. Mateus de Castro: Um Bispo ‘Brâmane’ em Busca da Promoção social no Império Asiático Português (Século XVII). In: Revista Eletrônica de História do Brasil, v. 9 n. 2, Jul.-Dez., 2007, p.40.

mestiçagem, reivindicando para si privilégios e ascensão social²²⁴. Aspecto esse particular da Ásia portuguesa, uma vez que na América espanhola, a questão da mestiçagem por vezes foi exaltada pela gente mestiçada, tal como foi o caso do Inca Garcilaso de La Vega, portador de um espírito e escrita que mesclava tradições e ideias da sociedade ameríndia e europeia, que conforme analisado por Eliane Garcindo de Sá, considerava o mestiço como resultado positivo da presença espanhola na América²²⁵.

Assim, ao analisar o processo de mestiçagem biológica e cultural em uma dada sociedade é de suma importância compreender o mestiço como uma categoria sócio histórica, uma vez que indica a pluralidade e a particularidade de cada contexto histórico e social no qual a mestiçagem se moldou e se fez presente. Zonas de intenso trânsito cultural e biológico como Goa, na Ásia, o Vice-Reino do Peru e a Cidade da Bahia na ibero-américa constituíram ao longo dos séculos XVI e XVII *locus* privilegiados de análise sobre as diversas condições mestiças e suas interferências no panorama político e social dessas sociedades coloniais. As mestiçagens, portanto, não devem ser deslocadas dos contextos em que se processaram, sendo que esses são múltiplos e variáveis.

Em rigor, a necessidade de se criar um clero nativo foi uma realidade presente desde o início da formação da cristandade no Oriente, assim como no Novo Mundo. Importantes para a manutenção, ou melhor, para a tentativa de se fazer sentir nos espaços asiáticos a presença e a vivência cristã, muitos desses clérigos locais foram responsáveis por efetivar tal projeto religioso. Entretanto, se por um lado havia uma clara distinção na constituição de clero local relativamente ao clero europeu, muitos nativos rejeitavam a posição “subalterna” em que eram colocados no interior das ordens religiosas, especialmente em se tratando dos membros da elite local indiana, tal como foi o caso de Mateus de Castro, exímio defensor da formação e das qualidades do clero secular indiano, dirigindo-se contra as ações repreensivas das autoridades da coroa portuguesa sobre os padres goeses.

²²⁴ XAVIER, Ângela Barreto. David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. *Ler História*, Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas Fundação para a Ciência e Tecnologia, n. 49, separata, 2005.

²²⁵ SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história*. Reflexões sobre a mestiçagem. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013, p.121-150.

Os processos de evangelização e conversão religiosa no Estado da Índia assumiram ao longo dos séculos XVI e XVII três grandes viés de atuação, conforme indicou João Paulo Oliveira e Costa:

- um de cariz tipicamente colonial, apresentado ou imposto aos Orientais, sobretudo pelos religiosos das ordens mendicantes e pelo clero diocesano, tanto do Padroado como do Patronato, em que os fiéis asiáticos se enquadravam numa estrutura predominantemente europeia. A adaptação a alguns costumes locais processou-se mais à revelia do programa missionário que por força dele;
- um outro, também assaz ocidentalizante, era seguido pelos padres da propaganda. Estes, embora não abdicassem das práticas tradicionais latinas, procuravam criar uma hierarquia eclesiástica asiática [...];
- finalmente, um terceiro, seguido apenas por algumas comunidades jesuíticas, tinha por objetivo não a orientalização da hierarquia, mas a da própria vivência cristã. Procurava-se nesses casos que os clérigos europeus se adaptassem às civilizações asiáticas e não que o clero nativo se tornasse em veículo do cristianismo europeu²²⁶.

Com a adoção de diferentes modelos de missionação, distribuídos entre as ordens religiosas e os padres da Propaganda Fide, perpassando ora pela ocidentalização dos costumes locais ora pela orientalização dos mesmos, tal como foi empregado pelo jesuíta Roberto de Nobili em Maduré no início do século XVII, e da formação do clero nativo, principalmente bramânico, no qual procurou assegurar sua alta posição da hierarquia indiana, revela que estávamos diante uma sociedade dinâmica, que não se desenvolveu apenas através de imposições de ordens de governadores e religiosos, mas que incorporou outras formas de organização.

Como se pode ver analisar os métodos de conversão religiosa e formação de um clero nativo no Estado da Índia, ocorridas ao longo dos séculos XVI e XVII, é também perceber as nuances de como os processos de mestiçagens endossaram as relações de hierarquização e classificação de indivíduos e grupos sociais. A sociedade luso-asiática e seu enquadramento na vida eclesiástica local simbolizaram as dinâmicas, contradições e sobreposições que as distinções sociais e seus diferentes usos foram operados e (re)significados – tanto por agentes régios e religiosos quanto pela elite local - embarcando e mesclando antigas e novas noções e modelos de categorização e qualificação social.

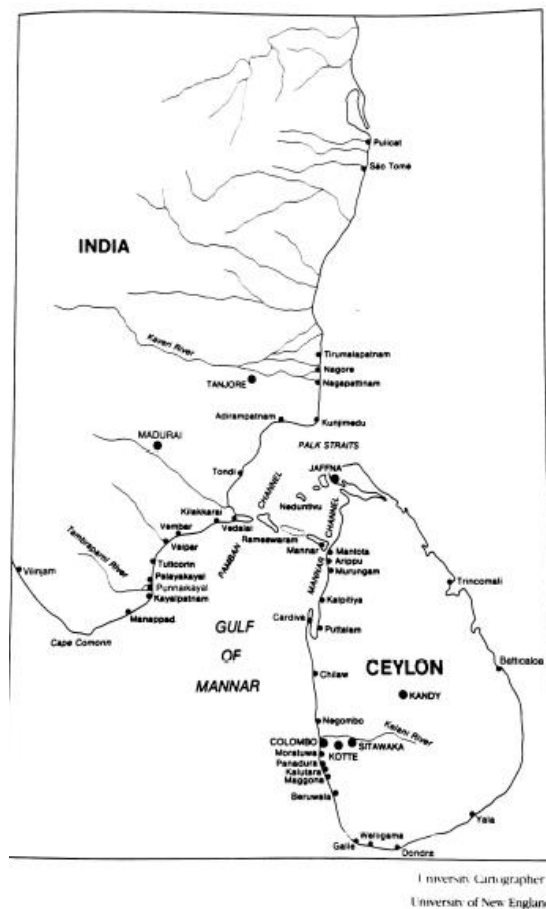
²²⁶ COSTA, João Paulo Oliveira e. *Op.cit*, p.299.

CAPÍTULO 3. A PRESENÇA PORTUGUESA EM CEILÃO: DA CONQUISTA ÀS MISSÕES ORATORIANAS NOS SÉCULOS XVII e XVIII

3.1 Ceilão: a “ilha da canela”.

Localizada a sueste do Cabo Comorim, afastada da costa da Pescaria por um estreito canal, se encontra a grande ilha de Ceilão (atual Sri Lanka)- Mapa 2-. Considerado um dos principais estabelecimentos portugueses no Oriente devido à sua importância econômica, a ilha de Ceilão tinha um rico comércio de canela, assim como de pedras preciosas e elefantes usados em guerras. Sua tomada foi significativa para a coroa portuguesa por lhe permitir expandir sua influência além das fronteiras formais do seu império²²⁷.

²²⁷BLANCO, Maria Manuela. O Estado da Índia Portuguesa: Da rendição de Ormuz à perda de Cochim (1622-1663). Tese de Doutorado, defendida pela Universidade de Lisboa, 1992, p..52.



FONTE: FLORES, Jorge. *Os portugueses e o mar de Ceilão: trato, diplomacia e guerra, 1498-1543*. Prefácio de Geneviève Bouchon. Cosmos, Lisboa, 1998.

Os levantamentos bibliográficos e históricos sobre o Ceilão se encontram, em sua maioria, relacionados aos estudos que privilegiam os impactos dos europeus na região a partir da chegada dos portugueses na ilha em 1502. O primeiro grupo de estudiosos ocidentais do Ceilão foram os cronistas do império português, como Gaspar Correia, Fernão Lopes de Castanheda, João de Barros, Diogo do Couto, António Bocarro e Manoel de Faria e Souza, sendo que muitos desses nunca estiveram de fato na ilha²²⁸.

Tais produções tinham como característica principal descrever as atividades portuguesas no Ceilão e em todo resto do Oriente onde a coroa portuguesa estava presente. Os traços locais, como a literatura, os aparatos econômicos e políticos, a vida e

²²⁸ SILVA, C. R. de, e D. de SILVA, "The History of Ceylon (circa 1500-1658): A Historiographical and Bibliographical Survey". *The Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 3.1 (Jan.-Jun.) 1973, pp. 52-77, 50-51.

os costumes dos povos que habitavam Ceilão não eram os pontos de maior interesse para esses cronistas²²⁹.

Contudo, em documentação do século XVII, escrita em sua maioria por viajantes portugueses e missionários, encontram-se relatos sobre a ilha de Ceilão que a retratam como uma grande ilha, muito populosa, de muitos reinos e povos.

A partir de uma larga experiência em viagens pela Índia, Duarte Barbosa, descreveu em sua obra, intitulada, o *Livro do Duarte Barbosa*, também conhecido como *Livro do que viu e ouviu no Oriente*, qual seria a composição social dos habitantes do Ceilão, descrevendo sua fisionomia e costumes:

Os habitantes dela, assim mouros como gentios, são homens grossos e muito bem apessoados: são baços, quase brancos. Pela maior parte, são barrigudos, muito viçosos. Não entendem em feito de armas e muito menos as têm. São todos mercadores. São dados a levar muito boa vida. Estes andam nus da cinta pra cima; para baixo, se cobrem com muitos panos de seda e de algodão; touquinhas em as cabeças, as orelhas furadas com muito ouro nelas²³⁰.

Duarte Barbosa já registrava alguns traços culturais das populações que circulavam pelo Ceilão, como suas cores, vestimentas e atividades comerciais. Outro importante estudo foi o do jesuíta Fernão Queiroz, composto durante o século XVII. Dedicado ao estudo de Ceilão, Fernão Queiroz analisou a conquista espiritual e temporal de Ceilão, no período de 1500-1658. As referências sobre as condições sociais e econômicas da ilha encontradas no seu livro *A Conquista temporal e espiritual de Ceilão* foram de muita utilidade para outros autores portugueses²³¹. João Ribeiro foi um desses escritores portugueses que narrou a história de Ceilão, mas sua obra tem um caráter mais descritivo, pois incorporou a visão de um soldado comum português sobre a região. A partir de um enfoque no modo de vida da população cingalesa, o trabalho de Ribeiro evidencia como seria a vida cotidiana no Ceilão no século XVII²³².

Ingleses e holandeses, que também estiveram presentes na ilha, foram responsáveis por produzir estudos sobre o Ceilão. O esforço mais notável foi do

²²⁹ Idem.

²³⁰ BARBOSA, Duarte. *O Livro de Duarte Barbosa*. Edição crítica e anotada de Maria Augusta da Veiga e Sousa. Vol. 1, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1996, p.125.

²³¹ SILVA, C.R; SILVA, D. *Op.cit*, p.54.

²³² Idem.

holandês Philippus Baldaeus. Em seu estudo, que vai até o período de 1658, Baldaeus trabalhou sobre as organizações religiosas, utilizando de fontes cingalesas e tâmul²³³.

No final do século XIX, observa-se um estímulo maior de estudos sobre o passado da ilha de Ceilão. As pesquisas feitas no *Ceylon Branch of Royal Asiatic Society* buscaram revisitar as fontes portuguesas e holandesas, traduzindo-as para o inglês²³⁴.

Há de se citar a presença de estudos cingaleses e tâmul sobre os acontecimentos dos séculos XVI e XVII, que trazem o ponto de vista não europeu sobre a presença ocidental na ilha de Ceilão, tais como as crônicas *Rajavaliya* e *Culavamsa*. A crônica de *Culavamsa* descreve o século XVII sem mencionar as figuras de D. João Dharmapala, o rei de Kotte no período de 1551-1597, e de D. Jeronimo de Azevedo, capitão geral de Ceilão em 1594-1612²³⁵.

No século XX encontram-se dois grandes estudos. O de Paulus E. Pieris e Simon G. Perera, primeiros cingaleses a utilizarem os arquivos portugueses e responsáveis por lançarem as bases da história social e econômica sobre a ilha de Ceilão²³⁶.

A década de 50 marcou os estudos sobre as missões cristãs no Ceilão, deixando por vezes de lado análises mais sistemáticas das condições jurídicas e econômicas da ilha. Nas décadas seguintes os trabalhos foram guiados por uma investigação crítica das fontes, especialmente vindos dos membros de departamentos de história de universidades cingalesas, como a Universidade de Ceilão, de Colombo e de Peradeniya²³⁷.

Os estudos de Jorge Manuel Flores, Maria Manuela Blanco e Zoltán Bidermann contribuem para entender a importância da Ilha de Ceilão no império marítimo português na Ásia. Ao explorarem o contexto de formação da presença portuguesa no Ceilão, os autores analisaram diversos aspectos dessa expansão: a vida econômica, as formas de administração e instituições, os reinos locais, as disputas, conflitos e acordos políticos entre portugueses e cingaleses e o período da presença holandesa na região.

De fato, Ceilão surge nessas análises e noutras como área fundamental do interesse metropolitano para o crescimento do seu rendimento econômico,

²³³ Ibidem, p.55.

²³⁴ Idem.

²³⁵ Ibidem, p.56.

²³⁶ Ibidem, p.57.

²³⁷ Idem.

principalmente por ser um grande exportador de canela e pedras preciosas. Foi somente a partir de uma mudança no plano jurídico-simbólico no início do século XVI, que o Ceilão entrou na zona de interesse da coroa portuguesa. Numa conjuntura em que a ocupação de territórios da Ásia era uma estratégia para assegurar novos domínios portugueses no Oriente, a tomada do Ceilão foi uma prioridade na agenda política de D. Manuel²³⁸.

Em 1506 surgiu a primeira ordem régia de ocupação da ilha, destacando-a como espaço que poderia vir a dar um suporte ao domínio português do Oceano Índico, possibilitando o controle de Portugal sobre o grande eixo leste-oeste do comércio marítimo asiático, conforme ressaltou Zoltán Biedermann²³⁹.

Sob armada liderada por D. Lourenço de Almeida, encontrou-se, na cidade de Colombo forte resistência muçulmana, proveniente especialmente dos comerciantes que por ali circulavam, uma vez que a ilha de Ceilão possuía “muitas naos de Mouros que eftauão á carega de canella, & elefantes pera Cambaya”, conforme descreveu João de Barros²⁴⁰.

As primeiras investidas de D. Lourenço de Almeida na ilha de Ceilão não tiveram as conseqüências esperadas, fazendo com que a ilha voltasse para a zona de desinteresse português em que se encontrava entre os anos de 1498 e 1506. Limitando-se a recolher somente canelas das páreas sem oferecer nada em troca, o Ceilão continuou a ocupar um lugar subalterno na política portuguesa no Oriente²⁴¹. Neste sentido, e como foi analisado por Zoltán Biedermann, nas relações iniciais entre portugueses e cingaleses perpassou uma diferença de atitude entre ambas as sociedades. Do lado cingalês, era a capacidade portuguesa de intervenção militar que mais cuidado suscitava, enquanto os portugueses se mostravam mais interessados em estabelecer relações comerciais do que em qualquer tipo de ação militar em terra²⁴².

Cabe ressaltar que não é objetivo deste tópico entrar nos pormenores das dinâmicas ceilonenses e da sua relação com Portugal a partir do século XVI, mas

²³⁸BIEDERANN, Zoltán. *A aprendizagem de Ceilão*. A presença portuguesa em Srī Lankā entre estratégia talassocrática e planos de conquista territorial (1506-1598). Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e na École Pratique des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques, de Paris. Lisboa, 2005.

²³⁹ Ibidem, p. 78.

²⁴⁰ BARROS, João. *Décadas da Ásia*, Livro Décimo. Capítulo V, fl. 203.

²⁴¹ BIEDERMANN, Zoltán, *Op.cit*, 2005, p.121.

²⁴² Ibidem, p.118-119.

importa traçar um panorama geral do convívio e da cooperação política, militar e social que marcou a presença portuguesa em Ceilão. Desse modo, busco evidenciar nos parágrafos a seguir os principais pontos que definiram a expansão portuguesa na ilha, especificamente a inserção de Portugal no importante reino cingalês de Kotte.

A ilha de Ceilão era composta de diversos reinos que vinham sendo, desde o período de Anurādhapura (séc. III. a. C. – séc. IX d. C.), invadidos por populações provenientes de diferentes regiões da Ásia. Conforme indicou Geneviève Bouchon, desde a Idade Média, Ceilão foi palco de muitas invasões. O grande império hindu de Vijayanagar impulsionou sua dominação sobre as áreas ao sul do continente indiano, enviando por volta de 1385 tropas para o Ceilão, limitando-se sua soberania ao reino tâmul de Jaffna²⁴³.

Ainda segundo a autora, no começo de século XV incursões chinesas ao Ceilão eram frequentes, criando instabilidade entre os reinos locais. A ilha se fragmentou novamente sob reinado de Bhuvanekabāhu VI (1473- 1476/1480). Os príncipes de Uda-rata, localizados nas chamadas Terras Altas tornaram-se independentes e começaram a formar o futuro reino de Kandy, estendendo sua dominação sobre as províncias orientais. Após a morte de Bhuvanekabāhu VI, o rajá de Ambulugala, irmão deste, desafiou a legitimidade do poder do qual seu sobrinho foi investido, e fez com que ele fosse morto, inaugurando um período de agitação e de violência, contexto este em que os portugueses tentarão submeter o Ceilão²⁴⁴.

A ilha foi dividida em três reinos. Para o norte, encontrava-se localizado o reino de Jaffna, na área de influência do reino hindu de Vijayanagar. No reino de Kandy, o príncipe Vikramabāhu (1475-1511) estava tentando reunir sob seu centro senhores de Uda-rata. Já o reino de Kotte ocupou todo o sudoeste da ilha²⁴⁵. Importa frisar neste sentido que não havia um reino que tenha conseguido dominar a totalidade da ilha, havendo uma divisão em territórios que possuíam autonomia política, económica e social em torno de centros dotados de uma estrutura palaciana ou cortesã própria. Contudo, os inúmeros senhores e reis locais reconheciam simbolicamente e

²⁴³ BOUCHON, Geneviève. *Inde découverte, Inde retrouvée 1498-1630. Études d'histoire indo-portugaise*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian - Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Lisboa – Paris, 1999, p. 253.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Idem.

materialmente a soberania do rei de Kotte, ao qual pagavam impostos, normalmente sob a forma de tributos, considerados um sinal da submissão não só a nível estatal, mas também local e pessoal²⁴⁶.

De acordo com Kingsley Muthumuni de Silva, historiador cingalês, os territórios que estiveram sob autoridade direta do rei de Kotte variaram de tempos em tempos, mas no início do século XVI o reino de Kotte ainda era o maior e mais poderoso de toda a ilha. O domínio de Kotte se estendia do Malvatu-Oya no norte para além do Valave Gariga no sul, e do núcleo montanhoso da ilha no leste para o mar a oeste, onde vivia a maior parte da população de Ceilão, e onde se localizava o maior desenvolvimento do comércio e da agricultura local²⁴⁷.

Os diversos reinos dispersos em Ceilão possuíam estruturas políticas, económicas e religiosas distintas entre si. Por exemplo, tanto o reino de Kotte quanto o de Kandy eram governados por cingaleses de religião budista, em contraste com o reino hindu de Jaffna, muito mais populoso, que tinha parceiros comerciais muçulmanos, aspecto este de interesse para a coroa portuguesa controlar as rotas comerciais daquela região²⁴⁸.

A estrutura administrativa em Ceilão baseava-se no sistema cingalês de ocupação de terras, que consistia na partilha das terras conforme os cargos e ofícios prestados por cada grupo social, que prestava serviços pessoais ao rei em troca do direito de cultivar a terra. Tal sistema foi aproveitado e alterado pela coroa portuguesa, que a partir de um domínio mais efetivo do território, pôde instituir a cobrança de taxas sobre as terras e as aldeias, aumentando assim o rendimento da fazenda real²⁴⁹.

Foi somente durante o governo de Lopo Soares de Albergaria, entre os anos de 1515 e 1518, que Ceilão passou de fato a ganhar certa relevância nos planos políticos de Portugal²⁵⁰. No fim da segunda metade de 1518 foi estabelecida uma fortaleza em Colombo, na sequência de os portugueses terem obtido do rei de Kotte a autorização

²⁴⁶BIEDERMANN, Zoltán, *Op.cit.*, 2005, p.94.

²⁴⁷SILVA, K. M. de. *A History of Sri Lanka*. C. Hurst & Co., Londres - University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1981, p. 97.

²⁴⁸LACH, Donald. *Asia in the making of Europe*. The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 152-153.

²⁴⁹BLANCO, Maria Manuela *O Estado Português da Índia: da rendição de Ormuz à perda de Cochim (1622-1663)*. Tese de doutorado pela Universidade Federal de Lisboa, 1992, p. 55-59.

²⁵⁰FLORES, Jorge Manuel. p.51.

para construir essa fortificação, que ainda remetia aos interesses puramente comerciais e menos a uma ambição de fixação territorial²⁵¹.

Segundo Maria Manuela Blanco, cerca de 350 casados viviam em Colombo neste período, além de 2000 lascarins e arachis²⁵² e 1500 escravos pertencentes aos portugueses, que auxiliavam na proteção da própria fortaleza em caso de perigo²⁵³.

Na *Suma Oriental*, uma das primeiras obras portuguesas de descrição do Oriente, datada de 1515, Tomé Pires inclui uma descrição do comércio de produtos encontrados em Colombo e em outras regiões da ilha:

(...) O rei tem residência no porto de Colombo, a meia légua do porto, e na maior parte da ilha tem as seguintes mercadorias: possui todos os tipos de pedras preciosas, exceto diamantes, esmeraldas e turquesas. Tem todas as demais qualidades. As pedras não são vendidas sem a licença do rei. Toda a pedra no país valendo cinquenta cruzados pertencente ao rei. Isto é por decreto sob pena de morte para quem quer que a tenha, e é vendida através das mãos do rei para quem que a compre. Tem grande abundância de elefantes e marfim; tem canela. Os elefantes são vendidos pelo côvado, são medidos a partir da ponta do pé dianteiro até o topo do ombro. A canela geralmente vale a um cruzado um bahar. O bahar é o mesmo que em Cochim, três quintais e trinta arráteis. O país tem uma grande quantidade de areca, que se chama *avelana Indiae* em latim. É comido com bétele. É um alimento e é muito barato. É vendido no Coromandel. Ceilão comercializa elefantes, canela, marfim e areca com todo o Coromandel e Bengala e Paleacate, tomando arroz, sândalo branco, aljôfar, panos e outros produtos em troca. Arroz, prata, cobre, um pouco de azougue, água de rosas, sândalo branco e panos de Cambaia, caçutos, mantazes, bispiças . (...) Ceilão tem bons artesões, joalheiros, ferreiros, carpinteiros e torneiros²⁵⁴.

Grande produtora de pedras preciosas, marfim, canela e elefantes, a ilha de Ceilão, e em especial a cidade de Colombo, era importante não só pelos seus produtos, mas pelo intenso tráfico comercial com outras regiões da Índia portuguesa. Assim como Pires, Barbosa também relatou a intensa circulação de produtos de diversas origens na cidade de Colombo, na qual “assentada sobre um rio, com um bom porto, aonde cada

²⁵¹ BIEDERMANN, Zoltán, *Op.cit*, 2005, p.124.

²⁵² Soldados locais.

²⁵³ BLANCO, Maria Manuela. *Op.cit*,1992, p.53. Vale ressaltar que os dados usados pela autora são retirados da documentação de Antonio Bocarro, que reporta a um período posterior do período inicial do estabelecimento português em Colombo.

²⁵⁴ PIRÉS, Tomé. *The Suma Oriental of Tome Pires and Account of the East, From the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India In 1512-1515*. Ed. de Armando Cortesão. Vol I, Londres: Hakluyt Society, 1944, p. 86.

ano vem muitas naus de diversas partes a carregar canela e elefantes; trazem ouro, prata, panos de Cambaia, de algodões finérrimos e muitas outras sortes de mercadorias (...)”²⁵⁵.

Sobre o comércio de pedras preciosas que saíam de Colombo, vale ressaltar, conforme indicou Geneviève Bouchon, que era da alçada do rei de Kotte todo o direito e tributação dos produtos minerais da região. Sob pena de morte, era quase impossível vender estes produtos sem antes passar pelo aval do rei, contudo, tráfico ilícitos eram realizados em diversos momentos entre os senhores locais²⁵⁶.

Localizada no extremo Nor-Nordeste de Colombo, em um espaço periférico da região, foi estabelecida a fortaleza de Santa Bárbara, que acabou por sofrer diversas alterações na sua estrutura, evidenciando não só uma fragilidade em suas fundações, mas também no próprio interesse português de fincar bases militares avançadas no território²⁵⁷. Durante os anos seguintes a fortaleza de Colombo passou por um longo período de quase abandono por parte do governo de Goa, sofrendo descuido no fornecimento de embarcações que levavam a canela de Colombo para Cochim. Foi a partir de investidas políticas vindas de Lisboa que se tentou reforçar a presença portuguesa em Ceilão, ao estabelecer uma política de centralidade régia e de influência cristã no reino de Kotte. Um projeto como este conjugava os interesses políticos, religiosos e comerciais²⁵⁸:

O projeto de D. Manuel, embora não previsse nenhuma intromissão maciça das suas tropas no país, era um projeto abrangente. Era-o, naturalmente, de uma forma peculiar: estruturava-se em torno de uma fortaleza bem guarnecida e provida de uma hierarquia completa de oficiais régios que, sem deixar de abrir as portas a uma cristianização das populações vizinhas, nunca iniciariam hostilidades em terra a fim de conquistar o que quer que fosse²⁵⁹.

As medidas imaginadas por D. Manuel contrastavam com a realidade com que as tropas portuguesas viviam em Ceilão. A falta de uma posição fixa terrestre e sem o apoio marítimo constante dificultavam as relações comerciais e políticas dos

²⁵⁵ BARBOSA, Duarte, *Op.cit*, p.126.

²⁵⁶ BOUCHON, Geneviève. *Op.cit*, 1999, p.253.

²⁵⁷ BIDERMANN, Zoltán, *Op.cit*, 2005, p.138.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.140.

portugueses em Colombo. Esta situação também se mantinha em outras partes da ilha, que se mostrava cada vez mais complexa e conturbada²⁶⁰.

A situação da coroa portuguesa em Ceilão na primeira metade de 1520 piorava. A canela, que era desviada no caminho, não chegava em boas condições em Lisboa, as relações com o rei de Kotte e com a população local, por exemplo com os comerciantes muçulmanos, agravaram-se consideravelmente²⁶¹.

Para Zoltán Biedermann, as primeiras décadas da presença portuguesa na ilha de Ceilão podem ser resumidas à abstenção militar portuguesa. Esta foi defendida por Lopo Soares de Albergaria e Diogo Lopes de Sequeira, alinhados com a vontade de D. Manuel e de D. João III de impôr a presença lusitana através de um único ‘ponto’ sem se preocupar em se inteirar da vida política de Kotte. A política de monopólios comerciais sem assumir, em troca, nenhum compromisso militar foi, para o autor, a grande causa do “fracasso” das primeiras relações entre Portugal e o reino de Kotte²⁶², que se traduziu no abandono da fortaleza de Colombo.

Nas décadas seguintes o que se observa é uma mudança de atitude nos soldados portugueses que ficaram fixados na ilha. Tais soldados, que eram homens próximos do rei de Kotte, mostraram-se não somente interessados nas relações comerciais marítimas, mas também em oferecer auxílio e proteção em matérias de segurança e guerra, que correspondia aos desejos inicialmente almejados por Vijayabāhu VI²⁶³.

Recrutados por Bhuvanekabāhu, os soldados portugueses começaram a constituir uma pequena tropa de elite local. Neste sentido vale destacar a batalha de 1525 contra as tropas de Balia Hacem, considerada a primeira ação armada liderada por portugueses dentro do quadro político-militar do reino de Kotte. A cooperação destes soldados portugueses com o rei de Kotte é significativa para entender as nuances da presença portuguesa em Ceilão. Tal como analisou Zoltán Biedermann, o rei de Portugal era senhor destes soldados que se encontravam em Ceilão, mas na prática eles serviam os interesses militares do rei de Kotte²⁶⁴.

²⁶⁰ Ibidem, p.144.

²⁶¹ Ibidem, p.145.

²⁶² Ibidem, p.151.

²⁶³ Ibidem, p.156.

²⁶⁴ Ibidem, p.157.

Assim uma das características da presença portuguesa na região de Colombo era a coexistência de práticas políticas divergentes. Os portugueses que ali se encontravam obtinham canela e dinheiro em troca de apoio militar ao rei de Kotte, mas nunca exerceram nenhum poder que ultrapassasse a figura do rei cingalês.

A autoridade régia portuguesa em Ceilão passava exclusivamente por Bhuvanekabāhu e pelas relações tributárias das tradições do seu país. Os soldados portugueses, enviados pelo rei de Portugal, eram integrados em armadas cingalesas, pelo que não mais recebiam ordens diretas de Lisboa ou de Goa, mas diretamente do rei de Kotte, que seria o protetor dos negócios da canela, que era o grande interesse do rei de Portugal²⁶⁵.

Esta primeira presença portuguesa em Ceilão deve ser entendida como uma presença sem território, sem espaço para que se pudesse desenvolver algum tipo de poder *in loco*. Os soldados portugueses, que cada vez mais se viam “mergulhados” no mundo cingalês e nas tradições locais, eram conexões frágeis que o Estado português mantinha em Ceilão.

Mudanças internas ocorridas após 1528 alteraram a soberania que o reino de Kotte detinha sobre os demais reinos e, conseqüentemente, a situação da presença portuguesa em Ceilão. A implosão do reino de Sītāwaka, cidade erguida sobre o rio Kelani a uns 50 quilómetros de Colombo e governada por Mayādunnē, irmão mais novo de Bhuvanekabāhu, desafiou a suserania de Kotte, mostrando-se como um novo eixo de poder local²⁶⁶.

Os soldados portugueses que viviam em Ceilão pouco puderam auxiliar Bhuvanekabāhu na luta contra Sītāwaka. Utilizando da condição de “vassalo” de Portugal, Bhuvanekabāhu pediu socorros ao Estado da Índia para ajudar com a situação local. O Estado da Índia chegou a enviar alguns homens para a ilha, mas estes agiram de forma totalmente independente de Kotte. Bhuvanekabāhu, grande rei de Kotte, passou a ser um senhor entrincheirado na sua capital, necessitado de outros aliados no exterior²⁶⁷. A conjuntura política de 1528 obrigou o rei de Kotte a perceber um forte potencial

²⁶⁵ Ibidem, p 159.

²⁶⁶ Ibidem, p.163.

²⁶⁷ Ibidem, p.175.

hegemonico português, que serviu como importante aliado na guerra marítima que se formava entre os luso-ceilonenses e o reino de Sītāwaka²⁶⁸.

A expansão do reino de Sitawaka, que teve ajuda direta dos mappilas, e a ameaça direta ao reino de Kotte, foram significativas para os interesses portugueses no Ceilão, que, após um longo período de guerras, puderam entrar nas terras baixas do Ceilão, numa campanha liderada por Miguel Ferreira, conformando o momento inicial da “conquista” portuguesa em Ceilão²⁶⁹.

A sucessão de Dharmapala no trono de Kotte foi compreendida por D. João III como importante estratégia em assegurar para a coroa portuguesa uma continuidade no pagamento das páreas, anteriormente estabelecidas entre Portugal e Bhuvanekabāhu²⁷⁰. Além do mais, a ascensão de Dharmapala ao trono de Kotte prenunciava medidas em que toda a legitimidade e autoridade do rei de Ceilão passava a provir do rei de Portugal. Agora, o rei de Kotte era uma entidade que prolongaria a autoridade de D. João III²⁷¹ nos territórios circundantes.

É importante ressaltar que mesmo com as medidas tomadas por D. João III as relações entre as realezas ceilonenses e portuguesa permaneceram bastante complexas. As exigências militares ceilonenses sobre as tropas portuguesas no sentido de defender o reino de Kotte contra ataques de inimigos e a falta de ação da coroa portuguesa sobre tal questão demarcaram o convívio entre ambas as sociedades na década de 40²⁷².

O desejo português em conquistar o Ceilão entre as décadas de 20 a 40 do século XVI caminhou lado a lado com a colaboração com os reis locais. Era um domínio apoiado na cooperação com as elites locais, na qual o sistema de vassalagem ceilonense mediava essa parceria²⁷³.

O discurso classicista que atingiu Portugal nas décadas de 30 e 40 modificou consideravelmente o modo com que a coroa portuguesa pensava, não só os espaços orientais, mas sua estrutura social, especialmente através de uma aposta renovadora no

²⁶⁸ Ibidem, p.178.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Ibidem, p.192.

²⁷¹ Ibidem, p.195.

²⁷² Ibidem, p.199.

²⁷³ Ibidem, p. 214.

plano religioso. A ideia de criar um bispado em Ceilão em 1540 foi um dos motores associados a esta reorganização na dinâmica da ocupação dos espaços²⁷⁴.

Para Jorge Manuel Flores, além da intensificação das relações portuguesas com o rei de Kotte, a estratégia do Estado da Índia passou a ficar mais diversificada, buscando alianças com outros reinos, como o de Kandy e Jaffna, somada a uma necessidade de pensar em uma cristianização desses reinos. Do lado do continente indiano, na Costa da Pescaria, os portugueses já tinham os meios para empreender um processo de evangelização em massa, especialmente através dos sucessos de Francisco Xavier naquela área, que eram quase impossíveis anos antes de 1540²⁷⁵.

Neste sentido pode-se destacar o papel central das ordens religiosas no desenvolvimento de um projeto político e religioso integrado para Ceilão. O catolicismo em Ceilão esteve sob os cuidados de jesuítas e franciscanos, que ali desembarcaram em meados do século XVI. O jesuíta Francisco Xavier foi o primeiro da ordem a chegar ao reino de Candia, convertendo seu rei e muitos de seus súditos. Porém, a presença jesuíta em Ceilão só foi de fato possível a partir de 1602. Sob a autorização do Bispo de Cochim, D. Frei André de Santa Maria, os padres da Companhia de Jesus conseguiram assentar suas práticas missionárias em várias partes da ilha:

Andando os nossos neste fervor, sucederam grandes contradições e tempestades para que não fossem por diante, mas foi Nosso Senhor servido que todas por derradeiro amainaram, com chegarem de novo cartas de Sua Majestade ao Vizo-Rei e Arcebispo, em que expressamente lhes mandava dessem ordem como os nossos fossem à ilha de Ceilão a entender na conversão daqueles infiéis e ajudar os padres de S. Francisco, que já lá andavam (...)²⁷⁶.

A ilha de Ceilão foi dividida entre ambas as ordens, ficando a cargo dos jesuítas a região do norte e aos franciscanos as áreas ao sul. Os jesuítas ergueram três principais igrejas, em Caimel, Madapé e Chilau, passando depois para a região de Colombo, na qual realizaram conversões de naturais que viviam naquela extensão²⁷⁷.

Na cidade de Colombo, os jesuítas estabeleceram um colégio, onde passaram a ensinar os filhos da nobreza local. Também edificaram uma nova igreja, que foi financiada pelo governo de Goa. Ao longo dos anos em que estiveram no Ceilão, os

²⁷⁴ Ibidem, p.221.

²⁷⁵ FLORES, Jorge. The Straits of Ceylon, 1524-1539: The Portuguese-Mappilla Struggle Over a Strategic Area. In: *Santa Barbara Portuguese Studies*, II, 1995, p.68.

²⁷⁶ GUERREIRO, Fernão, vol 1, p.326.

²⁷⁷ Ibidem, p.327.

jesuítas aprenderam a língua cingalesa para evangelizar de forma mais rápida os povos do interior. Outros missionários passaram a agir como capelães das tropas portuguesas na guerra com o reino de Kandy e noutras regiões²⁷⁸.

Vale ressaltar, que não só os jesuítas buscaram aprender a língua local, como também os franciscanos foram exímios conhecedores da língua cingalesa. Frei Pedro de S. Brás chegou a compor um vocabulário em cingalês e o utilizou para catequizar os nativos. O uso da língua local era de suma importância para a divulgação do cristianismo, não somente através da elaboração de livros, mas “também com muitos sermões e práticas na sua mesma língua são ajudados estes pobres cristãos destes seus pais espirituais para de todo desterrarem de si as patranhas de sua gentildade, e se fundarem na verdade de nossa fé (...)”²⁷⁹.

A aprendizagem e domínio das línguas nativas asiáticas, pelos missionários de diversas ordens, provocaram a produção e circulação de produtos culturais entre diversas regiões do Oriente. A proliferação de obras, manuais e textos religiosos traduzidos do português para línguas locais, e vice-versa, evidenciam um poderoso intercâmbio cultural de tradução e conversão religiosa.

Inês Županov considera que houve uma clara indigenização por boa parte dos missionários no sentido de aprender e ensinar o catolicismo em línguas locais. Assim, destacam-se os jesuítas da missão da Costa da Pescaria, que acabaram por rejeitar definitivamente o português como língua evangelizadora em detrimento das línguas malabares. O próprio jesuíta português Henrique Henriques, outorgou uma norma, segundo a qual, os missionários não deveriam falar português de nenhuma forma naquela região, privilegiando assim, as línguas nativas²⁸⁰.

O catolicismo que foi aprendido e ensinado em línguas locais entre as mais diversas comunidades asiáticas refletiu não somente no modo como as palavras eram escritas, mas também nas falas desses indivíduos. Tanto os padres como os recém-

²⁷⁸ Em 1616 dois missionários jesuítas foram “martirizados” por soldados de Kandy como forma de vingança pela morte de sacerdotes budistas pelas mãos de soldados portugueses. Tal ação foi associada com a revolta de Nicapety Bandar, cristão que havia se aliado ao rei de Kandy contra as forças de ocupação portuguesa. Cf. LACH, Donald. *Op.cit.*, 1993, p. 166.

²⁷⁹ TRINDADE, Frei. P.353

²⁸⁰ ŽUPANOV, Inês G. “Do sinal da Cruz à Confissão em Tâmul. Gramáticas, Catecismos e Manuais de Confissão Missionários na Índia Meridional (Séculos XVI-XVII)”. In HESPANHA, António Manuel (dir). *Os Construtores do Oriente Portugêses*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998, p. 157-160.

convertidos se encontravam ligados por suas capacidades de aprenderem uma nova língua e de criarem novos códigos culturais de interação religiosa.

O esforço da aprendizagem das línguas locais, aspecto presente entre as ordens religiosas no Oriente, sinaliza a construção de um catolicismo que se desenvolveu em um longo e complexo processo de mestiçagem cultural no Oriente português. Ao mesmo tempo em que cartilhas, orações, livretos e manuais religiosos escritos em português estavam sendo enviados da Europa para a Índia, estes eram traduzidos pelos missionários para línguas nativas. As obras escritas em língua tâmul, que foram traduzidas do português pelo jesuíta Henrique Henriques, e as obras religiosas traduzidas em línguas locais pelos padres que circulavam entre os reinos cingaleses no século XVII, são indícios desse poderoso processo de negociações e traduções culturais.

O conhecimento letrado das línguas nativas e o seu falar foram partes essenciais não só para os processos de conversão, mas também para pensar na própria presença portuguesa no Oriente. Para Ângela Barreto Xavier o imperialismo português tinha como base o seu domínio linguístico, presumindo uma aprendizagem do português pelos nativos e não o seu inverso²⁸¹. Contudo, essa ideia inicial esbarrou nas experiências e convivências locais, gerando novas maneiras de comunicação social e cultural. Foi através dessa dinâmica linguística, manuseada entre europeus e asiáticos, que o catolicismo pode estabelecer estratégias para criar raízes em diversas partes da presença portuguesa pelo Oriente.

De fato, é a partir da década de 40 que se tem uma quantidade maior de projetos de expansão para a ilha de Ceilão. Mas uma ação armada direta não correspondeu necessariamente uma de conquista territorial mais abrangente²⁸². O interesse português por outros reinos de Ceilão, como o reino de Jaffna, Kandy e Sitawaka, intensificou-se neste contexto da década de quarenta. A tomada de Jaffna, por exemplo, foi fundamental para uma possível conquista dos vastos espaços do interior de Ceilão²⁸³.

De modo geral, os planos elaborados por D. João III a partir de 1545 para a conquista e partilha de diversos territórios no interior do Ceilão foram baseados no respeito a nível das suseranias e soberanias cingalesas, que demarcavam os limites da

²⁸¹ XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, 2003, p.379.

²⁸² BIDERMAN, Zoltán. *Op.cit*, 2005, p.223.

²⁸³ *Ibidem*, p.228.

intervenção portuguesa nos quadros políticos e econômicos locais. Segundo Zoltán Biedermann, os reis locais:

prestariam o seu tributo, pagariam as suas páreas e poriam à disposição dos seus superiores certos recursos dos seus reinos. Mas não permitiriam nenhuma outra ingerência (nomeadamente do foro jurídico *lato sensu* – jurisdição, concessão de privilégios e isenções) e combateriam o crescimento de poderes alternativos dentro dos seus territórios²⁸⁴.

No interior da ilha, no reino montanhoso de Kandy, que viveu quase como reino independente até o início do século XIX, a presença portuguesa se fez presente através da ocupação de um dos maiores portos natural da Ásia, a região de Trinquilimali, oferecida pelo próprio rei de Kandy para que os portugueses estabelecessem uma nova feitoria em Trinquilimali e formassem uma guarda real para auxílio local²⁸⁵.

De acordo com Jorge Manuel Flores, existia certa volatilidade das alianças entre portugueses e os reinos locais. A aproximação dos portugueses com o reino de Kandy foi recebida de forma alarmante pelos reinos das terras baixas, que buscaram executar uma ofensiva comum em finais de 1545, fazendo com que Kandy se aliasse ao reino de Kotte²⁸⁶.

A partir de 1545 o monarca português D. João III começava efetivamente a traçar planos de intervenção militar e de conquista religiosa do Ceilão. O reino de Kandy, e reinos aos redores, passaram a ser considerados como territórios aptos a receberem o domínio lusitano²⁸⁷.

Segundo Jorge Manuel Flores, o interesse por Ceilão ultrapassou os objetivos de contatos comerciais e de estabelecimentos de assentamentos pela costa. Visava-se, sobretudo a colonização através de uma efetiva presença portuguesa nos territórios, algo que se explica, segundo o autor, pelo próprio interesse que o Estado da Índia possuía por uma dominação territorial de diversas regiões da Ásia a partir das últimas décadas do século XVI:

Projetos as mais das vezes utópicos, quase sempre esboçados por missionários e/ou mercadores-aventureiros que advogavam a conquista de grandes parcelas de território na Ásia do Sueste ou no

²⁸⁴ Ibidem, p.240.

²⁸⁵ Ibidem, p.250.

²⁸⁶ FLORES, Jorge Manuel. *Hum curto Historia de Ceylan: Quinhentos anos de relações entre Portugal e o Sri Lanka*. Fundação Oriente, Lisboa, 2001, p.57.

²⁸⁷ BIEDERMANN, Zoltán. *Op.cit.*, 2005, p.267.

Extremo Oriente. (...) Cronologicamente ordenados, em primeiro lugar vinha a “Província do Norte”, uma faixa de território entre Goa e Diu, com capital em Baçaim, que se vinha valorizando desde o final dos anos de 1530. A África Oriental, especificamente a conquista do reino de Monomotapa e das suas minas de ouro, era outro projeto em marcha. Por último, a ilha de Ceilão, cuja necessidade de conquista era mais ou menos unânime nos centros da decisão política²⁸⁸.

A emergência de novos centros de conquista portuguesa para além de Kotte implicou um envolvimento cada vez maior dos portugueses com as complexas práticas sociais e políticas genuinamente ceilonenses, adquirindo, com efeito, um melhor conhecimento destas dinâmicas locais. Como é posto por Zoltán Biedermann, este processo de aprendizagem do Ceilão, foi o primeiro passo para a apropriação pelos portugueses enquanto parte das guerras encabeçadas pelas elites locais, e posteriormente da tomada de terras²⁸⁹.

Após a morte de Bhuvanekabāhu VII, em 1551, e com o reinado de Dharmapala, seu sucessor, estabeleceu-se uma retomada do desejo português em conquistar de fato o Ceilão²⁹⁰. A fim de sintetizar os acontecimentos que surgiram neste contexto, ressalto a conversão religiosa do rei de Kotte ao catolicismo, batizado em 1557 com o nome de D. João, a transferência de sua corte para Colombo, em 1567, e a doação do seu reino para a coroa portuguesa em 1580.

Para Zoltán Biedermann, tanto o batismo de Dharmapala como a doação do reino de Kotte para Portugal implicaram de uma vez por todas a intervenção direta dos portugueses nos assuntos políticos de Ceilão, a que tanto se haviam esquivado nas décadas passadas²⁹¹.

Na perspectiva de João Paulo Oliveira e Costa e Victor Luís Gaspar Rodrigues a ideia de conquista da ilha de Ceilão foi resultado da influência das tradicionais concepções expansionistas da monarquia espanhola, cujo império não havia sido estabelecido através da apropriação de redes de fortalezas e cidades costeiras, mas por

²⁸⁸FLORES, Jorge Manuel *Op.cit*, 2001, p.69.

²⁸⁹ BIEDERMANN, Zoltán. *Op.cit*, 2005, p.291.

²⁹⁰ Jorge Manuel Flores ressalta para este contexto a presença de homens especializados nos assuntos de Ceilão, como Duarte Teixeira de Macedo, que redigiu os “apontamentos” que o rei de Kotte escreveu a D. João III, considerados pelos próprios moradores portugueses de Ceilão como principal conselheiro do rei de Kotte. Cf. FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 2001, p.58.

²⁹¹ BIDERMAN, Zoltán. *Op.cit*, 2005, p.368.

meio da conquista de vastas áreas territoriais. A ascensão de um monarca espanhol ao trono português naturalmente favoreceu a adoção desse modelo expansionista²⁹².

Neste sentido, o Ceilão, por ocupar uma posição geográfica estratégica na circulação de bens económicos, foi o território que mais sentiu essa expansão. Para os autores foi no reinado de Filipe II, que o desejo insistente de conquistar Ceilão significou, essencialmente, uma tentativa de reestruturar o Estado da Índia de acordo com o modelo expansionista espanhol. Segundo os autores, no período anterior à união ibérica, os portugueses não dispunham de condições de conquistar de fato o Ceilão, uma vez que sua presença no Oriente era condicionada pela fragilidade das instituições que os governavam, bem como pela dispersão de seus domínios e, claro, pelo poderio militar dos reinos asiáticos²⁹³.

Entre 1588 e 1591 surgiram diversos projetos para a conquista de Ceilão, especialmente através da nomeação aos tronos locais de reis favoráveis aos portugueses, como foi o caso do cristão D. Filipe Yamasimha, herdeiro legítimo de Karaliyaddē, ao trono de Kandy e de Ethirimanna Cinkam ao reino de Jaffna.

Nos anos seguintes os acontecimentos que sobressaíram foram a morte inesperada de D. Filipe Yamasimha em Kandy, a também inesperada subida ao trono de Konappu Bandāra, o cerco de Mannār e a expedição de André Furtado de Mendonça a Jaffna, dificultando a inserção portuguesa nestes territórios²⁹⁴.

Contudo, em 1593, com a morte de Rajasingha I, rei de Sītāwaka, os portugueses puderam retomar o controle que haviam perdido sobre Kandy, alargando o seu domínio sobre o sudoeste de Ceilão. No ano seguinte, sob o comando de Pero Lopes de Sousa, foi posta no trono de Kandy D. Catarina, legítima herdeira da coroa e irmã de D. Filipe Yamasimha. Uma tentativa frustrada, pois D. Catarina acabou por se casar com o rei budista Vimaladharmasūriyā²⁹⁵.

No fim do século XVI e no início do século XVII a presença portuguesa em Ceilão esteve sob cuidados de D. Jerónimo de Azevedo. Foram construídos fortes em Galle, Uduwara e Ruwanwella. Entre 1592 e 1594 houve maior interferência portuguesa

²⁹² COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Victor Gaspar Luís. *Portugal y oriente: el proyecto indiano del rey Juan*. Editorial Mapfre, Madri, 1992, p. 321.

²⁹³ BIDERMAN, Zoltán. *Op.cit*, 2005, p.322.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.408.

²⁹⁵ *Ibidem*, p.420.

nos assuntos locais, revestida do objetivo claro de um controle oficial português sobre os reinos cingaleses. A criação de novas estruturas político-administrativas marcou a metamorfose da presença portuguesa em Ceilão. Em 1594 foi criado o cargo de capitão geral de Ceilão, o cargo mais importante da hierarquia política do Estado da Índia, depois dos de vice-rei e governador do Estado. Em 1608 foi nomeado o primeiro vedor da Fazenda de Ceilão, cabendo-lhe compor um inventário das terras de Kotte²⁹⁶.

Também na época de D. Jerónimo de Azevedo encontra-se a figura de um cingalês versado na língua portuguesa que esteve à serviço da coroa portuguesa. Trata-se de Alagiyavanna Mukaveti, de nome cristão Jerónimo Alagiyavanna, que trabalhou na composição, em português, dos tombos do Ceilão no início do século XVII. De acordo com Jorge Flores, Jerónimo Alagiyavanna também se afirmava como grande poeta na língua vernácula de Ceilão, o chingalá²⁹⁷.

Assim, importa destacar novamente a presença de indivíduos que viviam imersos em uma dinâmica linguística no Oriente português. Versados numa quantidade de línguas e culturas diversas, mas que se encontravam no convívio diário, gentes de todas as "qualidades" acabavam por adquirir o domínio da língua portuguesa, a qual mesclava com o conhecimento que já tinham das línguas locais, tornando-se importantes figuras para a administração imperial portuguesa em seus domínios coloniais no Oriente²⁹⁸.

Com a morte do rei D. João Dharmapala em 1597, o reino de Kotte integrou-se formalmente na Monarquia Católica, bem como os reinos de Sītāwaka, Sete Corlas, Kandy, Jafanapatão, o Principado das Quatro-Corlas e outros reinos menores²⁹⁹. Segundo Zoltán Biedermann “da vassalagem praticada durante quase 100 anos, passar-se-ia a uma nova forma de domínio, mais direto, mediado por uma figura representativa do rei de Portugal”.

É preciso salientar que o poder político e militar que Portugal detinha agora sobre o Ceilão incorporava-se ao nível local sem figuras régias diretamente presentes.

²⁹⁶ FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 2001, p.73.

²⁹⁷ *Ibidem*, p.551.

²⁹⁸ Neste contexto destaca-se os chamados “línguas do Estado”, formado especialmente por brâmanes goeses, que constituíram um importante grupo de interpretes nativos que estiveram à serviço da coroa portuguesa durante os séculos XVII e XVIII. Cf. FLORES, Jorge. p.537-562.

²⁹⁹ BIDERMAN, Zoltán. *Op.cit*, 2005, p.463.

Contudo toda autoridade local reconhecia o rei de Portugal por “herdeiro universal” de Dharmapala³⁰⁰.

Com uma presença mais de caráter jurídico do que político, Portugal se envolveu de forma “mais oficial” nas guerras de Ceilão a partir do final do século XVI, à medida que se foram multiplicando os ataques internos ao reino de Kandy³⁰¹.

Entre os anos de 1618 e 1621 a ocupação portuguesa em Ceilão foi dominada pelas ações de Constantino de Sá de Noronha, escolhido para ocupar o cargo de capitão geral de Ceilão. Conforme indicou Jorge Manuel Flores, os principais feitos de Constantino de Sá de Noronha foram o levantamento de um forte em Sabaragamuva e de outro em Galle, a ocupação de Jaffna, e o apaziguamento das terras baixas da ilha, que durante anos viveram em permanente agitação³⁰².

Em 1623 Frei Gaspar da Conceição batizou o príncipe herdeiro de Jafanapatão, que, em homenagem a Constantino de Sá, adotou o nome de D. Constantino. Na mesma época, se batizaram três filhos do cunhado do rei de Jafanapatão e outras meninas da nobreza local³⁰³. Anos mais tarde, D. Constantino entrou para a Ordem de São Francisco, tornando-se Fr. Constantino de Cristo, renunciando todo e qualquer direito que tinha sobre o reino de Jafanapatão ao rei de Portugal³⁰⁴.

A organização e inserção portuguesa entre as elites cingalesas teve nas mesclas culturais um de seus maiores motores para a formação de uma presença política nos reinos locais. O batismo de um príncipe cingalês e sua entrada na ordem religiosa dos franciscanos é um poderoso indicativo das alianças feitas entre as nobrezas locais e a coroa portuguesa. Ao batizar toda uma nobreza local, Portugal pôde criar meios para estender seu domínio sobre o reino de Jafanapatão.

No reinado de Filipe IV, entre os anos de 1621 e 1640, Ceilão passou a integrar importante lugar estratégico no objetivo imperial português de estabelecer um levantamento mais burocrático das cidades e fortalezas pertencentes ao Estado da Índia.

Uma das ações mais importantes realizadas neste contexto mais burocrático da presença portuguesa em Ceilão foi a obra preparada por Constantino de Sá de Miranda,

³⁰⁰ Ibidem, p. 465.

³⁰¹ Ibidem, p.472-473.

³⁰² FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 2001, p.75.

³⁰³ TRINDADE, Frei. p.333.

³⁰⁴ FLORES, Jorge Manuel, *Op.cit*, 2001, p.75.

que em 1638 fez um inventário das fortalezas portuguesas seguidas pela descrição da ilha de Ceilão. O trabalho de Sá de Miranda serviu como base para a composição da obra *A Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão*, elaborada pelo padre Fernão Queiroz³⁰⁵.

No ano de 1638 tem-se a primeira grande investida dos holandeses em Ceilão, que mudaria completamente os rumos da presença portuguesa na ilha, presença esta, que foi, de modo geral, deste o início do século XVI a meados do século XVII, resultado de ações indiretas e de cooperação com as autoridades locais.

Na primeira metade do século XVII, o império português se estendia, de modo geral, desde as costas litorâneas da América, passando pela África e chegando até o Japão. Por esses espaços foram se estabelecendo feitorias e fortalezas, criando contatos e entrepostos comerciais nas costas ocidentais e orientais, tendo Ceilão, até esse momento, como um dos pontos principais de inserção portuguesa e cristã no mundo asiático.

Assim, do interesse pelo comércio de canela, pelas pedras preciosas e pelos elefantes ao domínio territorial, a ilha de Ceilão foi gradativamente ganhando relevância para a coroa portuguesa na sua expansão pelo Oriente e na difusão da fé católica entre as populações asiáticas. Contudo, em 1638 tem início o declínio do poder português sobre a ilha, especialmente com a chegada da VOC a Ceilão.

3.2 A presença holandesa no Ceilão.

O estabelecimento do império português no Oriente através do domínio do litoral e dos tráficos marítimos - e não baseado em avanços territoriais – refletiu-se na forma como a coroa portuguesa lidou com suas atividades comerciais. Portugal procurou reservar para si, em grande medida, o monopólio das rotas marítimas asiáticas até à década de 60 do século XVII.

A atividade econômica do Estado da Índia era praticamente militar e comercial. A produção de especiarias, como a canela e a pimenta, era realizada pela população local, que negociava e licenciava a circulação desses produtos, e que a coroa cobrava

³⁰⁵ Ibidem, p.79.

taxas e rendas sobre as terras em que eram produzidas. Ceilão contribuiu, nesse sentido, com mais de 80% no rendimento da coroa portuguesa sobre as taxas dos produtos que ali eram produzidos³⁰⁶.

O desmantelamento deste império marítimo português está ligado à chegada e à interferência de companhias europeias nas mais diversas regiões da Ásia. O fim do bloqueio de navegação de outras companhias que não fossem portuguesas gerou grandes perdas para os alicerces marítimos e portuários da coroa lusitana, especialmente pelo avanço dos holandeses pelo mar asiático³⁰⁷.

Ao lado da inglesa EIC, *London East India Company*, a holandesa VOC, *Verenigde Oost Indische Compagnie*, consolidou-se em 1602 como a mais importante companhia europeia destinada ao comércio da Índia. Com o apoio da burguesia ligada por séculos à tradição naval e à atividade mercantil e detentora de uma mentalidade comercial moderna e calvinista, a Companhia Holandesa das Índias Orientais possuía uma forte estrutura administrativa e política que começou a se interessar, sobretudo, no Sudeste Asiático e no Extremo Oriente³⁰⁸.

Vale ressaltar, conforme indicou Ernestina Carreira, que o desmoronamento do império português devido à perda dos tratos comerciais não resume exclusivamente a influência da VOC holandesa sobre Oriente, mas causas internas ajudam a entender o fim do monopólio português. Segundo a autora, entre as razões que explicam esse colapso está a péssima organização financeira do Estado da Índia, que mal separava os interesses públicos dos privados, o desleixo na organização e segurança dos portos, que eram estruturados de forma dispersa, bem como uma ausência significativa do poder metropolitano para impor sua autoridade sobre os assuntos que eram discutidos no além-mar³⁰⁹.

Para A. R. Disney as causas da decadência do império português oriental estavam ligadas diretamente a uma crise econômica do Estado da Índia. Segundo o autor, a incapacidade de gerência do governo de Goa para gerar as despesas militares do Estado

³⁰⁶ SCHWARTZ, Stuart B. “A economia do Império Português”. In CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco. *A expansão Marítima Portuguesa (1400-1800)*. Edições 70, Lisboa, 2010, p. 32.

³⁰⁷ CARREIRA, Ernestina. “Índia”. In MARQUES, A.H de Oliveira; SERRÃO, Joel (dir). *Nova História da Expansão portuguesa: O império Oriental*. Estampa, Lisboa, 1998, p. 17.

³⁰⁸ BLANCO, Maria Manuela. *Op.cit*, 1992, pp. 400-403.

³⁰⁹ CARREIRA, Ernestina, *Op.cit*, 1998, p.19-23.

da Índia, ainda no fim do século XVI, ameaçou seriamente a supremacia do domínio português nos assuntos marítimos³¹⁰. Além disso, o autor destaca a falta de recursos financeiros para o sustento das cidades subsidiárias e dos portos comerciais, os quais consumiam totalmente seus rendimentos³¹¹.

Causas internas do Estado da Índia também foram sublinhadas por Donald Lach como fatores principais para a crise. A falta de homens, dinheiro e navios, componentes essenciais na defesa das praças e portos portugueses no Oriente, eram queixas frequentes desde o início do século XVII. Além disso, o tesouro real em Goa estava praticamente vazio, uma vez que, na década de 1630, Goa era responsável por cerca de 40% da renda do Estado e 71,5% de suas receitas provinham de coletas alfandegárias. Tais coletas se encontravam em declínio, devido às perdas dos tráficos comerciais de seda entre Macau e Japão, à queda de Malaca e à inserção anglo-holandesa no comércio de tecidos e da pimenta e à perda do comércio da canela de Ceilão³¹².

Contudo, irei centrar essa análise da fase final do domínio marítimo português, através das ações da VOC holandesa, sobre os mais diversos territórios asiáticos, especialmente Ceilão, recorte espacial desse estudo. O interesse holandês pela ilha de Ceilão remete ainda a 1602, com a viagem de Joris van Spilbergen à região. Contudo, foi a partir de 1636, que a VOC se preocupa em dominar o Índico Central, com o objetivo de expulsar os portugueses da Índia³¹³.

Neste contexto, ocupar Ceilão era essencial para os holandeses dominarem o Índico, uma vez que, como já foi referida, a ilha era composta por importantes entrepostos comerciais, especialmente no comércio da canela.

A primeira conquista holandesa veio em 1638 com a tomada da fortaleza de Batticaloa. Assinaram também um tratado com o rei de Kandy, que lhes deu o monopólio da canela em troca de proteção militar na guerra contra os Rajasinhás e os portugueses. As cidades de Negombo e Galle foram tomadas em 1640, dando início, assim, ao fim das principais fortalezas portuguesas no lado sudoeste de Ceilão³¹⁴.

³¹⁰ DISNEY, A.R. *A decadência do Império da pimenta: o comércio português na Índia no início do século XVII*. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Edições 70, 1981. p. 67.

³¹¹ *Ibidem*, p.70.

³¹² LACH, Donald. *Op.cit*, 1993, p.183.

³¹³ FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 1998, p. 81.

³¹⁴ *Ibidem*, p.82.

Apesar da formação de um cenário de declínio, o poder português não ficou alheio a estas transformações. Mudanças políticas vindas do reino prorrogaram o fim do império português por alguns anos, na qual D. João IV assinou uma trégua de oito anos com a Holanda sobre a sua interferência na Ásia³¹⁵.

Neste período os portugueses conseguiram recuperar o forte de Negombo e limitar as ações da VOC na costa sudoeste da ilha até à região de Galle. As terras de Ceilão, situadas entre Colombo e Galle, deveriam ser divididas conforme as dependências das respectivas fortalezas. Portugueses e a VOC não chegavam a acordos concretos, o que acabou gerando disputas por terras e domínios³¹⁶.

O fim do período de tréguas entre Portugal e Holanda veio em 1652. Três anos depois, a VOC cercou Colombo e ocupou Kalutara. Os portugueses foram definitivamente expulsos de Ceilão em Junho de 1658. Portugal também perdeu várias praças na costa do Coromandel e portos na Insulíndia³¹⁷.

Na costa ocidental da Índia, com o interesse maior de conquistar o mercado de pimenta, os holandeses tiveram apoio de reis locais que aproveitaram a fragilidade portuguesa para deixaram de pagar tributos e assim conseguiram alargar seus domínios³¹⁸.

Até ao século XVIII, os holandeses foram os únicos europeus que conseguiram manter com regularidade o poder em Ceilão, gerando diversos relatórios e registros cartográficos sobre a ilha:

A aprendizagem que fazem de Ceilão constitui um processo rápido. Logo a partir da conquista das primeiras praças sucedem-se os relatórios e os memoriais. Tendo organizado um serviço eficaz para a representação cartográfica dos territórios asiáticos onde detinha interesses, a companhia não tarda de dispor de mapas rigorosos da ilha³¹⁹.

Vale ressaltar que a partir do século XVIII a VOC conseguiu manter uma grande rede de postos comerciais em toda a Ásia. Grande parte dos negócios holandeses na Ásia passava pela dependência dos governantes locais para aprovação para

³¹⁵ CARREIRA, Ernestina. *Op.cit*, 1998, p.20.

³¹⁶ BLANCO, Maria Manuela. *Op.cit*, 1992, p.633-641.

³¹⁷ CARREIRA, Ernestina. *Op.cit*, 1998, p.22.

³¹⁸ *Idem*.

³¹⁹ FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 2001, p.84.

estabelecer tais negócios. Tal como indica Alicia Schrikker, foi através de relações diplomáticas com as mais diversas cortes e embaixadas asiáticas que os holandeses conseguiram estabelecer tratos comerciais e políticos locais³²⁰.

Em Ceilão a presença holandesa e seu domínio sob o controle da produção e do comércio de canela foi contestada pela corte de Kandy. Segundo a autora, Rajasinha II havia inicialmente convidado os holandeses para expulsar os portugueses de suas terras, mas quando os holandeses reivindicaram o direito de assumir as possessões portuguesas na ilha, Rajasinha se voltou contra os holandeses. Durante os primeiros vinte anos após a expulsão dos portugueses da ilha a VOC e Kandy envolveram-se em guerra. A relação entre a Holanda e o reino cingalês de Kandy entrou em uma nova fase quando, a partir de 1688, a guerra foi substituída por um intenso processo diplomático entre ambos os governos³²¹.

Os relatórios holandeses ressaltados pela autora dão a ideia de que, assim como na maioria das outras cortes da Ásia, esperava-se que os embaixadores holandeses honrassem o rei de Kandy executando certos rituais, como realizar reverências e ajoelhar perante o rei. São rituais que simbolicamente confirmam a subserviência da presença holandesa para com o rei de Kandy, que além de manter a paz, tinha como objetivo principal garantir a permissão do rei local para que os holandeses mantivessem o controle do comércio da canela³²².

De modo geral, as relações entre holandeses e o reino de Kandy no século XVIII foi muito diversa e teve suas variações. As embaixadas, conforme analisou Alicia Schrikker, foram um importante instrumento para manter o relacionamento e reafirmar o poder relativo dos dois governos³²³.

De acordo com Kingsley Muthumuni de Silva, após a rendição de Jaffna em junho de 1658, a frota holandesa rumou ao sul da Índia para atacar as fortalezas portuguesas que lá havia. A captura de Tuticorin e Negapatnam deu-lhes o controle sobre o estreito entre Ceilão e a Índia continental, garantindo ao mesmo tempo maior

³²⁰ SCHRIKKER, Alicia. Dutch Political Attitudes in Asia: Diplomacy in Eighteenth Century Ceylon as Example. In: *Cultural Reproduction on its Interface: From the Perspectives of Text, Diplomacy, Otherness, and Tea in East Asia*, Kansai University, 2010.

³²¹ Ibidem, p.45.

³²² Ibidem, p.46-47.

³²³ Ibidem, p.55-56.

segurança para suas forças em Ceilão. A conquista holandesa das províncias portuguesas em Malabar foi completada no ano de 1663³²⁴.

Para o autor, o sucesso dos holandeses sobre os portugueses foi um reflexo dos recursos substancialmente superiores à disposição da Holanda, à medida que os holandeses haviam estabelecido um monopólio quase completo sobre o comércio entre a Ásia e a Europa, possuindo a maior frota mercantil do mundo naquela época. Soma-se a isto o fato de que a Holanda recorria à Alemanha e à Escandinávia para obter uma força de trabalho adicional caso precisasse, enquanto os portugueses, que não dispunham de recursos externos, se viram arrastados em guerras em Flandres, Itália e Catalunha, na esteira dos Habsburgos³²⁵.

Com maiores recursos navais, de munições e equipamentos superiores aos portugueses, os holandeses conseguiram atingir de forma substancial os territórios ocupados pela coroa portuguesa na ilha de Ceilão. Sem condições de equiparar militarmente aos holandeses, Portugal acabou por perder seus domínios na ilha. Além disto, não se pode deixar de ressaltar o fato de que os portugueses também estavam engajados na luta contra a presença holandesa no Brasil e na África Ocidental entre os anos de 1624 até 1654, conforme apontou Kingsley Muthumuni de Silva³²⁶.

Para o holandês Jurrien van Goor, a atuação da Companhia holandesa no arquipélago indonésio e em Ceilão pode ser melhor descrita como um poder hegemônico que possuía os meios para controlar os eventos na região, incluindo a capacidade de travar guerras em várias frentes simultaneamente e em ocasiões diversas durante os séculos XVII e XVIII. De acordo com este autor, a VOC conseguiu negociar com muitos governantes cingaleses proteção de Batávia por ter ameaçado atacar militarmente seus reinos. Vendendo seus produtos para a Companhia, esses governantes, por sua vez, não só conseguiram manter seu *status*, mas também assegurar que não entrariam em conflito com a Holanda³²⁷.

Para Boxer, a vitória dos holandeses na Ásia pode ser entendida por estes possuírem maiores recursos econômicos do que os portugueses, número maior de homens e um poderoso dispositivo marítimo. As ricas Províncias Unidas da Holanda

³²⁴ SILVA, K.M de. *Op.cit*, p.122.

³²⁵ *Ibidem*,p.123.

³²⁶ *Ibidem*.p. 122.

³²⁷ GORR, Jurrien Van. *Prelude to Colonialism The Dutch in Asia*. Uitgeverij Verloren, Hilversum 2004, p.25

contrastavam com o reino de Portugal mais debilitado. Os soldados portugueses da Ásia, com sua falta de disciplina e de treinamento militar, estavam em grande desvantagem com os soldados holandeses³²⁸.

Donald Lach ressaltou neste sentido que a coroa portuguesa chegou a pedir reforços humanos vindos do reino para manter suas terras no Oriente, mas muitos sucumbiram às febres e más condições de viagem. Muitos outros desertaram e acabaram servindo como mercenários em diversos potentados asiáticos³²⁹.

A perda do Ceilão para os holandeses na segunda metade do século XVII representou uma derrocada de diversas possessões portuguesa na Ásia. Contudo, conforme salientou Sanjay Subrahmanyam, o Estado da Índia continuou a dar indícios de sobrevivência em meio às investidas dos holandeses e ingleses sobre seus domínios, nos quais ainda “incluía um conjunto de territórios dispersos, desde Timor, na Insulíndia Oriental, até à África oriental”³³⁰.

Maria de Jesus dos Mártires Lopes ressalta que Portugal continuou a manter um intenso tráfico mercantil com a Ásia, sendo Goa o principal entreposto dessa rede comercial. Para a autora, em meados dos setecentos, uma nova conjuntura política e econômica remodelou a presença dos portugueses no Oriente que, em vez de buscarem uma expansão pelo oceano, restringiram suas ações em torno dos potentados vizinhos da região goesa³³¹.

A partir de 1680, se verificou uma tentativa de recuperação da saúde econômica do Estado da Índia, ainda que estivesse ameaçado pelas incursões de ataques estrangeiros, a perda de seus circuitos comerciais e a queda de fortes e fortalezas. A expansão para outros territórios durante os anos de 1740 a 1760 não foi suficiente para a retomada do vigor econômico que Portugal detinha em meados do século XVII na Ásia. A luta contra os holandeses foi o início da virada de foco da coroa portuguesa sobre seus espaços coloniais.

Ao perderem praticamente seus assentamentos na Ásia para os holandeses, as vitórias portuguesas contra a inserção holandesa na América e as contenções das tropas holandesas na África foram importantes para a “manutenção” do império português. A

³²⁸ BOXER, Charles. *Op.cit.*, 2002, p.133.

³²⁹ LACH, Donald. *Op.cit.*, 1993, p.185.

³³⁰ Sanjay Subrahmanyam. *Op.cit.*, 1995. p. 389.

³³¹ LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op.cit.*, 1999, p.29-30.

espinha dorsal da coroa portuguesa no além-mar estava, agora, primariamente entre o Brasil e África Central e Ocidental. O Brasil, junto com África, formava um sistema de mão-de-obra e de produção integrada, na qual o tráfico de escravos era característica fundamental da vida econômica portuguesa³³².

Contudo, vale destacar que, embora o ataque maciço da VOC holandesa por toda ilha de Ceilão fosse um fato já consumado em 1668, este não conseguiu eliminar a influência cultural portuguesa exercida durante mais de um século, período em que a coroa lusitana esteve em Ceilão. Neste sentido, ressaltamos a importância da língua portuguesa durante sua expansão por todo Oriente.

Durante o percurso da expansão ultramarina, a língua portuguesa e suas diferentes formas de adaptação foram essenciais para o desenvolvimento da presença portuguesa pelas quatro partes do mundo. Resultado da interação entre os mais diversos indivíduos, que entre os seus saberes, técnicas e sistemas religiosos traziam consigo sua linguagem, a língua foi um dos motores de intergeração e distinção entre os grupos sociais. Expressado nos mais diversos ambientes sociais, como nas relações de trabalho, tal como salientou Eduardo França Paiva, o português foi incorporado e compartilhado de modo intenso por nativos, mestiços e brancos³³³. No Ceilão tal realidade não fugiu à regra, sendo o uso da língua portuguesa indispensável para as relações comerciais, sociais e políticas, das quais os holandeses não podiam escapar³³⁴. O português era de fato a *lingua franca* dos mares da Ásia, e muitas de suas palavras foram absorvidas pelos cingaleses e indivíduos que falavam os idiomas tâmul³³⁵.

³³² SCHWARTZ, Stuart, *Op.cit*, p. 36-37.

³³³ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, 2015, p.37.

³³⁴ FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 2001,p.103.

³³⁵ GORR, Jurrien Van. *Op.cit*, 2004, p.129. Sobre as influências linguísticas, culturais e religiosas em Ceilão ver os trabalhos de: Callaway, J. *Vocabulary with useful Phrases, and Familiar Dialogues in the English, Portuguese and Cingales Languages*. Colombo: Wesleyan Mission Press. (1818). Dalgado, Sebastião Rhdolpho. *Dialecto indo-português de Ceylão*. Lisboa: Imprensa Nacional. 1900; Flores, Jorge Manuel (ed.). *Re-exploring the Links: History and Constructed Histories between Portugal and Sri Lanka*. Paris e Wiesbaden: Fundação Calouste Gulbenkian e Harrassowitz. 2007; Gonçalves, Jácome, *Vocabulário Português-Tamul-Chingalá*. Barbosa Machado (ed.). Lisboa, 1838; Jackson, Kenneth David. "Canta sen Vargonya: Portuguese Creole Verse in Sri Lanka". *Journal of Pidgin and Creole Languages* 2, no. 1 (1987): 31-48; Jackson, Kenneth David. *A Hidden Presence: 500 Years of Portuguese Culture in India and Sri Lanka*. 1995; Jackson, Kenneth David. *De Chaul a Batticaloa: As Marcas do Império Marítimo Português na Índia e no Sri Lanka*. Ericeira, Portugal: Editora Mar de Letras, 2005; Jayasuriya, Shihan de Silva. "Indo-Portuguese Songs of Sri Lanka: The Nevill Manuscript". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 59, no. 2 (June 1996): 253-67; Mello, Tavares de. *Folclores ceilonenses*.

Jurrien van Goor ressalta que o português era a língua mais importante na Ásia no século XVIII, precedendo a língua malaia e holandesa, sendo compreendido em toda a Ásia até à Pérsia. Nos assentamentos holandeses, onde a língua portuguesa havia sido renegada muitas vezes, retornava através de escravos que haviam sido enviados da Ásia. Assim, após a conquista de várias cidades asiáticas pelos holandeses, a língua portuguesa permanecia em circulação por meio de nativos e escravos que por ali chegavam. Como aponta o autor, a linguagem familiar, a língua das ruas e a língua materna de muitas concubinas e esposas locais era portuguesa. Tornando assim, o português uma língua franca usada em quase toda parte da Ásia marítima e utilizada cotidianamente entre europeus, asiáticos e eurásianos³³⁶.

Boxer indica nesse caso que o rei de Kandy, o imperador Sinha II, embora fosse aliado dos holandeses contra os portugueses, recusou-se a ler despachos escritos em holandês e insistiu para que fossem enviados em português, “língua que falava e escrevia com fluência”³³⁷.

Desde o século XVI, a defesa da língua portuguesa era uma das preocupações para a expansão do império português. Nesse sentido, a *Gramática da Linguagem Portuguesa*, do padre Fernão de Oliveira de 1536 e a produção de João de Barros intitulada *Diálogo em louvor da nossa linguagem* do ano de 1540, contribuíram para reafirmar não somente o uso oficial da língua portuguesa, mas também os seus costumes e tradições. Além disso, a influência cultural portuguesa também se encontrava no vestuário feminino que sobreviveu nas terras baixas, especialmente entre os cingaleses³³⁸.

Ainda que ameaçado pelos protestantes holandeses, o catolicismo, que havia começado nos tempos de Dharmapala, não foi inteiramente destruído pela presença holandesa. O catolicismo resistiu às fortes investidas da perseguição calvinista imposta

Colectânea de textos de crioulo português do Ceilão. Lisboa: CNCDP. 1998; Pereira, Gaston (ed.). *Christians and Spices: Sri Lanka and the Portuguese Orient*. Sri Lanka: ICESKY, 2010.

³³⁶ *Ibidem*, p.66.

³³⁷ BOXER, Charles. *Op.cit.*, 2001, p.139.

³³⁸ *Idem*.

pelos holandeses entre as comunidades locais e desenvolveu fortes raízes em Ceilão, e sua influência cultural era algo que fugia ao controle do poder holandês³³⁹.

Quando os holandeses assumiram o controle das principais cidades da ilha de Ceilão, passaram a expulsar os missionários católicos que ali se encontravam, perseguiram os cristãos e buscaram introduzir o cristianismo reformado. Contudo, apesar dos esforços holandeses em extinguir o catolicismo, a grande maioria dos convertidos permaneceu-lhe fiel, abrigando em suas casas sacerdotes que entravam às escondidas na ilha, como os carmelitas que faziam incursões ocasionais em Ceilão para realizar batismos e fornecer outros sacramentos. Mas foi somente com a chegada dos oratorianos goeses, em 1687, que o catolicismo foi revitalizado em Ceilão, conforme será analisado no próximo tópico³⁴⁰.

Seja como for, a ilha de Ceilão se encontrava em meados do século XVII nas mãos dos holandeses, mas sua presença e permanência na região foram regidas por uma relação constante de rivalidade, luta, mas também de convivência e coexistência das influências portuguesas e holandesas.

3.3 A Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres de Goa

Se Ceilão estava sob domínio holandês a partir de meados do século XVII, a sobrevivência da religião católica continuava a ser uma realidade, especialmente através da renovação das missões católicas enviadas à ilha por iniciativa dos oratorianos de Goa.

As obras de conversão e cristianização da população de Goa ficaram quase exclusivamente sob tutela da Companhia de Jesus. Adaptando-se à realidade local, os jesuítas, desde meados do século XVI, cuidaram dos exercícios espirituais dos cristãos e dos novos convertidos.

A construção de igrejas, confrarias, escolas e hospitais, sob o comando dos jesuítas, auxiliaram no trabalho missionário no Estado da Índia portuguesa. Para atingir um maior número de fiéis e expandir sua intervenção, a ação missionária também pôde

³³⁹ Um exemplo da força do catolicismo romano em Ceilão foi a descoberta na cidade de Jaffna no ano de 1680 de sete escolas e igrejas católicas onde se reuniam cerca de 600 pessoas para celebração da missa. Cf. Jurrien van Goor, *Op.cit*, 2004, p.67.

³⁴⁰ LACH, Donald. *Op.cit*, p.166.

contar com a formação de um clero nativo, fundamental para o acesso direto aos nativos, pois esses dominavam a língua local.

Contudo, e como já mencionado anteriormente, os portugueses se encontravam em papel de superioridade em relação aos nativos e mestiços por serem brancos, nobres e terem nascido no reino. Assim, mesmo que fossem admitidos no interior das ordens religiosas, na qual poderiam ser ordenados como sacerdotes seculares, mestiços e nativos sempre eram mantidos em posições subordinadas em relação aos portugueses³⁴¹.

Porém, com a fundação da Propaganda Fide, em 1622, o clero nativo passou a ter maiores chances de visibilidade e de construção de uma carreira eclesiástica, como foi o caso do brâmane Mateus de Castro, consagrado bispo e vigário apostólico nos territórios fora do domínio português na Índia, conforme foi analisado no capítulo anterior.

Neste contexto de disputa entre o Padroado português e a Propaganda Fide situa a formação da Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres do clero natural de Goa no ano de 1682. A história da congregação está vinculada à figura de Pascoal da Costa Jeremias, natural de Salcete, que junto a mais três outros naturais, lideraram a construção de uma vida religiosa em comunidade.

Em *Chronologia da Congregação do Oratório da Santa Cruz dos Milagres*³⁴², escrita pelo padre goês Sebastião do Rego no ano de 1746, encontra-se o relato do início das atividades da congregação:

Desta tão populoza, rica e celebre aldea [Margão], a que outros escritores chamão villa, sahio o Padre Pascoal da Costa Jeremias com seos quatro companheiros, para se congregarem em nome de Deos e para mayor gloria nas cazas da ermida de São João do Dezerto, sitias no monte da freguesia de Guadalupe da Ilha de Goa em Outubro de mil-seis-centos oytenta e dous. E juntos com o devoto paroco Padre Jacome Lourenço assentarão entre huma forma da vida, que sendo apprezentada ao prelado ordinário que então era o Illustrissimo Dom Manoel de Souza de Menezes Arcebispo de Goa, Primás do Oriente a approvou com sua provisão passada em vinte e sete do dito mez e anno. Tendo tres dias antes precedido licença sua prescrita, em que lhes concedia habitar em clausura e ordenar regras e estatutos a que

³⁴¹ SOUZA, Teotónio de. *Goa to me*. Publishing Company, New Delhi, 1994, p.101.

³⁴² Utilizaremos a versão impressa transcrita por Maria de Jesus dos Mártires Lopes e publicada pelo Centro de Humanidades de Lisboa. O manuscrito encontra-se na Biblioteca da Ajuda, Cód. 51 – VII – 33.

vivessem sogeytos, prometendo de os confirmar com a sua autoridade ordinária, como o eggeyto os confirmou³⁴³.

Assim, quatro sacerdotes, brâmanes da região de Margão, pertencentes das terras de Salcete, se reuniram em outubro de 1682 no intuito de servir a Deus e reformar suas vidas religiosas. Os religiosos foram morar inicialmente em uma capela de São João do Deserto de Batim, e, ao se revelar imprópria para suas atividades, receberam depois a igreja abandonada da Santa Cruz dos Milagres na cidade de Goa.

O termo “congregação (*congregatio*) deriva do verbo latino *congregare* que significa reunir, criar comunidade sob a orientação de um determinado ideal (carisma) em função do qual são elaboradas regras que devem orientar os membros dessa mesma comunidade”³⁴⁴. Contudo, importa destacar que historicamente “até o século XVIII todos os institutos religiosos eram designados em sentido estrito por “ordens religiosas”³⁴⁵.

O começo das atividades dos oratorianos está relacionado com a aprovação dos estatutos da congregação. Foi através da iniciativa do padre José Vaz, brâmane natural da aldeia de Sancoale, em Salcete, que se iniciou a vinculação da congregação de Goa aos estatutos da Congregação do Oratório de Lisboa do padre Bartholomeu do Quental³⁴⁶, que respondeu de forma favorável aos pedidos dos oratorianos goeses:

Com muyta consolacao de minha alma li a carta de Vossa Reverencia muyto reverenda de nove de janeiro de mil seiscentos e seis, por ver nella o devido animo, com que Vossa Reverencia e os mais padres, seus companheyros, dezejao dedicar-se a Deos Nosso Senhor, e como para esse efeyto querem tomar por protector a nosso Santo Partriarcha Sao Felipe Neri, e goardar os estatutos desta nossa Congregacao do Oratorio de Lixboa. *Nao* podia eu faltar em ajudar tao santos intentos; para esse efeyto vao os estatutos, e regras com as declaracoens que ao pe delles e dellas fiz de minha letra e sinal, e por isso o não repito nesta carta; e a essem (*sic*) fim tenho fallado ao Senhor Arcebispo, que agora vay. *E* quando nelles seja necessario alguma mudança ou

³⁴³ REGO, Sebastião. *Op.cit*, 2009,p.11.

³⁴⁴ Carlos Moreira Azevedo (dir). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000. v. 1, p.384.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ A congregação do Oratório de Lisboa foi fundada por Bartholomeu do Quental no início do ano de 1668. Açoriano de São Miguel, Bartholomeu de Quental nasceu em 1627. Aos 16 anos estudou junto aos jesuítas na Universidade de Évora, onde obteve o grau de doutor em filosofia. Em Coimbra estudou teologia e seguiu carreira escolástica. Ficou conhecido por seu grande zelo religioso, foi eleito capelão-confessor da Capela Real de D. João IV. A grande influência que Bartholomeu de Quental exerceu no interior da corte portuguesa foi significativa para a aprovação da congregação pelo regente D. Pedro em março de 1668. Cf. Carlos Moreira Azevedo. *Op. cit*, 2000, p. 329.

modificação, a juizo de Vossas Reverencias, elle o podera fazer na sua provizao, como for mais servico de Deos Nosso Senhor, e bem dessa caza, como prelado, que leva tanto zelo de seu officio pastoral. E, quando Vossas Reverencias se nao contentem destes estatutos, poderao procurar os da Congregacao do Oratorio de Roma, parecendo-lhes mais convenientes, que nos os nao tomamos pelas razoes que digo na minha declaração³⁴⁷.

A aprovação prévia do padre Bartholomeu do Quental não eliminou uma série de dúvidas em relação às atividades da congregação de Goa, especialmente se os seus membros teriam suficiente capacidade para manter as obrigações contidas nos estatutos de Lisboa. O bispo de Cochim, D. Pedro da Silva, mostrou-se receoso com as ações dos oratorianos, especialmente pela falta de um controle episcopal sobre suas atividades. Contudo, em 13 de janeiro de 1691, deu seu consentimento a que os padres goeses adotassem os estatutos do Oratório de Lisboa, desde que fossem sujeitos à jurisdição do ordinário³⁴⁸.

Entre as normas contidas nos estatutos do Oratório de Lisboa se encontram as qualidades necessárias para aqueles que quisessem entrar para a congregação, sendo que: “primeiro, não terão raça alguma de Judeus, Mouro ou mulato, para o que se lhe tiraram exatas inquirições, muito em segredo, por dois padres da Congregação, que escolherão os mais pretendentes”³⁴⁹. Tal regra correspondia às normas dos estatutos de pureza de sangue que regulavam, ao menos em teoria, as hierarquias e classificações sociais da sociedade ibérica e de seus espaços coloniais.

Para o Oratório de Goa, não encontramos referência a tal exigência, contudo é significativo que a composição social dos oratorianos goeses era oriunda da casta dos brâmanes, que eram descritos como “nobres”, outra forma de interpretar as noções de pureza de sangue no contexto da Ásia portuguesa³⁵⁰.

Importa destacar que a presença de outras castas na Congregação do Oratório de Goa é inexistente, apesar de a própria congregação afirmar que estava “aberta para todos”. Contudo a realidade mostra que se tratava de uma congregação exclusivamente composta por brâmanes.

³⁴⁷ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p. 24-25.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 39.

³⁴⁹ ANTT. Cota: Hospital de São José, liv. 1206. Estatutos da Congregação do Oratório.

³⁵⁰ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.177.

Desde o pedido do padre José Vaz a Bartolomeu de Quental, no fim do século XVII, para a admissão dos estatutos de Lisboa e confirmação da congregação de Goa, muitas mudanças e busca por apoio foram realizadas. Buscaram respaldo entre os padres da Companhia de Jesus, pediram auxílio da proteção real e apelaram para autoridades de Lisboa e Roma, para que fossem aceitos os preceitos do Oratório de São Filipe de Neri³⁵¹.

A elevação e aprovação da Congregação do Oratório de Goa só vieram no ano de 1698, pelas mãos do arcebispo D. Frei Agostinho da Anunciação, dando autorização aos oratorianos para administrar o Santíssimo Sacramento, dar comunhão, dar sepultura, fazer doutrina e práticas espirituais e sair em missão:

Fazemos saber aos que esta nossa provisão virem, que por parte dos clérigos do habito de São Pedro, que vivem congregados por autoridade de nossos antecessores na Igreja da Santa Cruz dos Milagres à semelhança da Congregação do Oratorio da Corte e Cidade de Lixboa de São Filipe Neri, nos foy exposto que eles intentavão fundar huma caza da dita igreja com seus estatutos, acomodados ao clima desta terra e aproximados, em tudo que permite a possibilidade dos naturaes da Índia, aos estatutos da Congregação de São Filipe de Neri, da Corte de Lixboa e Roma, para nella servirem <a Deos> e aos seus próximos e para os mais naturaes tenham lugar, aonde desapegados do mundo possam com exacção servir a Deos, tratando do bem da sua salvação e juntamente da de seus próximos; porquanto os ministérios dos seus estatutos se dirigem todos ao aproveitamento espiritual dos próximos, por meyo dos santos exercícios da oração mental, praticas espirituais, missoens, administração dos sacramentos e outros de grande piedade (...) praticarem os estatutos que nos apresentavão; administrarem o Santissimo Sacramento aos fieis e terem sacrario, lhes era necessário preceder licença nossa na forma dos sagrados cânones; e portanto nos pedião por serviço de Nosso Senhor, lhes fizessem merce de mandar passar provisão, concedendo-lhes por ella licença e faculdade para erigir e fundar a dita Congregação do Oratorio (...)³⁵².

Em 1703 a congregação goesa obteve a proteção do rei de Portugal, e em 1707 o papa Clemente IX expediu a bula de confirmação da Congregação do Oratório de Goa sob os mesmos estatutos da congregação de Lisboa³⁵³.

³⁵¹ O oratório de São Filipe Neri foi uma congregação de sacerdotes seculares que viviam sob a obediência, sem votos ou professando optativamente apenas votos simples. Seus objetivos eram as orações, pregações e administração de sacramentos. Cf: SOUZA, Teotónio de. *Op.cit*, 1994, p.103.

³⁵² REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.183.

³⁵³ *Ibidem*, p.306.

Desde que foi organizada pelo padre Pascoal da Costa Jeremias, ainda em 1682, a congregação goesa ressaltava a importância da inserção de clérigos nativos para a expansão da mensagem cristã entre a população local.

Na carta do bispo de Hierápolis em Isauria, o padre brâmane Custódio de Pinho destacou a necessidade de empregar religiosos locais nas práticas de conversão, especialmente por esses terem “semelhança” na língua e cor da pele:

Pelas noticias plenas e experienda ocular que temos de vinte e tres annos que residimos nestas partes da india, em que temos corrido bastantes terras do Norte e Sul por obrigacao pastoral, sahindo proxivamente a vizitar as missoes da Serra do Malavar por comissao de sua Santidade e da Sagrada Congregacao de Propaganda Fide, certificamos ser de grande servico de Deos e mayor utilidade das almas andarem nestas terras da índia operarios naturais desta teira, os quaes, pella semelhanca do idioma, cores e trato, entrao nellas com mais facilidade do que os europeos, assistindo entre estes infieis com mais asseitacao delles, com menos perigo de serem conhecidos e excluidos e com a noticia que tem de seus ritos gentilicos e barbaras seitas lhes he mais facil a despersuadi-los delles e reduzi-los a nossa santa fee catholica³⁵⁴.

Além da semelhança na tez, os estatutos da congregação de Goa enfatizavam a importância do domínio da língua local para facilitar a transmissão das orações, sermões e pregações do evangelho, sendo as línguas nativas evidentemente mais bem aceitas entre os asiáticos do que o português:

Porque a experiência de mais de duzentos e sincoenta anos desde a entrada do domínio lusitano em Goa e nas suas commarcas tem mostrado que a mayor parte dos naturaes não sabem a língua portuguesa, como outra qualquer que nunca ouvirão; e ainda naquelles lugares, em que tem com os Portuguezes mayor communicacção e trato, percebem tão pouco fallão tão superficialmente e com tanta corrupção, que não hé possivel que entendão os sermões em outra língua, que não for a sua materna (...)³⁵⁵.

O uso das línguas locais foi assim, um dos pontos de maior destaque dos oratorianos na defesa de suas ações. O domínio da língua chingalá forneceu vantagens aos padres da congregação em Ceilão, pois “este idioma era natural de nossos padres e fallavão com muita elegância e energia”³⁵⁶.

³⁵⁴ NUNES, M. da Costa, *Op.cit*, p. 51-52.

³⁵⁵ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p. 379-280.

³⁵⁶ *Ibidem*, p.177.

De fato, saber a língua local era algo já reconhecido, aceito e aconselhado por padres de diferentes ordens religiosas desde o início das atividades missionárias no Estado da Índia portuguesa ainda no século XVI. O padre Francisco Xavier recomendava a aprendizagem da língua nativa, como recomendou ao padre jesuíta Henrique Henriques, como forma de enraizar as matrizes cristãs no seio da sociedade goesa.

Contudo, os oratorianos se destacariam, pois, além de terem maior contato com línguas nativas, como o concanim de Goa e o chingalá de Ceilão, possuíam qualidades que os europeus não compartilhavam com os indianos, como a semelhança na cor e nos costumes, tal como é ressaltado ainda nos princípios do estabelecimento da congregação de Goa:

Obedecendo ao despacho de Vossa Senhoria li os estatutos da Congregação dos clérigos do Recolhimento da Santa Cruz dos Milagres, que se pretende erigir nesta Cidade de Goa; e que eu há muyto tempo, desejo ver erigida, por me persuadir que se estes reverendos padres se unirem e conservarem no modo de vida que pretendem, poderão ao diante ser de muyto préstimo, assim para a reforma dos costumes dos seus naturaes, como tão bem para a conversão dos gentios, para a qual tem muytas qualidades que lhes facilitarão as empresas das missões, nas quaes poderão entrar e viver livremente; pois os ajudão as cores, o idioma, os costumes e o genio semelhante ao daqueles, com que hão-de tratar³⁵⁷.

As qualidades locais, que haviam colocado os padres goeses em posição subalterna aos portugueses, foram, no contexto da formação da congregação do Oratório de Goa, o ponto crucial para a valorização de suas capacidades como religiosos. A má qualidade da terra, o péssimo clima e a debilidade da gente natural, aspectos que tantas vezes foram ressaltados por escritores do século XVI e XVII como forma de descrever negativamente os indianos, deram espaço para a exaltação da condição do ser nativo para o trabalho missionário nas terras orientais.

Tal como destaca Inês Županov, os oratorianos conseguiram manipular a proximidade que tinham com as qualidades dos nativos (cor e língua) como forma de enaltecer seu trabalho e se destacarem perante os demais religiosos³⁵⁸. Se por vezes

³⁵⁷ Ibidem, p.81.

³⁵⁸ ŽUPANOV, Inês. “Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka”, *Portugal – Sri Lanka: 500 Years*, ed. Jorge Flores, South China and Maritime Asia Series (Roderich Ptak and Thomas O. Hölmann, eds), Wiesbaden: Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, 2006, p.8.

missionários de outras ordens apresentavam dificuldade no aprendizado das línguas locais asiáticas, os oratorianos possuíam grande familiaridade com as línguas nativas, transcrevendo catecismos e orações em língua nativa, como o chingalá, conforme relatavam em cartas.

Importa ressaltar que, uma vez que os oratorianos goeses tiveram que aprender as línguas nativas de Ceilão, como o tâmul e o chingalá, a sua língua materna era a língua vernácula de Goa, o concanim³⁵⁹. De origem indo-europeia, derivada do sânscrito, o concanim era a língua falada comum a todos os naturais de Goa. A referência mais antiga à língua vernácula de Goa está na *Suma Oriental* de Tomé Pires que, em 1514 escreveu: “a língua falada neste reino é *Konkani* (...) A língua do reino de Goa não é semelhante a de Deccan, nem como a de Narsinga, mas é uma língua separada”³⁶⁰. O jesuíta Henrique Henriques, que se preocupou em conhecer as línguas malabares em 1567, chegou a traçar comparações entre a língua tâmul e o concanim, afirmando que “poucas palavras são semelhantes em ambas as línguas (...) a canarim todavia hé mais dificultosa”³⁶¹.

Ao jesuíta Thomas Stephens foi atribuída a tradução para a língua concanim do mais importante catecismo divulgado na Índia, *A Doutrina Christam*, de autoria do jesuíta Marcos Jorge, publicado em 1616. Em Rachol, localizada em Salcete, no ano de 1622, Thomas Stephens traduziu a obra, agora intitulada *Doutrina Christam em lingua bramana canarim*³⁶².

De fato, o aprendizado da língua concanim foi uma preocupação entre os missionários, especialmente entre os jesuítas³⁶³. Nas escolas das aldeias de Goa a doutrina cristã era ensinada em concanim. Dicionários, catecismos e gramáticas em língua local, publicadas ainda na primeira metade do século XVII, pelos missionários,

³⁵⁹ Sobre a língua concanim ver o trabalho de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara intitulado *Ensaio Histórico da Língua Concani*. Imprensa Nacional, Nova Goa, 1858.

³⁶⁰ PIRES, Tomé. *Suma Oriental*, p.54.

³⁶¹ DI, Vol.VII, p.442.

³⁶² XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, 2003, p. 368.

³⁶³ Vale ressaltar que os franciscanos também produziram textos em língua local, como por exemplo, o trabalho do frei João de São Matias, que além de ensinar concanim no Colégio dos Reis Magos, em Bardez, traduziu o *Symbolum fidei* do Cardeal Belarmino para o concanim. Frei Gaspar de São Miguel escreveu uma *Arte da Língua Canarim* e dois vocabulários em concanim. No Ceilão, frei Manoel de São Matias criou uma espécie de escola de línguas locais no final do século XVI. Frei Pedro de São Brás teria escrito uma gramática e vocabulário em cingalês. Cf: SOUZA, Patrícia Faria de. *Op.cit*, 2008, p.186.

revelam a necessidade de os religiosos entrarem em contato direto com o uso da língua nativa. Foi somente no fim da segunda metade do século XVII que o português foi imposto como língua oficial, numa tentativa de suprimir o concaninim, que nunca chegou a desaparecer do cotidiano dos goeses³⁶⁴.

Neste sentido, cabe salientar novamente o universo linguístico existente no império português no Oriente. A mistura de vocábulos locais como o concaninim, tâmul, chingalá com o português, foi compartilhada e transmitida por gentes de diversas qualidades. Missionários, viajantes europeus, indianos, mestiços e escravos estavam constantemente em contato com essas línguas e suas mesclas, resultado de um esforço comum em aproximar mundos linguísticos diferentes³⁶⁵.

Conforme aponta Serge Gruzinski, a globalização das línguas ibéricas, bem como do latim e do italiano, não impediu a formação de intensos processos de mestiçagens no modo como as línguas eram manipuladas pelos mais diversos indivíduos em seus mais variados contextos. A imposição do português como língua oficial do império português caminhou simultaneamente ao lado da aprendizagem das línguas nativas, que no cotidiano, foi sendo modificada e transformada, tanto por portugueses como por asiáticos. Segundo o autor “assim como as imagens mestiças não cessam de proliferar, as palavras, as expressões se transformaram, se africanizam, se indianizam, se crioulizam”³⁶⁶.

Conhecedores das línguas nativas e do português, os oratorianos goeses circulavam em grande medida pelas regiões de Bardez e Salcete, mas a principal área de atuação dos congregados foi em Ceilão, que na época já estava sob domínio holandês. O padre José Vaz foi o principal responsável pela renovação das atividades missionárias na ilha de Ceilão, sendo considerado pelos seus companheiros de congregação como

³⁶⁴ SOUZA, Teotónio R. de. *Op.cit.*, 1994, p.94.

³⁶⁵ Diogo Ramada Curto destaca o surgimento do primeiro vocabulário malaio-português, constituído por 138 palavras da “língua de Calecut”, fornecidas ao autor do *Roteiro* da primeira viagem de Vasco da Gama pelos homens locais capturados pelos portugueses. Outro exemplo deste tipo de interesse linguístico foi uma listagem de 426 palavras em malaio com tradução para o italiano feita por Antonio Pigafetta. Esses vocabulários tinham um caráter prático incidindo nas expressões que eram utilizadas na navegação, comércio e vida cotidiana. Cf. CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e Projetos Coloniais* (Séculos XV a XVIII). Editora Unicamp, Campinas, 2009, p. 43.

³⁶⁶ GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*, 2014, p.408.

exemplo de zelo e serviço aos desejos divinos na tarefa de espalhar o evangelho pelo Oriente³⁶⁷.

Além de José Vaz, outros oratorianos se destacaram no trabalho evangelizador em Ceilão, como foi o caso dos padres goeses Jacome Gonçalves, José Meneses, José Carvalho e Manoel Miranda. Todos estes escreveram cartas sobre períodos mais ou menos longos, meses e anos, em que trabalharam nas mais diversas regiões de Ceilão, registrando, em grande medida, as dificuldades e os avanços que o catolicismo enfrentava naquelas áreas.

As ações dos oratorianos representaram uma inovação na história da prática missionária cristã no Oriente. Fundada e formada exclusivamente por clérigos nativos, a Congregação do Oratório de Goa ultrapassou os limites do Estado da Índia, atingindo territórios que a coroa portuguesa não mais dominava, como foi o caso do Ceilão.

3.4 O padre José Vaz e sua missão no Ceilão

Importante figura para a (re)cristianização de Ceilão, José Vaz foi, no final do século XVII e início do século XVIII, o grande precursor das atividades religiosas católicas nesta ilha após a perda das principais praças portuguesas na região para a Holanda.

Natural de Sancoal, da região de Salcete, em Goa, filho de Cristóvão Vaz e de Maria de Miranda, ambos de casta brâmane, José Vaz nasceu em 21 de abril de 1651. Terceiro de seis filhos do casal, José Vaz mostrava desde muito novo o interesse pelos estudos clássicos e assuntos religiosos. Estudou a língua latina ainda na sua aldeia natal em Sancoal. Continuou seus estudos no Colégio de São Paulo de Goa, que na época ficava a cargo da Companhia de Jesus, e no Colégio de São Tomás de Aquino, pertencente aos dominicanos, também em Goa. Aprendeu filosofia e teologia no Colégio de Nossa Senhora do Rosário, que era administrada pelos dominicanos³⁶⁸.

Ao completar 20 anos, José Vaz recebeu as Ordens Menores e, em 1674 e 1675, se tornou subdiácono e diácono, títulos que lhe foram concedidos por D. Custódio de

³⁶⁷ Ibidem, p.300.

³⁶⁸ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009,p.411-412.

Pinho, brâmane, natural de Salcete, bispo de Hierápolis em Isauria, vigário e comissário apostólico nos reinos de Grão Mogol, Idalxá e Golconda. Em 1676 foi ordenado presbítero por D. Frei António Brandão, Arcebispo primaz das Índias³⁶⁹.

A fama das virtudes de José Vaz, reconhecido como exímio pregador do evangelho, se espalhou entre a elite goesa, se tornando no confessor particular do governador do Estado da Índia, D. Rodrigo da Costa, bem como do seu sucessor, Luís Gonçalves Cotta³⁷⁰.

Em 1681, deixou Goa e foi para o reino de Canará, onde exerceu suas primeiras ações como missionário. Ficou na missão do Canará durante quatro anos, onde reformou a igreja de Mangalor e ergueu três igrejas, uma em Barcelor, outra em Gangalim e a última em Calianapor, todas em homenagem à Virgem Maria³⁷¹.

Vale destacar que o envio de Vaz como vigário Forane da missão do Canará foi uma tentativa do arcebispo de Goa para manter certa jurisdição do Padroado português naquela região, além de verificar as ações de outro sacerdote católico, Tomás de Castro, também brâmane, que fora enviado como vigário apostólico pela Propaganda Fide. Contudo, José Vaz reconheceu e legitimou a presença do enviado da Propaganda Fide, sendo então, a sua rapidamente revogada e ele chamado de volta a Goa³⁷².

A missão em Canará foi o primeiro passo para o desejo maior do padre José Vaz em empreender uma missão em Ceilão, que se mostrava muito árdua, uma vez que se

³⁶⁹ REGO, Sebastião do. *Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz da Congregação do Oratorio de S. Filipe Neri da Cidade de Goa, na India Oriental, Fundador da laboriosa Missão, que os Congregados desta Casa tem à sua conta na Ilha de Ceylaõ*. MDCCXLV, p. 4. Esta obra veio a conhecer duas reedições em português e mereceu tradução para italiano, a partir da qual foi publicada a versão francesa, e para inglês, em versão abreviada: Sebastião do Rego. 1867. *Vida do veneravel padre Joseph Vas (...)*. 2ª ed. de Jacinto Caetano Barreto de Miranda. Margão: Typographia do Ultramar; *idem*. 1962. *Vida do venerável padre José Vaz*. Introdução de José António Ismael Gracias. 3ª ed. Goa: Imprensa Nacional; *Vita del Venerabile P. Giuseppe Vaz Della Congregazione dell'Oratorio (...)*. *Composta in Lingua Portoghese (...)*, *Ed ora in Italiano recata*. Appresso Simone Occhi. In Venezia, MDCCLIII; *L'apotre de Ceylan: Le Père Joseph Vaz de la Congregation de l'Oratoire de Saint Philippe Neri*. Par Sébastien de Régo. Traduit de l'Italien sur l'édition imprimée à Venise en 1753, réimprimée à Mangalore en 1897, Par (M^{elle}) J(eanne) Bigard. Caen: V^{te} A. Domin, 1898; *The Life of Father Joseph Vaz Founder of (M^{elle}) J(eanne) Bigard*. Caen: V^{te} A. Domin, 1898; *The Life of Father Joseph Vaz Founder of the Catholic Mission of the Oratory of St. Philip Neri in Ceylon*. Abridged from De Rogo's (sic) Work, by Simon Casie Chitty, Esq. Colombo, 1848.

³⁷⁰ REGO, Sebastião do. *Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz da Congregação do Oratorio de S. Filipe Neri da Cidade de Goa, na India Oriental, Fundador da laboriosa Missão, que os Congregados desta Casa tem à sua conta na Ilha de Ceylaõ*. MDCCXLV, p.15-16.

³⁷¹ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, p.415.

³⁷² ŽUPANOV, Inês. *Op.cit*, 2006, p. 11.

encontrava sob o domínio dos holandeses que, “ desde que entrarão no Senhorio da marinha daquela Ilha, velarão em extirpar a dilatada Fé Catholica, plantada pela Nação Portuguesa (...)”³⁷³.

Vale ressaltar neste sentido que o embaixador da Áustria em Haia, D. G. Catnprich, a pedido da Santa Sé, envidou esforços para que a Companhia das Índias Orientais desse passaporte a três missionários para entrarem em Ceilão, declarando que os missionários não iam para ilha por causa do comércio da canela, mas para pregar o Evangelho nas comunidades locais. Contudo, os holandeses não permitiram o acesso de missionários católicos em Ceilão, escrevendo que estavam empenhados na guerra de Batan, em que se interessavam Ingleses, Dinamarqueses e outros povos, mostrando-se reservados perante qualquer pedido do gênero³⁷⁴.

Por conhecer as dificuldades de agir como missionário católico em Ceilão, José Vaz pediu autorização ao padre Nicolau de Gamboa para que o vendesse como escravo aos holandeses e assim pudesse entrar na região sem causar suspeitas. Contudo, o padre não autorizou esse expediente para a entrada de Vaz em Ceilão e ordenou que voltasse para Goa³⁷⁵.

Em Goa, Vaz ficou na companhia dos frades Manoel das Entradas e George das Saídas, do Convento do Varatojo de Portugal. Em 1685, se uniu ao padre Pascoal da Costa Jeremias no recolhimento da Santa Cruz dos Milagres, onde ocupou o cargo de superior da congregação.

A chegada à congregação do Oratório de Goa foi a porta principal para que José Vaz pudesse, enfim, entrar em Ceilão. Desde a expulsão dos portugueses de Ceilão pelos holandeses, o catolocismo local ficou ameaçado pela falta de assistência religiosa das ordens missionárias, na qual “passarão mais de trinta anos, em que depois de senhoreadas do Holandez as Ilhas de Jafana e Ceylão não tinham visto os catholicos que nelas habitavão, sacerdote que lhes administrasse pasto espiritual”³⁷⁶.

Segundo Županov, havia uma estimativa de 250 mil cristãos na ilha de Ceilão após a retirada dos portugueses pelos holandeses. Philip Baldaeus, um dos primeiros holandeses a descrever a situação religiosa em Ceilão, elaborou um relatório das redes e

³⁷³ REGO, Sebastião do. *Op.cit*,1745, p.19.

³⁷⁴ NUNES, M Costa da, *Op.cit*,p.10-11.

³⁷⁵ *Ibidem*, p.36.

³⁷⁶ REGO, Sebastião do. *Op.cit*,2009, p.72.

escolas católicas que os holandeses herdaram dos portugueses. Por sua vez, Baldaeus registrou que, no ano de 1663, havia no reino de Jafana 62558 homens e mulheres cristãos, número este que não incluía os escravos, os quais eram 2587³⁷⁷.

Foi a partir da entrada de José Vaz na região, em 1687, seguida de outros oratorianos, que se deu de fato continuidade ao catolicismo entre as populações naqueles sítios, o que não significou a eliminação da dificuldade que tais religiosos tinham em seus trabalhos missionários.

José Vaz peregrinou por várias partes da ilha. Para não ser reconhecido pelos holandeses, disfarçava-se em trajes de escravos para andar com maior segurança:

Em Topo na Costa de Tranvacôr, aonde os Reverendos Padres da Companhia tinham seu Collegio, achou nelles muita caridade; porque não só lhe assistirão com as instruções necessárias para prosseguir com cautela a sua derrota, mas também lhe derão por esmola hum camizote à usança da gente vil da terra, e próprio dos escravos dos Holandezes, porque já era preciso despir a Roupeta de Congregado para com segurança andar o restante do caminho³⁷⁸.

A alternativa encontrada pelo padre goês, em se disfarçar de escravo, foi uma oportunidade para fugir das perseguições aos católicos pelas mãos dos holandeses no Ceilão, que foram retratadas na documentação como um dos maiores obstáculos para o “sucesso” das ações dos oratorianos na região. Para missionar em Ceilão, José Vaz, e outros oratorianos, tinham que, muitas vezes, fazer suas pregações às escondidas para não serem capturados pelos holandeses, tal como foi descrito em carta de José Vaz em 1695:

Em alguns lugares da terra de inimigos da nossa santa fee, não tem o sacerdote comodo para ficar de dia escondido pera não ser sentido dos ditos inimigos, nem os christãos mercadores nos ditos lugares o tem pera ir a outra parte fazer suas obrigações de christandade, e o sacerdote, hindo pera la de noite e começando a missa na aurora não fica tempo pera antes de amanhecer tornar a recolher-se no seu posto seguro, ou menos perigoso, *pergunto* se depois da meia noite, muito antes da aurora, como mais ou menos duas oras, poderão começar a missa com presumpta licença de Sua Santidade. (...) ³⁷⁹.

A opção do uso de trajes próximos da camada mais baixa da sociedade local, ou seja, os escravos foi significativa para as ações de Vaz durante os anos que atuou pelo

³⁷⁷ ŽUPANOV, Inês, *Op.cit*, 2006, p.15.

³⁷⁸ *Ibidem*, p.48.

³⁷⁹ NUNES, M.Costa *Op.cit*, p.69.

Ceilão. Ao contrário da experiência utilizada por Roberto de Nobili, que se vestiu e comportou como um brâmane entre a população de Maduré, José Vaz comportava-se como “mendigo daquela terra”³⁸⁰. Sabia Vaz que se podia apresentar como brâmane, uma vez que o era por nascimento e não por disfarce, ao contrário do que Nobili fez em Maduré, especialmente entre os brâmanes, mas por querer manter sua posição como oratoriano, trazia sempre consigo sua “roupeta pobre, rota e cheia de remendos”³⁸¹.

Assim, os oratorianos, seguindo os caminhos de Vaz, utilizavam a roupa típica dos congregados nas regiões onde a cristandade não era tão perseguida, como nas terras de Kandy. Em locais sob controle holandês, os oratorianos despem a roupa da congregação e se disfarçavam de pobres da terra, que são “tres pedaços de pano branco, hum de cintura abaixo, o segundo que cobre o peito, o terceiro de tamanho de um lenço que serve na cabeça”³⁸². Por vezes também se apresentavam como acompanhantes de cristãos ricos ou como pescadores.

Imerso no contexto de presença holandesa em Ceilão, José Vaz, assim como outros oratorianos, vivia em uma situação complexa e ambígua em que tinham que afirmar e negar sua proximidade com os portugueses. Embora fossem fisicamente semelhantes aos nativos da ilha de Ceilão, culturalmente os oratorianos estavam próximos ao universo mestiço de Goa e a manipulação dessas identidades, era algo que os missionários experimentavam na própria pele.

Se por um lado, era exigido, à época do Primeiro Concílio Provincial de Goa, ainda no ano de 1567, que a conversão religiosa implicava numa demonstração exterior da nova fé, por outro lado, os padres goeses deixavam o “parecer católico” para aproximarem-se dos cingaleses que viviam em espaços controlados pelo poder holandês.

O fato é que José Vaz sabia da necessidade de usar “disfarces” para circular entre os mais diversos reinos de Ceilão. Em regiões de intensa presença holandesa, José Vaz utilizava trajes locais, como vestes de escravos nativos. Já em espaços de maior tolerância religiosa, como no reino de Kandy, Vaz transitava entre os cingaleses como um oratoriano vindo de Goa, usando sua batina preta, conforme é relatado nas cartas.

³⁸⁰ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.381

³⁸¹ *Ibidem*, p.382.

³⁸² *Idem*.

Trata-se de uma mobilidade não somente física, mas também de uma mobilidade na construção da identidade que ora convergia para os portugueses ora para os naturais. No encontro com a população local de Ceilão, José Vaz, utilizou a sua identidade católica ao mesmo tempo que se apresentava como alguém semelhante aos cingaleses. Essa compatibilidade e mediação de identidade permitiu que José Vaz se integrasse de diferentes maneiras nas comunidades católicas de Ceilão, despindo-se e vestindo-se em seus diversos “papeis” entre os locais.

Não se trata aqui de afirmar que José Vaz buscou neutralizar as diferenças entre sua origem nativa e sua conversão religiosa, mas que foi capaz de combiná-las. As ações de José Vaz na missão de Ceilão são significativas para perceber as manipulações usadas na organização social das identidades locais. Essa perspectiva atesta a importância de se compreender a construção do sistema de representação identitária na qual mestiços e nativos se inseriram.

A partir de um complexo processo de manipulações de identidades, José Vaz e outros oratorianos, estabeleceram práticas de inserção cultural em Ceilão que levaram em consideração possíveis abordagens de diálogo e conversão religiosa. Vindos do universo mestiço de Goa, os oratorianos mediarão sua origem nativa diante das sociedades locais em Ceilão.

Assim, importa destacar que se em Goa, um padre local era antes de tudo visto como um nativo, e era qualificado e definido por sua casta, em algumas partes de Ceilão os missionários eram vistos pelos holandeses como padres enviados por Portugal. Quando os oratorianos estavam em territórios de domínio holandês, onde a ameaça ao catolicismo e aos seus pregadores era uma realidade, estes se voltavam para sua condição de nativo, de “cingalês”, para poderem circular sem perigos entre as comunidades locais. Longe da ameaça holandesa, os oratorianos optavam, obviamente, em se portarem, entre os cingaleses, como padres católicos, assumindo uma postura de comunhão com os preceitos católicos, sendo o uso da batina preta um modo de expressar exteriormente essa uniformidade religiosa.

As imersões protagonizadas por José Vaz na missão de Ceilão possibilitam pensar nas experiências acumuladas pelos oratorianos goeses no fazer missionário. Aliando sua origem nativa à sua formação católica, José Vaz, encontrou nos territórios de Ceilão um espaço de liberdade para experimentar estratégias de conversão, que foi

amplamente discutida pelos missionários católicos de meados do século XVI, bem como, formas de se auto-representar diante dos mais variáveis contextos sociais.

Tais estratégias identitárias utilizadas por José Vaz em Ceilão, na primeira metade do século XVIII, podem ser inseridas na pluralidade que o conceito de dinâmicas de mestiçagens promove no interior dos processos históricos que envolvem a ação de gente de todas as condições e qualidades. Em uma sociedade marcada pelo convívio de mestiços e não mestiços, as mesclas culturais manuseadas pelos oratorianos goeses, entre as comunidades em Ceilão, revelam um passado de atuação religiosa apoiada por uma série de sobreposições e coexistências sociais, culturais e de identidades.

A multiplicidade de identidades e qualidades que os sacerdotes goeses manipularam entre si, relevam as dinâmicas políticas, sociais e religiosas existentes em Ceilão do século XVIII. Desde a chegada dos holandeses à ilha de Ceilão, em 1638, e da expulsão dos portugueses de seus assentamentos e feitorias em várias partes do Índico, o catolicismo romano, de modo geral, se manteve vigente entre os cingaleses. Conforme mencionado anteriormente, a ameaça que foi constituída pelos holandeses contra o catolicismo esbarrou no enraizamento da prática religiosa católica entre os locais.

Nas regiões montanhosas de Ceilão, que abrangiam o reino de Kandy, os padres goeses foram acolhidos pelo rei e mantidos em segurança. Fora dessas áreas, especialmente próximo ao reino de Kotte, a atuação missionária era sitiada pela ação holandesa. Tais disposições políticas eram conhecidas pelos oratorianos através das redes de contatos que estes estabeleciam durante sua passagem pelo Ceilão. A troca de correspondência entre os padres que estavam em missão auxiliava nas informações dos assuntos que se passavam nos reinos cingaleses, informando as dificuldades, conquistas e, principalmente, se havia condições políticas locais para a atuação religiosa dos oratorianos.

Em uma relação que tratava dos progressos feitos pelos padres da Congregação do Oratório de Goa, no ano de 1701, tem-se a notícia de que o rei de Kandy “concede aos padres os actos publicos da christandade (como procissões, e festas) (...) e isto dentro da corte”³⁸³. Por sua vez, no ano de 1704, José Vaz relatou que nas regiões de

³⁸³ NUNES, Costa. *Op.cit*,p.229.

Colombo, Nigumbo, Calature e Mattature, terras de domínio holandês, “não podem por hora chegar os padres em razão de maiores impedimentos e dificuldades que ação”.³⁸⁴

Desse modo, a manipulação da própria identidade por parte dos oratorianos não eliminava as dificuldades que esses enfrentavam na tarefa de cuidar da cristandade, que crescia nas regiões de Columbo, Negumbo e Jafna, principais cidades de dominação holandesa, e na vigilância das práticas religiosas, que muitas vezes, aconteciam às escondidas.

Neste sentido, pode-se citar a ação do comissário geral holandês Henrique Wanrey em perseguir os católicos das praças de Ceilão. Além de proibir os padres da Companhia de Jesus de construir igrejas na região da Pescaria, mandou soldados holandeses e locais perseguirem cristãos que estivessem exibindo quaisquer sinais de práticas religiosas católicas, invadindo casas, prendendo, multando e até executando muitos desses cristãos³⁸⁵. Uma perseguição a que o próprio José Vaz conseguiu escapar por estar disfarçado, tal como sugere o jesuíta André Freire ao escrever ao governador da Índia, D. Miguel de Almeida:

O Padre Joseph Vaz, Bramane, que de Goa foy mandado, há alguns anos, disfarçado àquelle Reyno, para cultivar a Christandade de Jafna, fazia ali o officio de Apostolo, com tão grande espirito, que de todos era venerado como homem Santo. Não só acodia aos moradores da terra; mas também aos Catolicos Europeus, e com tão bom modo, e traça, que por mais, que os Hereges lhe andarão no alcance, nunca o puderão descobrir, porque se fazia hua Proteo na variedade de disfarces, em que se mudava³⁸⁶.

Assim, dispersos no Ceilão entre territórios que demandavam maiores ou menores impedimentos para o exercício missionário, os oratorianos goeses orientavam suas ações mediante a política local. A necessidade que os oratorianos tinham ou não de entrarem disfarçados em determinados lugares era reflexo direto das condições da presença holandesa nos reinos cingaleses.

As notícias das investidas dos oratorianos no Ceilão, especialmente das ações de José Vaz, eram reconhecidas no Estado da Índia e até mesmo em Portugal, como foi ressaltado na carta do vice-rei da Índia Conde de Vila Verde, D. Pedro António de Noronha, para o rei D. Pedro II em 15 de Janeiro de 1698:

³⁸⁴ Ibidem, p. 257.

³⁸⁵ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.77.

³⁸⁶ Ibidem, p. 62.

Os padres que assistem no Recolhimento da Cruz dos Milagres, Nesta Cidade, procedem com grande eficácia, e já mostrando a experiência que será muito útil para as Missões esta Congregação, porque se acham já com alguns sujeitos repartidos nas de Ceilão, aonde assiste o Padre José Vaz, Brâmane de Nascimento fazendo grande feito, e muitos prazeres na virtude como será a vossa Majestade presenta, pelas cartas e relação que com esta remeto³⁸⁷.

Além desses, há outros relatos, também vindos de Goa, que atestavam as ações dos oratorianos e reconheciam a necessidade desses padres para o desenvolvimento do cristianismo na ilha do Ceilão. Assim atestou D. Lourenço de Almeida, ao escrever em 1701 que:

consta terem feito, na Ilha de Ceilão, os sogeyos desta Congregação, que nella assistem, muitos servicos a Deos, edificando igrejas e ermidas publicas e convertendo grande numero dos infieis e redusindo aos christãos que vivem mal e seguião os erros hereticos, padecendo nesta impreza muitos incomodos, trabalhos e perseguições dos inimigos de nossa santa fee, a qual, quanto mais os hereges e dogmatistas da ley gentilica, intentao istingir, tanto mais se vay augmentando por meyo dos trabalhos e sacerdotes missionários (...)³⁸⁸.

Ainda no mesmo ano, o vigário da Igreja Paroquial do Apóstolo Santo André de Goa, licenciado António João de Frias, ressaltou a grande obra dos padres da congregação no serviço religioso, pois esses foram descritos como exemplos de zelo e pregação, uma vez que utilizavam a língua local para comunicarem com os nativos, aspecto que foi reforçado pelo vigário:

porque em mayor parte das freguesias desta ilha andarão fazendo missão, pregando doutrina evangelica, atrahindo nao so com ella, mas com exemplo da vida muitos fregueses para o verdadeiro caminho, fasendo entre elles paz e união, e que largassem o odio em que dantes vivião, instruindo-os na oração mental, explicando os effeitos que fazia, e me consta que despois disso frequentão muitos nesse exercicio, a imitação dos ditos padres; os quaes, como são naturaes, facilmente attrahem aos ouvintes, e lhe prescebem, porque em lingoa e idioma natural pregão a palavra de Deos com tanta aceitação, que não so se agradavão os fregueses donde os padres portarão de os ouvir mas os acompanhavão para outras freguesias.(...)³⁸⁹.

A facilidade com que aprendia as línguas locais possibilitou que José Vaz, e demais oratorianos, pudessem entrar em contato direto com os cingaleses e outros

³⁸⁷BAL, 54-X-19.

³⁸⁸NUNES, COSTA. *Op.cit*, p.196.

³⁸⁹Ibidem, p. 201-202.

habitantes de Ceilão, permitindo, assim, a conversão de muitos gentios. À figura de José Vaz foram atribuídas milhares de conversões, tanto de naturais como de europeus de outras nacionalidades. Também é concedida a Vaz a autoria de obras religiosas escritas em línguas locais, como um “catecismo com a explicação da doutrina christam (...), hum livrinho de várias devoções e de ladainhas da Santissima Virgem Maria e hum vocabulário em lingoa chingalá”³⁹⁰.

Em 1711, operavam em Ceilão nove oratorianos: José Vaz, José de Menezes, Pedro Ferrão, Pedro de Saldanha, José de Jesus Maria, Jacome Gonçalves, Manoel de Miranda, Ignácio de Almeida e Basílio Barreto. Foi neste ano também que se encerraram as atividades de Vaz no exercício da fé católica³⁹¹.

Caído em enfermidade desde 1710, José Vaz se encontrava bastante debilitado para continuar seus serviços religiosos em Ceilão. Renunciou ao cargo de Vigário Geral da Missão e Superior dos Missionários no dia 7 de janeiro de 1711, e faleceu alguns dias depois, a 16 de janeiro do mesmo ano³⁹².

A atuação de José Vaz em Ceilão, onde entrou disfarçado, foi perseguido pelos holandeses e conseguiu realizar centenas de conversões durante os anos em que exerceu o cargo de superior da Congregação do Oratório de Goa, fortaleceu a importância dos clérigos orientais na construção e manutenção do catolicismo na Ásia no século XVIII. A trajetória de vida de José Vaz revela as nuances internas das dinâmicas de mestiçagens nos diferentes espaços da presença portuguesa no Oriente. Ao se deslocar do universo mestiço da sociedade goesa do Estado da Índia para o Ceilão, José Vaz levou consigo um conjunto de códigos culturais que transitava e modificava de modos diversos no encontro entre distintos.

Em um contexto de perda do domínio português sobre o Oriente, especialmente das praças, comércios e tráficos marítimos na costa indiana e na região do extremo oriente, a sobrevivência da cultura religiosa católica em Ceilão foi resultado significativo dos avanços das atividades missionárias dos oratorianos goeses, tendo na figura de José Vaz seu principal representante

³⁹⁰ REGO, Sebastião. *Op.cit*, 2009,p.304.

³⁹¹ *Ibidem*, p.256.

³⁹² *Ibidem*, p.271.

3.5 José Vaz: o santo asiático

Canonizado recentemente pela Igreja Católica no dia 14 de Janeiro de 2014, em visita do papa Francisco ao Sri Lanka, José Vaz tornou-se no primeiro santo nativo asiático, o que faz de sua figura uma peça fundamental para compreender o catolicismo que foi construído em Ceilão ainda no início do século XVIII. O anúncio desta canonização já vinha desde a beatificação de José Vaz, em 1995, pelo papa João Paulo II, também durante uma visita ao Sri Lanka. Um primeiro processo de beatificação, iniciado na primeira metade do século XVIII, fora cancelado em 1742, alegadamente por motivos formais ligados à deficiente instrução do processo.

A canonização de José Vaz representa uma importante contribuição para a história e memória do cristianismo na Ásia, e muito dessa memória se deve às obras escritas em torno da figura do padre brâmane e da congregação do Oratório de Goa durante os séculos XVIII a XX.

Destacamos, assim, a importância do estudo da memória como elemento crucial na construção do saber histórico. História e memória são indissociáveis, contudo suas fronteiras estão bem delineadas. Enquanto a história é um fruto de um saber científico, elaborado de forma contingente e empiricamente verificável, a memória é algo inerente aos seres humanos, vivida no seu individual e no seu conjunto e contexto social³⁹³.

Jacques Le Goff afirmou que os lugares pertencentes à história são muito mais que seus lugares topográficos, como bibliotecas e museus, ou lugares funcionais como manuais, biografias, etc. A história tem sua função no estudo da memória coletiva, ou melhor, no meio em que a memória é fomentada. Estes meios são “estados, meios sociais e políticos, comunidades de experiências históricas ou de gerações, levadas a constituir os seus arquivos em função dos usos diferentes que fazem da memória”³⁹⁴.

Maurice Halbwachs já afirmava na primeira metade do século XX que toda memória deve ser entendida como fenômeno construído no coletivo e social, e que esta possui flutuações, transformações e mutações constantes. Segundo o autor, nossas memórias “permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se

³⁹³ LOWENTHAL, David. Como Conhecemos o Passado. Projeto História, São Paulo, no. 17, nov.1998.

³⁹⁴ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Editora da Unicamp, São Paulo, 1990 p. 475.

trate de acontecimentos nos quais somente nós estivemos envolvidos, e com objetos que somente nós vimos”³⁹⁵.

O conhecimento da memória e a necessidade de utilizá-la como forma de reafirmar ou esquecer algo está associado às demandas sociais e políticas de cada grupo que dela dispõe para seus objetivos no presente.

A organização da memória, seja ela no âmbito pessoal ou coletivo, exige disputas e conflitos para que possa ser construída e divulgada pelos mais variados agentes de memórias. Conforme sublinhou Michael Pollak, a memória é colocada de forma a desenvolver um sentimento de identidade de um grupo ou de uma pessoa em sua relação com o outro, por meio de negociações, credibilidade e admissibilidade direta com o meio social³⁹⁶.

Desse modo, ao nos depararmos com as obras de cunho religioso em torno da memória de José Vaz e da congregação do Oratório de Goa estamos diante de um grupo específico que tem por interesse relatar a trajetória dos oratorianos e edificar suas ações.

É importante entender que as narrativas religiosas, escritas em modelos de cartas, manuais, relatórios, livros, etc, assumiram desde o século XVI uma função que ia além de informar sobre o que se passava nas missões. Era necessário glorificar os feitos dos missionários, servindo de exemplo para os demais, e criar uma memória edificante das ordens religiosas.

Um dos primeiros a escrever sobre a vida de José Vaz e traçar um histórico da formação da congregação do Oratório de Goa foi, o também oratoriano, Sebastião do Rego, autor da *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa e Vida do Venerável Padre José Vaz*, que já citamos anteriormente. Filho de Nicolau do Rego e Ana Maria de Melo, brâmanes, Sebastião do Rego nasceu em Neurá, em Goa. Frequentou o Colégio de São Paulo, instituição jesuítica onde estudou latim, e terminou sua formação no colégio dominicano de S. Tomás de Aquino onde cursou teologia³⁹⁷.

Sebastião do Rego tornou-se vigário da igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso de Bednore, no Canará, e foi transferido para a igreja de Nossa Senhora do

³⁹⁵HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003, p.26.

³⁹⁶POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, no. 10, 1992, p.204.

³⁹⁷ LOPES, Maria dos Mártires. Estudo Introdutório. In: *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa, Op.cit*, p. XVIII.

Rosário de Mangalor em 1728. Foi vigário da Vara das Missões do Canará, e ingressou na Congregação do Oratório de Goa em 1730.

Após oito anos de serviço na congregação, Sebastião do Rego começou a escrever sua obra *Vida do Venerável Padre José Vaz* a partir das cartas e da documentação contida nos arquivos da instituição. A compilação da *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa* veio depois, sendo considerada obra complementar da *Vida do Venerável Padre José Vaz* e terminada no ano de 1746.

Em 1752 Sebastião do Rego entrou para a ordem dos teatinos, uma vez que considerava que a congregação do Oratório não correspondia a um instituto monástico, que era o seu verdadeiro voto. Na ordem dos teatinos, foi Visitador e Revisor do Tribunal do Santo Ofício, deputado da Junta das Missões e Prefeito entre os anos de 1761-1763. Sobre a sua morte pouco se sabe, mas a herança histórica e literária de Sebastião do Rego é constituída principalmente pelas obras que dedicou à vida do padre José Vaz e da congregação do Oratório³⁹⁸.

A construção da *Chronologia* do padre Sebastião do Rego foi dividida em cinco livros, sendo o último dedicado a evidenciar a vida santa do padre José Vaz, aspecto este que faz a obra se assemelhar à escrita hagiográfica³⁹⁹. A história do padre José Vaz foi exposta como um exemplo de vida e ação missionária. Descrito como grande responsável pelas intervenções oratorianas em Ceilão, José Vaz é exaltado como figura santa pelas suas qualidades e zelo missionário.

Entre os argumentos usados por Sebastião do Rego na construção da memória da santidade de José Vaz estava à prática da caridade, da humildade, do amor ao próximo e sua fé. Tanto na *Vida do Venerável* como na *Chronologia*, Sebastião do Rego destaca tais atitudes como intrínsecas ao padre José Vaz.

³⁹⁸ Para além da *Chronologia e da Vida Venerável*, Sebastião do Rego também escreveu *Sermão de Nossa Senhora do Carmo* pregado em 25 de março de 1747 e publicado em Lisboa em 1749 –, *Sermão de Santa Cruz dos Milagres, titular da Congregação do Oratório de Goa, que no anno de 1745 recitou e dedicou à Magestade Fidelíssima de El-Rei D. José I* – publicado em Lisboa no ano de 1759 – e o *Sermão da Santa Cruz dos Milagres com Sacramento Exposto e Notícia Compendiosa da Fundação da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres da Cidade de Goa. Dos princípios e progressos da Missão de Ceilão cultivada pelos padres dela e das Vidas Virtuosas de alguns dos ditos padres*. Cf: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op.cit.*, 2009, p.XV.

³⁹⁹ Segundo Michael de Certau, a hagiografia é um gênero literário, que, no século XII, chamava-se também de hagiologia ou hagiológica, na qual privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa a sua edificação. Cf: CERTAU, Michael. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lurdes Menezes. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1992, p. 251.

Descreveu que Vaz tão “ocupado andava no amor de Deos, e tão esquecido vivia de si! Desejava saber cumprir em tudo a vontade Divina, e que todas as suas ações, com todas as circunstâncias, e por todos os modos fossem de agrado do Senhor, a quem amava”. Fazia votos para que ninguém o identificasse como Vigário Geral da Missão e Superior dos Missionários de Ceilão, nem construísse igrejas em seu nome, como forma de demonstrar sua humildade.

A dedicação de Vaz à vida religiosa para com os habitantes de Ceilão era enaltecida por Sebastião do Rego, descrevendo que José Vaz passou fome, sede, perigos de ordem natural e perseguições por parte dos holandeses durante sua missionação na ilha.

Para corroborar seus argumentos, de que Vaz seria um homem virtuoso, Sebastião do Rego usou relatos de outros religiosos que, contemporâneos dele, enalteciam as ações do padre goês, tal como fez o padre Pedro da Saldanha ao descrever a humildade de José Vaz e o reconhecimento por parte dos próprios cristãos locais que o enxergavam como santo:

O seu vestir he huma loba, que não tira, senão nas terras dos Holandeses; e não hade vestir outra, até que a vestida não tenha já serventia. Leva nella tantos remendos, que os Christãos já de não a poder ver tão remendada, pedem-lhe por amor de Deos, que vista outra; e de proposito eles mesmos dão feita, e tomaão a remendada por sua devoção, e a guardão como relíquia. Elle com a sua vida he huma tocha aceza: *Lucerna ardeus*. Eu não tenho nelle notado cousa extraordinária, mais do que tenho dito, que não he pouco; porém os Christãos tem nelle notado muito mais; suspirão por ele, e o desejaõ ver, para o meterem dentro o seu coração. O que eu posso dizer delle he: (...)A virtude he, que faz milagres, e não o milagre virtude: a vida do Padre he hum milagre⁴⁰⁰.

Além disso, um dos assuntos mais típicos de uma narrativa hagiográfica, é a predestinação à santidade. Assim, desde o nascimento de José Vaz é ressaltada a sua vocação para com a vida religiosa e apostólica. Em *Vida Veneravel*, Sebastião do Rego narrou que, ainda estando no ventre da mãe, o pai de José Vaz sonhou que iria nascer um menino, que iria ser um grande homem e reconhecido por seus feitos. E, no dia do seu nascimento, surgiu no céu na mesma hora uma estrela resplandecente, que foi interpretada como mensagem divina de iluminação sobre a vida de José Vaz⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ REGO, Sebastião do. *Op.cit* 1745, p. 277-278.

⁴⁰¹ Idem.

A temática dos milagres também é algo a se destacar, uma vez que os próprios oratorianos eram conhecidos como “Milagristas”. De acordo com Raphael Bluteau milagre significa “obra de onipotência divina”⁴⁰²; “obra sobrenatura & e superior às forças dos agentes naturais, como as que Jesus Christo fez pelo seu poder Divino, ou que pelo mesmo Divino poder obrão os santos, para credito da Fé, gloria de Deus, etc”⁴⁰³. Poder divino no percurso natural das coisas, os milagres estavam presentes nas discussões teológicas da época moderna e conseqüentemente, nas obras religiosas.

As descrições milagrosas de determinados grupos eram usadas de forma a justificar sua importância e ressaltar sua posição na sociedade. Segundo Ângela Barreto Xavier, os milagres, descritos nas narrativas religiosas, tinham como uma das principais funções cumprir com objetivos pragmáticos, orientados para conferir a determinada ordem uma memória apologética⁴⁰⁴.

A própria fundação da congregação do Oratório de Goa esteve relacionada diretamente com um milagre, pois o local em que foi instalada, no monte da Boavista, era onde supostamente Jesus Cristo teria aparecido miraculosamente em uma cruz, fato este que foi sublinhado por Sebastião do Rego em seus escritos:

Porque, querendo o nosso Redemptor acender nos nossos corações a chama do seu amor, com a lembrança da maior fineza que lhe devemos assim como em outros tempos para inflamar a frieza do mundo, appareceu no Monte Alverna crucificado ao serafico Padre São Francisco, e imprimindo nelle as suas chagas, gloriosos caracteres da nossa redempção, despertou o descuido humano para a memoria e correspondencia do seu amor infinito; para o mesmo fim que, por ser de tanta gloria sua pertenceo sempre dos homens e o devemos assim entender, se dignou de apparecer em publica e ocular visão humana, duas e tres vezes repetida, crucificado na cruz do Monte de Boavista com tantas prevenções antecedentes e tantas evidencias subsequentes, que não ficasse lugar de duvidar de tão prodigiosas e insolitas aparições⁴⁰⁵.

Milagres também foram descritos em proveito de José Vaz, intervindo diretamente na sua vida. Sebastião do Rego relatou que, em diversas passagens de suas obras, José Vaz só conseguiu sair de perseguições religiosas, do estado de fome e doença por meio de intervenção divina, como ao afirmar que lhe “acodio a bondade

⁴⁰² BLUTEAU, Raphael. *Op.cit*, vol. V, p.481.

⁴⁰³ Idem.

⁴⁰⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *Correo logo a fama do milagre. Narrativas misionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado*. Centro de História da Cultura Terramar. Lisboa, 1999, p.210.

⁴⁰⁵ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.20.

divina com prompto remédio, dando-lhe saúde milagrosa sem medicamento algum mais que hum caldo de arroz, que na India chamamos canja (...)”⁴⁰⁶. Em outras situações, era narrado que José Vaz escapou de um elefante que corria em direção a ele e seus companheiros, mas que chegando próximo ao padre tomou outro rumo, deixando todos surpresos⁴⁰⁷.

Ao padre goês também são atribuídos alguns milagres, como quando esteve no reino de Puliaculão, ao curar um gentio da condição de estéril, que após ser batizado pelo padre conseguiu logo ter um filho com sua esposa⁴⁰⁸. Outro se refere a um longo período de seca que o reino de Kandy estava enfrentando. Estando José Vaz naquele reino, ergueu em praça pública um pequeno altar, e ao começar a orar, junto com os cristãos que se juntaram a ele, começou a chover, sendo considerado “benção de Deos, que chovia a sua misericórdia sobre a terra; verificando-se prompta, e visivelmente o que Santo Agostinho disse da efficacia da Oração, que quando a Oração do Justo sobe, desce a misericórdia de Deos”⁴⁰⁹.

Toda a retórica elaborada por Sebastião do Rego tem como função principal evidenciar uma “excepcionalidade” das ações empreendidas por José Vaz. Todos os elementos elencados pelo autor são colocados de forma intencional para aproximar José Vaz aos modelos edificantes reconhecidos e consagrados pela Igreja Católica. Uma vida dedicada ao exercício da fé, da caridade, da humildade e dos bons princípios cristãos, José Vaz foi descrito como alguém que vivia conforme a vontade divina.

Assim, enquanto membro da Congregação do Oratório de Goa e principal biógrafo de José Vaz, Sebastião do Rego reforçou em seus escritos a imagem de santidade de Vaz, sendo que esta foi construída de acordo com a agenda e os objetivos dos fundadores e continuadores daquela comunidade eclesiástica.

De fato, os principais responsáveis pela manutenção e divulgação da memória de José Vaz foram os próprios membros da congregação do Oratório, que continuaram os trabalhos de exaltação da figura do padre goês durante a passagem dos séculos. Neste sentido, pode-se citar o esforço do padre Giuseppe del Libero, postulador da

⁴⁰⁶ Ibidem, p.67.

⁴⁰⁷ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 1745, p.243-244.

⁴⁰⁸ Idem.

⁴⁰⁹ Ibidem, p.77.

Beatificação de José Vaz na década de 50 do século XX, em publicar um livro em 1955 em homenagem às ações de Vaz no reino de Ceilão.

Com o título *Pe. José Vaz Aventureiro de Cristo*⁴¹⁰, publicado em Goa, Guiseppe del Libero, traça um esboço da criação da congregação goesa e dos passos dados por José Vaz em Ceilão. Guiseppe del Libero justificou e qualificou sua obra ao destacar uma ausência de trabalhos sobre a vida de José Vaz que, segundo o autor, permaneceu por muitos séculos na obscuridade, devido às questões de isolamento de Ceilão em relação ao resto do mundo, às questões de caráter nacional e racial, aos interesses pessoais e de partidos políticos e, até mesmo, às disputas religiosas⁴¹¹.

Com o objetivo claro de enaltecer os trabalhos missionários na Índia, sendo José Vaz o maior exemplo de missionário, Guiseppe de Libero buscou reforçar que Vaz “seria o primeiro Santo a merecer as honras dos altares sem ter percorrido a senda extraordinária, e, por isso mesmo, não acessível a todos, do martírio, pois o mérito sobrenatural obteve-o através da confissão de Cristo, mediante a prática da vida sacerdotal e cristã”⁴¹².

Primeiro santo de origem asiática, José Vaz foi descrito na narrativa de Guiseppe del Libero como grande homem, que, em vida, teve como sentido maior a conquista de almas para igreja católica. Nomeando-o de aventureiro de Cristo, pois ressaltou que José Vaz foi sozinho a reinos distantes para levar a palavra do evangelho para todas as mais gentes, como faziam os grandes aventureiros ao conquistar reinos e povos para o seu Rei. O autor usou dos mesmos elementos utilizados por Sebastião do Rego, ainda no século XVIII, para justificar a santidade do oratoriano⁴¹³.

Guiseppe del Libero ressaltou a infância de José Vaz dedicada aos estudos e à vida religiosa. Descreveu seu apelo extraordinário no zelo apostólico e suas atividades na Missão do Canará até sua entrada na congregação do Oratório de Goa. Chegou a comparar o ardor das penitências que José Vaz fazia à paixão de Cristo, ao descrever

⁴¹⁰LIBERO, Guiseppe del. *Pe. José Vaz, aventureiro de Cristo, apóstolo de Ceilão, fundador da Congregação do Oratório de Goa*. Goa: Postulação Geral do Instituto do Oratório, 1955.

⁴¹¹ Ibidem, p.1-2.

⁴¹² Ibidem, p.4.

⁴¹³ Ibidem, p.6.

que Vaz “trazia em redor da cabeça, qual coroa de espinhos, um cilício de pontas agudas e servia-se de cadeias para espancar o seu corpo”⁴¹⁴.

Sem revelar as fontes com as quais trabalhou para elaboração de sua obra, Guiseppe del Libero salientou a caridade como parte importante da característica de José Vaz. O cuidado que José Vaz tinha com os carentes, pobres e doentes, sem distinguir católicos, hereges e pagãos, reforçava seu fervor apostólico e, assim, a sua humildade, dois grandes pontos na construção da santidade de Vaz⁴¹⁵.

Desse modo, toda narrativa de Guiseppe del Libero girou em torno de apontar as qualidades e virtudes de José Vaz para que este possa ser considerado santo, além de sublinhar a importância de suas ações para a permanência do cristianismo em Ceilão:

A fama que ele adquiriu pela sua extraordinária atividade, pelas suas virtudes heroicas pelos seus singulares prodígios, permaneceu indelével na memória de todos, e ainda em nossos dias, ele é considerado, sobretudo nos lugares onde exerceu o seu apostolado, como um grande santo. (...) É à sua acção e intervenção que se deve o catolicismo, já agonizante, em Ceilão, não ter sucumbido à feroz perseguição dos Holandeses⁴¹⁶.

A condição de santo de José Vaz estava, assim, ligada diretamente à importância dos oratorianos na manutenção do catolicismo naquela região. Outra importante biografia do padre José Vaz publicada em Goa em 1957 é obra de autoria de Constâncio Roque Monteiro⁴¹⁷. Desenvolvido a partir de um pequeno texto escrito em 1943 intitulado “Candia gloriosa - Candia dolorosa - o Bom Pastor”⁴¹⁸, *A Epopeia do Escravo* de Constâncio Roque Monteiro seria uma obra redigida do seu livro *Aventureiro e Santo*, título semelhante ao de Guiseppe del Libero.

A alteração do título original para o título definitivo - *A Epopeia do Escravo* – busca reforçar a ideia de que José Vaz abdicou da própria vida em prol da sua missão pelo Ceilão. O título alude, sobretudo, ao facto de, ainda jovem, se ter declarado solenemente “escravo perpétuo da Virgem Mãe de Deus”, assim como à sua intenção, estando em Mangalor, de entrar frequentemente disfarçado em Ceilão de escravo, para fugir das vigilâncias dos holandeses.

⁴¹⁴ Ibidem, p.18.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 25.

⁴¹⁶ Ibidem, p.31.

⁴¹⁷ MONTEIRO, Constâncio Roque. *A Epopeia do Escravo. Pe. José Váz no quadro geográfico, histórico, religioso e psicológico da sua época*. Edição da Biblioteca Xaveriana. Tipografia Xaveriana. Pilar, Goa. 1957.

⁴¹⁸ *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa*, Série II, ano II, n.º 6, p. 172-77.

Ao contrário do padre Sebastião Rego, que demarca o dia de nascimento de José Vaz como início de sua santidade, Roque Monteiro parte da consagração do padre Vaz à Virgem como ponto de partida de sua narrativa e a qual vai conferir uma legitimidade adicional à figura de Vaz como santo predestinado por Deus⁴¹⁹.

As fontes primárias usadas por Roque Monteiro para construir a sua biografia são as numerosas cartas do padre Vaz existentes na Biblioteca da Ajuda, e que hoje encontram-se reunidas e publicadas por M. da Costa Nunes⁴²⁰. Entre as fontes cuja ausência mais se faz sentir, conta-se a *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa e Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz*, do padre Sebastião do Rego.

De um ponto de vista formal, nesta biografia, escrita em estilo de romance histórico, o autor procura reconstruir episódios da vida de José Vaz, descrevendo “as forças sobrenaturais e divinas que supostamente regem a vida do santo”. A obra de Roque Monteiro também pode ser classificada no gênero hagiográfico, apesar de ter se esforçado em reunir um corpo documental capaz de validar as informações históricas contidas na sua narrativa. Contudo, a intenção do autor era de criar uma narrativa apologética e edificante de José Vaz.

Vale destacar que no tricentenário da vida de José Vaz, Domingos Maurício, jesuíta, membro da revista *Brotéria*, fundada em Lisboa em 1902, que tem como objetivo promover estudos sobre assuntos relacionados à fé católica, ciência e cultura religiosa, escreveu um longo texto em homenagem ao padre goês. Na sua publicação, Domingos Maurício destacou a importância de José Vaz não somente para a coroa portuguesa, mas também para a defesa do catolicismo na Índia cristã, que encontrou na figura de Vaz um forte aliado na interlocução entre nativos e portugueses⁴²¹.

Com uma clara escrita glorificante das ações do oratoriano e da inserção do mundo português no Oriente, Domingos Maurício aliou a história da congregação do Oratório de Goa e da trajetória de vida de José Vaz à influência que a cultura ocidental ultramarina exerceu sobre os asiáticos e como esta repercutiu sobre Portugal.

⁴¹⁹ RIBEIRO, Lorhany Cordeiro. ‘Chronologia da Congregação do Oratório de Goa: a construção da santidade do padre José Vaz na crônica de Sebastião do Rego’. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015, p. 112-113.

⁴²⁰ M. da Costa NUNES (ed.). 1966. *Documentação para a história da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres do clero natural de Goa*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

⁴²¹ MAURÍCIO, Domingos. “O espírito universalista português e a comunhão intercontinental de culturas. No tricentenário do V. P.e José Vaz”. In *Brotéria*. Agosto/ Setembro. Vol III, Fasc, 23, 1951.

A obra de Domingos Maurício foi escrita em meados do século XX, em que termos como raça, cultura e civilização são os principais definidores das sociedades e colaboradores de teorias que buscam justificar o domínio, superioridade e preconceito de uma sociedade sobre outra. O termo raça aparece associado a José Vaz para identificar sua identidade local e sua proximidade com os indianos. Ao colocar de modo favorável a contribuição de um nativo para o catolicismo no Oriente, José Vaz é considerado:

Representante da sua raça, da sua gente, da sua cultura, com talentos riquíssimos de inteligência e de coração, com tonalidades indeléveis de originalidade e receptividade, é por igual, o representante da inserção da cultura ocidental cristã de modalidade portuguesa na cultura milenária da Índia⁴²².

A condição de brâmane foi posta por Domingos Maurício como principal fator da importância de José Vaz para a memória do cristianismo no Oriente e um forte exemplo de diálogo inter-religioso. Com um olhar congruente para as relações estabelecidas entre portugueses e nativos, de um espírito universalista das relações humanas, de comunhão entre as culturas, o jesuíta ressaltou as fronteiras fluidas entre uma cultura e outra:

Foi por mandado de Deus e comissão da Santa Igreja. Foi com o desejo de comunicar, dando e recebendo, no espírito e na carne, no social e no económico, no material e no cultural. Não foi a exterminar raças ou alargar espaços vitais próprios, restringindo os alheios; foi a criar consciência universal no temporal e no eterno, dentro duma nova realidade comunitária, até realizar esta coisa inédita, em nossos dias, na história das chamadas nações colonizadoras extrapeninsulares: uma comunhão de raças e civilizações, em que tanto entra a nesga metropolitana com a vastidão ultramarina, onde a liberdade, igualdade e fraternidade específicas são um facto (...). Portugal não foi à Índia só para dar cultura; foi também para recebê-la. Se foi com intuito de subjugar, quando necessário, foi também com disposição de submeter-se. Não foi só para impor um modo de ser próprio; foi igualmente, para receber influências salutares de modos de ser estranhos(...)⁴²³.

Diferente das obras de Sebastião do Rego, Guiseppe del Libero e Constâncio Roque Monteiro, que procuraram exaltar a santidade de José Vaz, Domingos Maurício evidenciou a figura de Vaz enquanto homem brâmane, que, na condição de apóstolo de Ceilão, foi um dos mais importantes representantes da cultura local em comunhão com

⁴²² Ibidem, p. 191.

⁴²³ Ibidem, p.190.

os interesses de Portugal em se estender política e culturalmente sobre os espaços orientais.

Assim, tais narrativas, escritas em diferentes línguas e contextos, publicadas no ocidente e no oriente, indicam que a construção da memória em torno da figura de José Vaz e da congregação do Oratório de Goa mobilizaram o imaginário da época até a segunda metade do século XX. Mais do que exaltar as ações de José Vaz, pode-se retirar dessas obras e de outra documentação as práticas e vivências religiosas de um cristianismo que se queria fazer presente não somente em Goa, mas também em Ceilão, e entendê-las no contexto das dinâmicas de mestiçagens empregadas pelos padres nativos em ambas as regiões do império português na Índia, como será analisada no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4: ENTRE GOA E CEILÃO: AS DINÂMICAS DE MESTIÇAGENS NA FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO NO ORIENTE PORTUGUÊS.

4.1 Hierarquização e Classificação: o clero brâmane em Goa e no Ceilão

As relações internas das sociedades coloniais foram resultado de um contínuo diálogo com os sistemas de valores europeus que se pautaram em preceitos de pureza de sangue, nascimento, nobreza e culturas desiguais. Tais sistemas classificaram e hierarquizaram os indivíduos conforme as qualidades que possuíam.

Na península ibérica tais conceitos eram postos como um dos principais definidores dos estatutos sociais da época moderna. Contudo, na prática, estes estatutos sociais se encontravam separados por uma linha tênue, na qual desiguais conviviam diariamente, compartilhando espaços de poderes. Neste sentido é necessário destacar que estudos mais atuais buscam repensar as problemáticas das hierarquias sociais no mundo ibérico do Antigo Regime. Trata-se de trabalhos que analisam as oscilações entre as normas de sociedades hierarquizadas e práticas que possibilitavam algum tipo

de mobilidade social de indivíduos e grupos, seja ela de ascensão, perda de status ou mesmo de deslocamento geográfico⁴²⁴.

Assim, destaca-se uma nova historiografia que questiona o sistema tradicional e estamental rígido inerente à vida política e social no Antigo Regime. Nuno Gonçalves Monteiro indica a existência em Portugal, até meados do século XVII, do acesso a diversos graus de nobreza a partir da venda de ofícios e estatutos superiores, como de senhorios e ofícios destacados nas alfândegas⁴²⁵.

Nesta mesma perspectiva, Roberto Guedes frisou que em Portugal existia certa fluidez que se contrapunha a mecanismos institucionais que inviabilizassem a mobilidade social de comerciantes e trabalhadores manuais. Neste sentido, segundo o autor, em Portugal nos séculos XVI e XVII “alguns privilégios e honrarias eram acessíveis a artesãos representantes de seus ofícios na Câmara, como, por exemplo, os “juizes do povo” da Casa dos Vinte e Quatro de Lisboa”⁴²⁶, embora, ressaltou, fossem revogáveis e eles continuassem portadores de “defeito mecânico”, sem cargos honrosos, como juiz, vereador, etc⁴²⁷.

A presença de grupos sociais mais baixos na hierarquia eclesiástica em Portugal do século XVIII, estudada por Fernanda Olival e Nuno Gonçalves Monteiro⁴²⁸, indica a construção de uma mobilidade social existente na Península Ibérica que relativiza as noções de um sistema endurecido em seus valores culturais e oferece um novo perfil social das carreiras eclesiásticas.

Dessa forma, se em Portugal o sistema estamental não era tão rígido, nos espaços do ultramar português, as mobilidades e as diferentes estratégias de ascensão e inserção social eram uma constante, uma vez que se trata de um império que se formou, especialmente no Oriente, sem uma homogeneidade e centralidade institucional.

Assim, há de se ressaltar pesquisas que dão conta de como a América portuguesa foi marcada por uma série de mecanismos de ascensão social, que mesmo sujeita aos

⁴²⁴ MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge. (Org.). Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 1.

⁴²⁵ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Ethos Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. Almanack brasiliense, n. 2, 2005, p. 6.

⁴²⁶ GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). In: Revista *Topoi*. V. 07, n.13, 2006, p.383.

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ MONTEIRO, Nuno Gonçalves; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). In: *Análise Social*, vol. XXXVII, 2003, p. 1213-1239.

valores ibéricos de pureza de sangue e nobilitações de origens, conseguiu ultrapassar as barreiras políticas, religiosas e culturais, levando muitos sujeitos a atingirem cargos e privilégios no Novo Mundo. Pode-se assim, destacar o recente trabalho de Ronald Raminelli sobre os processos de nobilitação por parte de índios, mulatos e pretos na América Portuguesa, bem como o investimento lusitano na remuneração de títulos de baixa e média nobreza, ao passo que a política castelhana os distribuía de modo mais equilibrado, permitindo a inclusão de nativos entre os titulados do reino⁴²⁹.

O trabalho de Júnia Ferreira Furtado sobre a ascensão de mulatos e negros nas Minas setecentistas também é um reflexo desta renovada historiografia. Ao apresentar casos de meninos “crioulos” mestiços do arraial do Tejuco que, uma vez libertos, conseguiram atingir certa mobilidade e inserção social, a autora evidencia a existência de pensar nas possibilidades de ascensão social no mundo colonial marcado por um sistema hierárquico⁴³⁰.

Ainda neste sentido pode-se destacar o estudo de Eduardo França Paiva sobre a pluralidade e mobilidade social existente em Sabará no século XVIII. Ao salientar, por exemplo, o caso da famosa Luzia Pinta, africana forra, que exerceu grande influência sobre a vida de brancos, negros e mestiços, de todas as condições, através de seus poderes divinatórios, o autor buscou ressaltar que o cotidiano do mundo colonial foi estabelecido por uma enorme mobilidade, não somente física, mas institucional e cultural⁴³¹.

O trabalho desenvolvido por Isnara Pereira Ivo sobre a abertura de caminhos nos sertões da América e sobre os trânsitos de homens e mulheres, formado por mestiços livres, forros e escravos, expõe a composição de um universo colonial dinâmico e complexo, marcado por distinções, criação de espaços de saberes de origens distintas que mesclavam conhecimentos e técnicas fundamentais não só para a conquista, mas também para o comércio. A autora enfatiza ainda como que homens, mas também

⁴²⁹ RAMINILLE, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico. Séculos XVII e XVIII*. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2015.

⁴³⁰FURTADO, Júnia Ferreira. Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 1, p. 355-386.

⁴³¹ PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*. Minas Gerais, 1716-1789. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001.

mulheres livres, forras e escravas teceram estratégias de mobilidade dentro do cenário do comércio colonial, considerado um espaço próprio de homens livres e brancos⁴³².

Para o universo da Ásia, o encontro das hierarquias europeias com não europeias resultou no aparecimento de inúmeros mediadores e intermediadores culturais que garantiam o entrecruzamento de culturas e sociedades distintas. Processos de negociações e de adaptações se tornaram frequentes entre os indivíduos que circulavam por entre as fronteiras orientais, bem como traços de rupturas e recusas. Sujeitos como os *casados* da Índia portuguesa, soldados reinóis que viviam com mulheres locais convertidas, que ganharam uma série de privilégios para se comportarem como “povoadores”, ou como os brâmanes que assumiam posições de intérpretes da coroa portuguesa e eram essenciais para o contato político e comercial local, são exemplos de como as realidades locais moldaram as hierarquias sociais no ultramar.

O trabalho de Patrícia Souza de Faria acerca das populações escravas que foram sentenciadas pela Inquisição de Goa e que transitaram por diferentes sociedades e sistemas religiosos ligados pelo Oceano Índico, indica a existência não somente de fugas e deslocamentos compulsórios, mas também de mobilidade culturais e transformações nas identidades dos escravos no império asiático português, nos séculos XVI e XVII⁴³³.

Para o caso da presente pesquisa, tendo como ponto de reflexão tais questões de inserção e mobilidade social, enquadra-se o clérigo nativo formado pelos brâmanes de Goa, que estavam inseridos neste contexto de classificação social, e que encontraram na formação da Congregação do Oratório um espaço possível de maior atuação e inserção na sociedade mestiça de Goa e, posteriormente, em Ceilão.

Capital do Estado da Índia, a cidade de Goa era o símbolo do cruzamento dos interesses políticos portugueses e do cristianismo na expansão do império português no além-mar. A sociedade mestiça goesa, da segunda metade do século XVI, formou-se no centro das dinâmicas de mestiçagens do período moderno no mundo asiático. Ali se ergueram padrões de hierarquização e classificação regidos de tensões e distinções

⁴³² IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América portuguesa - século XVIII*. Editora UESB, 2012.

⁴³³ FARIA, Patrícia Souza de. Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII). In: *Anais de História de Além-Mar XVII*, 2016, p.147-178.

sociais entre os mais diferentes âmbitos. No campo religioso, eixo deste estudo, o sistema de classificação social foi crucial na formação do clero nativo. Negavam-se privilégios aos que não se convertiam ao mesmo tempo em que se discriminavam aqueles que, mesmo aderindo ao cristianismo como religião, nunca seriam “perfeitos”, ou melhor, dizendo, nunca compartilhariam das qualidades dos portugueses de origem e nascimento.

De acordo com Ângela Barreto Xavier, os processos de cristianização das populações asiáticas configuram-se em uma formação identitária que não fornecia ao converso o direito de permanecer em sua identidade anterior nem uma plena aceitação por parte da comunidade cristã:

Ou seja, ao mesmo tempo que o critério religioso, expresso na conversão e no baptismo, incluía os indianos na ordem jurídica portuguesa, abrindo-lhes, assim, todo um outro campo de possibilidades sociais, a invocação de outro instituto jurídico, na mesma semana, pelo mesmo rei, podia reduzir o âmbito dessas possibilidades, e excluía-os de um dos bens mais apetecidos a que poderiam aspirar: a governança da própria cidade. A par disso, normas sociais implícitas, e outras tornadas explícitas (como os estatutos de limpeza de sangue) completavam esta arquitetura de distinções⁴³⁴.

Nesta situação ambígua na qual, a pertença religiosa era um dos aspectos de integração e separação jurídico-política do império português, conforme destacado no primeiro capítulo, mestiços e indianos convertidos eram os principais alvos das multiplicidades implícitas nas relações de classificação social. A necessidade dos casamentos mistos, proposta por Afonso de Albuquerque no início do século XVI, a formação de uma grande parcela de mestiços frutos desses casamentos mistos e o intenso trânsito de conversos para além das áreas do Estado da Índia causaram à coroa portuguesa um intenso questionamento em relação às mestiçagens físicas e, logo, as culturais, vindas com a conversão religiosa.

Efetivamente, mestiços e nativos convertidos procuraram encontrar modos de se inserirem nesse paradoxo identitário, criando espaços próprios de atuação dentro de uma sociedade cada vez mais mestiça em seus traços físicos, políticos e culturais. Para os padres brâmanes goeses, a Congregação do Oratório foi um refúgio para demarcar não

⁴³⁴ XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit.*, 2003, p.269.

somente sua conversão religiosa, mas também sua posição de superioridade entre as castas e até mesmo uma posição de igualdade com os portugueses.

Importa, neste sentido, avaliar que embora esses padres brâmanes tenham nascido em uma Goa cristã, que criava barreiras de ascensão social para os nativos e mestiços, considerados incapazes de exercer posições mais privilegiadas dentro da hierarquia da Igreja, os oratorianos mantiveram uma rede de contatos e de domínio para além da dominação portuguesa. Em Ceilão, coube aos padres goeses a manutenção do catolicismo e da influência portuguesa sobre as comunidades locais.

Vale ressaltar que a documentação da Congregação do Oratório de Goa evidencia certo “conflito” provocado no interior da congregação diante dos quadros valorativos nas posições étnico-sociais. Se por um lado a congregação tem na sua origem a barreira social colocada pelas ordens religiosas em aceitar nativos no interior de suas casas, os oratorianos foram um dos mais responsáveis em manter vivo o catolicismo e proteger os interesses da coroa portuguesa em Ceilão.

Em trechos de cartas escritas pelos oratorianos há uma valorização da figura do rei de Portugal como verdadeiro senhor e conquistador das terras de Ceilão, sendo do exercício dos próprios padres garantirem a continuidade da presença portuguesa naquele território, através do zelo missionário com as comunidades locais. Segundo o padre Manoel Miranda em carta de 1707:

No que toca a mim confesso que varias vezes entrei escondido nestas terras para fazer minha obrigação com os que são catholicos e não só eu, senão que ha mais de vinte anos que assistem os reverendos padres nestas terras de sua Imperial Magestade; e havendo oportunidade não deixão de quando em quando acudir a estes Christãos: e, antes disso, sempre não deixarão de entrar e sahir alguns operários apostólicos para fazerem a sua obrigação porque el-rey de Portugal, meu senhor, e seus antecessores, que conquistarão estas terras da Ásia com zelo de estender nelas a fé de Christo e dar o conhecimento da lei evangélica aos que vivião na cegueira da gentidade, ainda que Deos permittio que se perdessem varias terras, nunca o sereníssimo rey perdeo o cuidado de prover de operário que alimentassem com o pasto espiritual aos christãos que nellas vivem, como he bem patente a Vossa Senhoria⁴³⁵.

Ao anunciar a autoridade da coroa portuguesa sobre o Ceilão e sobre as comunidades cristãs locais o oratoriano goês, Manoel de Miranda, evidenciou que havia

⁴³⁵ NUNES, Costa. *Op.cit.*, 1996, p. 367.

um reconhecimento por parte dos brâmanes da pertença dos espaços da ilha ao rei de Portugal bem como, da importância dos padres nativos para a conversão do cristianismo.

Completando esse sentido, a própria condição de ser nativo foi posta pelos oratorianos como qualidade essencial para a preservação da jurisdição do império português em Ceilão. José Vaz chegou a destacar de modo favorável a figura do padre de origem local para os interesses de Portugal na continuidade nos tratos econômicos na ilha de Ceilão. Ao escrever ao Conselho Ultramarino, em 1711, que fosse permitido o uso dos bens pessoais dos oratorianos para alargar as rendas da congregação, José Vaz, ressaltou o fato dos padres serem naturais da terra e possuírem a mesma cor como condição vantajosa, não só para a conquista espiritual, mas também para a manutenção dos tratos comerciais que a coroa portuguesa possuía naquela região antes da chegada dos holandeses:

(...) Que Vossa Magestade haja por bem de permitir-lhe de que os possam empregar em bens de raiz, ou em algumas aldeaz que possam importar athe quantia de sinco ou seis mil xerafins de renda, atendendo Vossa Magestade o muito que pode ser útil neste cazo o espiritual, em que se ocupão, para o temporal, pois como naturaes da India e da mesma cor, poderão reduzir mais facilmente a luz da graça os homens com que tratarem e, em consequência, aos mesmos reys para a nossa amizade pelo tempo adiante, não sendo para desprezar o da Ilha de Ceilão, que he de tantas consequências, e utilissima para o comercio, como se experimentava antigamente (...)⁴³⁶.

A compreensão da representação do ser nativo foi construída por José Vaz no sentido de valorizar a sua própria origem indiana. O que não é difícil de entender, uma vez que, José Vaz está inserido no contexto do reconhecimento dos estatutos da Congregação do Oratório de Lisboa, a qual, precisava evidenciar que os padres nativos eram capazes de lidarem os trabalhos missionários e, assim, manterem o estabelecimento da Congregação do Oratório de Goa.

Dessa forma, a leitura sobre a Congregação do Oratório de Goa, deve ser compreendida por dois vieses que, simultaneamente, se contradizem: a necessidade de criarem um espaço próprio de atuação dentro da esfera religiosa no Oriente e a conservação do poder imperial português sobre as comunidades asiáticas.

⁴³⁶ Ibidem, p.405.

A recepção local das formas de distinção social, estabelecidas pelos agentes das dinâmicas de mestiçagem, foi construída em diferentes níveis de interpretação, adaptação, resistência e coexistência. A comunidade de brâmanes, cristianizados em Goa, desenvolveu uma original estratégia de inserção social na ordem imperial portuguesa na Índia, através do estabelecimento da Congregação do Oratório de Goa. Neste ambiente privilegiado, os brâmanes cristianizados, puderam construir uma ação mais efetiva no processo de conversão, *a priori* não sendo mais considerados como simples auxiliares de padres europeus, mas como principais expoentes do cristianismo nas regiões de Goa, Bardez e Ceilão.

É necessário assim, atentar que a vida diária de Goa, assim como no Ceilão, era bem complexa, constituída por fluxos políticos, econômicos, sociais e culturais, que não se restringiam em uma relação dicotômica entre “colonizador” e “colonizado”. Tal multiplicidade refletiu na forma com que o clero nativo lidou com as inferências locais e portuguesas sobre suas qualidades. A comunidade de padres brâmanes encontrou na Congregação do Oratório um lugar que valorizava as qualidades nativas, tal como o saber da língua local, e que servia como justificativa para a primazia da casta em relação as demais.

É importante mencionar que o governo português não pôde ignorar, deste os primeiros contatos com a população indiana no início do século XVI, a presença do sistema de castas. O desejo ibérico em recriar em seus espaços coloniais categorias de distinção e classificação sociais nos moldes do Antigo Regime esbarrou e se mesclou com os mais diversos universos históricos preexistentes, sendo o sistema de castas, um dos maiores obstáculos na transposição de instituições e valores culturais ibéricos na sociedade indiana.

Tal como foi descrito no primeiro capítulo, o sistema de casta deve ser entendido para além dos seus fundamentos políticos e sociais pertencentes ao continente indiano, levando em consideração também, o papel que as experiências coloniais europeias tiveram na construção do que hoje entendemos por sistema de castas, compreendendo a sua especificidade histórica.

O que interessa é perceber que as próprias nobrezas locais, descendentes de brâmanes e da casta dos chardós, manipularam seu passado e ressaltaram sua posição social para se ajustarem às condições impostas pela elite portuguesa, que classificava e

hierarquizava mestiços e nativos. Ao valorizarem o passado indiano e defenderem a presença da coroa portuguesa nos territórios, brâmanes e chardós criaram estratégias importantes na construção de uma noção positiva em relação a suas castas.

Implica salientar que havia uma forte rivalidade entre brâmanes e chardós da região de Goa, na construção de uma memória gloriosa e de legitimação de hierarquia de poder pertinente a cada uma das castas. Conforme foi destacado por Patrícia Souza de Faria, esta disputa seiscentista e setecentista, teve seus ecos principalmente nos tratados religiosos elaborados pelo brâmane António João de Frias, *Aureola dos Indios e nobiliarchia bracmana* e pelo chardó João da Cunha Jacques, *A espada de David contra o Golias do Bramanismo*, que buscaram enaltecer suas castas em detrimento das demais⁴³⁷.

A escrita de João da Cunha Jacques e de João de Frias demonstram que estes mesclaram a história de seus antepassados com a dos impérios ibéricos, apropriando-se dos valores difundidos pelos colonizadores portugueses. O chardó João Jacques da Cunha defendia a ideia de que brâmane não poderia ser considerado uma casta, mas uma palavra utilizada na Índia para nomear como feiticeiros que possuíam pactos com o diabo. Afirmava que a casta era algo natural e que ninguém nascia brâmane, uma vez que só se tornava brâmane alguém que passasse por uma série de cerimônias, ao contrário dos chardós, que já nasciam como chardós⁴³⁸.

Por sua vez, o brâmane António de Frias argumentava que os brâmanes eram descendentes de um “ilustre sangue”, cuja nobreza de origem se conservou entre os malabares e que se destacavam nas suas profissões ligadas às artes e ciências. Além de exaltar a qualidade dos brâmanes, buscou associar os brâmanes aos antigos impérios que dominaram regiões da costa oriental da Índia⁴³⁹.

Os indianos cristãos das castas brâmanes e chardós, da região de Goa, formaram um poderoso grupo social no interior do domínio do império português sobre a comunidade local. À medida que procuraram projetar sua importância, tanto social

⁴³⁷ FARIA, Patrícia Souza de. Guerreros y sacerdotes: las castas en la escritura del clero nativo de la india portuguesa (siglo XVIII). In: *Diversidades. Asia y África en perspectiva desde América del Sur*. Lia rodriguez de la vega y Francisco Lavolpe Compiladores. Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Año 1. Número 2. Diciembre de 2013.

⁴³⁸ Ibidem, p.11.

⁴³⁹ Ibidem, p.12.

quanto política, brâmanes e chardós buscaram manter uma posição de destaque na sociedade portuguesa no Oriente.

Para o caso da formação do clero nativo, o protagonismo formado por brâmanes goeses, que estabeleceram a Congregação do Oratório de Goa no fim do século XVII, estabeleceu um esforço de apresentar à Igreja católica um cristianismo encabeçado por nativos que compatibilizavam com as direções propostas pela cúria romana.

Desse modo a Congregação do Oratório de Goa teve a sua relevância para o processo de cristianização de Goa e na formação de um clero secular na Índia pela singularidade do grupo social que o preenchia: os brâmanes, que ocupavam o topo da hierarquia local e gozavam de grande prestígio, especialmente por desenvolver atividades sacerdotais e educativas. De acordo com Maria de Jesus dos Mártires Lopes, os brâmanes foram os que mais usufruíram da política de ascensão dos naturais cristãos de Goa. Ocuparam espaços em quadros médicos, no Tribunal da Inquisição, na Junta da Fazenda, e, claro, em cargos eclesiásticos, como os padres oratorianos⁴⁴⁰. Para a autora, a explicação da participação mais ativa dos brâmanes na vida política, econômica e religiosa de Goa se deve, principalmente, ao estatuto socioeconômico e ao nível cultural que estes possuíam⁴⁴¹.

Outro aspecto importante da Congregação do Oratório foi o esforço que os brâmanes tinham em desvencilhar a condição de inferioridade do clero nativo em relação aos sacerdotes europeus. Uma busca que não era exclusiva dos oratorianos. Os textos produzidos por brâmanes goeses como a *Aureola dos Índios e nobiliarchia bracmana*, de Antonio João de Frias, o *Espelho de Bramâne*, de Mateus de Castro e, bem como, a *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa*, de Sebastião do Rego, traduzem, cada um ao seu modo, os debates em torno das relações sociais entre portugueses e nativos. Escritos em diferentes contextos, essas obras foram elaboradas em favor de uma causa de um grupo, dos brâmanes, no contexto da ordem imperial portuguesa, conforme salientou Ângela Barreto Xavier⁴⁴².

Para o contexto de Ceilão, entre fins do século XVII e início do século XVIII, a valorização dos brâmanes pode ser associada à presença dos oratorianos em suas missões pela ilha. Em certos trechos das cartas produzidas pelos padres da

⁴⁴⁰ LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Op.cit*, 1996, p.102.

⁴⁴¹ Idem.

⁴⁴² XAVIER, Ângela Barreto. *Op.cit*, 2003, p.565.

congregação, era descrita que a própria comunidade cristã local reconhecia a importância dos padres nativos, ao afirmarem que: “são muito melhores cristãos depois que entrarão os nossos padres, do que erão em outros tempos.”⁴⁴³

Com uma valorização dos oratorianos em relação aos padres portugueses, que passaram anteriormente pelo Ceilão, a condição de ser nativo, que era colocada pelos próprios padres da congregação em seus relatos, viabilizava novamente a importância da Congregação do Oratório de Goa no interior do processo de cristianização no Oriente.

Em suma, se havia uma hesitação na formação e na capacidade do clero local para o sucesso do trabalho religioso, por parte das ordens religiosas, o clero formado por brâmanes foi de extrema importância em Ceilão para a continuação de uma presença religiosa católica entre as comunidades locais.

4.2 - Um catolicismo mestiço: práticas religiosas em Goa e em Ceilão

Ao se estudar a presença do catolicismo em Ceilão, entre a metade do século XVII e início do século XVIII, é fundamental entender o contexto de expulsão portuguesa e de presença holandesa nos territórios cingaleses. A partir do objetivo claro de tomada efetiva do monopólio sobre as especiarias asiáticas, a VOC foi estabelecendo redes de contatos comerciais interligadas por todo Oceano Índico.

Ao passo que os holandeses, que tinham seu centro de operação em Batávia, na ilha de Java, avançavam seu domínio sobre o comércio de pimenta-negra do Malabar e da Indonésia, das especiarias das Molucas e da canela em Ceilão, sedas da China e pratas japonesas, o Estado da Índia, via-se cada vez mais perdendo sua supremacia política e econômica que havia conquistado durante longas décadas⁴⁴⁴.

⁴⁴³ REGO, Sebastião do. *Op.cit.*, 2209, p. 278.

⁴⁴⁴ CHAUDHURI, Kirti. A concorrência holandesa e inglesa. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chauduri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998, p. 83.

A entrada dos holandeses no Oriente, bem como, da companhia inglesa, em meados do século XVII, alterou radicalmente a organização comercial no Mediterrâneo e Índico. A queda de Ormuz e de Malaca, importantes centros do império marítimo português, representou de forma definitiva o impacto dos holandeses no comércio asiático.

O historiador Joaquim Romero Magalhães oferece um panorama geral da presença holandesa na Ásia e do rearranjo comercial. Segundo o autor, holandeses, assim como ingleses, se preparavam em grandes organizações capazes de dirigir o grande comércio asiático em direção à Europa sem ter em conta o entreposto de Lisboa. Era preciso atingir o coração econômico do império português na Ásia, Goa-Ormuz-Diu-Malaca, mas a estratégia holandesa foi de começar atingir primeiro às áreas periféricas para depois ir para o centro, arruinando o império português antes de substituí-lo⁴⁴⁵.

No início do século XVII os primeiros navios holandeses chegavam ao extremo Oriente. O intuito era substituir os portugueses e instalar-se no comércio da China e do Japão, cortando ainda o trato com Manila. Em 1601, decretaram o primeiro ataque a Macau. Em 1603 tinha ocorrido outro ataque, onde capturaram uma nau carregada de seda, porcelana e ouro, estimada em 1,4 milhões de florins. Entre os anos de 1607 e 1611 nada conseguiram. Uma última tentativa foi feita em 1622, com um ataque à cidade de Macau, no qual os holandeses sofreram uma grande derrota. Os holandeses não conseguiram destruir o assento português em Macau, nem o trato com a China se abriu para eles. Tiveram que esperar pela conquista de Malaca, em 1641, para conquistarem a passagem pelo estreito, entretanto, não conseguiram atingir diretamente a China⁴⁴⁶.

De acordo com o autor, os holandeses não conseguiram expulsar os portugueses de Macau, nem substituí-los no comércio chinês. Persistiram, porém, nas tentativas de os irem arredando, da periferia da Ásia para o centro da Índia conforme a estratégia inicial. Procuraram depois, estabelecer em Malaca, uma posição fundamental para assegurar o tráfico entre o Extremo Oriente e a Índia. Pode-se dizer que o estreito de

⁴⁴⁵ MAGALHÃES, Joaquim Romero. Os limites da Expansão Asiática. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chauduri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998, p. 15.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

Malaca era a chave para o trato da Birmânia, das Malucas, do Sião, da China e do Japão⁴⁴⁷.

Depois que os holandeses cercaram a cidade de Malaca, e bloquearem o acesso a Goa, os portugueses acabaram por perder diversas regiões. Os Mogóis expulsaram os portugueses de Ugulim em 1631. O sultanato de Omã apossou-se de Soar em 1644 e de Mascate em 1650. Os portugueses foram expulsos também das praças de Canará pelos naturais, os chamados Naiques, em 1652-1654. Colombo, em Ceilão, foi cercada pelos holandeses em 1656, conforme visto anteriormente. Mais tarde, em 1698, foi a vez da queda de Mombaça, na África Oriental⁴⁴⁸.

Ao controlar portos-chave do comércio marítimo, os holandeses mantiveram um monopólio das principais rotas marítimas, especialmente no Índico Oriental e restringiam o acesso aos mercados asiáticos. A partir de uma prática comercial, de um poder naval superior aos portugueses e de uma estrutura centralizadora, os holandeses substituíram os portugueses numa grande parte do Oriente.

A inserção holandesa no Oriente pode ser entendida, de início, como uma “talassocracia”, de domínio dos mares, seguida de uma procura por estabelecimentos permanentes em terra, para se conformarem como um império territorial, de forma descontínua, tal como o império português. Segundo Francisco Bethencourt, a estratégia holandesa, foi primeiro, de construir alianças com reis locais que estavam em disputas com os portugueses, como foi o caso do imperador mogol; em segundo, estabelecer feitorias em regiões amigas, que ofereciam um fornecimento regular às armadas; em terceiro, atacar as fortalezas portuguesas⁴⁴⁹.

Em Ceilão o domínio holandês se estendia do Maha Oya ao Walawe Ganga incluindo toda Matara Disawani e as partes mais valiosas dos Disawanis Sabaragamuwa, das Quatro e Sete Corlas, que em um tempo tinham sido administradas pelo governo de Kotte. Em terra, suas fronteiras foram marcadas pelos fortes de Sitawaka, Anguruwatota e Katuwana. No norte, todo o reino de Jafanapatão, incluindo Manar e se estendendo vagamente para as fronteiras de Trincomalee, que reconheceu

⁴⁴⁷ Ibidem, p.18.

⁴⁴⁸ Idem.

⁴⁴⁹ BETHENCOURT, Francisco. Competição entre Império Europeus. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chauduri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998, p. 364.

autoridade holandesa. O rio Bentara serviu para dividir os territórios cingaleses⁴⁵⁰. E em Kandy, a política holandesa se baseou em relações diplomáticas, conforme analisado anteriormente.

Se de um lado a inserção holandesa em Ceilão modificou as estruturas do monopólio comercial das especiarias, o impacto do protestantismo na sociedade cingalesa foi bastante limitado. Motivada por razões políticas e convicção religiosa, a hostilidade holandesa ao catolicismo romano levou à criação de leis que proibiam a adoração católica. De acordo com Kingsley Muthumuni de Silva leis severas foram estabelecidas contra aqueles que se opunham aos holandeses, padres foram proibidos de entrar na ilha e todas as igrejas católicas romanas foram ocupadas e convertidas em capelas. Contudo, as bases culturais da religião católica, bem como da língua portuguesa, mostraram sobreviver mesmo após a forte repressão sofrida às mãos dos calvinistas⁴⁵¹.

O cenário religioso que se desenhou em Ceilão, após a entrada dos holandeses, foi, assim, da coexistência de um conjunto vasto de sistemas religiosos. Protestantes, católicos, hindus e budistas “compartilhavam” territórios e “disputavam” cenários de atuação e conversão religiosa.

Em carta do oratoriano Francisco Vaz, escrita em 1717, encontra-se uma descrição geográfica, política e religiosa de Ceilão:

He esta missao tao vasta que comprehende toda ilha de Ceilao, que consta de cinco reynos, de Costa, Vua, de Samfragao, de Matie e de Candia, e mais o reyno de Jafanapatao com as ilhas adjacentes a elle; Manar, Irannadin, Caradiu, Meddudu, Urcavature, Anneladu, Pungadadin. Dominao estas terras o rey de Candia, e a Companhia dos Olandezes. O rey de Candia possui o interior de toda a ila de Ceilao e a mayor parte dos sobreditos cinco reynos, e por isso se intitula emperador, tem o seo assento e palacios em Candia, situada no meyo dos seos reynos, e cercada de altissimas serras, com que a natureza a faz inexpugnavel. Conced e nas suas terras liberdades de consciencia a todos, mas da nossa ley tem melhor conceito que das mais: e trata com estimacao e a ffecto aos nossos padres, mas elle, imitando o erro dos pays , segue o gentillissimo de Budu. A Companhia dos Olandezes possui todo o circuito marino da sobredita ilha e o reyno d Jafanapatao com as ilhas adjacentes, e em todo este dstricto tem doze fortalezas, vem a ser: em Jafanapatao, em Urcavature, em Manar, em Arreceyti, em Nigumbo, em Columb o, que hemetropole sua na Costa

⁴⁵⁰ PIERIS, P.E. *Ceylon and the Hollanders (1658-1796)*. American Ceylon Mission Press. Tellippalai, Ceylon, 1918, p.2.

⁴⁵¹ SILVA, Kingsley Muthumuni de. *Op.cit*, 1981, p.198.

do Sul, em Gurbevila, em Calaturre, em Gale, em Mature, em Batecalor, em Tricannamale que fazem impossivel a entrada nestas terras e tambem nas do rey de Candia , a qualquer pessoa estranha sem ser reconhecida dos officios das ditas fortalezas e athe do governador de Columbo, porque a menor noticia ou novidade, que achao, no mesmo instante communicao a seos mayores por correynos, que a este fim tem pagos, e destinados em todos os lugares. E mais impossivel se fez esta entrada aos sacerdotes, porque se bem estes hereges concedem em todas suas terras da Costa do Sul, publica christandade, sacerdotes e igrejas, estas de Ce ylao, nao so nao permitem algum acto, ou sinal externo da chrisftandade, mas prohibem sob graves pennas de confiscação dos bens, degredos, etc.(...)⁴⁵².

Com uma presença holandesa mais efetiva nas áreas do reino de Jafanaptão, no sul de Ceilão, o catolicismo ficava cercado pelas ações dos holandeses. Situação diferente a do reino de Kandy, onde o próprio rei cingalês oferecia auxílio em sua corte aos missionários que se encontravam foragidos de outros reinos locais e podiam ali, fazer, publicamente, as suas práticas religiosas, conforme é relatado no seguinte trecho:

(...) os mais padres que missionavão nas terras do rey da Candia correrão neste anno as suas missoens com sucego, fazendo publicamente todos os actos catholicos, passos e procissoens com muito concurso e devoção dos fies e não com pequena admiração dos infieis⁴⁵³.

De fato, era em áreas próximas ao reino de Kandy que o catolicismo se mantinha mais vivo entre os cristãos que ali estavam. Isto porque, havia certa liberdade religiosa, que era oferecida pelo rei de Kandy, a qual permitia a entrada de missionários em seu território. São diversas passagens que dão conta de como os oratorianos encontravam em Kandy uma proteção real para a missão e para a realização de procissões e festas, tal como sugere a relação da missão dos oratorianos no ano de 1706:

Fazem-se por toda a missão, fora do dominio heretico, as festas e procissões publicamente e com sollemnidade possivel, e nas igrejas de Candia e de Vany, se faz a semana santa com o passo de descendimento do Senhor na sexta feira, para o que tem mandado esta Congregação os aparelhos para se fazer tudo com descencia⁴⁵⁴.

⁴⁵² NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p. 560-561.

⁴⁵³ *Ibidem*, p.325.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p.325-326.

Pedro da Saldanha relatou em 1703, ao preposito da Congregação, uma festa realizada em Kandy em homenagem a Santo Antônio:

A festa foi de Santo Antonio Milagroso, festejado aos 28 de Junho. Fizemos pallio de seda, guioes e tres chorolas armadas com entretalhos, rosas e rendas de papel tinto de varias cores, ourupel e panos tintos toabem de varias cores, entrando poucas figuras de cera resistos vistosos de Europa (...) A Festa accodio muita gente assim christãos, como infiel, publicou-se solenidade quase por toda ilha. Os christãos vierão alguns de longe para ella com as família. Em huma chorola hia a Senha, noutra Santo Antonio, noutra S. Pedro, e S. Paulo que Vossa Senhora mandou comigo, os quaes causando novidades na gente que não se fartava de belos, deixavão Saudades de vel la muitas vezes, e a gente se enganava com elles, cuidando que tudo era ouro, houve bailes de paos, tangeres e musica a modo da terra em cada huma das chorolas, afora o canto da Igreja que se cantava junto o Palio; queimou-se tão bem alguma polvor a na procissão de madrugada the as sete e meya de noite, não faltou Concurso de gente com tangeres, cantos, e bailes, confessar se comungar muita gente, Antonio Dorta, com Mordomo da festa mandou fazer o comer e o deo a todos que quizerão comer, o qual se deo na Cepellam e Saachristia que de novo se tem feito por não caber gente na Igreja⁴⁵⁵.

Com *música da terra* e cânticos católicos, a festa de Santo António, que ocorreu em Kandy, é um exemplo de como a mestiçagem cultural esteve presente no processo de cristianização das populações cingalesas. A mistura de elementos locais com ritos cristãos foi um modo com o qual os missionários realizaram muitas de suas ações evangelizadoras.

A sobrevivência da missão oratoriana em Ceilão esteve associada ao acesso dos padres ao palácio real de Kandy. A entrada desses missionários na corte cingalesa possibilita compreender as dinâmicas políticas, sociais e religiosas presentes em Ceilão entre o fim do século XVII e início do século XVIII. Os padres que viviam próximos ao rei de Kandy, transformaram-se em verdadeiros diplomatas e políticos, tal como os “padres da Corte” ou dos jesuítas que recebiam favores do imperador mongol, conforme destacou Jorge Manuel Flores⁴⁵⁶.

A permanência de oratorianos na corte de Kandy também significou a aproximação destes com o monarca local e da curiosidade com a religião católica. Neste

⁴⁵⁵ MENEZES, Nicolau João J. de, Os Milagristas: Subsídios para sua história. In: *O Oriente portuguez*. - Vol. 30, n.º 19-21, p. 256.

⁴⁵⁶ FLORES, Jorge Manuel. *Op.cit*, 105.

sentido, destaca-se a carta do padre Jácome Gonçalves, escrita em 1714, em que relatou uma disputa teológica entre católicos e protestantes que chegou até à corte de Kandy. Sabendo desta rivalidade, o rei pediu para que o padre Jácome Gonçalves fosse levado ao seu palácio para lhe perguntar sobre a religião católica. Respondendo em língua chingala, Jácome Gonçalves convenceu o rei de Kandy, através de livros, bíblias e breviário, como os calvinistas “fabricarão a sua seita”⁴⁵⁷.

Outro exemplo da aproximação dos oratorianos com o monarca cingalês é o relato do padre Ignácio de Almeida, datada de 1713, em que se encontra a descrição de objetos diversos que foram doados pelo rei local para revestir uma igreja na cidade de Sitawaka:

Ja esta aperfeicoada a igrejinha que por ordem do rey fasiamos nesta cidade, e festejei nella com solemnidade possivel nestas terras o nascimento de Deos minino. Accodio muita gente e todos os apuamios do palacio, e o rey tãobem queria vir ver a igreja, mas, como aquellanoite cheveo muito, não veo. Nos mesmos dias me mandou huma casula boa que ficava no palacio, e presumo seria do tempo dos senhores, e mais dez paineis, dez passos divinos e hum chunambeiro de prata do seu uzo, e por isso, foy demonstração de muy singular affecto, porque cousa que elle uza a ninguem costuma dar, nem algum se se pode servir della, e por isso, os grandes da corte fiserão notável reparo desta acção que o rey usou comigo, e mandou-me juntamente hum castiçal grande e curioso. Recebeo-me tãobem aquelle dia com muita honra, e se nao quis sentar enquanto esteve fallando comigo. *Disse-me* que esplicasse os letreiros dos paineis que me tinha dado, e quando lhos destrincey, ficou muito satisfeito, e assim se mostra muito affecto a nossa santa ley. Deos o converte a ella⁴⁵⁸.

Trata-se de uma igreja católica, erguida em território cingalês, que foi ornada por castiçais e painéis, provavelmente de origem asiática e por desejo de um rei local, budista, mas que, aparentemente, demonstrava bastante interesse pela religião católica, conforme foi relatado no documento acima.

Cabe ressaltar que em Goa a produção mestiça também foi presente. Em uma descrição sobre as festividades religiosas realizadas na cidade no início do século XVI, tem-se o relato de que paramentos usados em missas locais são de origem asiática, uma vez que eram considerados mais práticos e baratos. Segundo a descrição, os materiais europeus foram sendo gradativamente substituídos pelos orientais:

⁴⁵⁷ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.536.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p.510.

abundando então os paramentos confeccionados com beirames, solias ou seda crua, bertangis, damascos da China, etc. Era natural que assim acontecesse. Não só os tecidos orientais se prestavam ao clima, como também os europeus deviam rarear e custar mais caro. É o que aliás, hoje ainda se observa no Oriente⁴⁵⁹.

Pontifical de damasco de Malaca, azul e branco, duas capas de damasco de Malaca, cortinas de cetim branco e vermelho, dois frontais de seda branca e verde e um pálido de brocado indiano, são algumas das alfaias religiosas que foram recebidas pelo vigário da Sé de Goa, padre Afonso Velho, no ano de 1521, e que exemplificam as misturas materiais provocadas no contexto de cristianização das populações goesas⁴⁶⁰.

Assim, o que se observa, tanto em Ceilão como em Goa, é a existência de uma prática mestiça de fabricação artefatos religiosos. De acordo com Serge Gruzinski, a igreja acabava por mobilizar mão de obra local para criar objetos e ornamentos que eram utilizados em celebrações do culto católico. As mitras de plumas dos índios mexicanos, os oratórios revestidos de nácar da Índia, cofres de marfins do Ceilão, da metade do século XVI, entre outros exemplos dados pelo autor, são indícios de uma materialização da mestiçagem, que ocorria nas quatro partes do mundo moderno⁴⁶¹.

Assim, a mão de obra asiática na produção de artefatos religiosos católicos foi uma prática corriqueira. O jesuíta Miguel Vaz escreveu no ano de 1545, que “em Goa acostumavam os pintores jemtios pintar imagens de Nosso Senhor, Nosa Senhora e dos outros santos e vendê-los pelas portas”⁴⁶². Por sua vez, o padre Luiz Frois relatou, em 1559, a existência de um famoso pintor, natural de Goa, responsável por pintar várias igrejas na Índia, escrevendo que “cousa que parecia estranha magoa ver pintadas imagens tão devotas por hum infiel (...)”⁴⁶³.

A produção mestiça aparece em diferentes graus, conforme lembrou Serge Gruzinski, “indo da apropriação hesitante à invenção estética, da simplificação do

⁴⁵⁹REGO, Sebastião. *História das Missões do Padroado Português no Oriente*. Agência Geral das Colônias, Lisboa, Vol.I, 1949, p.501.

⁴⁶⁰ Em carta datada do dia 2 de Dezembro de 1521 é descrito uma série de ornamentos da Sé de Goa, como duas capas de damascos de Malaca e uma vestimenta de damascmo azul . Cf: DHMPPO, Vol. I, p. 432-433.

⁴⁶¹ GRUZINSKI, SERGE. *As quatro partes do mundo*. História de uma mundialização. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2014, p.329.

⁴⁶² Apontamentos do vigário padre Miguel Vaz sobre o Estado da Índia apresentados a el-rei D. João III, Évora, Novembro de 1545, In: Silva Rego, *Documentação*, vol. III, Lisboa: AGC, 1950, doc. 54, p. 223.

⁴⁶³ DI, Vol. IV, p.324.

original à acentuação de sua complexidade”⁴⁶⁴. Elementos locais, como a folha de palmeira eram usados como decoração para festas religiosas, como descreveu o padre Jerónimo Rodrigues, em 1569, informando que na festa de Santa Ana, uma igreja de Cochim foi ornada “com imagens de augoadas, em que estão pintados todos os passos da vida da Virgem Nossa Senhora, e os apóstolos e martyres, e outros muitos sanctos, com huma folhagem de palmeira (...) que parece que representava as ordens das bem-aventuradas”⁴⁶⁵.

Com o crescimento do processo de cristianização da população indiana, o uso de elementos naturais locais, como marfim e pérolas, ganhavam cada vez mais espaços nos ornamentos religiosos. É assim, por exemplo, que em uma carta jesuítica, datada do ano de 1579, se descreve que na região da “costa da Pescaria”, onde se encontrava uma casta hindu que vivia da pesca e da exploração de pérolas, uma sacristia local havia sido revestida, através da doação de um cristão, de três vestimentas de damasco “craimesim com seus sabastros de veludo cramesim e franjas d’ouro (...)”⁴⁶⁶ além de bolsas de “corporaes de veludo carmesim e de veludo verde com suas pallas todas recramadas de ouro e prata e com perolas de myto custo”⁴⁶⁷. Em outra carta, escrita pelo padre Antonio Machado ao frei Luís Álvares, em 1588, é relatado que durante uma festa de conversão na Índia, na cidade de Baçaim, a igreja local foi “armada e as danças dos meninos muitos riquas de toda a ceda e perolas e ouro”⁴⁶⁸.

É importante também ressaltar a existência de uma intensa circulação de objetos e mercadorias entre as diversas partes do império português. Tal como indicou Serge Grunziski, grande quantidade de objetos, manuscritos, escrituras, peças de mobiliários e afins, transitaram de um mundo a outro. Neste sentido, o autor destaca a chegada de tesouros mexicanos à Espanha e de objetos produzidos na Ásia, bem como das porcelanas chinesas, chegando ao porto de Lisboa⁴⁶⁹. Vale ainda destacar que a movimentação de objetos acontecia também entre os próprios espaços asiáticos. Materiais vindos da China e do Japão desembarcavam em Goa, e de Goa, eram mandados produtos locais para o extremo Oriente. Assim, pode-se sublinhar o relato do

⁴⁶⁴ GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*, 2014, p.340.

⁴⁶⁵ DI, Vol. VII, p.684.

⁴⁶⁶ DI, Vol.X, p.750.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ DI, Vol. XV, p.66.

⁴⁶⁹ GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*, 2014, p.325-326.

padre Luís Fróis e do frei Gonçalo Vaz, do ano de 1561, ao mencionar a chegada de dois ou três panos vindos da China para Goa e que foram utilizados para a pintura de passagens bíblicas, como o nascimento de Jesus e sua ressurreição⁴⁷⁰.

Anos antes, ainda em 1557, o padre Luís Fróis também chegou a relatar a ornamentação de um pátio do colégio de São Paulo, em Goa, pertencente aos jesuítas, feito por “muitas alcatifas [tapetes] ricas e panos de Frandes e da China e muitas bandeiras e estendartes e instrumentos de huma e outra (...)”⁴⁷¹. Por sua vez, é descrita, em 1554, uma série de ornamentos usados em celebrações católicas que foram levados pelo padre Melchior Nunes Barreto de Goa para o Japão, como a de “duas bocetas pera hóstias, huma de marfil, outra de tartaruga”⁴⁷², evidenciando, não só o trânsito de objetos entre os espaços orientais que Portugal detinha algum tipo de contato, como o tipo de materiais usados na fabricação dos instrumentos religiosos, como o marfim⁴⁷³.

A comercialização de diversos objetos entre os povos orientais já era uma prática muito antiga, anterior à chegada dos portugueses na Índia⁴⁷⁴. Os relatos de Duarte Barbosa, mencionados anteriormente, dão esta dimensão de um mundo asiático já conectado pelas praças de comércio, onde diversas mercadorias se reuniam em grandes cidades indianas, como Goa e Cambaia ou em Colombo, em Ceilão. Conforme destacou Eduardo França Paiva, a entrada de Portugal nesse circuito econômico acabou por criar novas rotas de comércio, levando muito dessas mercadorias para Lisboa, que se tornou, no século XVI, um poderoso empório global⁴⁷⁵.

Ainda segundo o autor:

⁴⁷⁰ DI, Vol.V, p.355.

⁴⁷¹ DI, Vol.III, p.704.

⁴⁷² DI, Vol. III, p.198.

⁴⁷³ Sobre a presença de marfim no mundo moderno e os contextos em que foram produzidos, comercializados e usados ver: *O comércio de marfim no mundo atlântico* : circulação e produção (séculos XV a XIX) / Organização, Vanicléia Silva Santos, Eduardo França Paiva, René Lommez Gomes. – Dados eletrônicos – Belo Horizonte : Clio Gestão Cultural e Editora, 2018. Sobre a produção de imagens de santos em marfins feitas em Goa e que foram difundidas pelo Império Português ver: TAVARES, Célia Cristina da Silva. Gentilismos assimilados: a influência hindu nas representações de imagens católicas em Goa do século XVII. *Diálogos* (Maringá. Online), v. 18, n.2, p. 553-570, mai.-ago./2014.

⁴⁷⁴ Vale destacar neste sentido que por volta de 5000 a.c trocas comerciais já eram presentes entre as regiões da Ásia. Segundo Edgard Leite A cultura do norte da Índia, Harappa, mantinha negócios com a Mesopotâmia. Cf: LEITE, Edgard. Da Civilização do Indo ao Império Maurya: Novas Abordagens no Estudo da Índia Antiga. In: *Phoenix*, Rio de Janeiro, Vol. V, 1999, p.144.

⁴⁷⁵ PAIVA, Eduardo França. Mandioca, pimenta, aljôfares: trânsito cultural no império português *Naturalia mirabilia*. In: STOLS, Eddy, THOMAS, Werner & VERBERCKMOES, Johan. (orgs.) *Naturalia, Mirabilia & Monstruosa en los Imperios Ibéricos (siglos XV-XIX)*. Lovaina: Leuven University Press, 2006, p.116.

junto com mercadores e pregadores, circulavam *naturalia* e *mirabilia* entre conquistas lusitanas e entre elas e outros povos, entre Oriente e Ocidente, entre regiões portuguesas e espanholas da América e mesmo internamente, em cada uma delas, além de circularem por toda a Europa⁴⁷⁶.

Os padres da Companhia de Jesus foram, ao lado de viajantes e comerciantes, grandes responsáveis por essa globalização de objetos pelas partes do mundo, sendo a documentação jesuítica, riquíssima para analisar tais trânsitos. A rainha de Portugal, Dona Catarina, viúva do rei D. João III e regente durante a menoridade do rei D. Sebastião envia de Lisboa dois presentes ao imperador do Monomotapa (Mwene Mutapa), para lhe serem entregues no caso de ele aceitar converter-se, sendo um deles um crucifixo de marfim “de mediocre grandura, muito proporcionado”⁴⁷⁷ e um *Ecce Homo* feito de penas de pássaro, o qual lhe havia sido anteriormente remetido das Índias de Castela, ou seja, um produto de origem americana que chegava em terras africanas. No Japão, um príncipe mostrou grande interesse pelas pinturas religiosas católicas, especialmente a imagem do menino Jesus e do crucifixo, solicitando a um pintor português, que viajava junto com os padres da Companhia de Jesus, reproduzir um retrato da Virgem que os jesuítas possuíam, e mandou artesãos japoneses fazer várias cópias de um Cristo de marfim⁴⁷⁸.

Dessa forma, passando por fronteiras geográficas e culturais, produtos orientais viajavam pelo espaço ultramarino português. Pelas mãos dos mais variados agentes de globalização, como comerciantes e missionários, elementos típicos locais foram sendo consumidos pelas mais distintas sociedades, e seus usos, adquirindo novos contornos.

A religiosidade cristã, no interior da corte do rei de Kandy, não esteve presente somente através da permanência dos congregados no palácio real. Em uma carta de Francisco Vaz, de 3 de janeiro de 1723, tem-se a descrição do uso da imagem de Santo Antônio para solucionar um caso de furto no tesouro real. Segundo o relato, a pedido do próprio rei de Kandy, que sabia, através dos cristãos locais, as virtudes do poder de Santo Antônio, mandou que se colocasse em seu palácio a imagem do santo para descobrir a origem dos furtos:

⁴⁷⁶ Ibidem, p.109.

⁴⁷⁷ DI, Vol. VIII, p.685.

⁴⁷⁸ DI, Vol. XVII, p.70.

Houve hum furto no tesouro real e nao se descobrindo com feitiços e diabruras, huns christãos gentilhomens do rey lhe derão noticia do poder e virtude do Santo Antonio em descobrir os furtos. *Pedio* o rey huma imagem do santo e a colocou com muita decencia na caza de esgrima, e quiz experimentar o seu poder por sortes tiradas em sua presenca e vendo que constantemente cahia a sorte so naquelles, que erão certa e notoriamente ladroens ficou tão assombrado do poder do santo e com tanta veneração a sua imagem, que não se atreueo a tocala por devoção, senão depois de animado dos christãos, e lavando primeiro as mãos com assafrão e pos de sandalo. *E* tirando-a da caza da esgrima a fez colocar na caza do thesouro real levantando hum altar e sobreceo com muita decencia e com luzes e incenso, e pondo guardas para a vigiar, e chamando ao padre mandou benzer aquella caza por ter-se antes feito nella algumas cirimonias gentilicas e diabruras. E repetindo outra vez em auzencia do padre a mesma experienda de sortes, não so nas pessoas do seu palacio, mas tambem nas da sua corte, e athe nas principaes, e achando constantemente que a sorte cahia nos que erão conhecidos ladroens e nao em outros e nem em hum que por ceremonias gentilicas tinhamo apanhado por ladrao o mandou soltar por inocente, ficando com melhor conceito da nossa evangélica ley que da sua diabólica (...)⁴⁷⁹.

A santidade de Santo Antônio, tão conhecida pelos cristãos romanos, havia passado e chegado ao interior de uma corte cingalesa no século XVIII. A região pertencente ao reino de Kandy era um ambiente de forte presença missionária, onde a mescla de tradições culturais conjugaram em novas práticas religiosas. Como se pode notar na descrição acima, para o contato com a imagem do santo cristão era preciso o uso de açafrão e sândalo, plantas típicas da Índia e de outras partes da Ásia, usadas em vários costumes e hábitos locais, o que resultou em uma singular prática local de adoração religiosa católica.

Ao Santo Antônio também foi atribuído o milagre de uma grande pescaria na aldeia de Allambil. Segundo José Francisco Vaz, o padre Jozé Barreto levou consigo a imagem de Santo Antônio:

cuja festa era naquele tempo e benzeo huma barca e redes, e, ainda que não estavam preparadas, as mandou lançar ao mar e prenderao tanto peixe que, nao podendo os pescadores puxar a terra, acodirão todos os mais das outras barcas, e quebrarão duas vezes cordas o com assaz trabalho trouxerão as redes a terra. E vendo todos a multidão de peixe, acclamar lo a vozes, por milagre, e repartindo-o grates a todo

⁴⁷⁹ NUNES, Costa. *Op.cit.*, 1996, p.587

da aldea, christaons e gentios, lhes ficou muito para sustento de bastantes dias⁴⁸⁰.

Em outro relato, a devoção à Santo Antônio foi utilizada por uma família de cristãos, da cidade de Matota, como meio de resgatar um escravo que havia fugido. De acordo com a descrição:

O Padre Joze Vas Junior, sobrinho do que foi o primeiro missionario e descobridor desta missão, entrou em Matota, vastíssima povacao e toda de christãos, sogeita ao domínio heretico, e administrou pasto espiritual a aquellas almas, que o dezejavão como os cervos as fontes de agoa; e continuou esta empreza de excessivo trabalho, mas de mayor gloria de Deos athe o presente com infatigavel zelo e com bom sucesso em tudo, especialmente na redução de huma familia inteira de christãos que, enganados do diabo, lhe fazião offertas, e a paga que recebiam era muita mortandade, os quais arrependidos o tremulos da confusão dos seus peccados, se valerão do padre que os confessou, intruiu e lhes administrou a comunhão, dizendo missa em sua caza e influindo-lhes muita devoção de Santo Antonio, por cuja intercessão cobrou hum principal desta familia hum escravo que andou sempre fugitivo e agora com mordedura de hum usso tomou a caza do amo: successo que aquella gente deixou mui firme na fe e mais devota do santo⁴⁸¹.

A função do santo, para capturas de escravos fugidos, era uma realidade também presente na América Portuguesa. Segundo Luiz Mott, a imagem de Santo Antônio era constantemente chamada nos casos de escravos fugidos. Quando o escravo era capturado, o “santo era celebrado, colocando-se a imagem na mesa ladeada de duas velas. Caso contrário, ficava num poço escuro”⁴⁸². A devoção ao santo lusitano era, assim, um aspecto presente na espiritualidade das sociedades cristãs, em seus mais diversos espaços, onde a presença portuguesa e missionária chegou a atingir⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Ibidem, p.573.

⁴⁸¹ Ibidem, p.593.

⁴⁸² MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.188.

⁴⁸³ Sobre o culto popular a Santo Antonio, ver os importantes estudos de: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973 (1ª ed. 1933); SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. In: *Tempo*, Niterói, v.6, 2001, p.171-11; FRONER, Yacy-Ara. A presença de objetos de marfim em Minas colonial: estética, materialidade e hipóteses acerca da produção local. In: *O comércio de marfim no mundo atlântico: circulação e produção (séculos XV a XIX)* / Organização, Vanicléia Silva Santos, Eduardo França Paiva, René Lommez Gomes. Belo Horizonte : Clio Gestão Cultural e Editora, 2018; PAIVA, Eduardo França. Marfins e outros suportes – transposições, traduções, associações e resignificados de objetos nas Minas Gerais (século XVIII). Ibidem.

Com as devidas proporções, o universo mestiço de Ceilão possibilitou que a religiosidade fosse forjada e mesclada com traços locais. A partir de uma dinâmica e autonomia local, o rei de Kandy criou, em seu espaço, novas formas de experimentar e imprimir sua visão sobre a virtude de Santo Antônio. Cristãos locais utilizavam a imagem do santo para resolver questões cotidianas. Tais narrativas indicam, mais uma vez, a construção de uma vivência religiosa e popular, que, por vezes, escapava da alçada eclesiástica.

Cabe ressaltar que não era somente no interior da corte de Kandy que havia uma expressão da religiosidade católica. A presença de festas para celebrar dias santos, procissões e missas públicas acontecia por diversos territórios em Ceilão, mesmo em áreas que eram de domínio holandês. Em carta do oratoriano Manuel de Miranda, escrita no ano de 1713, encontra-se o relato de uma festa católica na região de Colombo, área controlada pela Holanda, que precisou apresentar traços de uma festa comum aos holandeses para que não fosse proibida de ser realizada:

fiz duas festas da Senhora, huma de Assumpta, e outra do Nascimento, se bem antes de amanhecer, porem na mesma caza de Diogo de Pinho, que armou a varanda interior dela com bastantes sedas, convidou aos homens principaes catholicos e mulheres com pretexto de folgas, brindes, como se costuma entre os olandezes: faziam seos brincos, musica e brindes ate dez de noite para que a gente, que passase pelas ruas, considerasse ser galhofa, mas todos não deixavão de conhecer o que na verdade era, e depois das dez comessavamos com a festa espiritual de confissões, instrução etc. Ouve missa cantada a vozes, pregacões, ladainhas e mais exercicios, bem grande gozo daquellas almas de christaos que nunca tinhão visto semelhantes cousas dentro da cidade de Columbo, que fora della, em alguns lugares distantes, conforme o tempo permite, não deixamos de fazer de modo possivel algumas funções com que muito se certa a devoção de toda esta gente⁴⁸⁴.

Mesclando a festa católica com características de uma festa aparentemente corriqueira entre os holandeses, onde havia música, bebida e feitura de brincos entre as mulheres, Manuel de Miranda pôde oferecer aos cristãos da cidade de Colombo uma vivência religiosa que há muito tempo não se fazia.

É também, na mescla de línguas locais com o português, que se encontra uma forte característica das celebrações religiosas realizadas pelos oratorianos em Ceilão e

⁴⁸⁴ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.450.

também por outros padres em Goa. Conforme dito anteriormente, o universo linguístico presente na expansão portuguesa e do cristianismo no Oriente foi um motor importante nas dinâmicas de mestiçagens. A aprendizagem de línguas locais, pelos missionários, atingia, em diversos níveis, os processos de cristianização das comunidades asiáticas. Em Goa, em 14 de novembro de 1559, padre Luís Fróis relatou a promoção de uma pregação falada primeiro em português e depois na língua vernácula local, o canarim ou concanim por um intérprete local:

Vierão finalmente a não falar nada, escusando-se que não sabião responder; com os que bem entendem, fala o Padre primeiro em português; e para os que carecem algum tanto de nossa lingoagem, hé um interprete hum Padre de missa canarim, que se criou de minino neste collegio e sempre lhe ficou o gosto da virtude e costumes bons que nelle aprendeo (...) ⁴⁸⁵.

A mistura de duas, ou mais línguas, nas pregações religiosas era comum nas ações missionárias em Ceilão, tal como relatou o oratoriano José Meneses, em carta de 1698:

Fez-se a festa do Nascimento da Senhora // com missa cantada de tres padres e pregou o Padre Joseph Vas, parte em portuguez e parte em tamul. A tarde, se fez a procissão com muita solemnidade, e concurso de innumeravel gente, e pregou o Padre Joseph de Menezes em tamul ⁴⁸⁶.

Também José Vaz destacou, em 1703, a importância de padres pregarem em língua local:

Pellas freguezias deste arcebispado vão continuamente os padres desta Congregação, em missão, e, em qualquer igreja que chegão, fazem primeiro huma practica doutrinal na lingoa da terra, a qual, como a entendem te os ignorantes, todos se movem para se confessarem e he ordinariamente tanto o concurso das confissões, assy geraes como ordinarias, que obriga aos padres a ficar muitos dias em cada huma das igrejas para consolar os penitentes que na occasião da missão não se querem confessar com os padres de suas aldeas ⁴⁸⁷.

No ano de 1723, tem-se a notícia que Francisco Vaz celebrou festas religiosas em língua local:

Em seu tempo, se fizerão as primeiras matinas solenes para a festa do nosso Santo Patriarcha; tambem, deste tempo para ca, comecou-se a fazer o sermão da penitencia em lingoa da terra na Igreja do Carmo a

⁴⁸⁵ DI, Vol. IV, p.337.

⁴⁸⁶ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.319.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p.260.

hum grande concurso da gente, que, no seguinte dia do passo do Santo Sudario, nella concorre para bejar aquella sagrada reliquia pella devoção muy antiga⁴⁸⁸.

O recurso à língua local, mesclado com o português, orquestrava a missão em Ceilão. O intercâmbio de línguas, manipulado pelos oratorianos, proporcionou uma aproximação direta com os cingaleses, aspecto significativo na conversão e pregação religiosa.

Importa destacar que as práticas religiosas de caráter público, tais como as procissões e festas, são um elemento fundamental para a vida espiritual cristã, que não se limitava ao privado, mas tinha na vida comunitária sua maior demonstração de fé. Conforme destacou Luiz Mott, tendo como referência as experiências religiosas na América portuguesa, as “cerimônias e rituais públicos faziam parte integrante da cultura religiosa em Portugal desde a época dos descobrimentos”⁴⁸⁹. Missas públicas, procissões, festas a santos católicos eram marcos cruciais na trajetória de um cristão.

Em Ceilão, a vivência comunitária religiosa dos cristãos, durante as ações dos oratorianos, entre os séculos XVII e XVIII, esteve diretamente relacionada com a inserção holandesa nos territórios cingaleses. Como já dito anteriormente, em locais de maior incidência holandesa, como em regiões próximas da cidade de Colombo, a chegada de missionários da Congregação do Oratório era dificultada pelo ataque dos holandeses aos padres católicos.

O bloqueio holandês contra as ações dos oratorianos foi relatado por Francisco Vaz em 1717, que escreveu:

E vendo que não podião missionar naquelas terras, ainda que o intentarão algumas vezes, por crescerem sempre as perseguições dos hereges(...) passarão as do rey de Candia, de quem cada vez são mais favorecidos e estimados, e com os mais padres, que nellas assistião, ficão apascentando aquella christandade e convertendo o gentilismo e edificando de novo muitas ermidas com, grande exaltação de nossa santa fé⁴⁹⁰.

Foi, pois, nas terras pertencentes ao reino de Kandy que a missão em Ceilão teve seus maiores resultados. Com certa liberdade religiosa, proporcionada pelo rei cingalês, os oratorianos conseguiam, na medida do possível, criar condições de estabelecer

⁴⁸⁸ Ibidem, p.690.

⁴⁸⁹ MOTT, Luiz. *Op.cit*, 2007, p. 160.

⁴⁹⁰ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.571.

exercícios religiosos, que não se tinham naquela região desde os tempos dos primeiros missionários que ali desembarcaram em meados do século XVII. Assim, os cristãos, que, desde à época dos portugueses, não tinham contato direto com a religião católica, encontravam nas solenidades públicas católicas, como batismo, festas e procissões, um espaço de vivência religiosa.

Situação diferente era a que se passava em Goa. Capital do poder português no Oriente e ponto principal do cristianismo no mundo asiático, a vida religiosa dos cristãos goeses era marcada por um conjunto de elementos que auxiliavam na construção da nova espiritualidade. A conquista militar e política da cidade de Goa proposta por Afonso de Albuquerque, ainda no início do século XVI, permitiu, posteriormente, o estabelecimento de dispositivos religiosos. A criação de um arcebispado, a chegada de companhias religiosas, o estabelecimento do Tribunal da Inquisição, casas de misericórdias, colégios religiosos, entre outros, ajudaram na penetração cada vez mais sistemática da Igreja em Goa e em seus arredores.

Mesmo contando com toda a estrutura eclesiástica, as celebrações públicas de culto católico eram de fundamental importância para a vida dos cristãos goeses, e do próprio sucesso para as novas conversões, conforme relatou o jesuíta António da Costa em meados do século XVI:

Veyo o Viso-Rey ao dia das Virgens pola manhã à missa; avia muytos gêneros de instrumentos, assi como charamelas, atabales, trombetas, frautas, violas d'arco e cravo; e pregou o Padre Dom Gonçalo com seus fervores acostumados. Acabada a missa, que foy diacono e subdiacono, o Padre que a disse levou a cabeça das Virgens com procissão solene, que se fez polas crastas, acompanhada do Viso-Rey e de toda a mais gente que se achou em a igreja, com os instrumentos acima ditos e a musica dos meninos do collegio. Não hé pequena gloria de N. Senhor solenizaram-sse estes dias seus e de seus sanctos com o aparato e festas exteriores nesta terra, porque esta gente toda não tem olhos e orelha de carne, que quebra isto muyto os corações e animos nesta gentildade, e animão-se por outra parte grandemente os novos christãos, porque, como diguo, regem-sse polo que vem porque são ainda tenros na fee. Alguns se convertem nestas festas (...)⁴⁹¹.

Conforme destacou Catarina Madeira Santos, as festividades eclesiásticas eram importantes não só para o desenvolvimento do catolicismo em Goa, mas também da própria presença do poder político português. As festas religiosas e os batismos solenes

⁴⁹¹ DI, Vol. IV, p.189.

realizados em Goa representavam o poder espiritual e temporal que a coroa portuguesa buscava fixar no Oriente⁴⁹².

Vale ressaltar que este período, marcado pelo impulso do proselitismo religioso em Goa, também significou uma crescente medida repressiva contra hindus e muçulmanos. Sanjay Subrahmanyam afirmou que desde o fim da década de 1540, foi destruída uma quantidade considerável de templos e mesquitas pelas regiões de Bardês, Tisvadi e Salsete. Os cristãos chegaram a constituir quase a totalidade da população de Goa no século XVII, mas os hindus continuaram a exercer um papel fundamental nos tratos comerciais e nos assuntos fiscais. Embora a inserção religiosa católica tenha remodelado o perfil social e religioso de Goa, esta não conseguiu transformar de vez a situação fiscal e econômica⁴⁹³.

Outro aspecto importante para a análise sobre os cristãos de Ceilão é o abandono de alguns à religião católica. Em trechos de cartas escritas pelos oratorianos, encontra-se a descrição de casos de cristãos, locais e europeus, que abandonaram a fé católica e passaram a seguir os preceitos dos protestantes. Francisco Vaz, escreveu em 1717, sobre a adesão de um indiano cristão, da casta paravá, de nome de Antonio Lopes, ao protestantismo e de como esta mudança religiosa implicou na denúncia por parte do indiano dos padres católicos que entravam por vezes disfarçados nos domínios holandeses:

(...) sucedeo tambem que hum Antonio Lopes, da casta parava, e addanapar, ou capitão da aldea de Manar, sendo antes catholico, e muito favorecador dos padres, e christaons, ambicioso das conveniências mundanas, se fez herege e se ajuntou aos reformados e como outro Judas declarou ao governador e mais ministros da Companhia heretica os padres que entravão e sahiao das suas terras, o modo, disfarce com que o fazião, as pessoas que os acompanhavão, ajudavao, e recolhião em suas cazas, quaes erao os ministros e officios (*sic*) da Companhia, occultamente catholicos, e finalmente, todos os segredos com que athe ali os padres corrião aquellas missoens e a nossa santa fe triumphava da heresia. E, para confirmacão de todos e complemento de sua malicia, entregou aos hereges huma caixa de premios e outras couzas, que de Goa se tinha mandado aos missionarios, e elle, como catholico e amigo, tinha levado de Tutucurim para remetter aos padres⁴⁹⁴.

⁴⁹² SANTOS, Catarina Madeira. *Op.cit*, 1994, p.277.

⁴⁹³ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Op.cit*, 1993, p.325.

⁴⁹⁴ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.569.

Em outro caso, temos a descrição de um católico alemão, dito como figura importante na cidade de Nigumbo, que se voltou às crenças do calvinismo. De acordo com o relato, foi somente após a chegada de um padre, que entrou disfarçado na cidade e foi acolhido pela filha deste homem, que o aludido europeu abdicou de seus “erros” e converteu-se novamente à religião católica:

Aliem disso, ganhou para Deos hum homem europeu principal e poderoso em Nigumbo, natural de Colonia, que, sendo antes catholico romano, faziao trinta e tres annos que, pervertido pellos hereges, seguia os erros de Calvino e blasfemava das images sagradas (...), chegado o padre a Nigumbo disfarçado, o recolheo em sua caza a filha deste europeu, e, entre outras magoas, lhe contou com muitas lagrimas a da perdicao do seu pay herege. O padre, enternecido com narraçao da filha, se offereceo a hi-lo visitar, o que fez logo, e o deixou muito obrigado. *Segundou* a visita e, movendo a practica, a dirigio para o bem da alma e com tao vivas razoes o convenceo, que o home se deo por rendido e se entregou todo nas mãos do padre, logo abjurou os erros de Calvino e outros, fez a protestaçao da fe, pediu a absolviçao das censuras, etc. Lançou fora os livros hereticos e, pegando em hum santo Christo, comecou a ler por elle. O padre, que não cabia em sy de gozo, lhe deu o seu rosario. A filha ficou muy consolada e obrigada ao padre, e os christãos alegres por acharem no home novo patrono⁴⁹⁵.

Estando à margem de uma presença efetiva das ações dos padres católicos, muitos cristãos em Ceilão passaram a viver e adotar uma nova fé. Além do mais, vale destacar, que muitos se haviam convertido ao protestantismo apenas por nome e por imposição dos holandeses para aqueles que queriam assumir cargos em diferentes ofícios sob seus comandos. De todo modo, o trânsito religioso, o abandono do catolicismo e o seu retorno foram vestígios de um processo de conversão que se formou por todo Oriente português. Em Goa, caracterizada por ser uma região de fronteira, muitos cristãos, assim como hindus perseguidos pela inquisição goesa, migravam para territórios fora do alcance português e voltavam-se para suas antigas práticas religiosas e hábitos culturais.

É neste sentido que Jorge Borges de Macedo indica a importância de se pensar o processo de cristianização dos goeses e da atuação inquisitorial a partir da necessidade do poder português em vigiar e controlar a sociedade local. A constante convivência com outros sistemas e práticas religiosas, que marcava o cotidiano dos cristãos goeses, era uma ameaça permanente para o cristianismo. É por isso, que o Santo Ofício,

⁴⁹⁵ Ibidem, p. 324.

estabelecido em um ambiente de fronteira, era um importante mecanismo de coesão religiosa e de garantia política, conforme analisou Jorge Borges de Macedo⁴⁹⁶.

Em Ceilão, o catolicismo no século XVIII esteve sitiado pelas ameaças holandesas, especialmente em territórios controlados por estes. Sem uma assistência religiosa frequente de padres católicos, cristãos que ali viviam ficavam sob o cerco dos protestantes e o intercâmbio da prática religiosa era uma realidade.

Contudo, é importante frisar que, apesar de algumas fontes indicarem esta mudança religiosa por parte dos cristãos, o catolicismo em Ceilão se manteve enraizado na sociedade cingalesa. Através da documentação oratoriana, é possível perceber que, mesmo com a difícil entrada de padres católicos em diversas áreas do Ceilão, e da perseguição por parte dos protestantes, a comunidade religiosa católica se manteve viva, apesar dos obstáculos enfrentados pelos oratorianos, como a falta de recursos financeiros e debilidades físicas, conforme é relatado na documentação e que será analisada a seguir.

4.3 As mestiçagens a partir da cristianização dos povos asiáticos

Em toda extensão do Império português, ao longo dos séculos XVI a XVIII, houve um intenso e constante movimento de mercadorias, de espécies animais e vegetais, trânsito de pessoas, formas de costumes e pensamentos criando “verdadeiros laboratórios de adequação e de ajuste biológico e cultural”⁴⁹⁷. Para o caso da presente

⁴⁹⁶ Jorge Borges de Macedo. Uma opinião em forma de prefácio. In: Ana Cannas da Cunha. *Op. Cit.* p. 13

⁴⁹⁷ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit.*, 2006, p.107.

pesquisa, importa destacar que o intercâmbio econômico, político e cultural nas distintas regiões de Goa e Ceilão eram frequentes.

Tanto Goa como Ceilão foram regiões de intenso tráfico humano, de mercadorias e de culturas. Caracterizadas por serem áreas de contatos contínuos entre povos de diversas regiões, Goa e Ceilão trazem em sua história a coexistência e a concorrência entre diferentes sociedades.

Até ser conquistada pela coroa portuguesa, a cidade de Goa experimentou a presença dos Máurias, dos Kadambas, dos Hindus e dos Muçulmanos⁴⁹⁸. Conforme mencionado no primeiro capítulo, Goa, desde o século XV, tornou-se um importante posto de encontro de migração de diversas populações, especialmente de muçulmanos, que passaram a constituir, junto aos hindus, e logo depois os portugueses, a sociedade goense.

Tomé Pires descreveu, no século XVI, assim, o grande comércio da cidade de Goa:

(...) O reino de Goa tinha um grande número de navios que navegavam que costumavam navegar para muitos lugares diferentes; e os navios goeses estavam aqui, porque os mouros tinham todo o seu poder nessas partes no reino de Goa. Os marinheiros que navegavam os navios eram os nativos, porque o reino de Goa produz bons marinheiros que suportam o trabalho duro. E assim, com homens de Goa navegando para outros lugares, seu comércio era grande, de modo que grandes receitas eram derivadas das taxas sobre as mercadorias e ancoradouros, e também das taxas das terras e das *tanadarias* (...)⁴⁹⁹.

Por sua vez, já no século XVII, o viajante francês, Pyrard de Laval, relatou a diversidade de pessoas e de mercadorias que transitavam em Goa:

(...) Quanto á multidão de povo é maravilha o grande numero que ahi vai e vem todos os dias por mar e terra a tratar toda a casta de negocios. Os reis da Índia que tem paz e amizade com os Portuguezes, quasi todos ali tem embaixadores ordinários, e muitas vezes extraordinários, que vão e vem para entreter a paz, e outro tanto fazem os Portuguezes da sua parte. E no que toca aos marcadores que continuamente vão e vem das partes do oriente, parece que é todos os dias uma feira de toda a sorte de fazendas que são objecto de mercancia; porque mesmo daqueles reinos e terras que não estam de paz com os Portuguezes, não deixam de vir a Goa as mercadorias e

⁴⁹⁸ AVELAR, Pedro. *Op.cit*, 2012, p.13.

⁴⁹⁹ PIRES, Tomé. *Op.cit*, 1944, p.58.

fazendas por meio de outros mercadores amigos que as lá vão comprar (...)⁵⁰⁰.

Em outro trecho, Pryard de Laval descreveu, para além da presença de um conjunto variado de indivíduos em Goa, a fidalgia dos portugueses, descrevendo-os como homens, e também mulheres, de qualidades:

Mas tornando á ilha e cidade de Goa, é ella como o empório e desembarcadouro de toda a índia; e maravilhosamente bem povoada; porque alem dos estrangeiros que alii abundam conlinuadamenle, ha Portuguezes, que são os senhores delia. Mestiços, índios christaõs, e grande numero de outros índios infiéis, mahometanos ou gentios, Panianes de Cambaya, Canarins de Goa, Bramenes, e outros semelhantes, que ahi habitam, e fazem grande trafico e mercancia; e destes ha muitos ricos com outenta e cem mil escudos de seu; e são os que trazem as rendas reaes de toda a sorte de mercadorias, e nada se pode vender sem o consentimento destes rendeiros. Cada uma das classes destagente tem suas ruas apartadas, e nellas suas tendas ou boticas para cada sorte de negocio; porque os Portuguezes não exercem alguma arte mecanica, por maior que seja a sua necessidade; mas se dizem fidalgos, e vivem á lei da nobreza; e comtudo traficam no que bem lhes parece, e só elles tem faculdade de menear e ter armas, o que não é permitido aos índios, se não são chrisiaõs. Os homens de qualidade Portuguezes não andam senão n cayallo; e tem grande numero de cavallos, que vem da Pérsia e da Arabia, os quaes são bonitos e bons, e se senielham aos de Hespanha, salvo serem mais pequenos.(...) As mulheres de qualidade também não saem senão sentadas e conduzidas dentro de um *palanquim*, que é uma especie de liteira, levada por quatro escravos, coberta de pannos de seda, ou de couro (a); e são acompanhadas de muitas escravas, todas mui bem vestidas de pannos de seda; porque a seda é alli tão commum, que todos os creados se vestem delia; as damas e pessoas qualificadas mais querem usar algum tecido destes paizes da Europa, do que trajar sedas⁵⁰¹.

O também viajante e mercador holandês, Van Linschoten, que viveu por cerca de cinco anos na cidade de Goa, entre os anos de 1583 a 1588, convivendo entre portugueses, nativos e comerciantes, vindos de diversas partes do Oriente, descreveu Goa da seguinte forma:

A cidade de Goa é a metrópole ou cidade chefe de toda Índia Oriental, onde os portugueses tem seu tráfico, onde também tem Vice-Reis, Arcebispado (...) É também a principal área para a comunidade

⁵⁰⁰ CASTRO, Xavier de, pseud, anot; BOUCHON, Geneviève, pref. *Voyage de Pryard de Laval aux indes orientales (1601-1611)* / préf. Geneviève Bouchon ; établissement du texte & notes Xavier de Castro. Paris : Chandeigne, cop. 1998, p. 562.

⁵⁰¹PYRARD François, *Op.cit.*, p.25.

indiana, onde todos os tipos de mercadores vêm, seja para comprar ou vender, seja de fora da Arábia, Ammenia, Persia, Gambaia, Bengala, Peru, Sian, Malaca, Java, Molucca, China, etc. (...) ⁵⁰²

Van Linschoten descreveu ainda a presença de árabes, não somente em Goa, mas em todo Oriente. De acordo com o viajante, muitos árabes, homens e mulheres, trazidos da Etiópia para Índia, eram vendidos como escravos e cativos. Estes podiam ser mantidos na Índia ou eram transportados por marinheiros de Goa até a China, passando pelo Japão, Bengala, Malaca, Ormuz e todas as partes da costa oriental ⁵⁰³. A presença de mouros e judeus na Índia também foi narrada pelo holandês, revelando a coexistência de igrejas, sinagogas, mesquitas entre os templos indianos, especialmente em regiões fora do controle português:

Os mouros e judeus, encontram-se em grandes multidões em todos os lugares da Índia, tal como em Goa, em Cochim, e no interior. Alguns vieram de outros lugares e outros são de origem indiana, dos que em tempos passados, pela comunicação com os mesmo judeus e mouros, foram levados às suas seitas e convicções. No seu governo da casa e traje seguem o costume do país onde residem. Tem entre os indianos as suas igrejas, sinagogas e mesquitas, onde praticam as suas cerimonias conforme a respectiva lei e vontade. Nas cidades e lugares dos portugueses, tal não lhes é permitido em público, e tão pouco aos indianos, embora lá tenham a sua resistência Com casa e família, e façam os seus negócios e comércios entre eles. Às escondidas fazem nas suas cassas o que querem, para não causarem escândalo ou irritação a ninguém. Mas fora da cidade, onde os portugueses não tem jurisdição, podem livremente praticar as suas cerimonias e superstições, cada um a seu bel-prazer, sem ninguém dizer nada contra isso ou os impedir. Mas caso sejam encontrados publicamente nas cidades portuguesas ou tenham qualquer relação com os cristãos quer homens quer mulheres, recebem pena capital, a não ser que se convertam à fé cristã, como acontece frequentemente ⁵⁰⁴.

Goa era, assim, indiscutivelmente, o centro de uma vasta rede de circulação de mercadorias, bem como de pessoas, do extenso e disperso, império português no Oriente. Bens de todas as categorias, vindas das mais variadas regiões da África e da Ásia passavam por Goa, e junto com eles, a transmissão de ideias, pensamentos, hábitos e traços culturais.

⁵⁰² LINSCHOTEN, Jan Huygen van. The voyage of Henryghen van Linschoten to the East Indies from the old english translation of 1598. Biblioteca Nacional de Lisboa. Reservados. Microfilme, F. 139-140. p. 175.

⁵⁰³ Idem, p.265-266.

⁵⁰⁴ Ibidem, p.285.

No que diz respeito à ilha de Ceilão, desde meados do século XIV, esse, foi um espaço ocupado por muitos povos. Hindus, chineses, muçulmanos e portugueses, que chegaram à ilha após o ano de 1506, compuseram, junto aos cingaleses, a diversidade dos indivíduos e de mercadorias que circulavam pelos territórios de Ceilão e por toda Ásia.

Relatos dos séculos XVI e XVII dão a dimensão do trânsito humano e material que ocorria em Ceilão. Em *Conquista Espiritual*, frei Paulo da Trindade, descreveu que em Ceilão “há muitos reinos, e seus moradores são gentios ainda que já agora misturados com alguns mouros”⁵⁰⁵. Tomé Pires ressaltou a variedade de línguas existentes na ilha, a diversidade de reinos, bem como a presença de “muitos religiosos, como frades, monges e beguinas, todos sob o voto de castidade”⁵⁰⁶. João Ribeiro, ao descrever a chegada dos portugueses à cidade de Colombo, informou que este era “o principal porto da ilha, onde muitos navios de Bengala, Pérsia, do sul e do mar vermelho, costumavam se reunir para levar canela e elefantes (...)”⁵⁰⁷.

A partir de 1638, com a concorrência da VOC no comércio Índico, a composição social de Ceilão ampliou ainda mais com a permanência de muitos holandeses na ilha. A vinda de todos esses indivíduos ao Ceilão resultou, obviamente, no convívio com os mais variados sistemas políticos, culturais e religiosos.

Tendo em vista o contexto de ocupação holandesa, e a partir das cartas escritas pelos oratorianos, pode-se observar uma interação, não só de ordem biológica, mas também social e política, entre europeus e cingaleses. Em Goa, a união de portugueses com asiáticas marcou a política de expansão e fixação territorial da coroa portuguesa, e do nascimento de mestiços e castiços. Em Ceilão, o casamento misto também foi uma realidade. José Vaz relatou em 1703, para o reino de Kandy, a presença de europeus, das mais variadas nações, que se casavam com mulheres locais “particularmente, hum bom numero dos francezes ja quasi naturalizados e cazados com a gente da terra”⁵⁰⁸.

Do casamento de europeus com mulheres cingalesas, surgiu um contingente de crianças mistas, que futuramente, integraram à estrutura política e econômica local. É

⁵⁰⁵ TRINDADE, Paulo da. *Op.cit*, p.43.

⁵⁰⁶ PIRES, Tomé. *Op.cit*, 1944, p.87.

⁵⁰⁷ RIBEIRO, João. *The Historic Tragedy of the Island of Ceilão*. Captain João Ribeiro. Translated from the portuguese by P.E.Pieres. Asian Educational Services. New Delhi, Madras, 1999, p.9.

⁵⁰⁸ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.266.

assim, por exemplo, que o padre Manuel de Miranda, descreveu a importante presença dos pescadores da cidade de Colombo, caracterizados por ser “a mais principal de Columbo, muitos deles estão aparentados com os europeos; e a maior parte dos mestiços descendem deles. Hé gente rica e respeitada(...) e dão à Companhia Holandesa muito proveito”⁵⁰⁹.

Outro caso exemplar é de Pedro Gascão, filho de um francês com uma mestiça, que se tornou *adigar*⁵¹⁰, nome que se dava em Ceilão aos dois primeiros ministros do rei de Kandy. De acordo com o relato do padre Miguel Francisco, Pedro Gascão era “muito inclinado a gente branca e tãobem por não se fiar muito de chingalas, o rey o fes adigar porque debaixo d'elle fica toda a justica e quasi toda a milícia”⁵¹¹.

Além de ser importante para a corte do rei de Kandy, Pedro Gascão foi discípulo de José Vaz, que o ensinou a ler e escrever em português e o qual:

tratou sempre o veneravel padre com singular devoção e cortesia, e nunca jamais se queria sentar em sua presença, e pode ser que por suas orações lhe communicasse Deos os auxilios para vir em conhecimento da verdadeira fe, pois he de crer que havia de deixar ao Senhor por hum discipulo seu quem fazia continuas supplicas por todos os conhecidos e desconhecidos⁵¹².

Se por um lado, tem-se uma inserção de mestiços na estrutura política e religiosa de Kandy, estes, e também os não mestiços, sofreram diante da repressão religiosa holandesa. Na cidade de Colombo, foi lançado um ofício de que:

todo o forasteiro, mestiço, topaz, bragmane, etc. que viesse aquella cidade, se fosse logo ter com huma pessoa, que fica nomeada e declarando-lhe a causa da sua vinda tomasse de sua mão hum chito para sua guarda; e que, quem fosse apanhado sem elle, seria castigado, e o que o agasalhasse pagaria de condemnação cem patacas⁵¹³.

Além da constante vigilância que os holandeses tinham sobre os padres goeses, nativos, mestiços e topazes – nome que também se dava aos mestiços ou ao cristão local que sabia o português além do idioma vernáculo⁵¹⁴ - precisavam trazer consigo um *chito*⁵¹⁵, um atestado/bilhete, alegando o motivo da sua entrada nos territórios

⁵⁰⁹ REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.286.

⁵¹⁰ DELGADO, Sebastião. *Op.cit*, p.13.

⁵¹¹ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.506.

⁵¹² *Ibidem*, p. 507.

⁵¹³ *Ibidem*, p.370.

⁵¹⁴ DELGADO, Sebastião. *Op.cit*, p.341.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p.277.

dominados por holandeses, revelando uma estratégia holandesa para controlar a circulação dos indivíduos em seus espaços.

Havia também um trânsito de mestiços de territórios monitorados por holandeses para aqueles de maior liberdade. Em carta do padre Manuel de Miranda, datada de 1723, encontra-se a descrição de batismo de naturais, inclusive de um mestiço de Gale, região de domínio holandês, que havia fugido com sua família para a cidade Cattangambola Corla.

Outro importante aspecto a ser mencionado quando se estuda as dinâmicas de mestiçagens na época moderna é a percepção e descrição das cores dos habitantes dos espaços coloniais nos quatro cantos do mundo. Conforme dito anteriormente, o registro da cor de pele, e demais traços físicos, dos nativos, operados pelos mais variados grupos, deve ser compreendido enquanto um processo histórico de definições e ressignificações dos conceitos atribuídos à categoria “cor”, tal como destacou Eduardo França Paiva⁵¹⁶.

Para a documentação referente ao processo de cristianização dos povos asiáticos, a marcação das cores dos habitantes locais, realizada pelos missionários, foi uma questão de suma relevância. Ao passo que se estabelecia uma preocupação com a formação de um clero nativo, no fim do século XVI, religiosos traçavam quadros de comparação de “qualidades” entre os povos do Oriente.

É importante diferenciar as definições de “qualidade” e “cor”. Conforme sintetizado por Eduardo França Paiva, “qualidade”, no geral, reunia as mais variadas “qualidades”, entre as quais as pessoas e os grupos sociais eram distribuídos e às quais eram vinculados. Trata-se de uma categoria alargada, usada para se referir aos índios, brancos, pretos, negros, crioulos, mamelucos, mestiços, mulatos, zambos, cabras, etc, ou para o caso específico da Índia portuguesa, aos *castiços* e indianos. A “qualidade” aparece na documentação, seja ela oficial ou de caráter popular, como forma de demarcar e distinguir pessoas e grupos sociais, e o seu emprego dependeu, ainda, das percepções sociais e individuais de cada autor de registro histórico⁵¹⁷.

⁵¹⁶ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, 2015, p.152.

⁵¹⁷ PAIVA, Eduardo França. “QUALIDADE” E “COR”: os marcadores da distinção. In: Eduardo José Santos Borges/ Maria Helena Ochi Flexor/ Suzana Maria de Sousa Santos Severs (orgs.) *Poderes, identidades e sociedade na América portuguesa (séculos XVI – XVII)*. Alameda, São Paulo, 2017, p.317.

Por sua vez, “cor” pode ser entendida como uma categoria histórica, resultado de um determinado tempo e espaço. Utilizada também como instrumento de identificação e classificação social, a percepção das “cores” dos habitantes locais, nas quatro partes do mundo, variou conforme quem as descrevia, de que local eram observadas e quais eram os pontos de referências com as quais eram relacionadas. De acordo com Eduardo França Paiva, e tendo como referência a Ibero-América, os mais variados registros das “cores” definiram não só o complexo e dinâmico processo de mesclas biológicas, mas também as mais variadas formas de convivência, trânsito e mobilidade social entre os mais distintos grupos sociais⁵¹⁸. A demarcação da cor da pele dos nativos do Novo Mundo pode ser encontrada na documentação de forma explícita e/ou implicitamente, que “era comparada com a dos conquistadores e com a dos negros da África e do Oriente, ressaltando-se as diferenças e, por vezes, semelhanças”⁵¹⁹.

Assim, falar em “qualidade” não é o mesmo que falar em “cor”. São categorias sociais que caminhavam lado a lado e por vezes se confundiam, mas não se tratavam da mesma coisa. O emprego de “qualidade” e “cor” para caracterizar e distinguir pessoas e grupos sociais, por vezes, foge à compreensão do historiador, mas o seu uso representava algo que as pessoas no passado utilizavam e assimilavam no cotidiano colonial⁵²⁰.

Na Índia, diferentes formas de hierarquização e classificação social foram produzidas ao longo dos séculos XVI ao XVIII. Alessandro Valignano, superior dos jesuítas na Índia portuguesa, afirmava que japoneses eram gente “toda blanca, cortes e de muita policia”⁵²¹. Frei Miguel da Purificação recorreu também à comparação de cores, ao escrever que os “filhos da Índia” eram “tão brancos como os filhos de Portugal”⁵²².

Na documentação referente às ações dos oratorianos em Ceilão, o registro das cores daqueles que circulavam pelos diversos reinos locais aparece vinculado às próprias práticas de conversão religiosa e do círculo de convivência dos padres com os mais diferentes indivíduos. É assim, por exemplo, que o padre Manoel de Miranda assinalou, em 1707, que: “Alem disso, a todos, assim como brancos, como pretos,

⁵¹⁸ Ibidem, p.322-235.

⁵¹⁹ Ibidem, p.321.

⁵²⁰ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit.*, 2016, p.47.

⁵²¹ DI, Vol. X.

⁵²² PURIFICAÇÃO, *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, p. 16.

quando levão os filhos para bautizar ou vão por padrinhos, pergunta publicamente o predicante do lugar alto, se dão palavra de ensinar ao bautisado a ley que se ensina na sua igreja (...) ⁵²³ ”. Em outra passagem, relatou que os oratorianos eram recebidos em casas de “catholicos brancos e pretos” ⁵²⁴, onde podiam administrar os sacramentos.

Manuel Miranda também chegou a descrever uma perseguição aos cristãos da cidade de Nigumbo. Um dos acusados, Simão da Cruz, de idade de sessenta e sete anos, soldado cingalês, foi inquirido pelos holandeses a responder uma série de questões sobre as ações dos padres católicos na cidade de Nigumbo, perguntando, por exemplo, se: “o padre era branco, ou preto? respondeo que alguma cousa era branco, mas que de certo nao sabia a casta; porem que ouvira dizer ser bragname (...) ⁵²⁵. Por sua vez, o oratoriano Pedro Paulo, foi descrito, na *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa*, do padre Sebastião Rego, como alguém de “estatura proporcionada, com cores brancas e rozadas” ⁵²⁶.

A percepção de que o padre brâmane era branco indica como os registros de classificação das qualidades sociais estiveram nitidamente ligados aos contextos políticos e culturais nos quais foram estabelecidos. Em Ceilão, a associação dos oratorianos à cor branca, por parte dos cristãos locais, sugere a aproximação da cor desses com os padres goeses. O viajante Duarte Barbosa chegou a escrever que os habitantes da ilha de Ceilão: “assim mouros como gentios, são homens grossos e muito bem apessoados; são baços, quase brancos (...)” ⁵²⁷.

Se em Ceilão, os padres goeses e os nativos eram descritos como brancos ⁵²⁸, em Goa, esta identificação de cor era mais fluída. Na *História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita pelo inaciano Sebastião Gonçalves, no início do século XVII, a qual já foi mencionada anteriormente, os nativos de Goa são descritos como sendo “huns pretos e outros baços, uniformemente conjurarão na cor branca sem jamais a mudarem, e com razão, pois ella hé a medida das cores, e quanto se

⁵²³ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.336.

⁵²⁴ *Ibidem*, p.350.

⁵²⁵ *Ibidem*, p.353.

⁵²⁶ REGO, Sebastião. *Op.cit*, 2009, p.403.

⁵²⁷ DUARTE, Barbosa. *Op.cit*, p.58.

⁵²⁸ Ao contrário dos relatos dos oratorianos e de Duarte Barbosa, François Pyrard de Laval descreveu que os habitantes de Geilão “são de diversas religiões, destros, e bem apessoados, mas negros e feios”. Cf: PRYARD, François. *Op.cit*, p.334.

chegão mais a ela, tanto mais nobres são”⁵²⁹. Por outro lado, o viajante Pyrard de Laval escreveu que as mulheres dos brâmanes de Goa eram “tão brancas como as potuguezas”⁵³⁰.

Em outra passagem, acerca da descrição dos trajés dos indianos, Sebastião Gonçalves escreveu que “Universalmente falando toda a gentilidade da India veste de branco, e também os parsios, mouros e judeus: e parece que assy como aos europeus sendo brancos quadrou mais a cor preta, assy sendo os indianos pretos se contentarão mais da cor branca”⁵³¹.

Em outros documentos foi possível identificar uma variação maior das cores dos naturais da Índia. Em carta escrita no ano de 1521, o padre Baltasar Gago identifica o rei de Cochim, como rei “de cor de mulato”⁵³². Por sua vez, Alexandre Valiganano, escreveu que o padre Francisco Dionísio, “enquanto quase nada diminui sua autoridade, mesma a cor quase dos nativos da terra, porque ele era como chamam mulato, que é filho de castelhano e cafra (...)”⁵³³.

A cor amarela também foi recorrente na descrição dos habitantes locais. Sobre os homens que viviam em um “mosteiro” na cidade portuária de Diu, conquistada em 1545, o padre Domingo da Silva, escreveu que são “bem dispostos e amarelos com muitas aparencias exteriores”⁵³⁴. A mesma descrição foi feita pelo padre Bazaino, em 1575, ao mencionar que os setenta ou oitenta homens do mosteiro de Diu eram “bem dispostos, amarelos, raspados todos a cabeça e barba”⁵³⁵.

Na narrativa oratoriana, além da sua capacidade de atuação missionária ter sido escrita em torno da “semelhança de cor e língua” entre padres goeses e cingaleses, consta também uma associação local dos padres vindos de Goa aos portugueses. Em carta de Francisco Vaz, tem-se o relato de um cristão cingalês que afirmava ter sido batizado em sua terra “e nao pellos padres portuguezes (que assim chamão la aos padres da Congregação)”⁵³⁶.

⁵²⁹ GONÇALVES, Sebastião. *Op.cit.*, 1962, p. 21.

⁵³⁰ PYRARD, François. *Op.cit.*, p.390.

⁵³¹ GONÇALVES, Sebastião. *Op.cit.*, p.20.

⁵³² DI, Vol. II, p.286.

⁵³³ DI, vol. X, p.888.

⁵³⁴ DI, Vol. X, p.120.

⁵³⁵ Ibidem, p. 135.

⁵³⁶ NUNES, Costa. *Op.cit.*, 1996, p.563.

A associação da imagem dos padres aos portugueses pelos cingaleses também esteve ligada ao traje com que andavam. Tal como analisado anteriormente, o uso da batina preta era um símbolo de identificação dos brâmanes goeses à Congregação do Oratório, do seu ofício como padre da religião católica. Neste sentido, o uso de trajes pretos acabou por ser correlacionado diretamente aos oratorianos, especialmente pelo rei de Kandy, conforme relatou o padre Ignácio de Almeida:

Passava pela rua hum dia hum anddy, que vem a ser penitente dos gentios, vestido de preto; vio-o o rey de janella e perguntou ao adigar que lhe ficava atraz, que homem era aquelle, tendo para sy que seria algum dos nossos. *Respondeo* o adigar e lhe disse quem era, com o que se agastou muito perguntando quem lhe tinha concedido licença para se vestir como os padres e depois disto, ordenou ao mesmo adigar o reprehendesse asperamente e lhe intimase que, se aparecesse outra vez com semelhante traje, o havia de mandar castigar com toda a severidade⁵³⁷.

A identificação de preto e branco, nesse e outros trechos na documentação oratoriana, estende-se, em suma, para uma identificação da “qualidade” dos habitantes de Ceilão. Assim, como sugere Eduardo França Paiva, são raros os registos à “cor” branca, sendo mais comum menções a “homens brancos”⁵³⁸. No fim do século XVII, José Vaz relatou que dezesseis “homens brancos”⁵³⁹ estavam à sua procura, uma referência aos protestantes holandeses, que perseguiram padres católicos que entravam disfarçados em territórios sob seus domínios. Em outra passagem, encontra-se também uma referência à presença de “soldados brancos”⁵⁴⁰ que dão busca por vestígios de presença católica na região de Nigumbo.

O reconhecimento da qualidade branca estende-se também aos descendentes de portugueses que se encontravam em Ceilão. Um caso a se destacar é a figura de um cristão local, de nome de Antonio da Horta, descrito nas cartas dos padres goeses como “home branco, nascido em Columbo, do pay portuguez, muy grande privado do rey e muito affecto aos padres”⁵⁴¹.

⁵³⁷ Ibidem, p.515.

⁵³⁸ PAIVA, Eduardo França. *Op.cit*, 2014, p.157.

⁵³⁹ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.170.

⁵⁴⁰ Ibidem, p.447.

⁵⁴¹ Ibidem, p.266.

No livro terceiro da *Chronologia* há referência de que na aldeia de Narangodde, existiam “muitos christãos antigos, descendentes de Portuguezes, como mostravão nas cores e nos sobrenomes e na notícia que tinham da sua língua, que conservavão, ainda que viciada”⁵⁴². Em outro trecho, referente a uma petição para que se concedesse uma igreja e um padre para a comunidade católica de Colombo, é relatado que “europeos catholicos e os mestiços brancos não se metterão neste negocio, visto que o pregão não falava com elles (...)”⁵⁴³.

Mais do que demarcar a cor de pele, os registros dos oratorianos mostram que “cor” foi um guia de reconhecimento para identificação de origem dos indivíduos, se eram europeus, descendentes de europeus ou nativos. Neste sentido, a “cor” deve ser analisada como um produto histórico, resultado de relações sociais produzidas conforme os contextos políticos e culturais.

Outro ponto importante na análise sobre o trabalho missionário dos oratorianos é pensar como que tal trabalho era recebido pelas autoridades religiosas fora de Ceilão. No seu firme propósito em desenvolver o catolicismo em Ceilão e de conversão da população local, a Congregação do Oratório, após uma série de petições e súplicas, angariou votos de apoio dos monarcas portugueses, do arcebispado de Goa e de outras ordens religiosas para estabelecerem seus estatutos e, enfim, missionar na ilha de Ceilão, conforme mencionado no capítulo anterior.

Em diversas cartas, escritas tanto pelo poder religioso como pelo poder temporal, encontram-se elogios ao zelo missionário dos oratorianos e a sua importância para a comunidade religiosa em Ceilão. D. Gaspar Afonso, Bispo de Meliapor, atestou, em 1693, a utilidade da formação de um clero de naturais de Goa para o serviço evangelizador⁵⁴⁴. O bispo de Cochim, D. Frei Pedro Pacheco, elogiou, em 1698, o trabalho singular entre os cristãos que estava sendo desenvolvido por José Vaz no reino de Kandy⁵⁴⁵. De Lisboa, no ano de 1723, D. João V celebrou ao vice-rei e capitão geral do Estado da Índia, D. Francisco José Sampaio, as atividades evangelizadoras dos

⁵⁴² REGO, Sebastião do. *Op.cit*, 2009, p.271.

⁵⁴³ *Ibidem*, p.286.

⁵⁴⁴ NUNES, Costa. *Op.cit*, 1996, p.54

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p.141.

oratorianos em Ceilão, pedindo que os mesmos fossem missionar nas ilhas de Solor e Timor⁵⁴⁶.

É de notar, portanto, que havia amplo reconhecimento das autoridades da Igreja e da coroa portuguesa, pelo clero nativo, na difícil tarefa que era manter vivo o catolicismo em Ceilão, especialmente após a expulsão dos portugueses da ilha pelos holandeses em 1658. Um reconhecimento que acabou por legitimar a relevância do clero natural de Goa no panorama religioso do império português setecentista.

Contudo, os oratorianos não tinham os mesmos tratamentos que outras ordens recebiam, especialmente, no que tange aos bens e subsídios financeiros para a manutenção das missões e dos próprios congregados. Na documentação oratoriana são recorrentes pedidos ao Conselho Ultramarino para que os padres possuíssem *bens de raiz* para sustentarem a congregação, tal como indica o seguinte trecho:

Por decreto de 21 de Fevreyro deste prezente anno, he Vossa Magestade servido se veja neste Conselho, e se consulte com effeito o que parecer sobre huma petição do P.R Preposito e mais Padres da Congregação do Oratorio da Cidade de Goa. em que representam que, requerendo a Vossa Magestade lhes fizesse merce conceder licença para poderem possuir athe quantia de dez mil xerafins de renda certa em bens de rais ou os houvessem por doação ou por compra, e sem excepção de reguengos, fora Vossa Magestade servido não lhes defferir; e, porque a estabelidade da dita Congregação que tantos serviços fazem a Deos e a Vossa Magestade naquelle Estado (...)⁵⁴⁷.

A resposta da solicitação veio de maneira negativa, alegando que os oratorianos eram brâmanes ricos:

Ao Conselheiro Ioao Telles da Sylva lhe parece o mesmo que ao Procurador da Coroa, acrescentando que estes missionários não são tão pobres que se nao possam sustentar nas suas missoez, pois cada hum que entra nas cazas da Congregação leva sempre concigo huma congrua para se sustentarem, e, muitas vezes, alguns destes bragmenes sao muito ricos que tudo se une a mesma Congregação (...)⁵⁴⁸.

Três anos mais tarde, em 1715, os congregados voltariam a solicitar *bens de raiz*, mas novamente o Conselho Ultramarino pronunciou desfavoravelmente contra o

⁵⁴⁶ Ibidem, p.640.

⁵⁴⁷ Ibidem, p.403.

⁵⁴⁸ Ibidem, p.405.

pedido, afirmando mais uma vez que “alguns destes bragmenes são muyto rico”⁵⁴⁹. Em outros momentos, os oratorianos citam os subsídios que a coroa portuguesa oferecia aos vários conventos de Goa, e pedem tratamento semelhante:

Pelo que recorrerão ja os supplicantes por muitas vezes aos pes de Vossa Magestade pedindo humildemente licença para possuirem aquelles bens de raiz, que sao precisamente necessarios para estabilidade e subsistência desta Congregação e missoens que tem a sua conta, supplica, que nao podem deixar de repetir, como extremamente necessitados. Mas, emquanto a real e generosa benignidade de Vossa Magestade lhes nao defere, representao a Vossa Magestade que os supplicantes exercitando tudo o sobredito com o zelo, que a Vossa Magestade he notorio, e novamente entendem que podera constar do que a Vossa Magestade exporão os prelados que aqui se informarão dos seos procedimentos, que sao o Primaz de Goa e o Bispo de Namquim, parece que nao desmerece esta Congregação semelhantes ordinárias as que Vossa Magestade he servido dar aos mais conventos desta cidade, nem para cada hum dos padres que passa a Ceilao he necessaria menos congrua da que Vossa Magestade manda dar a qualquer paroco. E sendo a congrua de qualquer paroco 150 xerafins cada anno e a do convento de S. Francisco quatro mil quatrocentos e vinte oito xerafins e meyo, a do seo collegio de S. Boaventura do 1000 xerafins (mil xerafins), a do convento de S. Domingos 3.590 (tres mil quinhentos e noventa) xerafins, a de seo collegio de S. Thomas 1754 (mil setecentos e cincoenta e quatro) xerafins, a do convento de Santo Agostinho e seo collegio 2996 (dois mil novecentos e noventa e seis) xerafins, como tudo consta dos livros dos assentos da Real Fazenda de Vossa Magestade; portanto pedem a Vossa Magestade que attendendo ao grande fruto com que os suplicantes trabalham no servico de Deos e de Vossa Magestade, nesta Congregação de Goa e na trabalhosissima missao de Ceylao e Candia e em todas as mais referidas, por onde merecerão louvores de todos os prelados deste Oriente (...)⁵⁵⁰.

Não só a falta de financiamento real refletiu a “marginalidade” da Congregação do Oratório no trabalho missionário. Se em Ceilão os congregados eram os maiores responsáveis pelo serviço religioso, entre as comunidades católicas, em Goa, a valorização dos padres brâmanes esbarrava com a hierarquização social, que colocava portugueses em vantagem em comparação aos nativos. Neste sentido pode-se destacar a carta do padre Sebastião Ribeiro, de março de 1714, em que se refere um pedido feito para que os oratorianos pudessem acompanhar, em Goa, as procissões dos autos de fé, levando os presos, tal como faziam os familiares do Santo Ofício. Apesar de informar

⁵⁴⁹ Ibidem, p.515.

⁵⁵⁰ Ibidem, p.644.

que os inquisidores “dezejavão sim fazer-lhes todo o favor possível”⁵⁵¹, a resposta à petição era o receio de “outros religiosos, e principalmente os familiares portugueses se estimulassem de que se fizesse a mesma honra aos filhos da terra”⁵⁵².

Tal como ressaltou Célia Cristina da Silva Tavares, a realização dos autos de fé em Goa tinham como principais funções, além da punição religiosa e de encenação do espetáculo inquisitorial, a de afirmação do poder lusitano perante os novos conversos e os gentios⁵⁵³, o que, muito provavelmente, traduz o “temor” de uma participação ativa de nativos na cerimônia por parte do poder português.

Na prática, era certo que a ilha de Ceilão era o palco principal das atividades evangelizadoras dos padres brâmanes da Congregação do Oratório de Goa. Distante do centro do poder português e com uma presença intensa holandesa, o Ceilão do século XVIII permitia que os oratorianos vivenciassem a vida missionária. Eram responsáveis por oferecer batismo, celebrar missas, dar comunhão, converter infieis, fazer práticas espirituais, entre outros.

Em um espaço que já estivera sob contato direto da coroa portuguesa, o Ceilão do século XVIII vivenciou o catolicismo através das obras missionárias dos padres brâmanes vindos de Goa. Relegados pela Igreja a um papel de inferioridade em relação aos padres europeus, os naturais goeses encontraram na fundação da Congregação do Oratório, e em Ceilão, um lugar privilegiado para exercerem o exercício evangelizador e se inserirem, assim, em destaque na hierarquia eclesiástica.

⁵⁵¹ Ibidem, p.480.

⁵⁵² Idem.

⁵⁵³ TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Op.cit*, 2004, p.170.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inserção do clero indiano na hierarquização da carreira eclesiástica no Oriente é um dos olhares possíveis para entender como as dinâmicas de mestiçagens moldaram, excluíram e agregaram as mais variadas “qualidades” no processo de cristianização. O exemplo da Congregação do Oratório de Santa Cruz dos Milagres de Goa, criada em 1682 é singular para estudar a inserção da elite indiana, os brâmanes, no quadro religioso, político e cultural do Oriente português.

De fato, o trabalho missionário dos oratorianos em Ceilão foi significativo no desenvolvimento do catolicismo naquela região. Desde a extinção do domínio político português sobre o Ceilão, em 1658, o catolicismo pode sobreviver graças aos esforços evangelizadores dos padres goeses, e especialmente, pelas práticas missionárias realizadas pelo oratoriano José Vaz. Ao entrar, por vezes, disfarçado como escravo nos territórios de domínio holandês em Ceilão, José Vaz, assim como outros oratorianos, vivia transitando por fronteiras políticas, sociais e religiosas instáveis e móveis, característica própria da expansão portuguesa pelo Oriente.

Desde o início do século XVI os portugueses concentraram sua organização imperial no Oriente através do controle de diversas rotas comerciais asiáticas. A tentativa da construção do domínio do espaço terrestre só aconteceria mais tarde, especialmente a partir das políticas de Afonso de Albuquerque sobre a conquista efetiva

da cidade de Goa em 1510, que se transformou em capital administrativa e política do poder português no Oriente.

As incursões portuguesas em outros espaços asiáticos foram marcadas por ações de ordens distintas, que iam desde a construção de feitorias e fortalezas controladas pelos “casados”, partilhas de soberanias, tratados de paz e interlocuções com reinos locais, que obrigava os portugueses a levarem em consideração as estruturas políticas e culturais de cada região, tal como aconteceu em Ceilão. A expansão portuguesa no Oriente ao longo do século XVI foi seguida assim, por uma série de aquisições e de articulações com as populações asiáticas.

O desejo português de controlar territórios tão distantes e descontínuos foi seguido pela difusão da fé católica entre as comunidades asiáticas. A estrutura religiosa no Oriente teve início com a inauguração da diocese de Goa em 1534. A presença de franciscanos, agostinianos e dominicanos, espalhados por diversos territórios orientais, sustentava o alargamento do cristianismo, mas foi somente com a chegada dos religiosos da Companhia de Jesus, em 1542, que a atividade missionária ganhou um maior impulso.

O enquadramento religioso das populações locais submetidas ao domínio português foi marcado por um período inicial de flexibilidade, mas que foi sendo substituído, a partir de 1540, por uma intervenção mais violenta no modo de vida goês. Templos hindus de Goa foram destruídos, práticas religiosas hindus e muçulmanas começaram a ser perseguidas e reprimidas. Contudo, o esforço de sistematizar a expansão do cristianismo também foi movido por ações mais brandas, de aproximação com as culturas locais, tal como fez o jesuíta italiano Roberto de Nobili entre os brâmanes de Maduré no início do século XVII.

A ação evangelizadora no Oriente não se resumiu apenas em conversões de populações locais, mas também na preocupação da formação de um clero nativo que pudesse auxiliar no alargamento das obras missionárias, especialmente por dominarem as línguas nativas. Porém, se havia um incentivo do aproveitamento do clero indiano e mestiço, esses encontravam uma série de barreiras que os impediam de entrarem nas ordens religiosas e/ou constituírem uma carreira eclesiástica.

Se a valorização dos critérios de pureza de sangue, nobreza e nascimento eram postos como um dos princípios para a aceitação de nativos e mestiços dentro das ordens

religiosas, o clero indiano formado por brâmanes goeses foi uma resposta local à intransigência das autoridades eclesiásticas de Goa. A formação da Congregação do Oratório de Goa, pela iniciativa de quatro brâmanes goeses, foi assim, uma experiência asiática em meio a uma sociedade indo-portuguesa constituída na distinção e hierarquização entre indivíduos e grupos.

De Goa para Ceilão, os oratorianos encontraram uma realidade diversa daquela vivida na capital do Estado da Índia. Em Ceilão, a comunidade católica estava sitiada pelas ações holandesas, que buscavam repreender quaisquer práticas do culto romano. A entrada dos padres da Congregação do Oratório na famosa *ilha da canela* “modificou” a vivência do catolicismo local, especialmente em regiões em que o domínio holandês era fragilizado, como no reino de Kandy. Em Kandy, os oratorianos tiveram uma maior liberdade religiosa para pregarem e converterem a população local. Catecismos e manuais religiosos foram traduzidos em língua chingalá e tâmul, celebrações e missas públicas foram realizadas dentro e fora da corte local, criando um ambiente viável à vivência católica dos cingaleses.

Fora deste espaço, os oratorianos transitavam, por vezes, como escravos, modificando suas identidades. “Disfarçados” como cingaleses, os padres goeses utilizavam da própria condição de serem nativos como meio de circularem entre os holandeses sem sofrerem possíveis ataques, uma vez que padres portugueses estavam proibidos de entrarem em Ceilão. A manipulação da identidade foi assim, uma importante estratégia de inserção dos padres goeses em algumas áreas em Ceilão.

Vale ainda destacar, que Goa e Ceilão foram centros de intensos encontros de povos e culturas diversas. Desses encontros, objetos, línguas, tanto em sua forma escrita quanto falada, costumes e práticas religiosas se mesclaram e transitaram em outros territórios, configurando novos usos e significados. O trânsito material e cultural marcou não somente Goa e Ceilão, mas toda a extensão do império português. Através das ações dos agentes da globalização, como de religiosos, produtos e culturas se difundiram pelos quatro cantos do mundo.

Embora o universo mestiço de Goa e Ceilão não fosse tão evidente quanto aquele vivenciado na Ibero-América, em seus espaços foram mediadas experiências de encontros, confrontos, sobrevivências e adaptações sociais e culturais. Mais do que perceber as mestiçagens biológicas, a documentação religiosa utilizada neste estudo

possibilitou analisar as mestiçagens culturais realizadas em Goa e Ceilão. As conversões ao catolicismo, às práticas de aproximação cultural, os domínios das línguas nativas, as produções religiosas mestiças e os trânsitos de padres nativos entre os territórios asiáticos constituíram importantes aspectos na formação e sistematização de espaços orientais que se encontravam, em certa medida, cada vez mais mestiçados.

Por último, tal como analisou Sanjay Subrahmanyam, a partir da perspectiva das Histórias Conectadas, é importante perceber a formação do processo histórico do império português através das dinâmicas de trocas entre os espaços euroasiáticos, propondo uma historiografia que dê conta das múltiplas fontes e vozes pertencentes a esse processo⁵⁵⁴. A presença portuguesa na Ásia deve ser lida, assim, a partir de uma conjuntura mais ampla, não se limitando apenas às ações portuguesas, mas levando em consideração outras experiências europeias, e, sobretudo, asiáticas. Portanto, as pesquisas históricas sobre o mundo português, em toda sua extensão planetária, precisam estar atentas para permanências e transformações culturais.

O presente estudo buscou contribuir assim, para um maior entendimento da expansão portuguesa sobre os espaços asiáticos entre os séculos XVI ao XVIII. Em Goa e Ceilão, espaços bem diversos entre si, foram sediadas experiências de mestiçagens biológicas e culturais. Através das ações de religiosos, especialmente de jesuítas e oratorianos, foi possível identificar a construção de um mosaico de trocas culturais, de circulação de pessoas e objetos, de mediações culturais e de criação de estratégias locais de mobilidade social. Ainda que não seja possível equiparar o modo como as mestiçagens realizadas na Ibero-América formaram um elemento incontestável da construção de identidade cultural daquelas sociedades, as dinâmicas de mestiçagens operadas na Ásia, tanto por agentes europeus quanto por nativos, foram fundamentais no processo da expansão portuguesa e do catolicismo no Oriente.

⁵⁵⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

FONTES

1. FONTES MANUSCRITAS:

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Seção de Leitura Geral

Cota: Hospital de São José, liv. 1206. Estatutos da Congregação do Oratório.

BIBLIOTECA DA AJUDA DE LISBOA

Jesuítas na Ásia:

Códice 54-X-19 (Carta do Conde de Vila Verde, [vice-rei da Índia, D. Pedro António de Noronha] para o rei [D. Pedro II], sobre a Congregação do Recolhimento de Sta. Cruz dos Milagres de Goa, muito útil para as missões, pois já deu missionários a Ceilão, como o P. José Vaz).

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

Seção de Reservados

GUERREIRO, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus da Índia Oriental e em algumas outras da conquista deste reyno nos anos de 1606 e 1608 e do processo de conversão e cristandade daquelas partes: tirada das cartas que os missionários de lá escreveram.* Madrid : Impresa Real, Vol 2.

2. FONTES IMPRESSAS:

BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

Seção de Leitura Geral

BARBOSA, Duarte. *O Livro de Duarte Barbosa*. Edição crítica e anotada de Maria Augusta da Veiga e Sousa. Vol. 1, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1996.

PIRÉS, Tomé. *The Suma Oriental of Tome Pires and Account of the East, From the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India In 1512-1515*. Ed. de Armando Cortesão. Vol I, Londres: Hakluyt Society, 1944.

Viagem de Francisco Pyrard, de Laval; contendo a noticia de sua navegação às Indias Orientaes, Ilhas de Maldiva, Maluco, e ao Brazil, e os diferentes casos, que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez annos que andou nestes paizes (1601 a 1611) com a descripção exacta dos costumes, leis, usos, policia, e governo; do trato e commercio, que nelles ha; dos animaes, arvores, fructas, e outras singularidades, que alli se encontram, contendo a noticia de sua navegação às Indias Orientaes, Ilhas de Maldiva, Maluco, e ao Brazil, e os diferentes casos, que lhe aconteceram na mesma viagem nos dez annos que andou nestes paizes (1601 a 1611) com a descripção exacta dos costumes, leis, usos, policia, e governo; do trato e commercio, que nelles ha; dos animaes, arvores, fructas, e outras singularidades, que alli se encontramvertida do francez em portuguez sobre a edição de 1679, correcta, e accrescentada com algumas notas, por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1858, II V.

Seção de Reservados

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

_____. The Voyage of Henryghen Van Linschoten to the East Indies from the old English Translation of 1598. London: Hakluyt Society, 1885. Microfilme, F. 139-140.

DEMAIS FONTES IMPRESSAS

BARROS, João de. *Décadas da Ásia*: dos feitos que os portuguezes fizeram no descobrimento dos mares e terras do Oriente. V. 1-8 : Década 1-4 de João de Barros (I-1552; II-1553; III-1563). A década quarta foi completada por João Baptista Lavanha (1615). - Nova ed. – Lisboa: Na Régia Officina Typografica, 1777-1788.

CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis The Institute of Jesuit Sources, 2000.

NUNES, M. da Costa. *Documentação para a História da Congregação do Oratório de*

Santa Cruz dos Milagres do clero natural de Goa. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1966.

GONÇALVES, Sebastião. *Primeira parte da historia dos religiosos da Comp.^a de Jesus e do que fizeram com divina graça na conversão dos infieis à nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. Coimbra: Atlântica, 1957-1962.

REGO, António da Silva. *Documentação para a História das missões do padroado português do oriente*. (Índia). Edição facsimilar da de 1952. Lisboa: Fundação Oriente/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 1991-1996. 13 v.

REGO, Sebastião do. *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa* [1746]. Lisboa: CHAM, 2009.

_____. *Vida do Veneravel Padre Joseph Vaz da Congregação do Oratorio de S. Filippe Neri da Cidade de Goa, na India Oriental, Fundador da laboriosa Missão, que os Congregados desta Casa tem à sua conta na Ilha de Ceylaõ*. MDCCXLV.

PURIFICAÇÃO, Frei Miguel da. *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da Província do apóstolo S.Thomé dos Frades Menores da Regular Observância da mesma Índia*. Barcelona: Sebastião e João Matheua, 1640.

TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Tratado sobre o hinduísmo* (Maduré, 1612). Anotada por José Wicki. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

TRINDADE, Frei Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente: em que se da relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Provincia de S. Tomé da Índia Oriental em pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do cabo da Boa Esperança até as remotíssimas ilhas do Japão*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

WICKI, José. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988. 18 v.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS e ARTIGOS

AIYAR, R. Sathyanatha. *History of the Nāyaks of Madura*. Oxford University Press, 1924.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: the Society of Jesus, its empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; BEZERRA, Janaina dos Santos. “Pompa e circunstância” a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII. In: *História Unisinos*. Janeiro/Abril, 2012.

AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto Editora, 2012.

Beatriz Moncó Rebollo. Mediación cultural y fronteras ideológicas. In: LOUREIRO, Rui Manoel Rui Manoel; GRUZINSKI, Serge. (coord.). *Passar as fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História del Nuevo Mundo: Los mestizajes, 1550-1640*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BHETENCOURT, Francisco. Competição entre Império Europeus. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998.

BOSCHI, Caio. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.). *Op.cit*, vol.2.

BOUCHON, Geneviève. *Inde découverte, Inde retrouvée 1498-1630. Études d'histoire indo-portugaise*, Centre Culturel Calouste Gulbenkian - Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, Lisboa – Paris, 1999.

BOXER, Charles. *O império marítimo português (1415-1825)*. Tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Portuguese society in the Tropics*. The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia e Luanda (1510-1800). Cambridge: Hakluyt Society at University Press, 1964.

CARREIRA, Ernestina. “Índia”. In MARQUES, A.H de Oliveira; SERRÃO, Joel (dir). *Nova História da Expansão portuguesa: O império Oriental*. Estampa, Lisboa, 1998.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Editorial Deimos, 2008.

CASTELO, Cláudia. Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, abr.-jun. 2012.

CASTRO, Xavier de, pseud, anot; BOUCHON, Geneviève, pref. *Voyage de Pyrard de Laval aux indes orientales (1601-1611) / préf. Geneviève Bouchon ; établissement du texte & notes Xavier de Castro*. Paris : Chandeigne, cop. 1998.

CERTAU, Michael. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lurdes Menezes. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1992.

CHAUDHURI, Kirti. A concorrência holandesa e inglesa. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998.

CHAUDHURI, Kirti. O estabelecimento no Oriente. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.) *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. “Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)”. *Studia*. 52 (1994) 121-178; THOMAZ, L. F. “Cristãos de S. Tomé”. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. 2001, vol. IV.

COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.) *História Religiosa de Portugal: humanismo e reformas*. Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores, 2000, Vol. 2.

COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, Victor Gaspar Luís. *Portugal y oriente: el proyecto indiano del rey Juan*. Editorial Mapfre, Madri, 1992.

COUTO, Diogo do. *O soldado Prático*. Portugal: Publicações Europa-América, s/d.

CUNHA, João Teles e. Do puro-sangue a franco rocim: A miscigenação na Índia Portuguesa entre a realidade social e as suas representações (1500-1700). In: MANSO, Maria de Deus; LOBATO, Manuel (coord.). *Mestiçagens e Identidades: intercontinentais nos espaços Lusófonos*, 2013.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Imperial e Projetos Coloniais (Séculos XV a XVIII)*. Editora Unicamp, Campinas, 2009.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

DIAS, Andrea Simone Barreto. Os incômodos da cor parda no Pernambuco Colonial: Olhares sobre a festa de homenagem à São Gonçalo Garcia. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 2010.

DIRKS, Nicholas D. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

DISNEY, A.R. *A decadência do Império da pimenta: o comércio português na Índia no início do século XVII*. Trad. Pedro Jordão. Lisboa: Edições 70, 1981.

DORÉ, Andréa. *Império Sitiado: as fortalezas portuguesas na Índia 1498-1622*. São Paulo, Alameda, 2011.

_____. Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis. In: FLORES, Jorge; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Raízes do Privilegio: Mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

DUVERGE, Maurice. O conceito de império. IN: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.). *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

FARIA, Patrícia Souza de. De Goa e a Lisboa: Memórias de populações escravizadas no império asiático português (séculos XVI e XVII). In: *Revista Ultramares*. V.5, nº 9, 2016.

_____. Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII). In: *Anais de História de Além-Mar XVII*, 2016.

_____. Guerreros y sacerdotes: las castas en la escritura del clero nativo de la india portuguesa (siglo XVIII). In: *Diversidades. Asia y África en perspectiva desde América del Sur*. Lia rodriguez de la vega y Francisco Lavolpe Compiladores. Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Año 1. Número 2. Diciembre de 2013.

_____. Mateus de Castro: Um Bispo ‘Brâmane’ em Busca da Promoção social no Império Asiático Português (Século XVII). In: *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v. 9 n. 2, Jul.-Dez., 2007.

_____. Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII). In: Faria, Angelo Assis; Manso, Maria de Deus B; Levi, Abraham. (Org.). *A expansão: quando o mundo era português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. 1ed.Évora; Viçosa; Washington: NICPRI/ CCH-UFV, 2014, v. 1.

FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Junta de investigações Cientificas do Ultramar. Centro de Estudos de Antropologia Cultural. Lisboa, 1979.

FLORES, Jorge Manuel. *Hum curto Historia de Ceylan: Quinhentos anos de relações entre Portugal e o Sri Lanka*. Fundação Oriente, Lisboa, 2001.

_____. The Straits of Ceylon, 1524-1539: The Portuguese-Mappilla Struggle Over a Strategic Area. In: *Santa Barbara Portuguese Studies*, II, 1995.

FURTADO, Júnia Ferreira. Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER,

Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 1.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GORR, Jurrien Van. *Prelude to Colonialism The Dutch in Asia*. Uitgeverij Verloren, Hilversum 2004.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo*. História de uma mundialização. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2014.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Os Mundos Misturados: da monarquia católica e outras connected histories. *Revista Topoi*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro nº2, 2001.

GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX). In: *Revista Topoi*. V. 07, n.13, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias*. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2010.

HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Catarina Madeira dos. Os poderes num império oceânico. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa 1998.

IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho: trânsitos, comércio e cores nos sertões da América portuguesa - século XVIII*. Editora UESB, 2012.

_____. Seria a cor, a qualidade, a condição ou o fenótipo? Uma proposta de revisão dos critérios de distinção, classificação e hierarquização nas sociedades ibero-americanas. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (org.). *Dinâmicas de Mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016.

JANEIRA, Armando Martins. *O impacto português sobre a civilização japonesa*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

LACH, Donald F. *Asia: in the making of Europe*. The University of Chicago Press, 1965. Vol 2.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Editora da Unicamp, São Paulo, 1990.

LEITE, Edgard. Da Civilização do Indo ao Império Maurya: Novas Abordagens no Estudo da Índia Antiga. In: *Phoenix*, Rio de Janeiro, Vol. V, 1999.

LIBERO, Guiseppe del. *Pe. José Vaz, aventureiro de Cristo, apóstolo de Ceilão, fundador da Congregação do Oratório de Goa*. Goa: Postulação Geral do Instituto do Oratório, 1955.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.). *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

LOBATO, Manuel. ‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750) In: MANSO e LOBATO (dir.). *Perspectivas: Portuguese Journal of Political Science and International Relations*. Mestiçagens e identidades intercontinentais nas sociedades lusófonas. University of Minho, Braga and University of Évora, Évora, Portugal, Junho, 2013.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996.

LOUREIRO, Rui Manoel; GRUZINSKI, Serge (coord.). *Passar as fronteiras: II Colóquio Internacional sobre mediadores culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. Os limites da Expansão Asiática. In: Francisco Bethencourt & Kirti Chauduri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, *Do Índico ao Atlântico*, Círculo dos Leitores, 1998.

MANSO, Maria de Deus BEITES; SOUZA, Lúcio de. *Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês*. In: *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, N.º 10, June 2013.

MAURÍCIO, Domingos. “O espírito universalista português e a comunhão intercontinental de culturas. No tricentenário do V. P.e José Vaz”. In *Brotéria*. Agosto/Setembro. Vol III, Fasc, 23, 1951.

MCPHERSON, Kenneth. 1997. “Paravas and Portuguese. A study of Portuguese strategy and its impact on an Indian seafaring community”. *Mare Liberum* 13 (Jun.).

MENEZES, Nicolau João J. de, Os Milagristas: Subsídios para sua história. In: *O Oriente português*. - Vol. 30, n.º 19-21.

MONTEIRO, Constâncio Roque *A Epopeia do Escravo. Pe. José Vás no quadro geográfico, histórico, religioso e psicológico da sua época*. Edição da Biblioteca Xaveriana. Tipografia Xaveriana. Pilar, Goa. 1957.

MONTEIRO, Nuno Gonçalves; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesíásticas em Portugal (1500-1820). In: *Análise Social*, vol. XXXVII, 2003.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; FLORES, Jorge. (Org.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. 1ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 1.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PAGDEN, Anthony. *Lords of all The World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500- 1800*. Yale University Press: New Haven & London, 1995.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: Uma história Lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

_____. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*. Minas Gerais, 1716-1789. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2001.

_____. “QUALIDADE” E “COR”: os marcadores da distinção. In: Eduardo José Santos Borges/ Maria Helena Ochi Flexor/ Suzana Maria de Sousa Santos Severs (orgs.) *Poderes, identidades e sociedade na América portuguesa (séculos XVI – XVII)*. Alameda, São Paulo, 2017.

_____. Mandioca, pimenta, aljôfares: trânsito cultural no império português *Naturalia mirabilia*. In: STOLS, Eddy, THOMAS, Werner & VERBERCKMOES, Johan. (orgs.) *Naturalia, Mirabilia & Monstruosa en los Imperios Ibéricos (siglos XV-XIX)*. Louvain: Leuven University Press, 2006.

_____. Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (org.). *Dinâmicas de Mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2016.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 5, no. 10, 1992.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosário (dir) *O Homem Barroco*. Presença. 1995.

RAMINILLE, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico. Séculos XVII e XVIII*. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2015.

REGO, António da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

RIBEIRO, João. *The Historic Tragedy of the Island of Ceilão*. Captain João Ribeiro. Translated from the portuguese by P.E.Pieres. Asian Educational Services. New Delhi, Madras, 1999.

ROSSA, Walter. *Cidades Indo-Portuguesas: Contribuição para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental*. Lisboa: CNCDP, 1997.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Os portugueses fora do Império. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-99. v. 1.

_____. Políticas de fixação e integração. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-99. v. 1.

SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história. Reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2013.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Catarina Madeira Santos. «Goa é a chave de toda a Índia». Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos, 1999.

_____. Expansión y descubrimientos portugueses: problemática y líneas de investigación. In: *Cuadernos de Historia Moderna*. nº 20, Serviço de Publicaciones. Universidad Complutense. Madri, 1998.

SANTOS, Vanicléia Silva; PAIVA, Eduardo França; GOMES, René Lommez (Orgs). *O comércio de marfim no mundo atlântico : circulação e produção (séculos XV a XIX)* /. – Dados eletrônicos – Belo Horizonte : Clio Gestão Cultural e Editora, 2018.

SCHRIKKER, Alicia. Dutch Political Attitudes in Asia: Diplomacy in Eighteenth Century Ceylon as Example. In: *Cultural Reproduction on its Interface: From the Perspectives of Text, Diplomacy, Otherness, and Tea in East Asia* , Kansai University, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B. “A economia do Império Português”. In CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco. *A expansão Marítima Portuguesa (1400-1800)*. Edições 70, Lisboa, 2010.

SILVA, C. R. de, e D. de SILVA, “The History of Ceylon (circa 1500-1658): A Historiographical and Bibliographical Survey”. *The Ceylon Journal of Historical and Social Studies* 3.1 (Jan.-Jun.) 1973.

SILVA, K. M. de. *A History of Sri Lanka*. C. Hurst & Co., Londres - University of California Press, Berkeley e Los Angeles, 1981.

SOUZA, Teotónio de. *Goa to me*. Publishing Company, New Delhi, 1994.

_____. *Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SPENCE, Johnatan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci* (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

_____. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

_____. *The Political Economy of commerce Southern India, 1500-1650*. Cambridge South Asian studies, 2002.

_____. *Uma viagem através do Oriente em finais do século XVI*. In: Antônio Manuel Hespanha. *Os espaços de um Império* (Estudos). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Gentilismos assimilados: a influência hindu nas representações de imagens católicas em Goa do século XVII*. *Diálogos* (Maringá. Online), v. 18, n.2, p. 553-570, mai.-ago./2014.

_____. *O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII)* In: XXIV Simpósio Nacional de História: História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos, 2007, São Leopoldo. XXIV Simpósio Nacional de História: História e Multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

_____. *Sebastião Gonçalves e a história da Companhia de Jesus no Oriente*. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. Alameda: São Paulo, 2009.

THOMAZ, Luís Felipe. *A ideia imperial manuelina*. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Org.). *Facetas do Império na História: conceitos e métodos*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

_____. *De Ceuta a Timor*. Memória e Sociedade, Editora Difel, 1994.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

XAVIER, Ângela Barreto. *Correo logo a fama do milagre. Narrativas misionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado*. Centro de História da Cultura Terramar. Lisboa, 1999.

_____. David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. *Ler História*, Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português do Livro e das Bibliotecas Fundação para a Ciência e Tecnologia, n. 49, separata, 2005.

_____. Dissolver a diferença: Mestiçagem e Conversão no Império Português. In: CABRAL, Manuel Villaverde *et al.* *Itinerários: a investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ŽUPANOV, Inês G. *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

_____. Do sinal da Cruz à Confissão em Tâmul. Gramáticas, Catecismos e Manuais de Confissão. Missionários na Índia Meridional (Séculos XVI-XVII). In HESPANHA, António Manuel (dir). *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

_____. Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, Spies and Gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka. In: *Portugal – Sri Lanka: 500 Years*, ed. Jorge Flores, South China and Maritime Asia Series (Roderich Ptak and Thomas O. Hölmann, eds), Wiesbaden: Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, 2006.

ŽUPANOV, Inês; XAVIER, Ângela Barreto. Ser Brâmane na Goa da Época Moderna. In: *Revista História*, n 174, p. 15-41, jan-jun, 2015.

OBRAS DE REFERÊNCIA

ANDRADE, Antonio Alberto Banha de. *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Editorial Resistência, 1980. v. 1 e 2.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000. 2 v.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. São Paulo/Rio de Janeiro: Sonopress Rimo/UERJ – DECULT, 2000. 1 CD-ROM [versão digitalizada dos dez volumes do original].

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919-1921. 2 v.

SERRÃO, Joel. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais,

1963-1971. 4 v.

TESES E DISSERTAÇÕES

BIEDERANN, Zóltan. *A aprendizagem de Ceilão*. A presença portuguesa em Sri Lankā entre estratégia talassocrática e planos de conquista territorial (1506-1598). Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e na École Pratique des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques, de Paris. Lisboa, 2005.

BLANCO, Maria Manuela. *O Estado Português da Índia: da rendição de Ormuz à perda de Cochim (1622-1663)*. Tese de doutorado pela Universidade Federal de Lisboa, 1992.

MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622*. Tese (Doutorado em História). Évora, 1999.

RIBEIRO, Lorhany Cordeiro. *Chronologia da Congregação do Oratório de Goa: a construção da santidade do padre José Vaz na crônica de Sebastião do Rego*. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

SOUZA, Patrícia Faria de. *A conversão das almas do Oriente: Franciscanos, Poder e Catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A Crisandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Dissertação de doutoramento apresentada no Instituto Universitário Europeu. Florença, 2003.

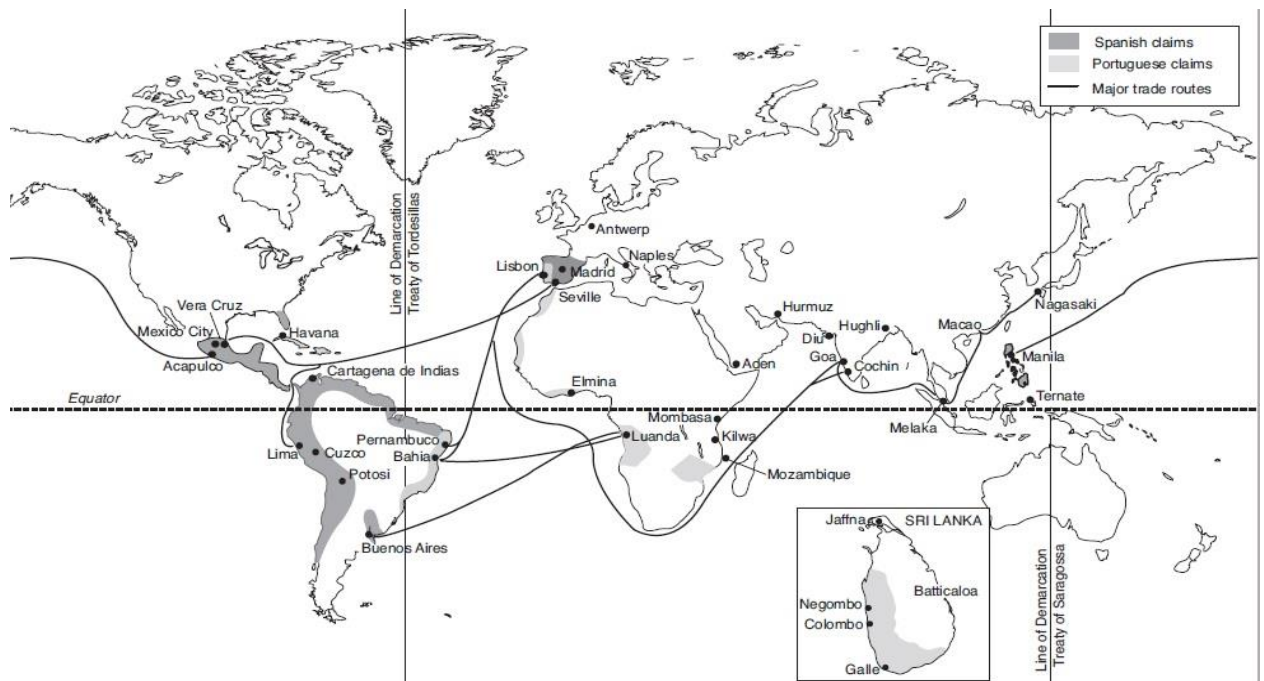
ANEXOS

MAPA 3: Províncias Jesuítas na Índia



FONTE: John Carreira-Afonso. *The Jesuits in India 1542-1773*. Anand, Gujarath Sahitya Prakask, 1997 *apud* MANSO, Maria de Deus Beites Manso.

MAPA 4: O mundo ibérico em 1600



Fonte: Sanjay Subrahmanyam. O império Asiático português. 1500-1700. Uma História Política e Económica, Lisboa, DIFEL, 1995.

GRAVURA 1: “Leilão que se faz a cada manhã na rua direita na cidade de Goa feito pelo natural Jan Van Linschoten framengo”



Fonte: Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

GRAVURA 2: “Embarcações usadas para pesca em Goa e Cochim, as primeiras feitas de troncos de madeira escavados, as outras de muitos ramos atados com cordas, as primeiras chamadas almadias, as outras tones e palegas, que lá se encontram em grande número e que transportam cargas de água doce em jarras, para serem vendidas aos navios”



Fonte: Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.