

Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)

Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim Sales

Tese de Doutoramento em História, especialidade de História dos
Descobrimentos e da Expansão Portuguesa.

Julho, 2015

Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)

Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim Sales

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História, especialidade de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa e co-orientação da Prof^a. Doutora Isabel Murta Pina.

Julho, 2015

A Isabel Ponce Edra, *in memoriam*

Às irmãs e sobrinhos

AGRADECIMENTOS

O processo de investigação e de redacção de uma dissertação de doutoramento não é, como aparentemente pode parecer, meramente um exercício solitário, que envolve muitas horas e dias de trabalho. Ao longo do mesmo, muitos também são os apoios que vão tornando possível a sua concretização. Estes assumem formas e naturezas distintas. No entanto, são todos indispensáveis e apresentam um denominador comum: o espírito de ajuda, ou o estabelecimento de laços afectivos.

No caso particular do presente trabalho, muitas foram as pessoas que contribuíram, de forma directa ou indirecta, para que o mesmo chegasse ao fim. A estes deve-se pois, neste momento, expressar o reconhecimento público, embora as palavras sejam sempre insuficientes para traduzirem todo o afecto e gratidão que merecem.

Em primeiro lugar, o nosso agradecimento dirige-se aos orientadores: ao Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa e à Prof. Doutora Isabel Murta Pina. Ao Professor Doutor João Paulo Oliveira Costa, orientador deste estudo, agradecem-se todas as sugestões bibliográficas, o apontamento de linhas e perspectivas de abordagem, em função dos objectivos previamente delineados, assim como a leitura rigorosa e crítica desta dissertação, as propostas de correcções e a total disponibilidade demonstrada. Uma palavra especial de apreço dirijo à Prof. Doutora Isabel Murta Pina, co-orientadora do trabalho, pela leitura crítica, dialogada e extremamente cuidadosa do texto, pela indicação precisa de sugestões e correcções, pela persistente e incansável dedicação, que sempre demonstrou, em todos os momentos, no decurso da elaboração deste estudo. Aos dois expresso a minha dívida infinita de gratidão, pois sem o seu apoio seria impossível chegar a bom porto.

Demonstra-se ainda o nosso profundo reconhecimento ao Prof. Doutor João Teles e Cunha, pela discussão crítica de questões, pelas preciosas pistas e indicações bibliográficas, que se revelaram sempre muito úteis no processo de elaboração desta dissertação.

Ao Dr. José António Rocha agradece-se o seu precioso apoio na formatação gráfica do trabalho, que agora se apresenta.

Ao Prof. Doutor António Trigueiros e às funcionárias da Biblioteca da Revista Brotéria expressa-se a nossa gratidão por terem facilitado o trabalho de investigação e o acesso à documentação da Companhia de Jesus.

Um agradecimento especial dedica-se, igualmente, aos colaboradores do ARSI, em Roma, destacando-se de forma muito particular o Dr. Mauro Brunello por todo o apoio dispensado a este trabalho, e da Biblioteca do Centro Científico e Cultural de Macau, em Lisboa.

A nossa gratidão estende-se à Prof. Doutora Ana Cristina da Costa Gomes, pela forma como me ajudou a visitar e a consolidar conhecimentos no âmbito da Paleografia, indispensáveis para a leitura e a transcrição de fontes manuscritas inéditas, mas, sobretudo, pela amizade demonstrada. À Inês Costa Gomes, agradeço todo o carinho, o afecto e a sua colaboração na parte final deste trabalho.

Não se poderiam terminar estes agradecimentos, sem se deixar uma nota de gratidão a todos os Professores e colegas da Universidade Católica Portuguesa, que apoiaram e incentivaram, de forma decisiva, este estudo. Esta nota de gratidão estende-se ao Hugo Augusto, à Marisa Marques e às Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria.

Por último, aos meus familiares, irmãos e sobrinhos, entre os quais se destacam a Mifá e o Luís, ficarei para sempre a dever os laços afectivos, capazes de mitigarem a solidão inerente a uma investigação.

DO MALABAR ÀS MOLUCAS: OS JESUÍTAS E A PROVÍNCIA DO MALABAR (1601-1693)

MARIA DE LURDES PONCE EDRA DE ABOIM SALES

RESUMO:

A Província Jesuíta do Malabar, também designada por Província de Cochim ou do Sul, foi instituída em 1605, quatro anos após a sua criação como Vice-Província com o mesmo nome. A sua génese está intimamente associada à expansão da Companhia de Jesus na Ásia e à necessidade sentida por esta em organizar e enquadrar as suas missões.

Com existência autónoma, desde então, a sua sede foi o colégio da Madre de Deus de Cochim, o verdadeiro eixo coordenador e de articulação de missionários e de missões da Província até à conquista desta praça em 1663. A perda de Cochim e de outras fortalezas portuguesas na região acarretou o redimensionamento da Província e implicou a transferência da sede para Ambalacata, também na costa ocidental indiana.

A Província Jesuíta do Malabar estendia-se por uma vasta área geográfica, desde a costa homónima na Índia até às Molucas, caracterizando-se, assim, por ter uma grande diversidade política, cultural, social e religiosa. A Província ajustou-se e reajustou-se durante todo o século XVII devido a um conjunto interno e externo de factores, onde avultam:

- a falta de recursos humanos e financeiros num espaço geográfico extenso;
- o seu favorecimento ou desfavorecimento pelos vários poderes;
- bem como a própria capacidade de atracção ao baptismo;
- e os diversos níveis de acomodação e de desenvolvimento de estratégias de missionação, tendo em vista a captação e manutenção das cristandades.

Trata-se, no seu conjunto, de uma história complexa e em permanente transmutação, na qual se construiu uma narrativa para publicitar no mundo católico a 'Conquista Espiritual', aproveitando os sucessos e invertendo os insucessos, sobretudo quando após 1663 se realça o crescimento da Missão de Madurai.

PALAVRAS-CHAVE: Ásia, Missionaçãõ, Jesuítas, Província do Malabar, Acomodaçãõ.

ABSTRACT:

The Jesuit Province of Malabar, also known as Province of Cochin or Southern Province was established in 1605, four years after its foundation as a Vice-Province. Its genesis is closely connected with the expansion of the Jesuits throughout Asia and their need to organise and control its missionary network.

Acting as an autonomous province sieged in the College of *Madre de Deus* in Cochin, a Portuguese settlement in Malabar that worked as its coordinating centre until its conquest by the Dutch in 1663. The loss of Cochin and of other Portuguese strongholds in the region led to major redeployments and changes in the Province, namely the shift of its headquarters to Ambalacata, a place in India's west coast.

The Jesuit Province of Malabar encompassed a large geographical area, stretching from India's west coast to the Moluccas, characterised by a great political, cultural, social and religious diversity. The Province adjusted and readjusted during the seventeenth century due to a set of internal and external factors, among which we mention:

- The lack of human and financial resources for such a large space;
- The advancement or regression of the Christian communities due to local and regional powers;
- The attractiveness of conversion;
- The different levels of accommodation and the development of missionary strategies, which envisaged the recruitment and conservation of the Christian communities.

This is, in its ensemble, a complex history in perennial transformation, whose narrative is created to publicise its 'Spiritual Conquest' throughout the Catholic world, taking advantage of its successes and inverting its failures, especially when the Annual Letters after 1663 magnify the growth of the Mission of Madurai.

KEYWORDS: Asia, Missionary Work, Jesuits, Province of Malabar, Accommodation.

ÍNDICE

Siglas e Abreviaturas.....	xvii
Introdução.....	1
I. A GÉNESE DA PROVÍNCIA DO MALABAR.....	15
1. A geografia da Província do Malabar: Os poderes asiáticos e a(s) presença(s) portuguesa(s)/europeias(s).....	17
1.1. Costa do Malabar.....	24
1.2. Ceilão/ Sri Lanka.....	27
1.3. Costa Oriental da Índia.....	29
1.4. Império Mogol.....	30
1.5. Tibete.....	33
1.6. Arração e Pegu.....	35
1.7. Sião/ Tailândia.....	36
1.8. Malaca.....	39
1.9. Macaçar.....	42
1.10. Ilhas Molucas.....	43
2. Os Jesuítas na região até à criação da Província do Malabar.....	47
3. A génese de uma Província heterogénea: debate, conflitualidade e constituição.....	61
II. A EVOLUÇÃO DA PROVÍNCIA - UNIDADES MISSIONÁRIAS E HIERARQUIA.....	75
1. Os estabelecimentos missionários.....	77
2. O Financiamento.....	86

2.1.	Rendas Régias.....	86
2.2.	Investimentos em terras/comércio.....	88
2.3.	Rendas de soberanos locais e de cristãos.....	92
3.	Os meios humanos.....	95
3.1.	Provinciais e Visitadores.....	95
3.2.	Evolução quantitativa de missionários (padres e irmãos).....	100
3.3.	Clero local.....	106
3.4.	Colaboradores locais e servidores.....	110
4.	As relações no seio da Igreja.....	112
4.1.	A Província do Malabar e os bispados de Cochim e de Malaca e os arcebispados de Angamale/Cranganor e de S. Tomé de Meliapor.....	112
4.2.	Ordens do Padroado.....	126
4.3.	Ordens sob a alçada da Propaganda Fide.....	130
III.	A MISSIONAÇÃO.....	135
1.	Estratégias missionárias.....	137
1.1.	A acomodação em Madurai.....	138
1.1.1.	Debate missionológico.....	144
1.1.2.	Evolução da estratégia de acomodação na missão de Madurai.....	149
1.2.	Os cristãos de S. Tomé.....	155
1.3.	Diferentes níveis de acomodação.....	156
1.4.	O cerimonial religioso.....	163
1.5.	A dimensão temporal.....	170
2.	A acção missionária e as cristandades.....	174

2.1.	Colégio de Cochim.....	176
2.2.	Colégio de Cranganor.....	186
2.3.	Colégio de Ambalacata.....	197
2.4.	Colégio de Coulão.....	198
2.5.	Colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria.....	202
2.6.	Residência da Ilha de Manar.....	208
2.7.	Colégio de Colombo.....	211
2.8.	Colégio de Jafanapatão.....	215
2.9.	Colégio de Negapatão.....	217
2.10.	Colégio de S. Tomé.....	219
2.11.	Colégio de Bengala.....	222
2.12.	Missão do Tibete ou de Potente.....	225
2.13.	Missão de Pegu.....	232
2.14.	Colégio de Malaca.....	235
2.15.	Missão de Macaçar.....	238
2.16.	Colégio de Maluco.....	239
2.17.	A Missão de Madurai: uma missão de sucesso numa Província em ruptura.	247
	Conclusão.....	267
	Fontes e Bibliografia.....	271
	Lista de Mapas.....	303

SIGLAS E ABREVIATURAS

- ACCCG – Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian
- AGC – Agência Geral das Colónias
- AGU – Agência Geral do Ultramar
- AHSI – *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXVIII, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu
- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
- AIA – *Archivo Ibero Americano*
- ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo
- APH- Academia Portuguesa de História
- APO – *Archivo Portuguez Oriental*
- ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu
- BA – Biblioteca da Ajuda
- BNP – Biblioteca Nacional de Portugal
- CCCM – Centro Científico e Cultural de Macau
- CEDG – Centro de Estudos Damião de Góis
- CEHCA – Centro de Estudos de História de Cartografia Antiga
- CEHR – Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa.
- CEHU – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos
- CEPCEP – Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa
- CHAM – Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa
- CNCDP – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- DHDP – *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, dir. Luís de Albuquerque; coord. Francisco Contente Domingues, Lisboa: Círculo de Leitores, 1994, 2 vols.
- DHMPPPO-Índia – *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Índia (1498-1599)*.
- DHMPPPO-Insulíndia – *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente – Insulíndia*.
- DHRP – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, 4 vols., (dir. Carlos Alberto Moreira Azevedo, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001.

DI – Documenta Índica, dir. Joseph Wiki; John Gomes, 18 vols., Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988.

DM – Documenta Malucensia, ed. e anot. Hubert Jacobs, 3 vols, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974-1984.

DRILM – Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1627), dir. Artur Teodoro de Matos, I, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000; *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções (1625-1736)*, dir. Artur Teodoro de Matos, II, Lisboa: CHAM, 2002.

FO – Fundação Oriente

HRP – História Religiosa de Portugal, dir. Carlos Moreira Azevedo, 3 vols., Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.

ICM – Instituto Cultural de Macau.

IEO – Instituto de Estudos Orientais

IICT – Instituto de Investigação Científica Tropical

INCM – Imprensa Nacional-Casa da Moeda

IPPA – Instituto Português do Património Arquitectónico.

JRFEI – Junta da Real Fazenda do Estado da Índia, dir. Artur Teodoro de Matos, I, II, Lisboa: CNCDP/CEDG, 2000; III, Lisboa: UNL/CHAM, 2001.

MU- Ministério do Ultramar.

Mç.- Maço

UCP – Universidade Católica Portuguesa

UNL – Universidade Nova de Lisboa

cf. – conforme

coord. – coordenação

fl. / fls. – fólio / fólhos

p. / pp. – página / páginas

s.d. – sem data

s.l. – sem local

s.n. – sem nome

vol. – volume

INTRODUÇÃO

Poucos campos historiográficos passaram por tantas alterações paradigmáticas em Portugal nos últimos trinta anos como a história religiosa, em particular a tocante à missionação no Estado da Índia. Até então a perspectiva tradicional privilegiava a acção dos missionários, aceitando acriticamente a literatura apologética produzida pelas próprias das ordens religiosas que fabricava heróis e mártires, esquecendo-se frequentemente do meio em que se circunscrevia esta actividade, já para não falar das populações locais reduzidas a meros espectadores ou, quando muito, a actores secundários que coadjuvavam os religiosos na evangelização. Esta noção de 'Conquista Espiritual', só para glosar o título de uma obra bem conhecida para o espaço asiático, mas cuja temática encontra ecos noutros pontos do globo onde a empresa missionária católica se fez sentir, caso da América espanhola, tem vindo a ser questionada e foi substituída nos último três decénios por uma visão mais complexa e mitigada no relacionamento entre os missionários e as populações evangelizadas, em especial na Ásia. Aliás, a mudança de paradigma na história religiosa acompanhou de perto outras alterações sentidas na forma como se viu o relacionamento dos europeus em geral e dos portugueses em particular com a multifacetada realidade asiática entre 1500 e 1800, quando a clássica interpretação do 'Domínio Ocidental' deu lugar a uma 'Idade de Parceria', cujos matizes têm cambiado desde a sua primeira formulação na década de setenta do século vinte. Diga-se de passagem que a perspectiva da 'nova' história religiosa beneficiou com a alteração sofrida, ao passar a ter em conta as dinâmicas das populações asiáticas e as respectivas culturas e religiões nas estratégias missionárias desenvolvidas no terreno. De resto, os aspectos culturais e sociais foram os que mais se desenvolveram, em particular na história das missões na Índia, na China e no Japão, às vezes sacrificando o lado institucional, justamente aquele que tinha sido privilegiado pela historiografia tradicional.

Por outro lado, a extrema diversidade da realidade asiática onde se desenrola a missionação, às vezes dentro do mesmo espaço geográfico como é o caso da Índia, leva os historiadores a centrarem o seu estudo em grandes blocos culturais, a exemplo da

China, cuja maior uniformidade facilita em princípio a investigação ou, quando muito, procuram estabelecer um modelo comparativo entre regiões afins, como a China e o Japão, esquivando-se em analisar áreas onde a jurisdição missionária se decanta por uma existência onde a multiplicidade é a característica marcante. Outro dos efeitos desta mudança historiográfica nos últimos trinta anos foi o fim, talvez inesperado, da percepção da evangelização e dos missionários com sendo um bloco unitário, já para não falar do próprio Estado da Índia e das relações, às vezes tensas outras vezes distendidas, estabelecidas entre as autoridades portuguesas, incluindo tanto o protector do Padroado Português do Oriente, o monarca como os seus representantes na Ásia, e as ordens religiosas no terreno. Convém ainda mencionar o facto da maior parte dos estudos de história religiosa se ter centrado no século XVI, visto como a 'Idade de Ouro' da missionação no Padroado protagonizada pela figura tutelar dos fundadores como Francisco Xavier, acompanhando de perto o auge do próprio Estado; algo só parcialmente invertido nos últimos decénios com um maior interesse por épocas mais tardias, caso das centúrias seiscentista e setecentista. Por fim, referir também o protagonismo talvez excessivo do labor missionário dos Jesuítas na Ásia, fruto da abundância de fontes e da boa organização dos arquivos da Companhia, pelo menos em comparação com outras ordens religiosas presentes no terreno, se bem que a natureza das mesmas obrigue o investigador a redobrados cuidados dado o carácter encomiástico e parcial dos seus escritos.

Donde a necessidade de conferir e confrontar a documentação de origem missionária com outra produzida pelas autoridades portuguesas, bem como os relatos e relações de privados, de modo a obter-se uma perspectiva abrangente e, se possível, completa de uma realidade sempre multifacetada. Todavia, não nos podemos esquecer que o Padroado funcionou como uma umbela onde participaram religiosos de outras nacionalidades, em especial na Companhia de Jesus, todos com diferentes sensibilidades, que por vezes se enfrentaram com as autoridades portuguesas a respeito de estratégias e métodos de evangelização. Por isso sentiu-se a necessidade nos últimos anos de reconstruir o percurso da informação colhida e a sua re-elaboração pelas distintas instâncias institucionais, bem como a formação de facções e grupos de interesses nas estruturas religiosas e da Coroa. Daí ser bom ter em conta a origem do missionário tanto do ponto de vista da sua naturalidade como de pertença a uma ordem religiosa; para além da necessidade de se confrontar as fontes portuguesas com as

demais produzidas por outros europeus no continente asiático, pelo menos a partir do fim de Quinhentos. Seria excelente ter também acesso à documentação produzida pelo lado asiático para nos apercebermos do verdadeiro impacto da evangelização, mas a necessidade de conhecer uma pluralidade de línguas aliada a uma certa falta de fontes, bem como a escassez de traduções, inviabiliza na maior parte dos casos a concretização desta dimensão.

Tivemos um primeiro contacto com esta realidade diversificada quando desenvolvemos uma investigação sobre a vida cristã em Baçaim no século XVI, cujo resultado final apresentámos como dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa em 2003. O trabalho em apreço despertou a vontade em aprofundar o nosso interesse pela temática da missionação na Ásia, tendo optado, por sugestão do Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa, pelo estudo da Província Jesuíta do Malabar, a qual tem sido investigada sobretudo no território indiano e as problemáticas daí decorrentes, especialmente as do campo cultural, religioso e social ligado com o hinduísmo e a sociedade de castas. Daqui nascem uma série de desafios que convém sempre ter presente tanto na parte heurística como hermenêutica da dissertação dado o âmbito geográfico abarcado, a bibliografia reunida, a riqueza conceptual envolvida, bem como a necessidade de pesquisar em bibliotecas e arquivos espalhados por Lisboa, Roma e Paris.

A nossa opção por dar destaque à epistolografia da Companhia de Jesus relativa à Província do Malabar, redigida durante o século XVII, acarreta uma séria limitação, dado o carácter apologético desta fonte. Por esta razão alargámos a nossa pesquisa heurística a outro tipo de documentos manuscritos oriundos tanto de ordens religiosas como de autoridades civis, bem como a documentação impressa de origem diversa, como relações de viagens, para ficarmos com uma visão o mais abrangente possível. Teria sido interessante usar fontes asiáticas, mas dado o nosso desconhecimento linguístico neste campo apenas podemos recorrer a traduções em línguas europeias. Esta lacuna obriga-nos a ter cuidados acrescidos na hora de ler e interpretar as fontes manuscritas e impressas, tendo sempre presente o desejo de ter uma perspectiva integrada de uma realidade histórica multifacetada.

Um segundo desafio prende-se com a própria geografia da Província do Malabar, uma designação enganadora que esconde uma vasta região que se estende da

costa homónima na Índia até ao arquipélago das Molucas, ou de Maluco como se dizia à época. O espaço em questão não possui uma unidade cultural nem religiosa sendo, pelo contrário, um mosaico de diferentes áreas civilizacionais, pese a influência indiana, com organizações políticas e sociais distintas espalhadas por uma geografia diversa e ingrata, onde os tempos de comunicação e de circulação são ditados pelo regime das monções. Assim, demora tanto tempo um missionário ou uma carta ir de Cochim ao Reino, como partir daquele porto malabar para os confins da Província. Este dado resulta ser capital na hora de percebermos como foram distintas as estratégias missionárias desenvolvidas tendo em conta as realidades políticas, sociais e religiosas do terreno, bem como a utilização para a evangelização dos sempre poucos recursos humanos num território de dimensão desmesurada. Por outro lado, temos ainda de ter presente que a jurisdição da Província e a actuação dos missionários na área em análise nem sempre coincidiu com os territórios detidos pelo Estado da Índia, embora os religiosos actuassem dentro do Padroado e fossem vistos como representantes formais e informais do monarca português. Daí nascerem equívocos e dificuldades no relacionamento dos missionários com as autoridades e potências locais e regionais, por temerem uma eventual expansão portuguesa, mas também despertaram esperanças nas populações locais que viam na conversão uma forma de protecção do monarca português face a opressões por parte de outras comunidades ou poderes. Convém notar uma certa coincidência na característica reticular do império português na Ásia com a própria natureza da Província do Malabar, um conjunto vasto de territórios separados entre si e ligados por uma vasta rede de rotas de circulação e de comunicação que cruzam os mares.

Uma vez definido o espaço devemos ponderar as balizas cronológicas. Se 1601 resulta ser uma marco temporal óbvio para começar o estudo, por remeter para o início do período que antecedeu imediatamente a constituição da Província, já o limite *ad quem* foi mais difícil de determinar, porque a vida desta circunscrição religiosa prolongou-se para lá de Setecentos. Uma boa data para terminarmos seria 1663, por corresponder ao desaparecimento do colégio jesuíta de Cochim, onde funcionou a primeira sede da Província do Malabar, por via da conquista holandesa, cujo efeito prático acarretou o fim do ciclo durante o qual o Colégio da Madre de Deus desempenhou o papel de principal centro de missionação. Foi, efectivamente, uma data de viragem, por se ter inaugurado uma segunda fase a partir de 1663 com o reajustamento da Província e escolha de uma nova sede missionária em Ambalacata,

situada a norte de Cranganor. Este foi um período marcado pelo progresso da missão de Madurai, no seio da qual a Companhia de Jesus inovara desde o início do século XVII. Estamos, efectivamente, perante uma das poucas missões sobreviventes com sucesso após as sucessivas retracções da Província do Malabar. Por isso, escolhemos 1693 como o ano terminal para o nosso estudo por corresponder ao ano da morte do missionário João de Brito (1647-1693), uma das figuras emblemáticas desta missão após o labor original dos padres Gonçalo Fernandes e Nobili.

Por razões que se prendem com a economia da exposição tivemos que, naturalmente, alargar o nosso campo de estudo a fim de compreender o contexto asiático em que se inseriu a Província do Malabar, embora dando maior importância à dimensão religiosa e à historiografia acumulada desde o princípio do século XX. Desde a constituição da *Church History Association* na Índia em 1935, falou-se da necessidade de reunir colecções arquivísticas e de escrever uma história do cristianismo no Subcontinente.¹ Até bem tarde a historiografia religiosa produzida teve um cariz fortemente polémico, conforme afirmou Stephen Neill, pois só houve um maior rigor científico a partir da década de 1980.² Na impossibilidade de abarcar a totalidade destes estudos, traçaremos uma breve panorâmica de algumas obras de referência e dos temas nelas inscritos, não esquecendo as colecções documentais mais importantes editadas com o acervo da Companhia da Jesus e não só, caso de António da Silva Rego,³ Joseph Wicki,⁴ Artur Basílio de Sá,⁵ Hubert Jacobs,⁶ V. Perniola,⁷ Joseph Bertrand⁸ e ainda Georg Schurhammer.⁹

Tratam-se, efectivamente, de fontes de importância fundamental para o presente estudo, dada a informação veiculada sobre a experiência missionária conduzida pelos Jesuítas na Ásia. John Correia-Afonso alertava, na década de 1960, para a importância das cartas da Companhia de Jesus pelo facto de terem contribuído para o moderno

¹ Cf. Joseph Tekkedath, *History of Christianity in India*- vol. II- *From the middle of sixteenth to the end of the seventeenth century (1542-1700)*, Bangalore: Theological Publications in India, 1982, p. v.

² Cf. Stephen Neill, *A History of Christianity in India. The Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 333.

³ *DHMPPPO-Índia*.

⁴ *DI*.

⁵ *DHMPPPO-Insulíndia*.

⁶ *DM*.

⁷ *The Catholic Church in Sri Lanka. The Portuguese Period. Original Documents translated into English*, Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd, 1989-1991, 3 vols.

⁸ *La Mission du Maduré d'après des Documents Inédits*. Paris : Librairie de Poussielgue-Rusand, 1847-1854, 4 vols.

⁹ *Ceylon zur zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xavers (1928)*.

conhecimento da geografia e das realidades sócio-culturais da Ásia, África e América.¹⁰ Aliás, o historiador cultural americano Donald Lach fez amplo uso das fontes Jesuítas para a sua obra seminal sobre o conhecimento do continente asiático pela Europa a partir da Idade Moderna.¹¹

Há toda uma série de autores que reflectiram sobre a história do cristianismo na Índia e desde o século XIX,¹² mas deve-se provavelmente a Joseph Tekkedath uma panorâmica do cristianismo e do seu contexto no Quêrala, no Tamil Nadu, em Goa, no Bengala e noutras regiões do Subcontinente. Tekkedath, todavia, recorreu pouco a fontes primárias, privilegiando antes os estudos já existentes e analisando a totalidade das presenças cristãs na Índia. Stephen Neill é outro nome a referir, cujo *A History of Christianity in India*, além de abordar detalhadamente o contexto sócio-cultural e religioso do Subcontinente, ainda se detém em torno dos primeiros contactos e do impacto desencadeado pela acção dos portugueses. Mais recentemente, Robert Eric Frykenberg em *Christianity in India. From Beginnings to the Present*,¹³ descreve aspectos paradigmáticos do contexto sócio-cultural da Índia, em particular a relacionada com os cristãos de S. Tomé, tecendo um discurso minucioso sobre a sua origem com referências a fontes apócrifas cristãs, a textos e tradições indianas, bem como a fontes greco-latinas, mas não avança noutros espaços indianos onde a missionação portuguesa também se fez sentir. O autor alarga a sua abordagem a períodos posteriores relacionados com outras presenças cristãs reformadas provenientes do Norte da Europa.

Houve um conjunto importante de autores com obra relevante a respeito da acção da Companhia de Jesus no espaço geográfico em apreço. Cabe mencionar Ernest Reginald Hull S.J., Pietro Tacchi Venturi, Antonio Astrain e Francisco Rodrigues. Também Georg Schurhammer se destacou pela profundidade do seu estudo em torno de Francisco Xavier¹⁴ e do respectivo contexto institucional, sócio-cultural, político e missionário. Embora a sua narrativa seja considerada panegírica por alguns

¹⁰ Cf. John Correia-Afonso, *Jesuit Letters and Indian History: 1542-1773*, Bombaim-Londres-Nova Iorque: Oxford University Press, 1969, pp. 162-163. Segundo o autor, muitos escritores tinham tido conhecimento desses documentos através das histórias gerais de Fernão Guerreiro e de Pierre Du Jarric.

¹¹ Donald Lach, *Asia in the making of Europe*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1965-1999, 3 vols., 9 tomos.

¹² As primeiras tentativas para a realização de uma história geral do cristianismo na Índia recuam ao século XIX e a nomes como James Hough e John William Kaye, que escreveram respectivamente *The History of Christianity in India, from the Commencement of the Christian Era*, Londres: R. B. Seeley and W. Burnside, 1839; *Christianity in India: An Historical Narrative*, Londres: Smith Elder and Co., 1859.

¹³ Oxford-Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

¹⁴ *Francisco Javier: Su vida y su tiempo*, Navarra: Gobierno de Navarra; Pamplona: Compañia de Jesús, 1992, 4 vols.

historiadores,¹⁵ os dados apurados permitem-nos aprofundar o nosso conhecimento a respeito do presente objecto de estudo. Ainda no âmbito da historiografia relacionada com a Companhia de Jesus, cabe mencionar ainda os nomes de historiadores mais recentes como John W. O'Malley,¹⁶ Gauvin Alexander Bailey¹⁷ e Dauril Alden¹⁸. A obra de Dauril Alden fornece uma visão de síntese sobre as conjunturas, estruturas e missões da Companhia, embora as feitas sobre a Província Jesuíta do Malabar sejam genéricas e lacunares.

No que diz respeito às missões jesuítas na Índia, a obra de Domenico Ferroli S. J., *The Jesuits in Malabar*,¹⁹ é considerado um trabalho de relevo baseado em fontes documentais da Companhia, essencialmente cartas ânuas e cronistas, onde elabora uma narrativa com enorme riqueza de pormenor, uma visão abrangente e aprofundada dos aspectos sócio-culturais e políticos. Mas algumas das suas expressões mostram, por vezes, um tom apologético e muitas das citações não são acompanhadas das referências à fonte correspondente. Cabe ainda referir Leon Besse²⁰, J. S. Chandler,²¹ J. Castets S. J.,²² e Joseph C. Houpert,²³ autores associados à missão de Madurai.

Mais recentemente, Ines G. Županov alertou para a carência de obras em torno do cristianismo na Índia, comparativamente ao que se passa nas missões do Japão e da China. Nas palavras da autora, a missionação da Companhia de Jesus em solo indiano é um terreno difícil de percorrer porque a ele se associam problemas ligados à metodologia e às suas múltiplas e díspares linguagens.²⁴ Županov revisita os jesuítas no seu encontro com a Índia e o mundo do Índico no seu livro *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, onde aproxima o leitor das pessoas e das ideias deste encontro, referindo as metodologias e a produção textual, de modo a

¹⁵ Veja-se, a propósito, Inês G. Zupanov, *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Harbor: The University of Michigan Press, 2005, p. 3.

¹⁶ *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*, Estados Unidos da América: Rowman & Little Field, 2014.

¹⁷ *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1999.

¹⁸ *The Making of an Enterprise, the Society of Jesus in Portugal. Its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

¹⁹ Domenico Ferroli S.I., *The Jesuits in Malabar*, Bangalore: King & Co., The National Press, 1939-1951, 2 vols.

²⁰ Trichinopoly: Imprimerie de la Mission Catholique, 1914.

²¹ *History of the Jesuit Mission in Madura South India in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Madras: M.E. Pub. House, 1909.

²² *The Madura Mission*, Trichinopoly: St. Joseph's Industrial School Press, 1924.

²³ *A South Indian Mission: The Madura Catholic Mission from 1535 to 1935*, Trichinopoly: St. Joseph's Industrial School Press, 1937.

²⁴ Veja-se, a propósito, Inês G. Zupanov *Missionary Tropics*, pp. 4-5.

percebermos como os Jesuítas tentaram criar um cristianismo híbrido no sul da Índia. Em *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*,²⁵ Županov já privilegiara a acção da Companhia em Madurai por acção de Roberto de Nobili (1577-1656) e das metodologias de evangelização aí ensaiadas.

Na esteira de Županov, Ana Paula Sena Gomid na sua dissertação *Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o Hinduísmo e sua relação com a prática missionária no Sul da Índia (século XVII)*,²⁶ trabalhou as práticas e os métodos de missionação da Companhia de Jesus, onde destacou a actuação dos Jesuítas como mediadores culturais através da análise dos tratados de Gonçalo Fernandes Trancoso (1515-1596) e de Roberto de Nobili sobre costumes e sistemas religiosos não-cristãos da Índia. Maria de Deus Beites Manso também contribuiu para aprofundar o estudo desta presença e mediação cultural na sua obra *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622. Actividades Religiosas, Poderes e Contactos Culturais*.²⁷

Dado que a geografia da Província do Malabar se estende para além da Índia, importa ainda referir algumas obras cuja abordagem se detém em torno da presença jesuíta noutras partes da Ásia, caso do estudo de Angel Santos Hernandez, S.J., intitulado *Las Misiones Bajo el Patronato Portuguesi*.²⁸ Simon Gregory Perera destaca-se pelos trabalhos desenvolvidos sobre a missão Jesuíta em Ceilão, com base em fontes manuscritas, referindo o contexto histórico-político e religioso da ilha. Relativamente à missão do Tibete, temos os estudos de H. Hosten, *Jesuit Missionaries in Northern India*,²⁹ de J. Ascoff *Tsaparang Königstadt in Westtibet*,³⁰ de Cornelius Wessels *Early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*,³¹ Giuseppe M. Toscano *La Prima Missione Cattolica nel Tibet*³² e “Alla scoperta del Tibet: Relazioni dei missionari del sec. XVII”,³³ e Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete. Os Primeiro Relatos dos Jesuítas (1624-1635)*.³⁴ Por sua vez Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro da Cruz na sua

²⁵ Oxford: Oxford University Press, 1999.

²⁶ Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território, São Gonçalo, 2014.

²⁷ Macau, Évora: Universidade de Macau, Universidade de Évora, 2009.

²⁸ Madrid: Eapsa, 1977.

²⁹ Calcutá: Catholic Orphan Press, 1907.

³⁰ Munique: M. C. Verlag, 1989.

³¹ Nova Deli: Asian Educational Services, (1ª imp. 1924; 2ª e 3ª reimpr. 1982, 1997).

³² Parma: Instituto Missioni Estere, 1961.

³³ In *Biblioteca Scientifica*, 4 (1977).

³⁴ Lisboa: CNCDP, 1996.

dissertação intitulada *A missão tibetana na correspondência jesuíta (1624-1631)*,³⁵ analisa a correspondência jesuíta e as descrições sobre os budistas tibetanos nela contida, relacionando-a com os métodos de evangelização que aí tiveram lugar durante a primeira fase da presença jesuíta. Para um período mais tardio veio recentemente a lume os trabalhos de vários autores coligidos em *Jesuit on the roof of the world: Ippolito Desideri's mission to Tibet: 1684-1733*.³⁶

Relativamente à missão da Companhia de Jesus em Malaca regista-se o estudo de Laurence A. Noonan, *The First Jesuit Mission in Malacca: A Study of the use of the Portuguese Trading Centre as Base for Christian Missionary Expansion During the Years 1545 to 1552*;³⁷ bem como o genérico volume de Manuel Teixeira *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore: 1511-1958*.³⁸ O recente trabalho de Liam Matthew Brockey, *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*,³⁹ transporta-nos à figura do visitador André Palmeiro (1569-1635) e do seu percurso na Ásia, inaugurado com a sua nomeação para visitador da Província do Malabar em 1619, num momento de crise em que a referida controvérsia dos ritos em torno da estratégia missionária de Roberto de Nobili se alargara à igreja em geral. Brockey mostra como Palmeiro foi um dos intervenientes na disputa e como os argumentos de Nobili contribuíram para a sua conversão intelectual. Aborda ainda os primórdios da Província do Malabar e as tensões subjacentes associadas à figura do seu fundador, Alberto Laerzio (1557-1630), para depois seguir os passos de Palmeiro, descrevendo não só as visitas empreendidas por este como dando a conhecer algumas das missões jesuítas e as realidades conjunturais associadas.

Este breve estado da questão mostra como faltam estudos abrangentes sobre toda a Província Jesuíta do Malabar durante o século XVII, pelo que julgamos importante reconstruir a partir das fontes a sua imagem numa dimensão institucional e missionária, sempre contextualizada. Assim, dividimos o trabalho em três capítulos, com um primeiro intitulado “A génese da Província do Malabar”, no qual procuramos compreender o seu espaço e tempo tanto no contexto asiático como no português,

³⁵ Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de S. Paulo, para a obtenção do título de Mestre. S. Paulo, 2009.

³⁶ Oxford-Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

³⁷ Lisboa: Centro de Estudos Históricos do Ultramar da Junta de Investigação Científica do Ultramar, 1974.

³⁸ Lisboa: AGU, 1961-1963, 3 vols.

³⁹ Cambridge, (Mass.)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

incluindo ainda as novas concorrências político-económicas europeias, sem nunca esquecer os afrontamentos culturais e religiosos. Trata-se, efectivamente, de uma panorâmica geral onde ressaltam os dinamismos sócio-culturais e geopolíticos que atravessaram a Ásia do século XVII, e a forma como influenciaram a Província desde a sua constituição até ao fim do período estudado.

No segundo capítulo, “A evolução da Província”, analisa-se a sua dimensão institucional abordando as estruturas que a configuraram e alguns dos seus traços marcantes num estudo da evolução das referidas componentes e de algumas tendências de percurso. Por outro lado, outro dos tópicos foi a avaliação da forma como a Companhia, através da captação de verbas de origem diversa, tentou contribuir para a sustentabilidade financeira das missões. Parte-se depois para uma visão da referida província nas suas relações *intra ecclesia* de modo a comprovar que não se trata de uma entidade desarticulada ou isolada do mundo religioso em que também se inscreve.

O terceiro capítulo sob o título “A Missionação” tem como objectivo avaliar o dinamismo missionário e as interacções promovidas com os povos da Ásia, para ver como a Companhia transpôs o seu ideal apostólico de missão nas suas vertentes educativa e missionária. Em termos concretos, pretende-se analisar a actividade Jesuíta nos diferentes pólos missionários em termos de metodologias de evangelização e de práticas religiosas e de ensino. Privilegiámos a análise da missão junto dos cristãos de S. Tomé, na qual se criou um clero local, e sobre a missão de Madurai, sem dúvida o caso paradigmático da acção da Companhia na Província.

Mapa 1 – Província Jesuíta do Malabar (1605)



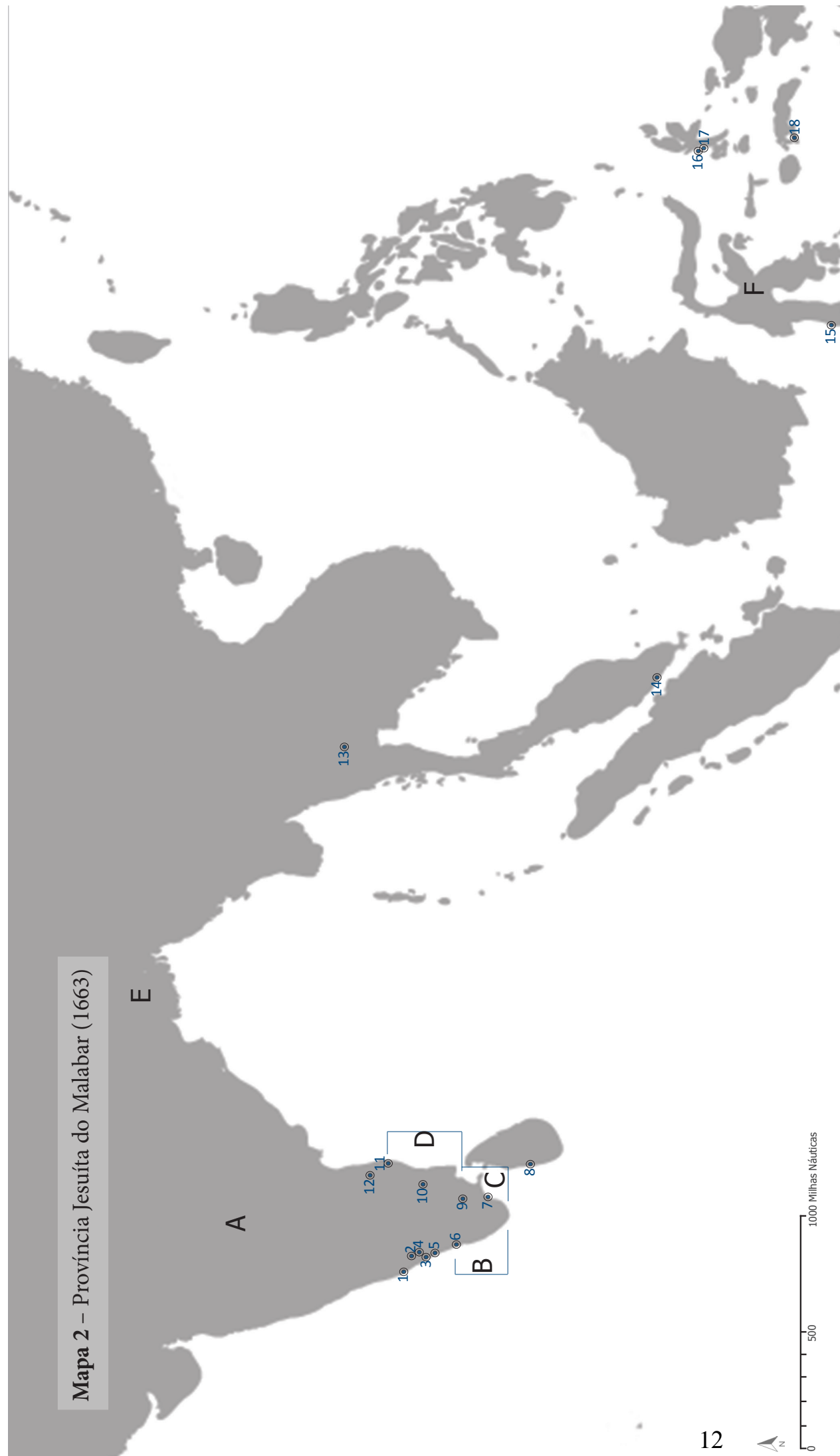
REGIÕES/ILHAS

- [A] Índia
- [B] Costa do Malabar
- [C] Travancor
- [D] Costa da PISCARIA
- [E] Costa do Coromandel

LOCALIDADES

- [1] Calecute
- [2] Cranganor
- [3] Vaipicota
- [4] Cochim
- [5] Coullão
- [6] Tuticorim
- [7] Colombo
- [8] Madurai
- [9] S. Tomé de Meliapor
- [10] Chandegri
- [11] São
- [12] Malaca
- [13] Ternate
- [14] Tidore
- [15] Amboino

Mapa 2 – Província Jesuíta do Malabar (1663)

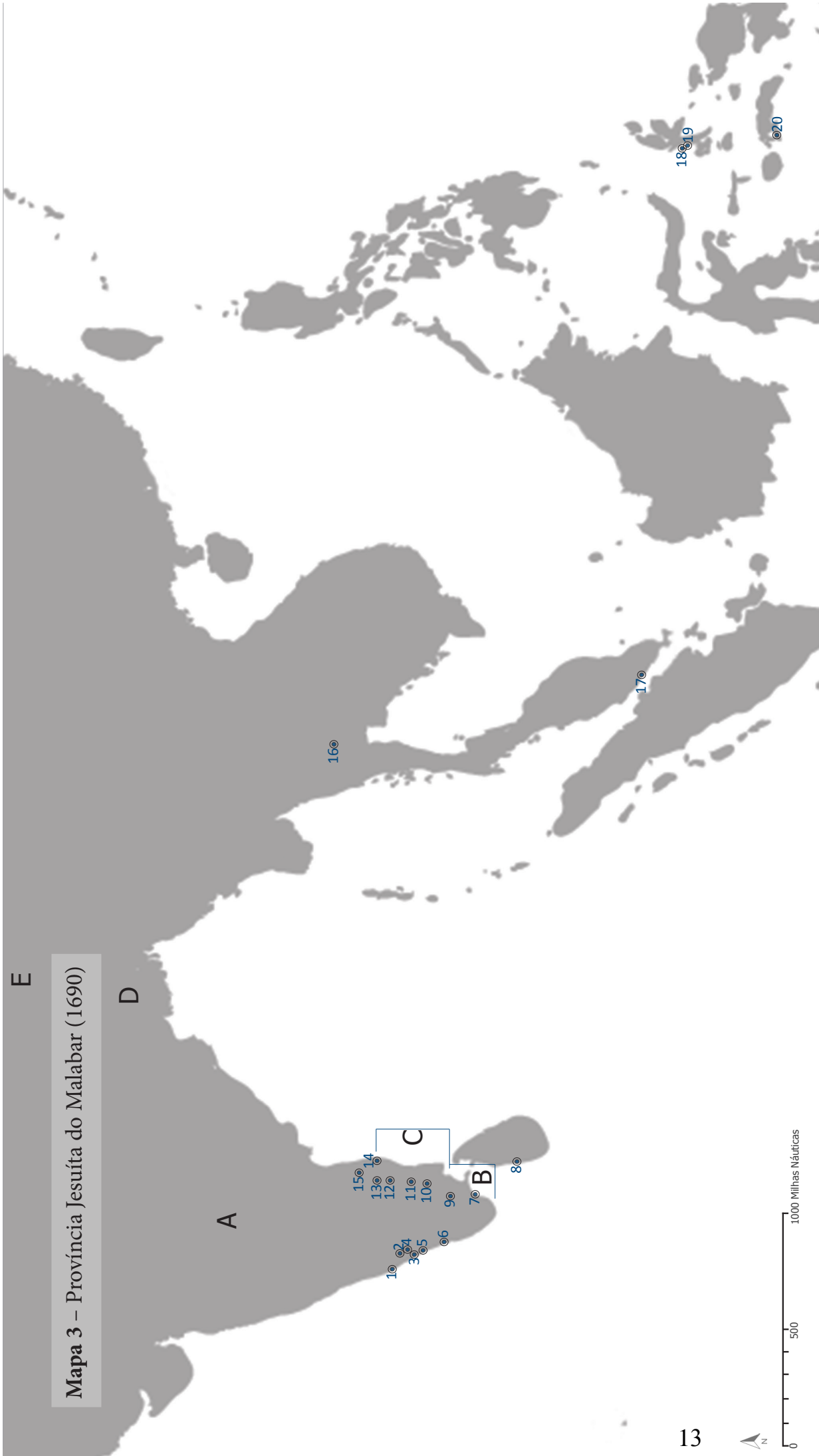


REGIÕES/ILHAS

- [A] Índia
- [B] Travancor
- [C] Costa da Piscaria
- [D] Costa do Coromandel
- [E] Bengala
- [F] Celebes

LOCALIDADES

- [1] Calecute
- [2] Ambalacata
- [3] Cranganor
- [4] Vaipicota
- [5] Cochim
- [6] Coulão
- [7] Tuticorim
- [8] Colombo
- [9] Madurai
- [10] Tanjor
- [11] S. Tomé de Meliapor
- [12] Chandegri
- [13] Sião
- [14] Malaca
- [15] Macaçar
- [16] Ternate
- [17] Tidore
- [18] Amboino



Mapa 3 – Província Jesuíta do Malabar (1690)

REGIÕES/ILHAS

- [A] Índia
- [B] Costa da Píscaría
- [C] Costa do Coromandel
- [D] Bengala
- [E] Tibete

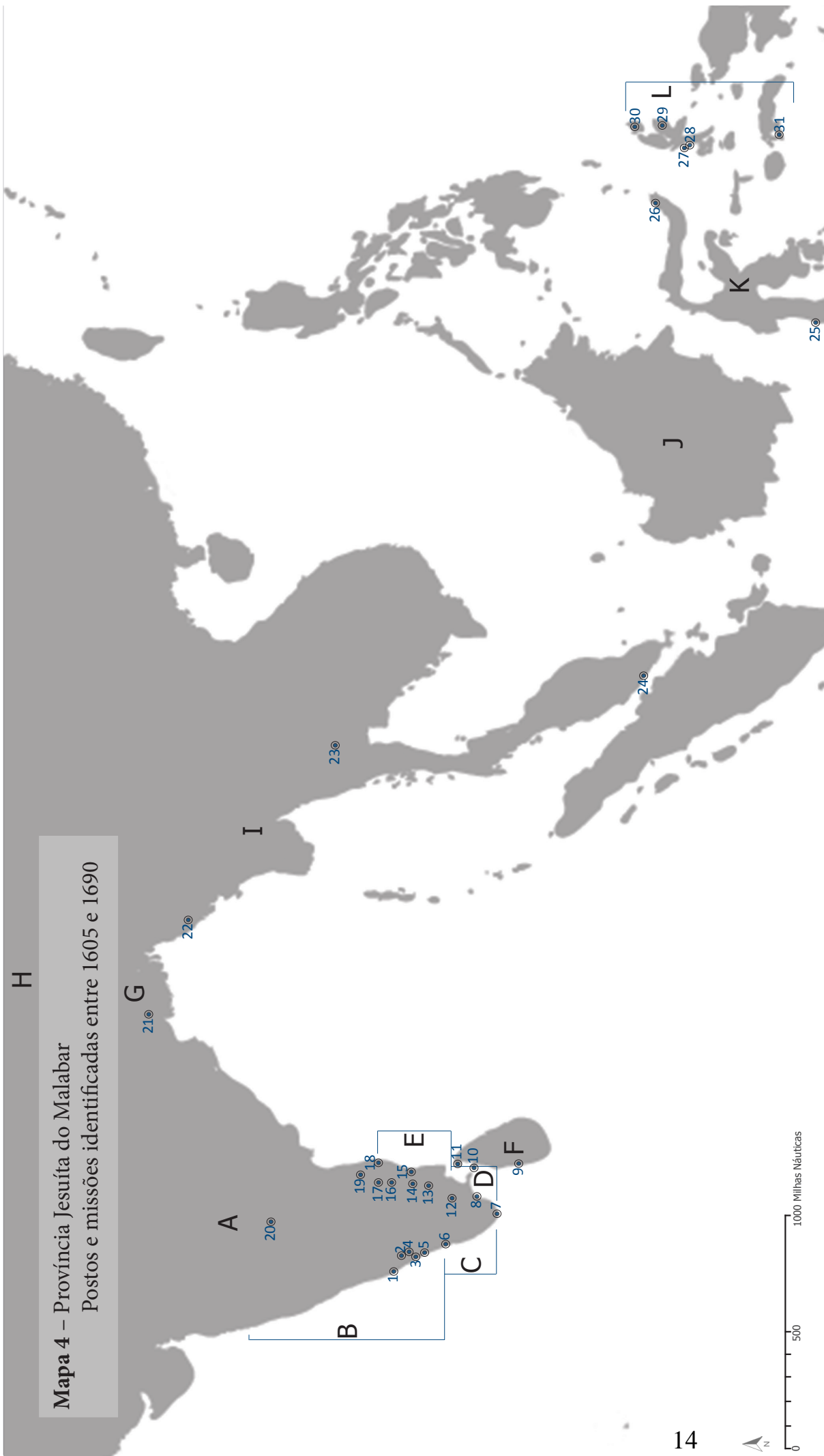
LOCALIDADES

- [1] Calecute
- [2] Ambalacata
- [3] Cranganor
- [4] Vaipicota
- [5] Cochim

- [6] Coulião
- [7] Tuticorim
- [8] Colombo
- [9] Madurai
- [10] Trichinopoli

- [11] Tanjor
- [12] Ginja
- [13] Velur
- [14] S. Tomé de Meliapor
- [15] Chandegri

- [16] Sião
- [17] Malaca
- [18] Ternate
- [19] Tidore
- [20] Amboino



Mapa 4 – Província Jesuíta do Malabar
 Postos e missões identificadas entre 1605 e 1690

REGIÕES/ILHAS

- [A] Índia
- [B] Costa do Malabar
- [C] Travancor
- [D] Costa da Piscaria
- [E] Costa do Coromandel
- [F] Ceilão
- [G] Bengala
- [H] Tibete
- [I] Pegu
- [J] Bornéu
- [K] Celebes
- [L] Ilhas Molucas

LOCALIDADES

- [1] Calecute
- [2] Ambalacata
- [3] Cranganor
- [4] Vaipicota
- [5] Cochim
- [6] Coulião
- [7] Cabo Comorim
- [8] Tuticorim
- [9] Colombo
- [10] Ilha de Manar
- [11] Jafanapatão
- [12] Madurai
- [13] Trichinopoli
- [14] Tanjor
- [15] Negapatão
- [16] Ginja
- [17] Velur
- [18] S. Tomé de Meliapor
- [19] Chandegri
- [20] Vijayanagar
- [21] Hugli
- [22] Arracão
- [23] Sião
- [24] Malaca
- [25] Macaçar
- [26] Manado
- [27] Ternate
- [28] Tidore
- [29] Almahera ou Geilo
- [30] Morotai
- [31] Amboino

Capítulo I

A GÉNESE DA PROVÍNCIA DO MALABAR

1. A geografia da Província do Malabar: Os poderes asiáticos e a(s) presença(s) portuguesa(s)/europeias(s)

“Esta Província de Cochim se chama *Província* do Malavar porque se estende a todos os Reinos do Malavar, desde Cananor, até o Cumurim. Chama-se também *Província* do Sul, porque demaes dos sobreditos Reinos do Malavar se estende a todos os mais, *que* ha nas partes do Sul des’do cabo de Cumurim até Maluco”.⁷⁹

A Província Jesuíta do Malabar, com sede na cidade de Cochim, e por isso também designada por Província de Cochim ou ainda do Sul, foi instituída em 1605,⁸⁰ decorrido já mais de meio século sobre a chegada dos primeiros jesuítas à Ásia e apenas quatro anos após a criação da Vice-Província do mesmo nome.⁸¹

Tendo-se estendido *grosso modo* da Costa do Malabar até às ilhas Molucas, esta província englobou, pois, o sul da Índia (Malabar, Travancor, costa da Pescaria, costa do Coromandel) e Ceilão, o Bengala, parte do Tibete, parte da Ásia de Sueste continental, nomeadamente Malaca (mas também a Birmânia/Myanmar e o Sião/Tailândia) e a Ásia de Sueste insular (*Vide* Mapa 4). Caracterizou-se, assim, por uma vasta extensão de cerca de seis mil e quinhentos quilómetros⁸² e, simultaneamente, por uma enorme dispersão geográfica.

De qualquer forma, foi no sul da Índia que se concentrou o maior número de missões desta província, situada a oriente da Província jesuíta de Goa, da qual foi desmembrada, e a ocidente da Província jesuíta do Japão (instituída em 1611, embora já desde 1583 fosse vice-província). Além disso, se vários destes estabelecimentos missionários se encontravam compreendidos em áreas sob o controlo, directo ou

⁷⁹ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505.

⁸⁰ Cf. Pedro Eutício, ânuia da Província do Malabar de 1604 e 1605, Cochim, 15/10/1605, ARSI, Goa 55, fl. 114.

⁸¹ Cf. carta de Manuel da Veiga ao assistente de Portugal, Cochim, 10/12/1601, ARSI, Goa 15, fl. 60.

⁸² De acordo com os números apresentados por Liam Brockey, no seu mais recente livro *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, (Mass.)-Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 116.

indirecto, do Estado da Índia e do Padroado Português do Oriente, muitos outros localizaram-se em zonas que escapavam ao seu controlo e influência.⁸³

Um quadro heterogéneo em termos geográficos, políticos, culturais, linguísticos e religiosos, pautado por diferentes formas e níveis de interacção entre as populações e poderes locais com os portugueses e outros europeus, marcou, naturalmente, a história desta província jesuíta, instituída nos primeiros anos do século XVII.

Antes de passarmos à sua análise propriamente dita, debruçemo-nos primeiro, em traços largos, sobre a presença portuguesa na Ásia e sobre os locais compreendidos na Província do Malabar, nas diferentes vertentes das suas dinâmicas internas e principais características, assim como nos processos de relacionamento externo, nomeadamente com o Estado da Índia e as novas potências europeias, chegadas à Ásia marítima essencialmente na mesma altura da criação da nova província jesuíta.

Na expansão portuguesa na Ásia tem de se ter em consideração por um lado, uma estrutura oficial, constituída pelo Estado da Índia, com sede em Goa, configurado numa “rede” de pontos-chave, marítimos⁸⁴ e de acentuada dispersão geográfica;⁸⁵ e, por

⁸³ Sobre o Estado da Índia veja-se, entre outros autores, Maria Manuela Sobral Blanco, *O Estado da Índia. Da Rendição de Ormuz à Perda de Cochim (1622-1663)*, vol. I, Lisboa, 1992 (dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa); Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Difel, 1994, pp. 207-243. Para o império português pode ver-se, por exemplo, Charles R. Boxer, *O Império Colonial Português (1415-1825)*, Lisboa, 1981; Anthony John R. Russel-Wood, *The Portuguese Empire: 1415-1808. A world on the move*, Baltimore, Londres: The Johns Hopkins University Press, 1992; Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Linda-a-Velha: Difel, 1993; Bailey W. Diffie & George D. Winius, *A Fundação do Império Português 1415-1580*, Vega: University of Minnesota Press, 1993, 2 vols.; Glenn J. Ames, *Renasant Empire? The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640-1683*, Amesterdão: Amesterdam University Press, 2000; Rafael Valladares, *Castilla y Portugal en Ásia (1580-1680): declive imperial y adaptación*, Lovaina: Leuven University Press, 2001; Fernando Bouza Alvarez, *Portugal no Tempo dos Filipes (1580-1668). Política, Cultura, Representações*, Lisboa: Quetzal, 2001; Maria de Jesus dos Mártires Lopes (ed.), *O Império Oriental 1660-1820*, Lisboa: Editorial Estampa, 2006; Anthony R. Disney, *A History of Portugal and the Portuguese Empire*, Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009, 2 vols.; José Damião Rodrigues e Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, coord. João Paulo Oliveira e Costa, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

⁸⁴ Paralelamente à vertente marítima do Império português é comum falar-se de uma vertente territorial. Esta decorre da variedade de contextos asiáticos e da forma como Portugal reformulou e diversificou a sua presença para responder aos desafios do século XVII e estabelecer mecanismos de sobrevivência. Uma tendência que já se prefigurara anteriormente. Alguns autores não ficaram alheios a esta temática e são unânimes a este respeito. Como assinala Luís Filipe Thomaz, já nos séculos XV e XVI prevaleceu um compromisso laborioso entre as duas vertentes (Cf. “O ‘Testamento Político’ de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. V, Lisboa: CHAM, 2004, p. 62). Goa, Baçaim e Damão, são exemplos de espaços portugueses com subdivisões administrativo-territoriais, as tanadarias. João Paulo Oliveira e Costa fala do Império português de meados de Quinhentos como uma entidade dinâmica que, sendo marítima, já começava a desenvolver uma lógica de domínio terrestre (“O Império Português em meados do século XVI” in *Anais de História*

outro, um sector privado, formado por um conjunto de estabelecimentos fundados por acção de homens que, tendo abandonado o serviço militar ou administrativo do Estado da Índia, participavam no comércio e nas políticas locais contribuindo, assim, para alargar a presença portuguesa. Em teoria encontravam-se subordinados à autoridade do vice-rei mas movimentavam-se com um largo campo de manobra e de liberdade. Criou-se, deste modo, uma teia paralela de interesses comerciais e de negócios, definida por George Winius como um "Império Sombra"/*Shadow Empire*.⁸⁶ Para lá do Cabo Comorim, a lógica deste comércio privado incidia essencialmente nas actividades interasiáticas e na captação de apoios de autoridades regionais, através do relacionamento pragmático e da cooperação.⁸⁷ O sector informal constituiu um vector dinâmico da presença portuguesa com grande relevância em diversos pontos da Ásia como por exemplo em Bengala e na Ásia de Sueste. Difundiram-se, pois, *ad extra* ao Estado da Índia, laivos de uma presença informal e espontânea alicerçada numa rede de negócios interportos.⁸⁸

Pode-se, assim, afirmar que foi nesta diversidade de estabelecimentos formais e informais que se firmou a sustentabilidade da presença portuguesa na Ásia marítima.⁸⁹

de Além-Mar, vol. III, Lisboa: CHAM, 2002, p. 115). O autor defende que por meados de Seiscentos o próprio Império português se reformulou, adquirindo então uma outra grandeza e uma nova configuração baseada na territorialidade (Cf. *Mare Nostrum. Em Busca de Honra e Riqueza*, Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2013, pp. 187-189). De acordo com Zóltan Biedermann esta “territorialização” foi, mais do que um processo linear, um conjunto de processos diversos que se entrecruzaram e sobrepuseram uns aos outros desde a primeira metade do século XVI, tomando formas variadas em momentos sucessivos da história (Cf. *A Aprendizagem de Ceilão. A Presença Portuguesa em Sri Lanka entre estratégia talassocrática e planos de conquista territorial (1506-1598)*, Lisboa, 2006. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, p. 49).

⁸⁵ Na definição de Luís Filipe Thomaz, o Estado da Índia é, na sua essência, uma rede, um sistema de comunicação entre vários espaços. Cf. *De Ceuta a Timor*, p. 208.

⁸⁶ Alexandra Pelúcia assinala que esta designação peca por alguma inexactidão pois a acção destes portugueses não correspondeu a um processo sistemático de domínio político-territorial ou marítimo-comercial (cf. *Corsários e Piratas Portugueses, Aventureiros nos Mares da Ásia*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 55).

⁸⁷ Pode ver-se, a propósito, *ibid.*

⁸⁸ Como notou A. J. R. Russel-Wood, a mobilidade terrestre, marítima e fluvial caracterizou a actividade dos portugueses dentro e para lá das periferias do Estado da Índia, permitindo um inesgotável fluxo de pessoas entre a metrópole e o ultramar. Anthony John R. Russel-Wood, *The Portuguese empire: 1415-1808. A world on the move*, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992, p. 113. Este forte dinamismo de movimentos levou os portugueses a penetrarem, inclusivamente, nas partes mais recônditas da Ásia. Essa imagem de mobilidade e de novidade que Russel-Wood transmite engloba sem dúvida a diáspora missionária e, como tal, vincula-se na perfeição à actividade dos missionários da província que seguiram muitos desses caminhos, ultrapassando as fronteiras desse mesmo Estado. O trajecto da província nas décadas em análise pode então ler-se nestas páginas que apresentamos como uma viagem incessante e abrangente empreendida pelos jesuítas, em ordem à evangelização e à conversão.

⁸⁹ Sobre império formal e império informal veja-se Bailey W. Diffie & George D. Winius, *A Fundação do Império Português 1415-1580*; Anthony Disney, *A History of Portugal*, II, pp. 145-201.

Um modelo híbrido em que se misturou uma vertente oficial e uma privada num claro sentido de adaptação às diferentes realidades asiáticas.

No que diz respeito à presença formal portuguesa, as primeiras décadas do século XVI corresponderam à fundação do Estado da Índia. Desde então e ao longo da Ásia Marítima foi-se estabelecendo um conjunto de fortalezas e de feitorias, pontos estratégicos vitais na manutenção da presença portuguesa. Os horizontes desta presença oficial alargaram-se rapidamente do Subcontinente indiano ao Golfo de Bengala e, a partir de Malaca, projectaram-se em direcção aos limites do arquipélago malaio-indonésio. Ao invés do que se passou, no Golfo Pérsico e no Malabar a estrutura oficial na Ásia de Sueste era dispersa e frágil, circunscrevendo-se, em Quinhentos, a Malaca e a uma única fortaleza nas Molucas.

A implantação em rede por zonas dispersas da Ásia marítima implicou, naturalmente, o estabelecimento de relações diplomáticas entre os portugueses e os potentados regionais. Jogar no seio dos equilíbrios locais constituiu uma das chaves para os portugueses sobreviverem e progredirem num espaço tão diversificado política e culturalmente e cruzado por variadíssimas rotas comerciais interasiáticas.

A política interna do Estado da Índia, pela vasta rede de interesses e de possessões, reflectia alguma complexidade. Embora fosse crescente a necessidade de um maior controlo à distância, por parte da elite administrativa de Goa, por variadíssimas razões nem sempre era possível coordenar, adequadamente, esse conjunto de pontos-chave da presença portuguesa. Como assinala Glenn J. Ames, não só pelas circunstâncias, como pelas distâncias, os monarcas viram-se obrigados a conferir largos poderes aos vice-reis. O autor vê a secretaria da Índia que igualmente servia de secretaria do Conselho Ultramarino como a peça principal da estrutura governamental de Goa. Um aparelho político que geriu toda a relação do vice-rei com as fortalezas, com os reis vizinhos e com Lisboa.⁹⁰

⁹⁰ Cf. Glenn J. Ames, *Renascent Empire?*, pp. 40-41. A estrutura administrativa de Goa e a autoridade do vice-rei acabavam por ter um impacto muito ténue nas partes mais remotas do Estado da Índia. Os vice-reis tinham, na realidade, dificuldade em controlar os capitães das fortalezas, mas a Coroa operava no sentido de lhes atenuar o respectivo poder autocrático, procedendo à divisão de poderes e obrigando-os a residir permanentemente nas fortalezas onde eram providos. Com D. Filipe III a ingerência nos assuntos ultramarinos acentua-se e o controlo apertado sobre os sectores administrativo e económico deixam transparecer uma maior centralização do poder.

Os missionários da Província do Malabar viveram no seio de algumas tensões resultantes desta conjuntura. Como noutras áreas, também aqui intercederam, por vezes, junto das autoridades políticas para ajudarem na resolução de conflitos.⁹¹ Refira-se, por exemplo, um episódio ocorrido na Costa da Pescaria. No início da década de 1630, os jesuítas solicitaram uma rápida intervenção régia para resolver os problemas que as autoridades políticas portuguesas tinham indevidamente criado naquela região e que se revelavam prejudiciais à cristandade local. Os jesuítas deram voz a uma situação complexa surgida durante o mandato do vice-rei conde de Linhares (g. 1629-1635), com a instituição do cargo de capitão de Tuticorim. Os jesuítas advertiram o monarca dos problemas suscitados por este cargo, uma vez que o *naique*⁹² - ou capitão local- de Madurai já detinha o domínio efectivo daquelas terras. Isso mesmo era exposto numa carta datada de 1633, em que se alertava para o facto de o referido *naique* ser o “senhor natural de todos os Paravas”, que eram “seus vassalos em tudo, e por tudo”, mesmo depois de convertidos e que “as praias em que moram são terras suas assim como as mais, que pertencem a seus estados”.⁹³ Sobrecarregar estas populações com novos encargos tributários era, na argumentação jesuíta, um grave erro, além de uma injustiça cometida contra aquela população, que a nenhum título deveria ficar subjugada a um capitão português.⁹⁴

Na Ásia do século XVII, os portugueses confrontam-se com múltiplas tensões resultantes não só da rivalidade europeia, com a chegada de ingleses e holandeses, como das alterações registadas ao nível dos poderes regionais. Estes representaram, sem dúvida, desafios permanentes aos quais os portugueses tiveram de dar resposta, de modo a poderem sobreviver. Segundo, Sanjay Subrahmanyam grande parte dos contratempos sofridos pelos portugueses, no século XVII, foram causados pelos próprios asiáticos. Sirião, em parte Ormuz, Hugli, Nagasaki, Mascate, Canará e S. Tomé de Meliapor constituem um elenco pesado dessas perdas, enquanto Ceilão, Malaca e

⁹¹ A dinâmica diplomática foi característica da actuação dos jesuítas, que frequentemente dialogaram com poderes locais para mais facilmente estenderem a sua acção e promoverem uma relação pacífica entre os portugueses e as populações asiáticas. A própria colaboração com a hierarquia política portuguesa evidenciou-se em momentos de maior tensão.

⁹² *Naique* (*naik*) - termo genericamente utilizado pelos portugueses para designar o “capitão ou chefe dos soldados indígenas de infantaria” e, por vezes, cabo ou capitão em geral. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, Nova Deli-Madras: Asian Educational Services, 1988, II, p. 91.

⁹³ “Informação do estado da Costa da pescaria neste anno de 1633, e do que pera o bom governo e progresso da christandade convem”, 1633, ARSI, Goa 49, fl. 41.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, fl. 41v.

Cochim foram igualmente palco de ofensivas locais que, segundo o autor, acabaram por facilitar o avanço europeu.⁹⁵

Importa realçar que, entre os séculos XVI e XVII, os novos realinhamentos políticos da Ásia relacionaram-se, de uma maneira geral, com a ascensão do poder otomano, com a queda de Vijayanagar, em 1565, por acção dos sultanatos do Decão, e com a expansão mogol, que, de reino interior, se transformou num império com acesso ao mar, durante o período de Akbar (g. 1556-1605). A própria potência naval de Omã tornou-se num poderoso estado marítimo, na segunda metade do século XVII, expandindo-se através do Oceano Índico.⁹⁶ Como nota Anthony Disney, na centúria seiscentista, à concorrência europeia, os portugueses tiveram de fazer face aos desafios asiáticos: o Irão safávida, o império mogol, o Japão Tokugawa, bem como as políticas de Bijapur e de Ikkerly na Índia, de Cândia/Kandy em Ceilão, de Achém/Acheh em Samatra e de Johor na Malásia.⁹⁷ De facto, a presença portuguesa teve de jogar na plataforma asiática com um cenário diversificado de poderes em transformação.

A chegada de outras forças europeias nos inícios do século XVII, igualmente condicionou a presença portuguesa e, conseqüentemente, a jesuíta. De facto, o Estado da Índia tal como a Província jesuíta do Malabar, sofreram alterações significativas resultantes da acção de potências europeias concorrentes, de que se destacam especialmente os ingleses e os holandeses,⁹⁸ depois de em 1600 e 1602 terem sido criadas, respectivamente, as Companhias das Índias Orientais inglesa, *East India Company* (EIC), e holandesa, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC), o que se traduziu na presença de novos rivais nos mares e litorais asiáticos.

⁹⁵ Cf. Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, pp. 255-256.

⁹⁶ Os portugueses aperceberam-se, desde cedo, dos poderes emergentes da Ásia, uma vez que, nos meados do século XVI, a força otomana lhes lançou uma forte ofensiva a partir de Baçorá e do Mar Vermelho. A expansão muçulmana viria, pois, a deixar marcas na história da presença portuguesa na Ásia.

⁹⁷ Cf. Anthony Disney, *A History of Portugal*, II, p. 168.

⁹⁸ Para a expansão holandesa e Inglesa, veja-se entre a vasta bibliografia existente, por exemplo, Charles R. Boxer, *The Dutch seaborne empire 1600-1800*, Londres: 1965; Jonathan I. Israel, *Dutch Primacy in World Trade, 1585-1740*, Oxford: Clarendon Press, 1989; George D. Winus and Marcus P. M. Vink, *The Merchant-Warrior Pacified: The VOC (The Dutch East India Company) and its Changing Political Economy in India*, Oxford: Oxford University Press, 1995; M. Nicholas Canny (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, vol. I *The Origins of Empire: British overseas to the close of the seventeenth century*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1998; André Murteira, “O Estado da Índia e as Companhias das Índias Orientais Neerlandesa e Inglesa no Índico Ocidental, 1600-1635” in Santiago Martínez Hernández (ed.), *Governo Política e Representações do Poder no Portugal Habsburgo e nos seus Territórios Ultramarinos*, Lisboa: CHAM, 2011, pp. 177-195.

Note-se que sessenta anos depois os problemas continuavam. Um parecer da Companhia de Jesus, datado de 1667, a propósito das dificuldades em conservar a Província do Malabar aponta precisamente os dois desafios que se consideravam como os principais obstáculos à conservação e aumento das respectivas cristandades: por um lado, os holandeses e, por outro, os poderes locais gentios.⁹⁹ De facto, a rede de implantação da Província do Malabar sofreu impactos significativos em muitos dos lugares disputados pelos concorrentes europeus. Esse foi o caso das missões, por exemplo, de Cochim, de Couião e da Costa do Coromandel, de Manar, de Ceilão, de Gale, de Jafanapatão, de Malaca e de Maluco. Não espanta, assim, que as fontes jesuítas repitam à exaustão as acusações feitas aos holandeses, verdadeiramente diabolizados.¹⁰⁰

Na costa oriental da península hindustânica também os dinamarqueses criaram algumas tensões junto dos portugueses e dos jesuítas. O próprio monarca fora informado, em 1624, pelo vice-rei, que estes europeus haviam construído uma fortaleza em Tranquebar, junto a Negapatão. Subsequentemente, Filipe III advertiu, sem sucesso, o rei da Dinamarca para que recuasse nesse procedimento.¹⁰¹ É evidente que os poderes locais apoiavam as diferentes presenças europeias de acordo com os seus próprios interesses.

Assim, a associação das forças europeias com as regionais foi um aspecto crucial para as mudanças operadas na presença portuguesa já que holandeses, ingleses, ou os próprios dinamarqueses, se articularam frequentemente com as forças políticas asiáticas.¹⁰² As perdas de Tidore e Amboino, em 1605, e a de Ormuz¹⁰³, em 1622,

⁹⁹ “Lista dos Padres, igrejas e cristãos, que tem a Prouincia do Malauar neste prezente anno de 1667 e conserua depois da perdição da Cidade de Cochim, Cranganor, Couião, Ceilão, Manar, e Jafanapatão”, ARSI, Goa 29, fl. 108.

¹⁰⁰ *Ibid.*, fls. 107-108v. Também, a esse respeito, é significativo o excerto seguinte que aborda a presença holandesa nas zonas de Maluco: “se o senhor alevantar mão do seu castigo, permitindo que se extingão estes inimigos comuns de todos Os olandeses, será a conversão mui copiosa de todas aquelas ilhas sem dificuldade alguma, receberão a sancta fe, a qual se extendera também ate ao novo mundo, que per mandado de sua majestade hua nao descobrio, aonde acharam gente branca, e loura, como tenho dito, e não dista mais deste Maluco, que sinco ou seis dias de caminho”. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fls. 256-256v.

¹⁰¹ Cf. carta do vice-rei da Índia ao rei de Portugal, 17/01/1624, *DRILM*, I, doc. 44, p. 27.

¹⁰² Como realça Sanjay Subrahmanyam, o conflito luso-holandês na Ásia não constituiu um mero assunto bidimensional, pois não só envolveu as duas potências europeias como muitos outros poderes, entre os quais o Xá safávida, o poder Tokugawa, os reis Nayaka de Tanjaor e Madurai, o Susuhunam de Mataram, o sultão de Macaçar e, mais tarde, o poder marata (Cf. *O Império Asiático Português, 1500-1700*, p. 206).

¹⁰³ Sobre Ormuz como pólo de atracção de estratégias regionais e europeias, pode ver-se Graça Almeida Borges, “Um Estreito Globalizado: a luta por Ormuz (1622) e a globalização das relações internacionais no período moderno” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. X, Lisboa: CHAM, 2009, pp. 309-359. Veja-se ainda João Teles e Cunha, “Sombras no acaso do *Emperium Mundi*. A família real e a luta pelo poder em Ormuz (1565-1622)” in *Anais de história de Além-Mar*, vol. III, Lisboa: CHAM, 2002, pp. 177-

prefiguram, desde logo, o panorama de conflitualidade que se gerou ao longo do século XVII.

Embora Ormuz não fizesse parte da Província do Malabar, referimo-la para exemplificar a tendência de aumento das tensões geradas por estes concorrentes europeus. É evidente que as perdas de algumas praças provocaram o acentuado desequilíbrio na rede de interesses portugueses e dos seus pontos estratégicos de apoio, uma vez que, por exemplo, Ormuz tinha sido, juntamente com Goa e Malaca, uma peça central para o controlo marítimo do Índico. É um facto que as alterações na estrutura do Estado da Índia sucederam-se a partir do início do século XVII, a par dos impactos políticos e económicos. O decréscimo do número de fortalezas e feitorias de vinte e seis para dezasseis, que se verificou entre 1640 e 1666, é um bom exemplo desta nova conjuntura. Uma realidade associada às mutações regionais da Ásia e que se traduziu na alteração dos equilíbrios políticos e geoestratégicos.

Vejamos a evolução política e a relação com os portugueses dos vários locais, incluídos na Província do Malabar, fazendo-o no sentido ocidente-orientado:

1.1. Costa do Malabar

Ao chegarem à costa do Malabar,¹⁰⁴ os portugueses depararam-se com a existência de vários poderes regionais.¹⁰⁵

198; João Luís Ferreira, *Entre duas margens. Os Portugueses no Golfo Pérsico (1623-1653)*, Lisboa, 2011 (dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).

¹⁰⁴ Sobre a etimologia do termo Malabar, alguns autores defendem que as duas primeiras sílabas são provenientes do termo dravídico *mala* «monte, montanha» e que a última sílaba é originária do termo persa *bâr* «país», ou do árabe *barr* «continente». Na literatura em sânscrito a zona em causa é designada por *Kerala/Quêrala* e a sua origem mítica atravessa muitos destes escritos. Trata-se de uma região com língua própria, o malaiala ou *malâyâlam*, geralmente designado nos textos portugueses quinhentistas por «malabar» ou «língua malabárica», língua dravídica afim do tâmul ou tâmil. O isolamento do Malabar permitiu que aí se mantivessem costumes e práticas que a progressiva arianização acabou por banir de outras partes da Índia, nomeadamente a sucessão matrilinear. Desde Açoka (304 a.c.-232 a.c.) que a referida área geográfica surge referenciada em diversas inscrições. Por sua vez, em textos ocidentais, o termo Malabar aparece desde as cartas de frei João de Montecorvino (1293) e de Marco Pólo (1298). Todavia, os limites do Malabar nem sempre foram apresentados pelos diversos autores de forma consensual. O cronista muçulmano Zinadím limitava, nos séculos XVI-XVII, o Malabar ao espaço compreendido entre o Cabo de Comorim e o Canjarcote que se situava a algumas léguas a norte de Cananor (Cf. *História dos Portugueses no Malabar*, trad. e anot. David Lopes, Lisboa: Edições Antígona, 1998, p. 38). Fernão Lopes de Castanheda em *História dos Descobrimentos e Conquista da Índia pelos Portugueses* (Porto: Lello & Irmão, 1979, vol. I, p. 36) e Gaspar Correia em *Lendas da Índia* (Porto: Lello & Irmão, 1975, vol. I, p. 167) fazem referência ao Monte de Eli, junto a Cananor, como a marca terrestre para identificar a Costa do Malabar. Visconde da Lagoa (*Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina*, Lisboa: Ministério do Ultramar, 1953, parte I, p. 219) estabelece

O reino de Ernad, cuja cidade principal era Calecute, fora desde os meados do século XIII, o mais rico do Malabar graças à ligação mercantil que desenvolvera com o Cairo, com o Guzerate e com o Sueste Asiático. No século XVI, os portugueses passaram a interferir na lógica regional do Malabar e a combater Ernad, aliando-se, para esse efeito, aos reinos de Cochim,¹⁰⁶ de Cananor e de Couião.

As alianças entre estes reinos revelavam-se extremamente precárias já que os permanentes jogos geoestratégicos marcavam o xadrez político local. Atente-se que esta faixa de terra, situada entre a cordilheira dos Gates Ocidentais e o Índico Ocidental, era assaz disputada, pois constituía o centro da produção de pimenta e de gengibre cujo comércio era dominado, essencialmente, por comunidades islâmicas locais.¹⁰⁷

os limites do Malabar entre Cananor e o Cabo Comorim, ignorando a zona de Canjarcote. Ainda sobre o termo em causa veja-se H. Yule and A. C. Burnell, *Hobson-Jobson. A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, Londres: W. Crooke, 1903, pp. 539-541; José Manuel Correia, *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*, Lisboa: INCDP-INCM, s.d; Zinadím, *História dos Portugueses no Malabar*, Lisboa: Edições Antígona, 1998, p. 38; Domenico Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore: King & Co., The National Press, 2 vols, I, pp. 11-55.

¹⁰⁵ Sobre este contexto pode ver-se entre outros autores Geneviève Bouchon, “L’Océan Indien à l’époque de Vasco da Gama” in *Mare Liberum*, 1 (Dezembro 1990), pp. 71-77.

¹⁰⁶ Cochim fora, efectivamente, local de encontros luso-asiáticos já desde os primórdios da chegada de Vasco da Gama à Índia. Importa referir que a própria situação geoestratégica da cidade de Cochim, encravada na zona do Quêrala, costa do Malabar, beneficiou, desde a chegada dos portugueses, das novas relações marítimo-mercantis que daí advieram e que lhe permitiram ganhar posição de maior destaque na região. É que os reinos regionais hindus do Malabar estavam ligados ao comércio de longa distância por via das comunidades islâmicas locais. Desde há muito que a hegemonia de Calecute, capital do reino de Samudrin Raja, o Samorim das fontes portuguesas, deixara Cochim, cidade principal do reino de Perumpadapund, para segundo plano. A cidade de Cochim, no início do século XVII, tinha a segunda maior comunidade de *casados*, a seguir a Goa, que desenvolvia um trato considerável com o Guzerate, Sul da Arábia, Ceilão, Tamil Nadu, Bengala, Ásia do Sueste e Macau. As exportações de pimenta, especiarias e madeira e as importações de prata, têxteis e arroz animavam este comércio, para não falar de outras relações comerciais empreendidas pelos referidos agentes.

¹⁰⁷ Em torno do comércio da pimenta, veja-se Luís Filipe R. Thomaz, *A questão da Pimenta em meados do século XVI. Um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa: s. ed., 1998. Entre alguns dos desafios emergentes enfrentados pelos portugueses esteve o reforço da autoridade dos centros políticos produtores de pimenta e a quebra de relações com o Estado da Índia. Um contexto que originou a captação de novos mercados, pela intervenção do comércio clandestino em Vijayanagar, Bijapur, Golconda, Masulipatão e Bengala. Redes de forças privadas portuguesas marítimo-mercantis e não só movimentavam-se com êxito como forças avançadas no seio deste xadrez político em que o Estado se debatia. O próprio rei de Cochim enviava pimenta para o Mar Vermelho, o que originou uma política de maior contenção relacionada com a concessão de cartazes aos senhores do Malabar. A intromissão portuguesa nos circuitos habituais de comércio desta zona suscitou, desde cedo, reacções e confrontos com mercadores das redes locais de comércio, principalmente com os *mappilla*, muçulmanos naturais do Malabar (os “mouros da terra”), que desenvolveram uma progressiva ingerência na esfera política, o que levou a uma maior colaboração entre os poderes hindus e o Estado da Índia. No ocaso do século XVI, o Samorim aliou-se com êxito aos portugueses para neutralizar o poder dos Kunjalis. Todavia, o conflito com os *mappilla* viria a reacender-se posteriormente, pois as redes de comércio de especiarias asiáticas ficaram reabertas ao tráfico com Cambaia, Golfo Pérsico e Mar Vermelho a partir do bloqueio holandês aos portos do Malabar. Sobre *mappilla* e *pardesis* pode ver-se *Histoire de l’Inde Moderne 1480-1950*, dir. Claude Markovitz, França: Dupli-print, 2008, pp. 62-64. Geneviève Bouchon, através das fontes portuguesas, estudou o papel importante das comunidades de mercadores muçulmanos nos portos do

Se, por um lado, as sucessivas sobreposições de grupos étnico-culturais modelaram a sociedade e as políticas locais do Malabar, por outro lado, a consolidação da presença portuguesa, nesta região, teve de jogar no seio dessa realidade.¹⁰⁸ Os próprios religiosos da Província do Malabar relacionaram-se com estes reinos para mais facilmente poderem dilatar o cristianismo em muitas destas partes da Índia. Todavia, a fragilidade de alianças entre os portugueses e os poderes locais propiciou um clima de instabilidade, que afectou a própria presença jesuíta. Tal facto torna-se evidente em alguns textos seiscentistas produzidos pela ordem. Por exemplo, Fernão Guerreiro (1550-1617) justificava o reduzido número de conversões registadas na residência de Calecute, com o receio dos gentios locais perante a hipótese de se romperem as pazes entre os portugueses e o Samorim e perderem a assistência religiosa dos jesuítas.¹⁰⁹

As tensões entre portugueses e holandeses na zona do Malabar viriam também a marcar o trajecto da presença portuguesa nesta parte da Índia. Após sucessivas vicissitudes, a demora na implementação do tratado luso-holandês de 1663 permitiu a perda de Cochim e de Cananor, nesse mesmo ano, a favor dos holandeses.¹¹⁰ A cidade de Cochim, porto estratégico do Malabar e primeira capital do Estado da Índia, fora, desde o dealbar do século XVII, a sede da Província Jesuíta do Malabar, pelo que a sua tomada pelos holandeses teve consequências directas para a Companhia.¹¹¹

Oceano Índico, em especial no Malabar, e as redes comerciais que eles animavam antes da chegada dos portugueses. Cananor, Calecute, Cochim, Coulaõ foram centros exportadores de pimenta e gengibre e importadores de cavalos, necessários ao império de Vijayanagar. Pode ver-se, a este respeito, Geneviève Bouchon, “Les Musulmans du Kerala à l’époque de la Découverte portugaise” in *Mare Luso-Indicum*, II, Lisboa, 1973, pp. 3-59 ou ainda *Mamale de Cananor. Un adversaire de l’Inde portugaise (1507-1528)*, Paris: Hautes études islamiques et orientales d’histoire comparée, E.P.H.E., IV section, 1975.

¹⁰⁸ Como notou Luís Filipe Thomaz, o Malabar pode-se considerar a única região da Índia onde existiram, desde a Antiguidade, importantes minorias de judeus e de cristãos a que se vieram juntar, mais tarde, os muçulmanos. Cf. Luís Filipe R. Thomaz, “Malabar” in Luís de Albuquerque (ed.), *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa: Editorial Caminho, 2 vols, II, p. 652.

¹⁰⁹ Cf. Fernão Guerreiro, *Relação Anual das Coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões nos anos de 1600 a 1609*, ed. Artur Viegas, Lisboa: Imprensa Nacional, 1930-1942, tomo III, 3 vols., p. 67.

¹¹⁰ A presença jesuíta também ficou afectada dentro desta conjuntura de incursões bélicas. Os prejuízos materiais e a dispersão de missionários provocados pelas investidas holandesas foram demais evidentes nas praças portuguesas do Malabar. Veja-se, a este respeito, “Breve noticia da Provincia do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fl. 168. Alguns anos mais tarde, em 1665, referiam-se as “perdições do Sul” provocadas pelas guerras com os holandeses, mas também o que persistia da Província do Malabar nestas partes que haviam sido seriamente afectadas por conflitos bélicos. Pode ver-se, a propósito, “Breve noticia da Provincia do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fls. 164-165.

¹¹¹ As perdas das fortalezas na costa do Canará entre 1652 e 1654 a favor dos poderes de Ikkeri haviam constituído mais um factor de tensão dentro do Estado da Índia. Nessa altura, também os territórios de Goa tinham sido invadidos momentaneamente pelo sultão de Bijapur. Cf. Anthony Disney, *A History of Portugal*, I, p. 170.

A intromissão dos holandeses, que fora progressiva, já antes afectara a presença portuguesa em diversos locais. De facto, as acções militares holandesas tinham-se multiplicado em diversas frentes, colocando em risco a própria sobrevivência do Estado da Índia e da respectiva capital, dado que os bloqueios a Goa passaram a ser sistemáticos na década de 1630. O boicote holandês às barras de Malaca, Goa e Ceilão traduziu-se em graves problemas para a própria Província Jesuíta do Malabar, uma vez que esta dependia também das ligações marítimas para poder sobreviver.¹¹²

1.2. Ceilão/ Sri Lanka

A Sul do Subcontinente indiano destaca-se Ceilão,¹¹³ um território de transição entre os mundos do Índico Ocidental e Oriental e cuja história reflecte uma realidade heterogénea, ou melhor, uma acentuada diversidade étnica, política, linguística e cultural.

Quanto ao sistema sócio-cultural cingalês, é comum afirmar-se uma certa complexidade como marca característica. Durante séculos, a vida dos diferentes grupos populacionais, com excepção dos muçulmanos, agregara um leque variado de dinamismos religiosos, já que o budismo *theravada* fora uma realidade indissociável de uma miríade de cultos extra búdicos disseminados nesta zona da Ásia. Existia aqui uma convivência entre o budismo e as divindades não só hindus como locais, o que facilitava o convívio entre cingaleses e tâmulos. Um sistema que, à partida, não seria afectado com a presença dos portugueses e do cristianismo que professavam.¹¹⁴

Também uma panóplia de poderes e de estratégias geopolíticas e militares marcaram este espaço, que conhecera, antes da chegada dos portugueses, uma história associada, em grande medida, à fragmentação territorial em vários reinos ou entidades

¹¹² Veja-se, a propósito, Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/01/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486. Em 1641 os jesuítas informaram que “Na tomada de Gale, onde a mão de Deos brigou mais contra os portugueses, *que* os olandezes”, foram cativos vários jesuítas da Província do Malabar. *Ibid.*, fl. 483.

¹¹³ A mítica *Taprobana* dos gregos foi designada de formas diversas desde a Antiguidade. Mais tardiamente, surgiu a forma árabe *Saylân*, donde derivou a palavra portuguesa *Ceilão*. Eratóstenes, Plínio, Ptolomeu e Cosme aludiram a esta ilha embora tenham exagerado na dimensão da mesma, possivelmente pela transposição inexacta das medidas indianas em medidas gregas. Sobre a confusão gerada na idade moderna entre *Taprobana*, Ceilão e Samatra veja-se Carmen M. Radulet & Luís Filipe Thomaz, *Viagens Portuguesas à Índia (1497-1513). Fontes italianas para a sua história*, Lisboa: CNPCDP, 2002, pp. 117-118 e Zoltán Biedermann, *A Aprendizagem de Ceilão*, p. 51.

¹¹⁴ Veja-se, a propósito, *ibid.*, pp. 79-84. Sobre hinduísmo e budismo pode ver-se, entre outros autores, James B. Robinson, *Hinduism*, Filadélfia: Chelsea House, 2004; Charles S. Prebish e Damien Keown, *Introduction Buddhism*, Nova Iorque: Routledge, 2006.

políticas e a sucessivas dinastias cingalesas e tâmules. No século XVI, Ceilão apresentava-se dividida em três reinos: Jafna, a Norte, submetido ao império hindu de Vijayanagar, Cândia, ao centro, e Kotte, a Sudoeste, que monopolizava o comércio da pimenta.¹¹⁵ Os portugueses estabeleceram uma forte relação com o dominante reino de Kotte.¹¹⁶ Todavia, no século XVII, o panorama local alterou-se, uma vez que o reino de Cândia alcançou um grande relevo, devido às novas presenças europeias no Índico, alterando-se, assim, os dinamismos geoestratégicos da região.

Tal evolução vai sendo relatada pelos jesuítas nas suas cartas ânuas e não só. Nestes documentos vemos, por exemplo, reportada a expulsão dos missionários das suas igrejas na sequência do ataque do reino de Cândia a Colombo, em 1630.¹¹⁷ De facto, a expansão do poder de Cândia é representada nas missivas da Companhia de Jesus como uma grave ameaça à presença jesuíta naquelas partes.¹¹⁸ Em 1641, mais uma vez são reportadas as inúmeras devastações infligidas às igrejas jesuítas locais pelo rei de Cândia e pelos holandeses. Em 1644, insiste-se que devido à guerra com cingaleses e holandeses os missionários foram obrigados a abandonar as suas igrejas e a recolher-se ao colégio de Colombo.¹¹⁹

No final da mesma década, dava-se ainda conta da situação difícil que se vivia em Ceilão, em virtude da perda para os holandeses de várias residências da

¹¹⁵ Kotte emergiu como lugar central, enquanto espaço, pelos atributos da realeza suprema aí alojados e pelo potencial de sacralidade a ela inerente. Perto do dealbar de Seiscentos, este reino acabaria por ser entregue por testamento à Coroa portuguesa, o que incentivou a ideia da unidade de Ceilão. A proeminência simbólica da figura imperial de Kotte, aquela que legitimamente podia aspirar ao título de *cakravarti* ou de conquistador do mundo, manteve-se praticamente intocável durante o século XVI e metade do século XVII. Como salienta Biedermann tal deve-se à influência dos cronistas portugueses, apostados em realçar a legitimidade de uma Coroa que, em 1597, foi doada à Coroa portuguesa. Cf. *ibid.*, p. 89.

¹¹⁶ Sobre esta dinastia pode ver-se Geneviève Bouchon, “Les Rois de Kotte au début du XVIe siècle” in *Mare Luso-Indicum*, 1 (1971), pp. 65-96. Para os encontros portugueses com Ceilão pode ver-se, entre outros autores, Zóltan Biedermann, *A Aprendizagem de Ceilão*; Chandra R. de Silva, *Portuguese Encounters with Sri Lanka and the Maldives. Translated Textst from the Age of the Discoveries*, Aldershot: Ashgate, 2009.

¹¹⁷ Cf. Inácio Lobo, ânuas da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 449v.

¹¹⁸ Chandra R. de Silva descreve o encontro dos portugueses com Ceilão e as tensões diplomáticas que daí decorreram com diferentes reinos entre eles o de Cândia. (Veja-se *Portuguese Encounters with Sri Lanka and the Maldives*, pp. 139-170).

¹¹⁹ Cf. Manuel Silveiro, ânuas da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 482v. Por não os poder sustentar, o próprio reitor tivera de enviar esses confrades para fora da ilha, segundo se relatava na ânuas. André Lopes, ânuas da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fls. 523v-524.

Companhia.¹²⁰ Estes testemunhos são ilustrativos de como o clima de conflitos se foi agravando progressivamente nas áreas onde a Companhia se instalara.

Se, por um lado, os portugueses tentaram expandir a sua presença neste território,¹²¹ por outro, o denominado “momento holandês” em Ceilão, entre 1638 e 1658, constituiu um período crucial para erradicar a presença portuguesa de todas as posições adquiridas na ilha.¹²² Em 1656, Colombo foi conquistada pelos holandeses, e, dois anos depois, Jafna e Manar sofreram idêntico destino. A presença jesuíta em Ceilão ressentiu-se, amplamente, como é natural, no âmbito deste contexto de retracção do Estado da Índia

1.3. Costa Oriental da Índia

Na costa oriental, zona em que a presença informal portuguesa teve um relevo significativo, viveram-se também tensões resultantes de conflitos locais e de investidas exteriores. A este título são de referir os ataques holandeses à cidade de Negapatão, no Coromandel, e ao estabelecimento de Tuticorim, em Madurai, onde existiam comunidades portuguesas, e a forma como os poderes locais os contiveram. Muitas vezes eram as referidas forças regionais que detinham a chave do equilíbrio nas disputas.¹²³ Note-se que em Negapatão e em Tuticorim a Província do Malabar tentou deixar também uma marca cristã. Quanto a Madurai, pólo preponderante do espaço

¹²⁰ Cf. Baltazar da Costa, *ânua da Província do Malabar de 1648*, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 536; Giovanni Marraci, “Breve Ragguaglio dello stato presente delle missioni del Malavar della Compagnia di Gesù nell India Orientale, appresentatto in Aprile dell Anno 1649 alla Sacra Congratone de Propaganda Fide”, s.l., 1649, ARSI, Goa 34, fl. 388v. Por sua vez, a fortaleza de Gale também foi anexada pelas forças holandesas e com ela a casa da Companhia ali existente. Cf. Simão de Figueiredo, *ânua da Província do Malabar de 1643*, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 511.

¹²¹ A conjuntura seiscentista despertou em Portugal um progressivo interesse pelo domínio integral deste espaço estratégico, que se entendia como local privilegiado para reprimir a expansão holandesa e, eventualmente, para apoiar e defender as posições na costa oeste da Índia de possíveis ameaças, em período de expansão do Império Mogol. Jorge Flores, *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, I, p. 232. Segundo Zoltán Biedermann, “O projecto filipino para a conquista de Ceilão não assume todo o seu significado se não for visto em conexão com o facto de se construir sobre uma realidade anterior”. Importa salientar que, em regra, aos novos contextos estão associadas novas linhas de actuação política e que o Estado da Índia não ficou imune a este processo. É comum pensar-se que o incremento da territorialidade a Oriente resultou, fundamentalmente, do interesse em defender e em compensar o declínio naval no Índico. Não admira, pois, que a ideia da conquista integral da ilha tivesse sido, na altura, um escopo dos portugueses e mesmo nos finais do século XVII ressurgisse, como solução para um Estado da Índia em crise, pelas vozes de João Ribeiro e do padre Fernão Queirós. (Cf. “Inovação Filipina ou realização de um velho plano português? O conturbado início da conquista de Ceilão” in Santiago Martínez Hernández (ed.), *Governo, Política e Representações do Poder no Portugal Habsburgo e nos seus Territórios Ultramarinos (1581-1640)*, Lisboa: CHAM, 2011, p. 175, pp. 231-232).

¹²² Anthony Disney, *A History of Portugal*, II, p. 169.

¹²³ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, p. 249.

tâmil-nadu, onde essa marca cristã também se fez sentir, apresentara desde remota era uma policromia sócio-cultural e política a que aludiremos oportunamente.

Ao mesmo tempo que estes poderes locais se envolviam frequentemente em estratégias políticas, exerciam também pesados tributos sobre as cristandades e pressões junto dos missionários jesuítas, tal como aconteceu em Tuticorim.¹²⁴ Todavia, em certos casos, eram os próprios soberanos locais que apoiavam a permanência não só de portugueses, como de membros da Companhia nas suas terras. Por exemplo, o colégio de S. Tomé, bem como a residência de Chandegri, localizada na cidade do mesmo nome, encontravam-se localizados no território do rei de Vijayanagar o qual providenciara aos jesuítas alguns favores e rendas para seu sustento.¹²⁵ Estamos, efectivamente, perante atitudes fortemente contrastantes.

1.4. Império Mogol

Mais a Norte, e no que diz respeito aos contactos dos portugueses com os poderes da Ásia, importa ainda referir o relacionamento estabelecido com o império mogol e, nomeadamente, com o imperador Akbar (r. 1556-1605), largamente abordado nos estudos de Sanjay Subrahmanyam¹²⁶ e de Jorge Flores.¹²⁷ A Companhia de Jesus relacionou-se também com os soberanos desta dinastia, como disso dão conta as próprias fontes documentais do Império Mogol. Através da correspondência imperial enviada à Europa, reporta-se frequentemente a presença jesuíta junto da referida corte. Em alguns desses documentos, designados *farmans*, podemos constatar como esse contacto foi gerador de laços não só políticos e diplomáticos, como culturais e religiosos.¹²⁸ Note-se que o referido relacionamento entre os portugueses e o império mogol foi efectuado a partir de Goa. Já o contacto que a Província do Malabar teve com este império fez-se por via de Bengala.

¹²⁴ Cf. Fernão Guerreiro, *Relação Anual*, tomo II, p. 146.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, tomo I, p. 40.

¹²⁶ Sanjay Subrahmanyam, “Further notes on the ‘foreign hand’: The Mughals, the Portuguese and the Deccan Politics, c. 1600” in I. Alam Khan, ed., *Akbar and his age*, pp. 132-159; “A matter of alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the transition of 1580-81” in *Mare Liberum*, 9 (Jul. 1995), pp. 461-479.

¹²⁷ Jorge Manuel Flores, *‘Firangistân’ e ‘Hindustân’. O Estado da Índia e os confins meridionais do Império Mogol (1572-1636)*, (Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), Lisboa, 2004.

¹²⁸ A este respeito pode ver-se, Jorge Manuel Flores e António Vasconcelos de Saldanha, *Os Firanguis na Chancelaria Mogol. Cópias Portuguesas de Documentos de Akbar (1572-1604)*, Nova Deli: Embaixada de Portugal, 2003.

A expansão mogol¹²⁹ na península indiana que se estendeu desde o Bengala, Norte da Índia e Irão, conduziu a uma reconfiguração da política externa do Estado da Índia, uma vez que, à partida, estavam em risco as fortalezas do Norte e a cidade de Goa. Um cenário que induziu, em dado momento, os portugueses a criarem ligações comerciais e religiosas com os soberanos timúridas e a estabelecer alianças com os reinos do Decão, Bijapur, Golconda e com o chefe abexim que controlou Ahmadnagar até 1620.¹³⁰

Os jesuítas da Província do Malabar perceberam frequentemente as teias que envolveram estes diferentes poderes regionais. Em 1612, já reportavam, por exemplo, o avanço dos mogores na zona de Bengala, uma das áreas da província: “Os mogores ajudados de alguns soldados Portugueses se forão apoderando de Bengala”.¹³¹ Nesses avanços tentaram tomar Sundiva, ilha onde os portugueses tinham fortaleza. Esta ameaça levou o capitão local a aconselhar os naturais da ilha a trair os mogóis. Os portugueses privados e semi-oficiais movimentavam-se no seio destas rivalidades.¹³²

Os jesuítas procuravam interceder pela própria actividade mercantil portuguesa, como é natural face à parceria estratégica entre jesuítas e mercadores portugueses e luso-asiáticos. Em Bengala, por exemplo, deparamo-nos com o jesuíta António Rodrigues a representar o governo da terra para facilitar o comércio dos portugueses, aproveitando as excelentes relações que mantinha com os muçulmanos locais.¹³³

É um facto incontestável, que os Estados litorais do Golfo de Bengala e as rotas que o cruzavam atraíram desde cedo o interesse português. Por exemplo, os aventureiros que demandavam estas partes valorizavam-nas cientes da sua riqueza e dos

¹²⁹ Sobre os mogores e o seu império pode ver-se, entre outros autores, Romila Thapar, *A History of India*, Londres: Penguin Books, 1990, vol. II, pp. 11-60.

¹³⁰ Sobre a relação entre o Estado da Índia e o Império Mogol, veja-se Jorge Manuel Flores, ‘*Firangistân*’ e ‘*Hindustân*’.

¹³¹ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 02/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 296.

¹³² Como tal, as estratégias de diálogo com os regimes asiáticos tornaram-se recorrentes e algumas vezes eram usadas as forças mercenárias portuguesas para a presença oficial avançar em algumas partes. A proposta de Pero de Paredes, procurador de Macau, dirigida a D. Filipe III é um dos vários exemplos a reter. A intenção de reunir portugueses dispersos pelo Bengala, que se encontravam fora da alçada das autoridades, para ajudar o imperador da China na luta contra os manchus revela, por si só, a aceitação deste comércio paralelo por parte dos regimes da Ásia e a maneira hábil de os portugueses gerirem recursos e estratégias político-militares para uma eficaz aproximação. O enfoque dado por Pero de Paredes à guerra entre os Ming e os Manchu visava, em primeira instância, contrapartidas de grande peso, como a construção da fortaleza de Macau e a consolidação missionária na China. Pode ver-se, a este respeito, a carta do alferes Pero de Paredes a D. Filipe III, s.d. [1624?], s.l. [Manila?], *DRILM*, pp. 37-38.

¹³³ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/01/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486v. Sobre o envolvimento dos jesuítas no comércio da Ásia portuguesa pode ver-se Charles R. Boxer, *A Índia Portuguesa em meados do século XVII*, Lisboa: Edições 70, 1980, pp. 64-70.

intercâmbios interasiáticos que impulsionavam. Na óptica destes portugueses eram tidas como zonas de extrema importância, pois constituíam pontos de apoio a Malaca, situada numa área que funcionava como entreposto de redistribuição de arroz e de tecidos, bens essenciais para a vida da Ásia das monções. Como tal, as áreas do Sião, de Pegu, de Bengala e do Coromandel passaram a ser atravessadas por missões comerciais e embaixadas portuguesas logo desde 1511. Todavia, as relações dos portugueses com alguns destes Estados não se fizeram ao largo dos equilíbrios geoestratégicos, que se foram desenhando no Bengala e na península indochinesa.

Uma vez que a zona do Golfo de Bengala era acerrimamente disputada não só pelo império mogol como por redes de interesses locais, as relações mantidas entre os salteadores do Arracão e a comunidade de mercadores portugueses de Hugli, na região ocidental de Bengala, originaram o ataque a esta cidade pelo governador mogol do Bengala, em 1632.¹³⁴ O trato do Bengala, que estava desde o século anterior ligado à Europa e, sobretudo, ao Sueste Asiático por via de Goa, de Cochim e de Malaca, foi então interrompido. Um acontecimento que se inscreve no reinado de Shah Jahan (r. 1628-1658) e no vice-reinado do conde de Linhares (r. 1629-1645), conhecido como um dos principais vice-reis que tentou alterar as alianças políticas em diversas regiões asiáticas a favor do Estado da Índia, mais precisamente nas Costas do Coromandel e da Pescaria e também no Bengala.¹³⁵ Mais tarde, o comércio português do Bengala, viria a rejuvenescer, em parte, principalmente na década de 1660.

Uma vez que as lealdades entre os poderes locais oscilavam ao sabor dos respectivos interesses e das novas alianças políticas, os mecanismos das relações internacionais equilibravam-se e reajustavam-se constantemente. As novas alianças sucessivas entre poderes da Ásia obrigaram os portugueses a exercitar, em determinadas ocasiões, aproximações simultâneas a pólos em conflito, como, por exemplo, os mogores, os poderes de Arracão e de Chatigão. Algumas das tensões entre os diversos poderes transparecem nas fontes da Companhia de Jesus: “El Rei de Chatigão que he outra Ilha que os mogores pretendião tomar se lançou com os Portugueses, e casou hua filha com o capitão geral e lhes deu lugar na fortaleza”. Ao constatar a amizade

¹³⁴ Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, p. 232; Alexandra Pelúcia, *Corsários e Piratas Portugueses*, p. 96.

¹³⁵ Anthony Disney, *A History of Portugal*, II, p. 169. Desde 1580 que os têxteis do Bengala eram exportados para a Europa através de Goa e de Cochim. O Sueste asiático beneficiava também dos produtos do Bengala; não só dos têxteis como do arroz. Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, pp. 235-236

estabelecida entre o rei local e os portugueses, o rei de Arração cercou Chatigão, onde os próprios jesuítas da Província do Malabar actuavam por via do bom relacionamento que se firmara localmente.¹³⁶ Como é evidente, o clima de conflito mais do que o clima de estabilidade foi algo que marcou estes lugares, afectando, de perto, os respectivos habitantes e, ao mesmo tempo, a acção desenvolvida pela Companhia.

1.5. Tibete

A Província do Malabar estendeu-se ainda ao Tibete.¹³⁷ Importa esclarecer, no entanto, que só uma parte da missão do Tibete integrou, por um período curto, esta província tendo a outra parte permanecido sujeita à Província de Goa. Os primeiros jesuítas que atravessaram as altas montanhas desta zona da Ásia, como é o caso do padre Estêvão Cacela, descrevem-na como terra de vários soberanos e “lamas-maiores”.¹³⁸ Com apoio destes reis e príncipes locais, também aqui o budismo se consolidara mais consistentemente, desde o século X, dilatando-se por todas as partes central e ocidental da região tibetana.

Atente-se que estamos perante um processo que, desde a sua génese, não se desenrolou de forma pacífica. Segundo consta, a história do budismo tibetano terá começado no tempo do rei Songtsen Gampo (cerca de 609-650) que consagrou o budismo como religião nacional embora esse percurso tivesse decorrido, ao mesmo tempo, com oposições e incorporações de elementos autóctones uma vez que já existia no Tibete a religião Bön, provavelmente animista e sem cosmologia sofisticada nem

¹³⁶ Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 02/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 296.

¹³⁷ No século XIII, Marco Polo chamou ao Tibete “Tebet” fixando-se, desde aí, este termo. Por sua vez, em 1626, o primeiro jesuíta a alcançar o Tibete, António de Andrade, informava que os “mouros caxemires” designavam o Tibete por “Thibet Grande” e os hindustões por “Potente”, ou melhor, por *Bhotânta*, para distinguir do “Thibet Pequeno”, que se estendia para lá do reino de Caxemira e que era muçulmano. Cf. Carta ânua do Tibete de 1626, s.l., 15/8/1626 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 103. Andrade, na mesma carta, referia ainda que o Potente compreendia o reino de Coquê [*Guge*], o de Ladaca [*Ladakh, La Dvags*], onde ele se encontrava naquela data, o de Mariul [*Mar yul*], o de Rudoc, o de Utsang e mais dois que não chega a nomear. O conjunto destes reinos, juntamente com o reino de Sopô [*Sop po*], formava, segundo Andrade, a “Grão Tartaria”. Cf. *ibid.*, p. 107. Ainda sobre as várias designações atribuídas ao Tibete, veja-se Marques Gastão, *Os Missionários Portugueses Jesuítas do Tibete. Evocação histórico-religiosa*, Lisboa: Rei dos Livros, 1995, pp. 98-99. Os povos desta região designavam a China por *Guena*, a Tartária por *Sopo* e o Tibete por *Potente*. Cf. “Relação que mandou o Padre Estêvão Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 4/10/1627 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 237.

¹³⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 229. O termo *lama* designa o religioso budista do Tibete. *Dalai-lama* ou *Grão-lama* é o seu chefe supremo, no qual se crê estar encarnado Buda. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 506. Este título é oriundo da expressão mongol *Ta Le*, “Oceano de Sabedoria”, que foi atribuído a Sonam Gyatso (1543-1588) pelo mongol Altan Khan, em 1578.

ética explícita. Por sua vez, no reinado de Trisong Detsen (cerca de 755-797),¹³⁹ criou-se uma comunidade monástica baseada na filosofia e nas práticas indianas do budismo *mahayana* da Índia. Após períodos de alguns debates entre budistas indianos e chineses em solo tibetano, o referido budismo *mahayana* parecia pronto para preencher a identidade de uma terra religiosamente transformada.¹⁴⁰

Subsequentemente a influência político-cultural dos mosteiros budistas tornar-se-ia, de facto, significativa. As comunidades religiosas organizar-se-iam, pois, em mosteiros que, segundo G. Tucci, constituíam entidades economicamente autossuficientes.¹⁴¹

Dentro do contexto em causa, os “lamas-maiores”¹⁴² passaram a representar um papel central, não só político, como sócio-cultural junto da sociedade tibetana. Constatase, nas fontes jesuítas do século XVII, que as populações mantinham vínculos permanentes com estes líderes religiosos. Recebiam-nos durante as visitas regulares que efectuavam às respectivas comunidades locais e, nessas ocasiões, os habitantes presenteavam-nos com o necessário à sua sobrevivência. Importa salientar que os “lamas-maiores” dinamizavam ainda as escolas de lamas, centros nevrálgicos de ensino dos Textos Sagrados, de implementação de práticas e de cerimoniais. O rigor de vida e a disciplina eram apanágio dos que integravam estes pólos culturais e religiosos.¹⁴³

¹³⁹ Neste reinado, o expansionismo tibetano assumira também alguma relevância uma vez que os tibetanos conquistaram a capital chinesa Changan/Xian e ainda Saracanda, no actual Uzbequistão.

¹⁴⁰ Para o budismo no Tibete pode ver-se, entre outros autores, Adrian Abbotts, “Budismo: Tibete”, in John Bowker (ed.), *The Cambridge Illustrated History of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 90-93. (Ed. portuguesa supervisionada por Artur Morão, *Enciclopédia Ilustrada das Religiões*, Lisboa: Selecções Reader’s Digest, 2004). Note-se que o budismo *mahayana*, grande veículo, é distinto do *theravada* pois abre o budismo a todos os indivíduos e está mais virado para a busca espiritual inserida nas comunidades.

¹⁴¹ Cf. G. Tucci *The Religions of Tibet*, Berkley: Univ. of California, 1988, p. 160.

¹⁴² Deve-se a Atisa o aspecto mais saliente do budismo tibetano, ou seja, a relação com o mestre ou lama, “o mais elevado”, em que o devoto deve ver a inspiração de Buda. Actualmente, existem no Tibete quatro escolas principais diferentes na sua apresentação filosófica mas todas elas enquadradas no budismo *mahayana*: *Nyinga*, detentora dos textos mais antigos; *Sakya*, fundada em 1073, em que os mestres se casam; *Kagyü*, fundada por Gampopa (1079-1153), cujos líderes posteriores instituíram, no século XIII, a prática de reencarnar lamas; *Geluk*, fundada em 1409 pela destacada figura intelectual Tsong Khapa (1357-1419), é considerada a maior escola, centrada na moralidade. Estas escolas dão relevo à nulidade dos *dharmas*/coisas existentes, à necessidade de compaixão, como ponto de partida para o caminho *bodhisattva*/ser especial ao serviço do outro, à prática de meditação para controlar a mente e à importância de treinar os *sanghas*/comunidades monásticas, no sentido de cultivarem uma via intelectual rigorosa para atingir a condição de Buda.

¹⁴³ Cf. “Relação que mandou o Padre Estevão Cacula da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio” in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 230-231.

1.6. Arracão e Pegu

Os jesuítas da Província do Malabar percorreram e missionaram também em locais mais a Sul do Tibete, como nas designadas terras de Arracão e de Pegu,¹⁴⁴ zonas dominadas pelo budismo *theravada* além de outros cultos religiosos. Importa salientar que Arracão e Pegu correspondiam a áreas da Birmânia, actual Myanmar.¹⁴⁵ Estas extensões geográficas foram, ao longo do tempo, palco de tensões políticas entre reinos locais que alteraram a geografia geoestratégica de alguns dos seus pólos de influência.¹⁴⁶

Aquando do processo de reunificação da Birmânia, no século XVII, a nova formação política, com capital em Ava, logrou alguma estabilidade, embora o Arracão e o Sião se tivessem mantido como duas das forças em tensão ao seu redor. Dentro deste contexto, a interferência portuguesa parece ter contribuído para a unificação da Birmânia e para a separação de Arracão em relação a essa unificação, o que originou a própria reintegração dos portugueses em ambas as regiões.¹⁴⁷ A cristandade local

¹⁴⁴ Estas zonas estendem-se dos Himalaias à Península Malaia, numa extensão de 677 km². Trata-se de uma área geográfica que foi alvo de algumas confusões por parte dos autores portugueses que usaram o termo “Pegu” para designar todo o país, incluindo sob essa designação o Arracão. O Arracão constituía uma terceira “zona do império” rival da região central e que se estendia pela costa oeste, para além das montanhas que rodeiam a Birmânia central. A importância adquirida por Pegu, como sede dos reinos, terá contribuído para a referida confusão. A historiografia anglo-saxónica, por sua vez, aplicou à região o termo “Burma”. Sobre as referências dos cronistas portugueses relativamente a este espaço da Ásia, veja-se Visconde da Lagoa em *Glossário Toponímico*, parte I, pp. 41.

¹⁴⁵ De entre as divisões deste país a mais conhecida e tradicional é a de Alta e Baixa Birmânia. A Baixa Birmânia teve como capital do império quinhentista Pegu e a Alta Birmânia, teve, a partir do século XVII, a cidade de Ava como sede da dinastia Tangu restaurada que governou, a partir de então, a região central e as terras altas da sua periferia. Pode ver-se, a este respeito, Maria Ana de Barros Serra Marques Guedes, *A História Birmano-Portuguesa para além das relações oficiais. Assimilação e aculturação nos séculos XVII e XVIII* (Dissertação de Doutoramento em História especialidade de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas), Lisboa, 1999, pp. 63-68

¹⁴⁶ Fernão Guerreiro alude a estas tensões entre reinos locais. Veja-se *Relação Anual*, tomo II, pp.137-141.

¹⁴⁷ Cf. Maria Ana de Barros Serra Marques Guedes, *A História Birmano-Portuguesa*, pp. 75-76. Em Sirião, a posição portuguesa tentara controlar o comércio do Coromandel e restringir o trato entre Arracão e a Península Malaia, que também os holandeses disputaram. É que se nos primeiros anos os holandeses se concentraram, essencialmente, na Ásia do Sueste e na Ásia Oriental, na década de 1620 a sua influência já se alargara ao Coromandel. É evidente que não só a presença portuguesa como a presença jesuíta acabavam por sofrer instabilidade no seio deste clima de rivalidades locais. Importa relembrar, por exemplo, que os principais poderes que no século XVII disputaram a supremacia do I Império Tangu foram o Arracão, Ava e os portugueses. A partir de 1603 o Estado da Índia passou a apoiar os portugueses do Sirião, na Baixa Birmânia. Filipe de Brito Nicote (Lisboa, 1566?- Sirião (Birmânia), 1613) recebeu o comando do Sirião quando colaborou com o Arracão na batalha contra Pegu. Se por um lado o Arracão e os portugueses se associaram frequentemente, por outro, o poder de Arracão viu com desconfiança certas movimentações portuguesas em alguns locais como por exemplo em Sundiva. Para evitar pretensões mais arrojadas, o poder de Arracão perseguiu a comunidade de portugueses em Chatigão. Note-se que o processo de unificação política na Birmânia conduziu ao surgimento de Ava como sede do novo poder. A queda de Sirião na Baixa Birmânia a favor da dinastia local restaurada em 1613 originou uma maior

acabou por ser envolvida nestas convulsões regionais e nas deslocações que daí advieram.¹⁴⁸

Como se depreende, a instabilidade dos poderes regionais constituía um desafio permanente não só para os religiosos, como para as comunidades cristãs, inseridas que estavam nos domínios territoriais destes estados asiáticos. Tal pode-se inferir da citação que se segue: “Cinco Padres trabalham em roçar estes grandes e vastos matos de Bengala, e Pegu, não sem muito fruto das almas, e credito da nossa Santa Lei, e muito mais se fizera se as continuas revoltas e guerras cessassem”.¹⁴⁹

1.7. Sião/Tailândia

Junto à Birmânia localiza-se o Sião, actual Tailândia,¹⁵⁰ que também fez parte da Província do Malabar.

Fundado por um príncipe tai no século XII, o reino do Sião transferiu, em 1350, o seu centro de poder para Ayutthaya. Esta cidade passou então a ser uma base territorial, económica e demográfica de importância chave e viria a ser derrotada em duas ocasiões por birmaneses. Graças à sua numerosa população, à capacidade militar, e à sua economia baseada na produtividade rizícola, o reino desenvolveu uma forte

fragilidade na rede dos interesses portugueses ali instalados. Um local que era visto como uma janela para a sonhada conquista da Ásia do Sueste continental e como um importante complemento a Malaca, para o comércio que escapava ao controle do Estado da Índia. Cf. Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, pp. 215-218. Uma breve referência à Ásia Oriental, que não se insere na geografia da Província do Malabar, ajuda-nos a perceber que em muitos lugares da Ásia as convulsões políticas influenciaram o recuo da influência portuguesa.

¹⁴⁸ Os cristãos residentes em Sirião sofreram, de facto, alguns reveses decorrentes da unificação política na Birmânia uma vez que a população, incluindo o jesuíta ali estante, foi obrigada a deslocar-se de Sirião para Ava. É um facto documentado que a dispersão da cristandade decorreu deste contexto local. Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades que teem os Padres da Companhia de Ihesus da Provincia do Malavar na India Oriental feita no anno de 1644”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 534-534v; Manuel Barradas, ânuia da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 317. Em 1617 reportaram-se os grandes trabalhos que os padres sofreram pela perda da residência da Companhia em Pegu. Altura em que também se perdeu a fortaleza portuguesa. Cf. Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 601v. Como se depreende, a instabilidade dos poderes regionais constituía um desafio permanente não só para os religiosos, como para as comunidades cristãs, inseridas que estavam nos domínios territoriais destes estados asiáticos.

¹⁴⁹ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 296.

¹⁵⁰ Este território ocupa a parte central da Península Indochinesa e prolonga-se para Sul em direcção à Península Malaia. O Sião é composto por diferentes zonas geográficas: região do Norte; região do Centro, conhecida como o verdadeiro coração do Sião e designada, frequentemente, por planície do Menão; região oriental ou “Laos Siamês” e região Sul ou “Malásia Siamesa”. Sobre as características das regiões supramencionadas pode ver-se Maria da Conceição Flores, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, Lisboa: CNCDP-INCM, 1995, pp. 15-16. Sobre as relações diplomáticas Portugal/Sião entre 1684 e 1686, veja-se Leonor Seabra, *The Embassy of Pero Vaz de Siqueira to Siam (1684-1686). A Embaixada ao Sião de Pero Vaz de Siqueira (1684-1686)*, Macau: Universidade de Macau, 2005.

política expansionista e tornou-se durante uma parte do século XVI na potência mais importante da Península Indochinesa, à semelhança do que acontecera anteriormente com o reino Khmer de Angkor.¹⁵¹ Tal como em Angkor, também no reino de Ayutthaya o rei assumira uma função religiosa de relevo. Por sua vez, a administração central e civil constituíra, nesta fase, por assim dizer, o garante da suserania siamesa sobre os Estados Malaaios.¹⁵²

Quanto à tendência religiosa predominante neste reino, o budismo *theravada* apresentava-se também aqui como um dos focos agregadores da religiosidade local. Em certa medida, pode-se dizer que o budismo tai derivou, essencialmente, de duas fontes: da tradição *theravada* da Índia e do Ceilão/*Sri Lanka* e dos elementos que moldaram a história desta religião desde que apareceu na Ásia de Sueste, no I e II séculos d.C.

Retomando a dimensão política, se a segunda metade de Quinhentos fora marcada pelo aumento de supremacia de Pegu face a Sião, no início da década de 1590 o Sião recupera a sua independência e alguns dos pontos-chave que perdera anteriormente. Já tivera em tempos uma posição preponderante na Península Indochinesa antes dos estados vizinhos, como a Birmânia, o Camboja e o Laos terem estabilizado na segunda metade do século XVI. Agora, já perto de Seiscentos, o seu renascimento leva a Birmânia e o Camboja a verem com receio o renascimento de Ayutthaya, já que se torna num novo Estado em expansão no interior da Península Indochinesa.¹⁵³ Mesmo assim, as rivalidades entre poderes locais prolongam-se no tempo; as tensões entre Pegu (Birmânia) e Ayuthaya (Sião) são um exemplo disso, uma vez que, à semelhança do que se passara no século XVI, no século XVII ambos lutam pela supremacia regional.

¹⁵¹ Desde o primeiro milénio depois de Cristo que o Sião era habitado por populações Mon. Fora, provavelmente, budizado na corrente *theravada* durante o século III a.c., por altura do reinado de Açoka (304 a.c.-232 a.c.) (g. 273-232 a.c.) e da expansão dos Mauryas da Índia. Os Mon autonomizaram-se do Funan, império talassocrático indianizado, a partir do século VI, provavelmente pela desorganização da Índia e da China em tempo das invasões dos Hunos. Criaram a civilização *Dvaravati* centrada num grupo de cidades ligadas por laços sócio-culturais e pelo budismo. Outros grupos populacionais como os Khmers e os Tai, originários do Sul da China principalmente do Yunnan, foram sucessivamente ganhando autonomia nesta região. O avanço mongol na China em 1279 e a viragem dos Ming para Pequim em 1421 potenciaram o avanço dos Tai para Sul e a independência dos principados Tai respectivamente. Sobre os diferentes grupos populacionais do Sião e sua evolução ao longo do tempo, pode ver-se, Maria da Conceição Flores, *Os Portugueses e o Sião*, pp. 16-22.

¹⁵² Sobre o desenho geo-estratégico do reino do Sião veja-se id, *ibid.*, pp.18-21.

¹⁵³ Sobre a evolução do relacionamento entre estes dois estados e os portugueses veja-se id., *ibid.*, pp. 23-56.

Em Quinhentos as tensões entre Pegu e Sião não parecem ter afectado sobremaneira a actividade dos privados portugueses na costa ocidental do Sião como por exemplo em Tavai e Tenasserim, locais onde se alternou a influência exercida ali por estes dois estados.

Note-se que, desde a década de 1530, a presença portuguesa se fizera sentir na costa oriental do Sião. Estes mercadores viam as viagens em torno deste destino como muito vantajosas pois era ali que negociavam as cargas de pimenta e de panos indianos vindos de Malaca em troca dos tecidos siameses, tão procurados nos mercados asiáticos, designadamente na Índia e nos impérios chinês e nipónico. O comércio português no Sião conseguiu sobreviver à forte concorrência de holandeses, de ingleses e de povos asiáticos, essa presença de mercadores portugueses foi uma mais-valia para os cofres da coroa siamesa que exercia monopólio sobre o tráfico internacional. Com efeito, Ayutthaya viu nascer bem perto uma comunidade portuguesa e os seus ricos principados vassallos, Patane e Quedá, constituíram objecto de grande atracção para tais mercadores. Alguns desses comerciantes serviram inclusivamente as hostes siamesas.

Com a libertação do Sião da esfera de influência birmana após a batalha de Nong Sarai, em 1593, o poder siamês reconquistou, de facto, a sua independência e enveredou pela via ofensiva de maneira a recuperar os territórios que lhe tinham sido subtraídos. As campanhas posteriores que os siameses realizam em território peguano prolongam-se até 1605 e, nesta fase, recomeça uma nova aproximação às autoridades portuguesas de Malaca. Todavia, os esforços diplomáticos desenvolvidos ficaram longe de produzir uma aliança luso-siamesa, pois os capitães de Malaca, relativamente ao Sião, estavam mais ligados à esfera dos interesses privados, nomeadamente ao comércio.¹⁵⁴

Nesse contexto, o Sião incentiva o estabelecimento da primeira missão dominicana em Ayutthaya para apoiar religiosamente os portugueses ali residentes. Importa relembrar, mais uma vez, que os siameses professavam, na sua maioria, o budismo *theravada* pelo que, aparentemente, a religião cristã não podia florescer grandemente sem ter como incentivo prévio a conversão ou a colaboração destes soberanos locais.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 62-68.

O Sião integrou-se na diocese de Malaca, em 1558, mas o envio de religiosos para este reino ganharia algum impulso, por parte das autoridades portuguesas, apenas decorridas algumas décadas. Depois da primeira tentativa dominicana, só em 1606 é que se viria a estabelecer ali a primeira missão jesuíta, com a chegada do padre Baltazar de Sequeira.¹⁵⁵

Como salientámos, em Seiscentos, as tensões entre o poder siamês e o reino de Ava, na Birmânia, levam a tentativas de reaproximação do monarca do Sião às autoridades portuguesas. Não só os capitães de Malaca foram pouco receptivos a essa iniciativa como o próprio governo central do Estado da Índia, não querendo imiscuir-se nos conflitos entre o Sião e a Birmânia, esbateu a sua política de relacionamento. O Sião abriu, então, os seus portos a outros países europeus pelo que os holandeses fundaram, no início do século XVII, feitorias em Patane e Ayutthaya e os ingleses, e depois os franceses, começaram a comerciar com o Sião. Como tal, o tráfico que, no século anterior, fora activamente explorado pelas embarcações portuguesas passou a ser marcado pela actividade, em larga escala, das companhias destes outros europeus. Também a tomada de Malaca pelos holandeses, em 1641, prejudicou as relações comerciais dos portugueses com a Ásia de Sueste, embora os lusos continuassem a comerciar, ainda que em pequena escala com o Sião a partir de Macaçar.

1.8. Malaca

A Sul do Sião, mais propriamente na Península Malaia, actual Malásia, deparamo-nos com a cidade de Malaca, um dos principais pontos-chave da Província do Malabar nesta parte da Ásia.

A origem desta cidade portuária remonta ao século XIV, quando, graças à sua posição estratégica privilegiada, se tornou num poderoso estado mercantil e no principal centro de comércio da Ásia do Sueste independente do Sião. No século XVI, o suporte ideológico do seu expansionismo marítimo passou a ser o islão, altura em que o poder do sultanato de Malaca começou a sobrepor-se à hegemonia dos estados hindus da região, nomeadamente do império javanês de Mojopahit. O sultanato dominou, então, a Península Malaia e tornou-se num pequeno empório, com o estreito de Malaca como fulcro de uma rede marítima e comercial que se estendeu à, Península Malaia, à China, a

¹⁵⁵ Cf. Fernão Guerreiro, *Relação Anual*, tomo III, pp. 84-85.

Samatra, Molucas e a toda a Insulíndia, Golfo de Bengala, Cambaia, Mar Vermelho e Golfo Pérsico. Trata-se, efectivamente, de um entreposto do comércio internacional, o qual controlava, ao mesmo tempo, o tráfego marítimo dos estreitos em áreas importantes de especiarias, que iam desde o litoral da Península Malaia até Java, Banda e Molucas.¹⁵⁶

Importa notar que o poder ascendente de Malaca tivera como pano de fundo a preponderância do islão, assim como o recuo do hinduísmo e do budismo indianos e a expansão dos interesses chineses, consumidores de grande parte da pimenta da Ásia de Sueste. No seio de uma conjuntura de transformações e de tensões regionais, a China funcionou neste cenário como um aliado de Malaca nos conflitos contra o Sião e contra os respectivos estados vassallos da Península Malaia.¹⁵⁷

Desde 1511 que Malaca servira aos portugueses de base para o rápido reconhecimento das costas do Golfo de Bengala, Insulíndia, Península Indochinesa e Sul da China. Tratava-se do ponto-chave da presença oficial portuguesa, com uma posição estratégica muito favorável para perceber os dinamismos asiáticos que ali faziam escala e cruzavam o Sueste Asiático Peninsular e Insular. Esta praça tão distante de Goa atraía a si produtos das mais diversas origens.¹⁵⁸

Como assinalámos previamente, Malaca fora, desde cedo, uma escala dessas redes marítimo-mercantis. Todavia, a presença portuguesa em Malaca não impediu que esta cidade se mantivesse, durante alguns anos, como importante ponto estratégico de comércio e principal nó das rotas internacionais e intra-asiáticas. De facto, numa primeira fase dessa presença, a respectiva alfândega constituiu uma importante fonte de receita para o Estado Português da Índia, à semelhança das de Ormuz, Goa e Diu.

Sob o domínio português apenas se verificou uma alteração nos dinamismos que passavam por Malaca, no sentido em que grande parte dos interesses marítimo-

¹⁵⁶ Sobre Malaca pode ver-se Jorge dos Santos Alves, “Malacca: A Centre for Islamic Debate and a “New Mecca” (1480-1511)” in Luís Filipe Barreto e Wu Zhiliang (eds.), *Port Cities and Intercultural Relations 15th-18th Centuries*, Lisboa: CCCM, 2012, pp. 71-82; James K. Chin, “Trade, Migration and Sojourning Community: Chinese Merchants in Melaka” in *ibid.*, pp. 53-70; Luís Filipe Thomaz, “Malaca” in *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, pp. 659-661.

¹⁵⁷ Veja-se Luís Filipe Barreto, *Lavrar o Mar, os Portugueses e a Ásia, c. 1480- c. 1630*, Lisboa: CNDP, 2000; *Macau: Poder e Saber, Séculos XVI e XVII*, Lisboa: Editorial Presença, 2006, p. 33.

¹⁵⁸ Em 1582, realça-se que Malaca «nam tem nada de seu e tem todallas cousas que a no mundo». Malaca, 15 de Dezembro de 1585, *DHMPPPO-Ínsulíndia*. Sobre a presença portuguesa em Malaca veja-se Luís Filipe R. Thomaz, *Os Portugueses em Malaca: 1511-1580*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 1964. Para a importância de Malaca no acesso aos mares da Insulíndia, pode ver-se o trabalho de João Paulo Oliveira e Costa e Victor Luís Rodrigues, *Portugal y Oriente: El Proyecto Indiano del Rey Juan*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 93-9.

mercantis islâmicos de longa distância passaram, a partir de então, a divergir para outros centros e sultanatos como Pacém, Banten, Achém, Patane e Johor. Não se desvaneceu o grande fenómeno da Ásia de Sueste insular dos séculos XV a XVII que se prende com a expansão e preponderância do islão. Uma expansão caracterizada, essencialmente, pela intensificação do comércio marítimo e pela implantação ou consolidação de comunidades mercantis muçulmanas, localizadas nas orlas costeiras dos mares da Ásia. Pode-se dizer que este fenómeno se prende com a Segunda Expansão do Islão que, a partir do século XIII, se difundiu nos litorais da Ásia.

Se, por um lado, a presença portuguesa levou a alguns desvios das rotas mercantis muçulmanas que passavam por Malaca, a presença holandesa na região prejudicou economicamente esta praça portuguesa logo a partir de 1620 até à sua queda em 1641.

Ao nível da presença religiosa, a cidade desempenhou também, durante uma parte do período português, um papel de certa relevância, uma vez que passou a ser sede de bispado em 1558. Após a abertura deste pólo eclesiástico, sucedeu-se a implantação das principais ordens religiosas, como os jesuítas, os dominicanos, os franciscanos e os agostinhos. Dentro deste contexto, o colégio jesuíta de Malaca desempenhou um papel importante, como um dos pontos-chave da Província do Malabar até à conquista holandesa.

Dentro das forças locais da região, o sultanato de Achém é visto como um dos que contribuiu fortemente para que esta perda se consumasse. Esta zona do estreito de Malaca fora, desde remota era, a par do mar do Sul de Java, não só um local de grande actividade comercial, como de efervescência política. Um processo histórico que se pensa ter-se iniciado desde a constituição de Srivijaya.¹⁵⁹ No seio de alguns dos sultanatos que surgiram, sucessivamente, nesta área do Estreito de Malaca, todos eles muito ligados ao comércio marítimo, os grupos de influência, bem como os agentes do poder espiritual e religioso, foram elementos perturbadores do processo de consolidação do poder real. Na sociedade de Malaca deste tempo sobressaía, por seu lado, a plasticidade e a abertura, uma vez que a maioria das redes de dependência social

¹⁵⁹ Trata-se de um antigo reino malaio da ilha de Sumatra, no Sueste Asiático, com larga influência no arquipélago malaio. Embora se conheçam provas antigas deste reino que remontam ao século VII, pensa-se que teve um período de maior extensão nos séculos X e XI. Esta cidade-estado marítima e comercial estabeleceu trato não só com os estados do arquipélago malaio mas também com a China e com a Índia. Foi igualmente um centro religioso onde o budismo *mahayana* esteve presente.

agregava elementos estrangeiros convertidos ao islão e assimilados à cultura local. O reforço da autoridade e de centralização do poder no mundo malaio só viria a acontecer no século XVII, mais precisamente em Achém, a partir de 1607.¹⁶⁰

Atente-se que o sultanato do Achém, se tornara, no século XVI, uma potência regional-chave na costa oriental de Samatra, que atacara a feitoria-fortaleza portuguesa do Pacém e se tornara, a partir da década de 1530, o aliado por excelência do Império Otomano e da rota do Levante no Sueste asiático, para reforçar a sua força na região. Esta realidade reflecte-se nos anos de 1529,¹⁶¹ 1537, 1547, 1572, 1574 e 1582 em que o Achém ataca Malaca sem sucesso e em 1641 quando se associa aos holandeses, para ali derrubarem os portugueses.

1.9. Macaçar

A partir da queda de Malaca até 1660, Macaçar, passou a ser para os portugueses uma alternativa a Malaca. Embora não tenha sido um território directamente subordinado ao Estado da Índia, proporcionou óptimas condições para, num momento de dificuldades devido à concorrência holandesa e à Restauração, os portugueses reanimarem o seu comércio de especiarias na Ásia de Sueste e dali comerciarem com a Ásia Oriental e com outras partes da Ásia. Macaçar tornou-se, desde então, não só no grande eixo comercial dos produtos asiáticos, como num importante ponto de apoio para as ordens religiosas, sob o Padroado português, manterem a missão nas ilhas circundantes.¹⁶² Alguns jesuítas da Província do Malabar atingiram esta região, beneficiando do clima favorável entre os portugueses e os soberanos locais.¹⁶³ Todo este

¹⁶⁰ Sobre os sultanatos do estreito de Malaca, veja-se Jorge Manuel dos Santos Alves, *Três Sultanatos Malaios do Estreito de Malaca nos Séculos XV e XVI (Samudera-Pasai, Aceh e Malaca/Johor). Estudo Comparativo de História Social e Política*, Lisboa, 2003 (Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).

¹⁶¹ O ataque de 1529 é o reflexo das estratégias e acções militares antagónicas que por ali se cruzavam. É de salientar que nesse momento o apoio do sultão de Johor, Abdul Jalil, foi importante para sustar a ofensiva o que, mais tarde, não aconteceu, aquando da investida da VOC. Veja-se Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português*, p. 248. Sobre alguns dos conflitos que passaram pela Malaca portuguesa pode ver-se entre outros autores C. R. Boxer, *The Achinese attack on Malacca in 1629, as described in Contemporary Portuguese Sources*, s.l.: s.n., 1940; Jorge de Lemos, *História dos cercos de Malaca*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.

¹⁶² Cf. Maria do Carmo Mira Borges, *Os Portugueses e o Sultanato de Macaçar no século XVII*, Lisboa, 1996 (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa), pp. 128-135.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 180, 216. Segundo a ânuia de 1648, os cristãos e o jesuíta de assento em Malaca transferiram-se para Macaçar, em virtude da pressão holandesa. Cf. Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542.

processo teve um brusco epílogo no final da década de 1660 quando o sultão local, por influência dos holandeses, expulsou a comunidade portuguesa.¹⁶⁴

Macaçar inseria-se no litoral sul da ilha das Celebes/Sulawesi,¹⁶⁵ ilha que fora habitada por diferentes povos ao longo do tempo. Embora pouco se conheça da sua história remota, pensa-se que as primeiras manifestações religiosas das populações de Celebes, muito ligadas ao culto do Sol e da Lua, terão sido influenciadas pelo hinduísmo. Posteriormente, apesar da islamização ter atingido quase toda a ilha, a zona Norte sofreu um impacto menor, enquanto o cristianismo teve alguma implantação nestes lugares setentrionais, por via portuguesa e holandesa.¹⁶⁶

1.10. Ilhas Molucas

A Província do Malabar incluiu ainda as ilhas Molucas, também referidas nas fontes portuguesas por “Ilhas do Cravo”, devido à produção da valiosa especiaria,¹⁶⁷ e nas quais se incluíam então as cinco ilhas de Ternate, Tidore, Moti, Makian e Bacan, situadas ao longo da costa ocidental de ilha de Halmahera ou de Geilolo.¹⁶⁸ Neste conjunto de ilhas, a heterogeneidade da população local estava intimamente relacionada com o progressivo povoamento de grupos étnico-culturais de origem diversa. Habitaram estas partes malaios, papuas, chineses, árabes e, por último, europeus. O grupo malaio, considerado o mais importante e o mais avançado culturalmente, ocupou, por exemplo,

¹⁶⁴ Veja-se, a este respeito, *The Jesuit Makasar Documents* (1615-1682), ed. e anot. Hubert Jacobs, Roma: Jesuit Historical Institute, pp. 3*-4*.

¹⁶⁵ A ilha de Celebes localiza-se no Arquipélago Indonésio, entre a ilha de Bornéu, a Oeste, e as ilhas Molucas, a Este. Diogo do Couto referindo-se a esta ilha descreveu-a como tendo “a forma de hum gafanhoto grosso”. *Da Ásia de Diogo do Couto Dos Feitos, que os Portugueses fizeram na Conquista, e Descobrimto das Terras e Mares do Oriente*, Lisboa: Livraria de S. Carlos, 1973-1975, 15 vols, déc. V, liv. VII, cap. II. Essa imagem deve-se, eventualmente, ao facto da referida ilha apresentar quatro grandes penínsulas. A sua parte Norte, onde abundam as altas montanhas cobertas de floresta tropical, contrasta com as terras baixas, onde predominam a savana, os coqueiros e as terras aráveis. O mar e o comércio marítimo influenciaram também, desde cedo, a vida local.

¹⁶⁶ Sobre os aspectos sócio-culturais da ilha de Celebes, pode ver-se Maria do Carmo Mira Borges, *Os Portugueses e o Sultanato de Macaçar*.

¹⁶⁷ A especiaria designada por “cravo”, “cravinho” ou “cravo da Índia”, árvore da família das Mirtáceas, é originária das ilhas Molucas. Foi posteriormente cultivada em Amboino, Banda e noutras partes da Ásia e África. Cf. *DHDP*, I, pp. 325-326.

¹⁶⁸ As referências antigas às ilhas de Maluco são escassas e por vezes de teor mítico. É com os portugueses que as informações sobre Maluco começam a aumentar. Geograficamente, as designações de “Maluco”, de ilhas “Molucas” ou “Malucas”, usadas nas fontes portuguesas, foram vistas ao longo do tempo de duas formas: num sentido estrito e original e num sentido mais amplo. No sentido original compreendia as cinco ilhas apontadas, que estavam sob a suserania dos reis de Ternate, Tidore e Geilolo. No sentido amplo, o termo Molucas englobava todo o arquipélago entre a ilha de Celebes e a Nova Guiné desde Morotai até Banda, onde se incluem as ilhas de Amboino, Buro e Ceirão. Veja-se Maria Odete Soares Martins, *A Missionaço nas Molucas no Século XVI. Contributo para o estudo da acço dos Jesuítas no Oriente*, Lisboa: UNL/CHAM, 2002.

não só a Península Malaia como ainda Bornéu, Samatra, Ternate, Tidore, Bacan e Amboino.¹⁶⁹

Embora os habitantes de Bacan, Ternate e Tidore fossem considerados pelos jesuítas indivíduos de certo modo mais evoluídos,¹⁷⁰ a imagem sócio-cultural das gentes de Maluco que estes religiosos fazem passar nas respectivas fontes associa-se, de uma maneira geral, à rudeza e à falta de religiosidade.¹⁷¹ Importa, contudo, notar que, nas três ilhas acima mencionadas, as importantes produções agrícolas atraíram, desde cedo, mercadores de diversas partes o que terá contribuído, eventualmente, para uma maior abertura das populações às influências externas.

A nível linguístico, o conjunto das ilhas Molucas apresentou-se, desde logo, para os portugueses, como uma Babilónia de línguas.¹⁷² No seio deste contexto plurifacetado, o malaio fora, desde o século XV, a língua franca que permitiu um contacto mais fácil entre os povos através de toda a Insulíndia, sem, contudo, ficarem anulados os idiomas existentes nos diferentes lugares.¹⁷³ Ao malaio se referem também os missionários do Padroado português: em 1546, por exemplo, Francisco Xavier, escrevendo de Amboino, informa que “La lengua malaya, que es la que se habla en Malaca, es general por estas partes”.¹⁷⁴

Relativamente à presença portuguesa nas ilhas Molucas, pode-se dizer que a principal estratégia se centrou na salvaguarda do monopólio do comércio do cravo, um dos mais lucrativos produtos de toda a Ásia portuguesa. A defesa e manutenção da fortaleza de Ternate e a promoção de pazes com os reinos locais constituíram medidas prioritárias em torno desse objectivo.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

¹⁷⁰ Cf. Carta de Fernando Álvares para os Jesuítas do Colégio de Goa, Bacan, 20/4/1570, *DM*, I, p. 577; Carta de Lourenço Pinheiro ao Padre Geral, Goa, 14/11/ 1579, *DM*, II, p. 53.

¹⁷¹ Cf. “Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano visitador della, y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano en el año de 1579”, *DHMPPPO*, XII, doc. 55, pp. 596-597.

¹⁷² Cf. Hubert Jacobs, *A Treatise on the Moluccas, probably the preliminary version of António Galvão's lost História das Molucas*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1971, cap. XII. É disso exemplo a carta de Francisco Xavier aos jesuítas da Europa, Amboino, 10/5/1546, *DM*, I, pp. 13-14,

¹⁷³ Cf. Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago*, Singapura: Graham Brash (Pte) Ltd., 1983; Luís Filipe Thomaz, “Maluco e Malaca” in *A Viagem de Fernão de Magalhães e a Questão das Molucas*, (Actas do 2º Colóquio Luso-Espanhol de História Ultramarina), Lisboa, 1975, pp. 29-48, p. 32; Anthony Reid, “Islamization and christianization in Southeast Asia the critical phase: 1550-1650” in *Southeast Asia in the Early Modern Era, Trade, Power, and Belief*, ed. Anthony Reid, Londres: Cornell University Press, 1984, pp. 79-151.

¹⁷⁴ Carta de Francisco Xavier aos jesuítas da Europa, Amboino, 10/5/1546, *DM*, I, p. 14.

¹⁷⁵ Cf. Hubert Jacobs, *DM*, I, pp. 10*-11*.

Se por um lado, desde a construção de uma fortaleza em Ternate, em 1522, até 1570, a presença portuguesa neste ilha não sofrera grandes sobressaltos, por outro, as lutas entre ibéricos e holandeses pela posse das ilhas do cravo e o próprio confronto com o sultão de Ternate viriam a marcar os anos seguintes.¹⁷⁶

A expansão do cristianismo foi também considerada outro dos projectos da Coroa portuguesa para esta região, embora nos primeiros anos não tivesse havido qualquer tentativa sistemática no sentido de converter os locais. Tal viria a acontecer mais tarde, quando o Padroado português providenciou um vigário para esta zona já na década de 1530. Todavia, na fortaleza portuguesa de Ternate, onde os residentes “casados” eram cristãos, só se viria a conseguir expandir o cristianismo extramuros após a chegada dos jesuítas, a partir de 1546.¹⁷⁷

Importa salientar que os conflitos referidos que se desenharam no século XVII, em diferentes lugares das ilhas Molucas entre portugueses e holandeses, reflectiram-se na actividade missionária nessa região. Numa primeira fase, a instalação holandesa em Java, evitando o Mar Arábico onde a presença portuguesa era mais forte, permitiu conduzir, a partir dali, uma longa guerra que viria, após meados de Seiscentos, a afastar os portugueses das principais redes de comércio em que haviam penetrado no século anterior.¹⁷⁸ Tratava-se, pois, de um local estratégico por excelência onde também era possível perceber a rede anti-portuguesa que se estendia do Achém às Molucas.

Os grandes reveses dos primeiros anos do século XVII deram-se, principalmente, nas Molucas, como já salientámos, por mão holandesa. Na ânuia da Companhia de Jesus de 1606-1607 assinalava-se, por exemplo, a chegada dos holandeses a Tidore, apoiados em forças locais: “Chegarão cinco naos holandesas, e quatro pataxos defronte de nossa fortaleza de Tydore aos 17 de Maio de 1605. E os Ternates por terra”.¹⁷⁹ O ambiente de conflitualidade que se viveu levou o superior

¹⁷⁶ Veja-se Artur Teodoro de Matos, *Na Rota das Especiarias. De Malaca à Austrália. On the seaway to spices. From Malacca to Australia*, Lisboa: INCM, 1995, pp. 86-87.

¹⁷⁷ Cf. Hubert Jacobs, *DM*, I, p. 14*.

¹⁷⁸ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “Especiarias” in *DHDP*, I, p. 388.

¹⁷⁹ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 18v. Posteriores cartas da Companhia reportam os problemas gerados pelos holandeses nestas ilhas. Na ânuia de 1616 sobre as Molucas refere-se que os jesuítas tiveram de sair das ilhas vizinhas a Tidore por causa da presença holandesa na região e que, mesmo em Tidore, a ameaça destes europeus dificultou o trabalho missionário. Cf. ânuia da Província do Malabar de 1616, Cochim, 10/12/1616, ARSI, Goa 55, fl. 329. Adverte-se também na ânuia de 1623 que os males decorrentes do assédio holandês na região são aumentados exponencialmente por falta de socorro à região. O excerto que segue reflecte essa realidade: “desorte que com rezão podem os que esta terra habitão a boca chea chamala de terra de esperar em Deus”. Ânuia da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402v.

jesuíta de Maluco a colaborar activamente na defesa do lugar. A fortaleza acabaria, porém, por cair em mãos holandesas e a residência da Companhia por sofrer alguns danos.¹⁸⁰

A presença jesuíta em Amboino ficou, igualmente, afectada em virtude da investida holandesa. Com efeito, Lourenzo Mazzoni (1555-1631) e Gabriel da Cruz não permaneceram no local por impedimento dos holandeses, que os detiveram e colocaram numa embarcação sem piloto com duzentas e oitenta pessoas. Assim o relatava a ânuia de 1608 que acrescentava ainda que tendo a embarcação navegado à deriva acabou por alcançar as Filipinas.¹⁸¹

Entretanto, em 1606, o provincial do Malabar, Alberto Laerzio (1557-1630),¹⁸² aludia aos problemas da missão de Maluco relacionados com a expulsão dos dois referidos jesuítas e dos portugueses de Amboino. Reportava, ainda, os apoios que estes tinham recebido de holandeses católicos que percorriam a zona, assim como a acção defensiva realizada em Ternate pelos portugueses, com apoio inglês e castelhano, forças que pretendiam fazer face ao ataque holandês e à investida do confederado rei local.¹⁸³

Décadas mais tarde, já em 1643, a pressão holandesa nas Molucas era ainda uma realidade. Ao tempo, os jesuítas informavam, em carta ânua, que o rei de Amboino estava, conjuntamente com poderes vizinhos, a combater a presença holandesa nesta zona e que oferecera vassalagem a D. João IV e solicitara alguns portugueses para conduzirem a sua gente nesta guerra.¹⁸⁴ Os religiosos tentavam promover alianças uma vez que a sua presença em diversos lugares da Ásia dependia, frequentemente, não só

¹⁸⁰ Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 19.

¹⁸⁰ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *DHDP*, I, p. 388.

¹⁸¹ Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 18.

¹⁸² Natural de Roma, ingressou na Companhia de Jesus em 1579, prosseguindo os seus estudos. Leu Humanidades, Filosofia e Teologia. Durante alguns anos foi mestre de noviços, no colégio de S. Paulo, em Goa. Entre 1602 e 1605, desempenhou o cargo de vice-provincial da Vice-Província do Malabar. Foi depois provincial da província entre 1605 e 1611 e, mais tarde, entre 1626 e 1630. Dirigiu-se duas vezes a Roma como procurador desta província.

¹⁸³ Cf. carta de Alberto Laerzio, 23/1/1606, ARSI, Goa 16, fl. 1. Estas tensões provocadas pela investida holandesa na zona de Maluco estão bem patentes em outras missivas. Vejam-se por exemplo: ânua da Província do Malabar do ano de 1616, Cochim, 10/12/1616, ARSI, Goa 55, fl. 329; Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul e fruto que se nella se faz”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 601. Para a história da missão jesuíta de Maluco pode ver-se *DM*, II e III.

¹⁸⁴ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 515v.

do sucesso de algumas medidas de cariz político-diplomático, como também de iniciativas de ordem militar.

Do presente tópico infere-se que durante a centúria seiscentista o generalizado cenário de dificuldades, de conflitos geoestratégicos e de transformações deixara, pois, marcas bem visíveis no Estado Português da Índia¹⁸⁵ e, por conseguinte, na própria Província jesuíta do Malabar. Ao mesmo tempo que esta aparece, no dealbar da década de 1660, fortemente coarctada em muitos dos pontos-chave da sua rede de implantação na Ásia ela procura, desde então, recentrar-se em novos pólos missionários. No seio deste contexto, o seu percurso foi, de facto, uma realidade dinâmica.

2. Os Jesuítas na região até à criação da Província do Malabar

A missionação cristã, no período que se seguiu ao Concílio de Trento (1545-1563),¹⁸⁶ marcada pela renovação, ganhou progressivamente um novo impulso,¹⁸⁷

¹⁸⁵ A retracção do Estado da Índia teve repercussões inevitáveis, por exemplo, nas próprias finanças da Coroa que estavam intimamente relacionadas com as actividades marítimas. O grosso das receitas dos cofres da Fazenda Régia dependia dos sectores mais dinâmicos da economia, sobretudo do comércio. Desde o início do século XVII, que os portugueses tinham perdido, efectivamente, a posição dominante na Europa, no que se refere ao comércio da pimenta e ao longo do século não tinham conseguido rivalizar com sucesso face aos novos concorrentes europeus. Assim, a natureza de um império essencialmente marítimo e descontínuo associada a conjunturas desfavoráveis de guerra, de vicissitudes militares e de diminuição de fluxo comercial constituiu uma séria ameaça para as finanças do Estado da Índia. Não obstante o complexo panorama, a sua capacidade de sobrevivência permaneceu ao longo de Seiscentos graças ao dinamismo implementado nos circuitos de comércio regional e à exploração fundiária desenvolvida na costa ocidental da Índia e em Ceilão, a partir de 1630. No âmbito da história económica e financeira do Estado da Índia veja-se Vitorino Magalhães Godinho, *Les Finances de l'État Portugais des Indes Orientales (1517-1635). Matériaux pour une étude structurelle et conjoncturelle*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982; Artur Teodoro de Matos, “A Situação Financeira do Estado da Índia no Período Filipino (1581-1635)” in *Na Rota da Índia. Estudos de História da Expansão Portuguesa*, Macau: Instituto Cultural, 1994, pp. 61-81; “Le Régime Fiscal de l'Inde Portugaise du XVI^e et du XVII^e siècles” in *ACCCG*, vol. XXXV, 1996, pp. 43-63; João Manuel de Almeida Teles e Cunha, *Economia de um Império. Economia política do Estado da Índia em torno do Mar Árábico e Golfo Pérsico. Elementos conjunturais: 1595-1635*, Lisboa, 1995 (Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa); Susana Münch Miranda, *A Administração da Fazenda Real no Estado da Índia (1517-1640)*, Lisboa, 2007 (dissertação de Doutoramento em História da Expansão e dos Descobrimentos Portugueses (Séculos XV-XVIII) apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa); Luís Filipe Thomaz, “A Estrutura Política e Administrativa do Estado da Índia no Século XVI” in *De Ceuta a Timor*, pp. 163-188.

¹⁸⁶ Sobre o Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas veja-se António Camões Gouveia; David Sampaio Barbosa; José Pedro Paiva (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas. Novos Olhares*, Lisboa: CEHR, 2014. Para a historiografia alusiva à Reforma tridentina em Portugal veja-se Susana Goulart Costa, “A Reforma Tridentina em Portugal: Balanço Historiográfico” in *Lusitania Sacra*, 2^a série, 21 (2009), pp. 237-248.

¹⁸⁷ Veja-se Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971; Pierre Chauvu, *Église, Culture et Société. Essais sur Reforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris: Sedes, 1995; C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica*, Lisboa: Edições 70, s.d., pp. 67-70;

mormente através da actividade da Companhia de Jesus.¹⁸⁸ Dauril Alden assinala que esta ordem adquiriu um sucesso espectacular durante o século XVI quando se tornou um instrumento chave da Contra-Reforma, não só no que diz respeito à educação das elites europeias, como no que se refere ao facto de ter representado, em grande medida, uma arma de evangelização da Igreja.¹⁸⁹

À semelhança de Roma onde, desde Inácio de Loyola (1492-1556),¹⁹⁰ se fixou a presença jesuíta como prelúdio de uma nova era de expansão espiritual, também Goa viu nascer intramuros os primeiros estabelecimentos jesuítas que serviram de pólos de expansão missionária. A partir de 1642, esta cidade tornou-se, efectivamente, na primeira plataforma para as actividades da Companhia de Jesus na Ásia.¹⁹¹

Note-se que essa centralidade religiosa marcou, desde cedo, a capital do Estado da Índia. Numa primeira fase, em 1534, Goa nasceu como primeira diocese oriental, sufragânea da do Funchal, e em 1557 surgiu como *alma mater* da presença religiosa na Ásia, através da Bula *Etsi sancta et immaculata*.¹⁹² Elevada a arcebispado metropolitano

R. Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010; Anthony Disney, *A History of Portugal*, I, p. 188; João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão*, pp. 3-35; 47; “Pastoral e Evangelização” in *HRP*, vol. 2, pp. 239-313; “A Diápora Missionária” in *HRP*, vol. 2, pp. 255-313; Jorge Manuel dos Santos Alves, *Portugal e a Missionação no Século XVI. O Oriente e o Brasil*, s.l., 1997; Luís Filipe Thomaz, “Descobertas e Evangelização”, in *Congresso Internacional de História, Missionação e Encontro de Culturas*, Actas, vol. 1, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993; Luís Filipe Thomaz, “Missões” in *DHRP*, vol. 3, pp. 205-221; Ângela Barreto Xavier, *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008; Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

¹⁸⁸ Como assinalam José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, a Companhia de Jesus ao apresentar-se como uma Ordem mais adaptável, com uma formação mais exigente e multifacetada e com uma disponibilidade para a missão mais urgente, vai contribuir para imprimir um dinamismo novo ao processo de missionação *ad extra* como *ad intra* (cf. *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica*, Lisboa: Roma Editora, 1997, pp. 30-31).

¹⁸⁹ Cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 23.

¹⁹⁰ Sob as directivas de Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus, criada em 1540, estendeu, de forma sistemática, a evangelização e o ensino não só à Europa como ao espaço extra europeu. Sobre Inácio de Loyola pode ver-se Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*.

¹⁹¹ Note-se que a ideia de dilatar o cristianismo na Ásia acompanhara, desde cedo, a expansão portuguesa. Em carta dirigida aos reis de Castela D. Manuel acentuara que o fundamento principal do descobrimento da Índia era “[...] o serviço de Deos nosso Senhor”. “Carta de D. Manuel aos reis de Castela dando-lhes parte do descobrimento da Índia”, Lisboa, Julho de 1499, *DHMPPPO-Índia*, I, doc. 1, p. 3. O próprio Padroado Português do Oriente configura esse propósito, uma vez que, em termos genéricos, se prende com direitos, privilégios e deveres régios conjugados num só espírito: o de ampliar a presença da Igreja e do seu manto jurisdicional nos territórios do Estado Português da Índia e para além dele. Daí decorre a atenção das próprias instâncias políticas dada, em determinados momentos, à acção dos religiosos: em 1625, o vice-rei informou o monarca do bom procedimento geral dos religiosos que se ocupavam da evangelização na Ásia, embora afirmasse que as notícias que enviavam para o reino sobre os seus sucessos missionários pudessem ser exageradas (Cf. carta do vice-rei ao rei, Goa, 15/12/1625, *DRILM*, I, doc. 405, p. 135). A estratégia de propaganda usada pelos religiosos está aqui claramente denunciada.

¹⁹² Cf. *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae Atque Oceaniae*, Lisboa: Tipografia Nacional, 1870-1873, 3 vols., I, pp. 191-192. A Igreja Romana progrediu num ritmo de lenta

autónomo, alcançou o estatuto de maioridade e passou, desde logo, a estender a sua jurisdição aos territórios a Oriente do Cabo da Boa Esperança.

Esta praça portuguesa reforçou a respectiva centralidade ao ser cabeça eclesiástica do Padroado Português do Oriente.¹⁹³ Nesse momento, passaram a coexistir duas jurisdições superiores, política e religiosa, que conferiram à cidade o estatuto de “Nova Roma”.¹⁹⁴ Com efeito, ali se lançaram, as estruturas essenciais para irradiação da fé cristã. Apresentou-se, assim, como centro espiritual da presença portuguesa, dilatando a sua influência desde o Cabo da Boa Esperança até às costas do Japão, ao mesmo tempo que se constituiu como sede de estruturas eclesiásticas. A centralidade religiosa da capital do Estado Português da Índia permitiu a construção de uma nova identidade em torno de um processo progressivo de implantação secular e regular, que marcou o rosto da cidade e a tornou, como referimos, um foco cristão por excelência. Tornou-se, deste modo, a capital missionária de toda a Ásia marítima e da África Oriental e um *topos* obrigatório em qualquer abordagem sobre o cristianismo na Índia.¹⁹⁵

Foi, efectivamente, a partir da capital do Estado da Índia que Francisco Xavier¹⁹⁶ lançou as bases para o estabelecimento institucional da Companhia de Jesus a Oriente,

evolução, segundo sucessivos desdobramentos de estruturas e de jurisdições. Neste processo promoveu-se a divisão diocesana e elevaram-se determinadas cidades à categoria episcopal.

¹⁹³ Sobre o Padroado Português do Oriente, pode ver-se: António da Silva Rego, *O Padroado Português do Oriente. Esboço histórico*, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940; *O Padroado Português do Oriente e a sua Historiografia*, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1978; António Brásio, *O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira*, Funchal, 1962; Jno Godinho, *The Padroado of Portugal in the Orient (1454-1860)*, Bombaim: s.n., 1924; José Machado Lourenço, *O Padroado Português no Oriente*, s.l.: s.n., 1950. São de referir ainda as séries documentais de Silva Rego, Joseph Wicki, Artur Basílio de Sá, Hubert Jacobs e Vico Perniola.

¹⁹⁴ Em 1561, Ioannes Regio Modenese fala da “Nova Roma”. Veja-se carta de Ioannes Regio Modenese a Diego Laínez, Goa, 28/09/1561, *DI*, V, p. 203.

¹⁹⁵ Sobre o cristianismo na Índia veja-se, por exemplo, Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, vol II - *From the middle of the sixteenth century to the end of the seventeenth century (1542-1700)*, Bangalore: Theological Publications of India, 1982; Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Domenico Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore: King & Co., The National Press, 1939, 2 vols.; Fortunato Coutinho, *Le regime paroissial des diocèses de rite latin de l’Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu’à nos jours*, Lovaina-Paris: PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958; António D’Acosta, *The Christianisation of the Goan Islands, 1510-1567*, Bombaim, 1965; Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India*, Oxford-Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

¹⁹⁶ Sobre Francisco Xavier e o seu percurso pode ver-se Georg Schurhammer, S.J., *Francisco Javier*; Dauril Alden, *The Making of an enterprise, the society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750*, Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 35-110. Francisco Xavier além de ter lançado as bases da Companhia em Goa percorreu outras regiões da Índia, como o Malabar e a Costa da Pescaria, onde evangelizou. Esteve também em Ceilão, em Malaca, nas Molucas e no Japão. O projecto de evangelizar a China, não o concretizou, tendo falecido em 1552. A época de Francisco Xavier corresponde a uma fase em que o Império português ganhava uma dimensão quase global. A própria expansão missionária desencadeada por Xavier a Oriente viria a beneficiar dessa conjuntura. Sobre este

desempenhando, subseqüentemente, um papel preponderante através da sua acção e das suas campanhas de evangelização.

Decorridos cinco anos após Xavier ter inaugurado em Goa uma missão jesuíta, D. João III¹⁹⁷ enviou a Miguel Vaz, vigário geral da Índia, um contingente de dez missionários, com instruções claras para se prover do necessário o colégio de S. Paulo ali instalado.¹⁹⁸ Embora estas medidas denotem o interesse do monarca em continuar a apoiar os jesuítas, na opinião de quem estava no terreno, como era o caso do padre Henrique Henriques (1520-1602), o número de sujeitos que ali chegava de Portugal era ainda diminuto, comparativamente ao contingente de missionários que partiam de Espanha para o México.¹⁹⁹

Todavia, os estabelecimentos da Companhia disseminaram-se, progressivamente, por muitos lugares da península indiana, como, por exemplo, Salsete, Baçaim, Damão, Diu e Chaul. Já nas partes meridionais da Índia, o colégio da Madre de Deus de Cochim, fundado em 1551, tornar-se-ia no centro regional das costas do Malabar, Travancor e Coromandel, o principal pólo dinamizador das respectivas comunidades e das diversas casas que nestas partes foram surgindo. Entre 1605 e 1663, o colégio constituiu a sede da Província jesuíta do Malabar, desempenhando um papel de destaque como foco de missionação.

Não só as estruturas políticas mas também as estruturas eclesiais deixaram marcas bem visíveis na cidade de Cochim. Em 1612, um anónimo, provavelmente Manuel Godinho de Erédia (1563-1623) ou Álvaro Pinto Coutinho, realçava o património edificado que desde cedo se implantara na cidade, bem como os atributos da região.²⁰⁰ Por sua vez, num mapa seiscentista encontram-se representados o colégio da Companhia de Jesus e a área que então lhe estava consignada.²⁰¹ Atente-se que, nesta cidade, se criara a diocese de Cochim, mais um dos pontos-chave dos poderes

tempo e este império veja-se João Paulo de Oliveira e Costa, “O Império português no tempo de Francisco Xavier” in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo X, Lisboa: CEHR, 1998, pp. 73-95.

¹⁹⁷ Foi por intermédio de D. João III que os jesuítas chegaram a Portugal e aos territórios ultramarinos. Foi ainda este monarca que conduziu a elevação de Goa a dignidade metropolitana, passando a ter como bispados sufragâneos o de Cochim e o de Malaca. Estamos perante uma época em que se começaram a encarar estas dioceses como potenciais pólos difusores do cristianismo.

¹⁹⁸ Cf. Instruções de D. João III a Miguel Vaz, Almeirim, 5/3/1546, *DI*, I, doc. 11, p. 94; 96-97; Diploma de D. João III em favor do Colégio de S. Paulo de Goa, Almeirim, 8/3/1546, *DI*, doc. 12, pp. 108-109.

¹⁹⁹ Veja-se, a propósito, *P. Henricus Henriques S.I. Sociis Conimbricensibus*, Punicale, 6 de Dezembro de 1547, *DI*, I, doc. 33, p. 227.

²⁰⁰ José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia. Séculos XVI e XVII*, Lisboa: QuidNovi, 2009, p. 152.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 153.

eclesiásticos a Oriente. Aquela autonomizara-se de Goa no ano de 1557, pela bula *Pro excellenti praeeminentia*, emitida por Paulo IV (1476-1559) que, ao mesmo tempo, decretara que a jurisdição de Cochim se estendesse desde a Costa do Malabar e Costa oriental até à Birmânia.²⁰²

A Índia foi, assim, palco não só da implantação diocesana, como das diversas experiências missionárias, entre elas as da Companhia de Jesus. É de notar, no entanto, que houve uma maior actividade jesuíta junto das populações do litoral, com excepção das tentativas de missionação realizadas na corte mogol, a partir de 1573. Isso está intimamente relacionado com as características intrínsecas do Estado da Índia.

Mas a acção da Companhia não se direccionou apenas à península indiana, já que Goa funcionou, desde logo, como centro de irradiação missionária para zonas localizadas não só a ocidente como a oriente. Moçambique, Ormuz e Etiópia são exemplos de destinos jesuítas, a ocidente de Goa. Nos espaços a sul e a oriente de Goa, aqueles que nos interessam neste estudo, o panorama revela-se um pouco diferente. Ainda em Quinhentos, a expansão missionária acentua-se e ganha, sucessivamente, maior expressão.

Francisco Xavier lançara as bases para que essa progressão no terreno se fosse concretizando. Não só o trajecto que empreendera através da Índia como em partes mais distantes como Malaca, Maluco, Celebes, Japão, confirma o desejo que acalentara, desde cedo, de “conquista espiritual” de locais tão diversificados quanto estes. O contacto *in loco* e as informações que, seguramente, recolheu junto dos mercadores

²⁰² Cf. *Bullarium*, I, pp. 194, 196. A configuração da rede diocesana do Padroado evoluiu ainda ao incorporar novas dioceses como Angamale, no ano de 1599, e Meliapor, em 1606. Angamale fora sede da igreja nestoriana sírio-caldaica do Malabar e passava, neste momento, de arquidiocese a diocese. Uma situação acidentada que voltaria a ter desenvolvimentos em fases posteriores. Com assentimento papal, Meliapor passou a abranger os territórios de Meliapor, Bengala, Coromandel, Oriza e Pegu, deixando, assim, de pertencer à diocese de Cochim. A este respeito veja-se *Mitras Lusitanas no Oriente. Catálogo dos Superiores das Missões do Norte e do Sul da Índia e das dioceses de Cranganor, Cochim, Meliapor, Malaca, Macao e Moçambique com a recompilação das ordenanças por eles expedidas*, II, ed. Casimiro Christovão de Nazareth, Lisboa-Nova Goa, 1913-1924, pp. 36-37. Veja-se ainda João Paulo Oliveira e Costa, “Os portugueses e a cristandade siro-malabar 1498-1530” in *Stvdia*, nº 52, 1994, pp. 121-178 e João Teles e Cunha “De Diamper a Mattanchery: Caminhos e Encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os Primeiros Tempos (1599-1624)” in *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa: CHAM, 2004, pp. 283-368. É importante lembrar que as dioceses de Meliapor e Angamale foram fundadas em territórios que nunca estiveram sob a alçada do Estado da Índia, o que revela a amplitude da influência religiosa do Padroado Português do Oriente. A própria diplomacia praticada junto dos diferentes principados da Índia foram a chave para dilatar este abrangente esquema da presença diocesana.

portugueses e luso-asiáticos,²⁰³ conferiram-lhe uma percepção mais alargada dos territórios a missionar.²⁰⁴ Foi claramente uma fase de aprendizagem intensa para os membros da Companhia que passaram a atravessar a Ásia.

A percepção que Roma e Portugal iam adquirindo relativamente às actividades missionárias desenvolvidas no espaço extra-europeu era sentida dentro da Companhia como crucial para se poder progredir e ampliar o campo de missão. Em 1553, Inácio de Loyola defendia o regresso à Europa de Francisco Xavier, após o périplo que empreendera a Oriente, uma vez que o considerava a pessoa adequada para informar devidamente e presencialmente o monarca português e a hierarquia jesuíta, em Roma, sobre a realidade das missões ultramarinas e dos espaços asiáticos a missionar. É que, em termos efectivos, os apoios temporal e espiritual provinham, respectivamente, destas diferentes instâncias de poder. Além disso, a experiência que Xavier adquirira era muito importante não apenas para transmitir instruções àqueles que já percorriam a Ásia, como para os que poderiam partir em missão para estas paragens. Defendia ainda Loyola que a sua presença na Europa levaria a despontar vocações com maior ânimo e seria propícia para se discernir sobre os melhores sujeitos a enviar em direcção a lugares tão longínquos e diversificados. A idoneidade de cada missionário constituía um dos requisitos de maior relevo a ter em conta.²⁰⁵

Como tal, o regresso de Xavier à Europa era vista como uma mais-valia para de Portugal se apoiarem consistentemente as missões da Ásia. O Padre Geral desvalorizava, então, a hipótese de Xavier se ausentar das partes orientais uma vez que nestes lugares os reitores de cada colégio, previamente orientados por Xavier, poderiam vir a supervisionar a respectiva jurisdição sob a superintendência universal de um superior e dos respectivos conselheiros.²⁰⁶

Torna-se claro que alguém que tivesse uma visão global e experiencial das missões asiáticas era considerado importante para ponderar medidas e conceber projectos junto das hierarquias políticas e religiosas. Mais tarde, Alessandro Valignano

²⁰³ Pode-se dizer que entre os mercadores e os religiosos existia uma parceria fundamental. Os mercadores davam dinheiro, informação e disponibilizavam os meios para Xavier e outros jesuítas viajarem. Um desses mercadores foi tão só Fernão Mendes Pinto.

²⁰⁴ Para o percurso que Francisco Xavier empreendeu na Ásia vejam-se as cartas que dirigiu aos jesuítas de Roma e da Índia em *San Francisco de Javier. Cartas Selectas*, ed. José María Iraburu, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2006.

²⁰⁵ Cf. “P. Ignatius de Loyola P. Francisco Xaverio”, Roma, 28/6/1553, *DI*, III, doc. 1, pp. 2-4.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 4.

(1539-1606)²⁰⁷, visitador da Província da Índia a partir de 1573, passou a exercer funções de supervisão geral e a desempenhar um papel preponderante dentro da estratégia jesuíta implementada na Ásia Oriental. Dauril Alden apresenta-o, por exemplo, como aquele que provocou uma nítida viragem da Companhia em direcção a estas partes mais orientais.²⁰⁸ À semelhança de Xavier, projectou novas presenças em espaços longínquos, reconhecendo em Malaca, tal como os mercadores portugueses que chegaram a esta cidade em 1509, o local, por excelência, para atingir a China. Situada no cruzamento das rotas das monções, esta cidade era considerada como um espaço privilegiado para servir de base à acção da Companhia nesses locais mais remotos.

Na cidade de Malaca viria, precisamente, a instalar-se também um dos estabelecimentos missionários da futura Província do Malabar. O colégio jesuíta ali edificado, a partir de 1576, não atingiria, no entanto, a mesma amplitude dos respectivos congéneres de Goa e de Cochim, uma vez que, como referimos, Malaca reunia ao seu redor um complexo contexto estratégico-político, acabando por se tornar num lugar de passagem não só para os jesuítas, como para tantos outros que desejavam alcançar as Molucas, o Japão ou a China.

Note-se que na década de 1550, a rede diocesana do Padroado Português do Oriente estendera-se também a Malaca. Por altura da criação da diocese de Cochim, a cidade de Malaca adquiriu também o mesmo estatuto de diocese através da bula *Pro excellenti praeeminentia*. Esta é, *mutatis mutandis*, idêntica à da fundação da diocese de Cochim no que diz respeito às regalias, direitos e privilégios.²⁰⁹

A rede diocesana ganhava, assim, maior consistência ao mesmo tempo que os progressos missionários da Companhia se iam concretizando no terreno. De facto, com a criação de novos pontos estratégicos, a rede jesuíta amplia-se, e, como consequência imediata, os contornos geográficos da Província da Índia refazem-se sucessivamente. Pode-se dizer que esta presença entre a Índia e o Japão assume, nesta altura, uma proporção já significativa: compreende os colégios de Goa, de Cochim, de Baçaim, de Salsete e de Malaca e ainda várias casas espalhadas por lugares dispersos da Ásia.

²⁰⁷ Sobre Alessandro Valignano produziu-se uma extensa bibliografia. Saliente-se Josef Franz Schütte, S.J., *Valignano's Mission Principles for Japan*, São Luís: The Institute of Jesuit Sources, 1980-1985, 2 vols.; Adolfo Tamburello, M. Antoni Üçerler e Marisa di Russo (eds.), *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, Roma: IHSI, 2008; Pedro Lage Reis Correia, *A Concepção de Missão na Apologia de Valignano, Estudo sobre a Presença Jesuíta e Franciscana no Japão (1587-1597)*, Lisboa: CCCM, 2008.

²⁰⁸ Veja-se Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, pp. 55-71.

²⁰⁹ Cf. *Bullarium*, I, pp. 194, 196.

Relativamente aos meios humanos enviados para a Província da Índia entre 1541 e 1600, o total de jesuítas rondou os 385. Entre eles há a destacar 226 portugueses, 84 espanhóis e 74 italianos.²¹⁰

No ano de 1577, Alessandro Valignano esboça no seu *Summarium Indicum*²¹¹ o retrato detalhado desta província, quer no que diz respeito à sua dimensão, estruturas e contextos, quer no que se refere às dificuldades e aos projectos necessários para uma mais eficaz presença jesuíta na Ásia. Neste documento, Valignano acentuava que se tratava de uma província muito diferente das da Europa, não só pela sua maior extensão e inúmeras ocupações, como pela diversidade de gentes, reinos, costumes e línguas existentes.²¹² Observava, ainda, que só a própria Índia era um pequeno microcosmo que espelhava na perfeição esse universo plurifacetado, uma vez que ali predominava um complexo sistema de castas, assim como múltiplas tradições religiosas e diferentes poderes político-administrativos.²¹³

O visitante percebeu que a Província da Índia, pelas suas especificidades, era uma entidade extremamente difícil de gerir. O regime de monções²¹⁴ e a forte dispersão geográfica que caracterizava a presença jesuíta na Ásia dificultavam também o governo efectivo das missões, dado que o sistema de informação entre os vários estabelecimentos e a respectiva sede se tornava, por esses motivos, demasiado moroso e não permitia também provê-los bem e a tempo.²¹⁵

²¹⁰ Cf. Ioseph Wicki, *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, Munster Westfalen: Aschendorfferche Verlagsbuchhandlung, 1967, pp. 269-291.

²¹¹ *Summarium Indicum P. Alexandri Valignani S.I. Visitatoris*, Malaca, 22 de Novembro-8 de Dezembro, de 1577, *DI*, XIII, doc. I, pp. 1-134.

²¹² Cf. *ibid.*, pp. 5-13.

²¹³ Na verdade, a ligação especial que unia os hindus à respectiva casta e aos seus ritos e tradições era motivo suficiente para rejeitarem, implacavelmente, todo aquele que, de entre eles, se convertesse ao cristianismo. Estas atitudes decorriam do sistema de castas e das suas características intrínsecas. São várias as teorias relacionadas com as castas e com o seu funcionamento. Veja-se Declan Quigley, *The Interpretation of Caste*, Nova Deli: s. n., 1999; Susan Bayly, *Caste, Society and Politics in India from Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Sobre o hinduísmo e o choque cultural que o baptismo cristão ministrado aos autóctones podia suscitar no seio da civilização hindu, pode ver-se Louis Renou, *Hinduísmo*, Lisboa: Verbo, 1980, pp. 91-93. Importa ainda referir que a vocação universalista da presença cristã procurou esbater contrastes confessionais ao nível da Índia e sobrepor-se, essencialmente à força maioritária do hinduísmo. Segundo Luís Filipe Thomaz e, em comparação com o budismo, nascido em solo indiano, e com o islão que penetrou no Subcontinente, o hinduísmo não é uma religião universalista, mas sim um feixe de cultos, cujas origens e espírito são frequentemente díspares. Por sua vez, encontra-se, mais do que qualquer outra religião, ligado à estrutura da própria sociedade (*De Ceuta a Timor*, p. 282).

²¹⁴ O termo *monção* designa os ventos periódicos dos mares da Índia e das estações que eles afectam e caracterizam. O nome português, “monção”, é uma corrupção do original *mausim* correspondente a “estação”. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 301.

²¹⁵ Cf. *Summarium Indicum*, *DI*, XIII, doc. 1, pp. 58, 60.

Segundo Valignano, as próprias visitas não deveriam ser efectuadas pelo provincial, pois poderiam durar cerca de seis a dez anos, o que não lhe permitiria permanecer em Goa nem tratar, assiduamente, com as várias entidades políticas e administrativas ali instaladas: vice-rei, arcebispo, Mesa da Consciência e Inquisição.²¹⁶ Acresce que era à capital do Estado da Índia que afluíam todos os anos as informações de cada lugar e era aí que o provincial deveria responder às diferentes solicitações das casas e colégios dispersos pela Ásia. Se por um lado a sua presença em Goa era importante, por outro lado, o desconhecimento com que ficava das várias partes da província, por não poder visitá-las globalmente, impediam frequentemente o pleno sucesso das medidas. A demora nas decisões agravava-se ainda em virtude da distância que separava o provincial do Padre Geral. De facto, a correspondência entre Goa e Roma não circulava também de forma suficientemente célere.²¹⁷

Perante tais condicionalismos, Valignano propôs à hierarquia romana que não se dividisse a Província da Índia em duas províncias separadas, *citra Gangem* e *ultra Gangem*, mas que houvesse um vice-provincial, totalmente dependente do provincial da Índia, nas partes de Malaca, que superintendesse universalmente Malaca, Maluco, China e Japão. Ao poder visitar estes lugares em menos tempo, essa figura teria possibilidade de ajudar no governo destas zonas mais afastadas de Goa. Essa decisão e submissão do vice-provincial ao provincial eram importantes, até porque o governo temporal destas partes dependia do governador de assento na capital do Estado da Índia, com o qual o dito provincial deveria negociar o necessário para ajudar à sua sustentabilidade. Até o provimento de sujeitos dependia da Índia, pois muitos lugares careciam de portugueses já que aos mestiços e castiços aí existentes deveria interditar-se o ingresso na Companhia, por se mostrarem, segundo os padres, pouco hábeis para a religião, à excepção dos naturais do Japão que constituíam um suporte humano importante para a Companhia. Por sua vez, requisitar meios humanos na Europa seria, ao mesmo tempo, muito moroso e pouco aconselhável, uma vez que não existia experiência europeia relativamente às idiosincrasias asiáticas.²¹⁸

A visão estratégica de Valignano leva-o a apontar mais uma medida para facilitar o governo da província. Aconselha então, que a par da criação de um vice-provincial para as partes de Malaca, seria conveniente instituir-se um superior nas partes

²¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 58-59, 78.

²¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 58-59.

²¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 55-58, 71-73.

do Malabar com superintendência destes lugares e que visitasse anualmente Cochim, Couião, Travancor, Manar e S. Tomé. Durante este périplo, contactaria de perto com as necessidades das residências anexas a Cochim e providenciaria os meios, por igual, a todas elas. Embora sem residência fixa, seria importante que o referido superior permanecesse em Cochim, por altura da chegada das naus.²¹⁹

O provincial, o vice-provincial e o superintendente do Malabar não eram, contudo, suficientes para se adquirir um conceito pleno de toda a província. Como tal, seria ainda aconselhável instituir um visitador ou comissário para esse fim e que se mantivesse no cargo mesmo após a morte do Padre Geral, uma vez que a visita de toda a província demorava cerca de uma década e não deveria ser interrompida com uma nova eleição. Embora, na concepção de Valignano, o provincial devesse estar submetido a esta figura hierárquica, os seus poderes de decisão poderiam, eventualmente, ser quase equiparáveis ao do Padre Geral, quando se tratasse de mudar superiores ou reitores.²²⁰ Agilizar-se-ia, deste modo, o governo da província, evitando o recurso a Roma e a demora nas directivas daí emanadas.

Através das propostas de Valignano, verifica-se que a gestão efectiva da Província da Índia era entendida como uma tarefa complexa e que estava ainda por consolidar.

Alguns aspectos relativos aos meios humanos foram igualmente avaliados pelo visitador. Nesse âmbito, apontava o modo de vida da maioria dos jesuítas da Província da Índia como totalmente diferente do europeu. Com efeito, o afastamento em que se encontravam muitos membros da Companhia relativamente aos respectivos colégios, regras e instruções dos superiores favoreciam um maior relaxamento religioso e pouca uniformidade nos seus comportamentos e nas decisões.²²¹

A insuficiência de sujeitos era, por sua vez, denunciada neste documento e vista como prejudicial ao normal desenvolvimento da província. Como esta se ía dilatando progressivamente, dado que a conversão não tem término, ela absorvia um número elevado de religiosos e não produzia, no seu seio, as vocações necessárias ou proporcionais a esse avanço no terreno, já que a selecção procurava ser rigorosa, como salientámos. A principal ajuda que, em teoria, deveria ser oriunda da Província de

²¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 74.

²²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 74-77.

²²¹ Cf. *ibid.*, p. 61.

Portugal, em termos práticos revelava-se, frequentemente, insuficiente, pois havia que prover três províncias com missionários.²²²

Perante este cenário, Valignano ponderava algumas medidas que pudessem solucionar a carência de meios. Entre elas sublinham-se: o aumento do clero indígena no Japão; a tomada do Achém pelos portugueses, já que, na sua óptica, se devia travar este poder asiático em expansão, para se proceder mais facilmente à ampliação da cidade de Malaca, elevando-se, subseqüentemente, o número de residentes portugueses. Dentro das propostas apresentadas refere ainda a nomeação de um segundo “governador”, que circulasse de forma regular entre Malaca e Portugal.²²³ Pensamos que este termo “governador” teria a ver com alguém da Companhia que servisse de ponte entre Malaca e a metrópole.

Algumas destas medidas, de cariz essencialmente estratégico-político, eram alheias à vocação da Companhia. Ao defender a ideia de uma presença portuguesa mais sólida em Malaca, Valignano procura, essencialmente, realçar o interesse daquele ponto-chave como plataforma giratória para alargar a influência portuguesa e a acção missionária nas áreas vizinhas. Tratava-se, todavia, de um pólo de difícil controlo pelas diversas forças e interesses que ali confluíam.

À dificuldade em se alcançar estabilidade em Malaca acrescentava-se ainda a dificuldade em se manter nesta praça, financeiramente e em termos de meios humanos qualificados, um Colégio da Companhia com seminário e estudos. A cidade era pequena e importava a maior parte dos seus bens essenciais, o que encarecia a vida dos habitantes. Esta conjuntura concorria também para fortalecer a ideia da não divisão da Província da Índia defendida por Valignano junto da hierarquia romana.²²⁴

A visão abrangente que sobressai nos seus escritos permite, pois, compreender que a dificuldade em gerir a Província da Índia se devia essencialmente à exigência e diversidade de acções que envolviam a actividade missionária, à extensão e dispersão geográfica dos diferentes pólos desta entidade e aos heterogéneos e complexos contextos asiáticos que a enquadravam.

Ao nível estratégico Valignano desempenhou, sem dúvida, um papel de destaque dentro da Companhia, numa fase em que se tentava ampliar a presença jesuíta em

²²² Cf. *ibid.*, pp. 90-98.

²²³ Cf. *ibid.*, pp. 57-61.

²²⁴ Cf. *ibid.*, p. 57.

destinos tão remotos quanto a China ou o Japão. A visão abrangente adquirida na Ásia animou decisivamente os seus projectos e a forma fundamentada como os apresentou à Europa.

Em termos efectivos, o Catálogo da Província da Índia de 1575 permite perceber como, no decorrer do século XVI, as estratégias de expansão missionária gizadas por Xavier e, mais tarde, por Valignano, deram os seus frutos ao nível da presença jesuíta e da sua consolidação.

O panorama da Província da Índia reportado nesse catálogo comprova a abrangência dessa presença, no que diz respeito à rede de estabelecimentos e respectiva área jurisdicional e ao ensino jesuíta aí ministrado. No colégio de Goa esse ensino repartia-se, entre o curso de Artes, uma lição de Casos de Consciência e duas lições de Teologia. Centralizava-se em Goa a formação daqueles que se repartiam pela Província da Índia. Já no colégio de Margão existia apenas uma classe de Ler e de Escrever. Por sua vez, no colégio de Baçaim ministrava-se uma classe de Humanidades e a área de influência deste estabelecimento estendia-se a quatro residências anexas. No que se refere ao colégio de Cochim havia duas classes de Humanidades e uma lição de Casos de Consciência. A ele estavam sujeitas quatro residências. Por sua vez, sob a jurisdição de Malaca encontravam-se as residências de Ternate, de Amboino e da China. Perante este quadro entende-se que os contornos geográficos da Província da Índia ter-se-ão alargado sucessivamente durante as décadas precedentes, já que a presença jesuíta se estendia, à data, não só a diferentes áreas da península indiana, como a outros territórios para além dela como Malaca, as Molucas, a China e até o Japão, onde já existiam à data seis residências da Companhia.²²⁵

Esta dilatação da presença jesuíta a Oriente originou, em termos organizativos, sucessivas reestruturações face à necessidade crescente de descentralizar e de viabilizar a acção governativa dentro da Província da Índia. Em 1581, por exemplo, deu-se a demarcação da Vice-Província do Japão face à Província de Goa e, em 1611, ascendeu a província. Mais tarde, no ano de 1623, e também no âmbito do desdobramento jurisdicional, criou-se a Vice-Província da China, que se autonomizou, por sua vez, da Província do Japão.

²²⁵ Cf. *Catalogus Tertius Seum Rerum Provinciae Indicae*, Goa, Outubro de 1575, *DI*, X, doc. 4, pp. 50-59.

Esta evolução administrativa viria a originar o reforço efectivo da rede de implantação jesuíta ao fazer ressurgir como pólos estratégicos determinados pontos-chave. Goa, base da presença cristã, destacara-se, inicialmente, como principal pólo dos jesuítas na Ásia. A própria designação, Província Jesuíta de Goa, tal como viria a ser rebaptizada a Província da Índia, indica como a Companhia de Jesus se estruturara em termos organizativos em redor daquela região. A província começara por incluir uma extensão considerável, espalhada por inúmeros postos missionários que foram para além da Índia e atingiram regiões mais distantes como a Ásia do Sueste e Oriental

A dimensão da província foi, porém, reduzindo-se face ao processo de reestruturação que se foi desenhando, como foi o caso da criação da Vice-Província do Malabar, em 1601, e da sua passagem a província, em 1605. Nesse momento, uma considerável parte da área jurisdicional da Província de Goa passou para a esfera dessa nova província.

A importância de Cochim, sede da Província do Malabar, é indiscutível no que diz respeito às estruturas missionárias da Companhia que ali se implementaram. A cidade tornara-se, desde cedo, um ponto estratégico da acção jesuíta. Como assinala Ioseph Wicki, o colégio de Cochim constituíra o mais importante que a Companhia erguera na Índia logo a seguir ao de S. Paulo em Goa.²²⁶ A própria igreja jesuíta, terminada em 1590, fora considerada, à época, uma das melhores do Subcontinente e comparada à Basílica de Santa Maria Maior em Roma,²²⁷ talvez pela sua dimensão e características arquitectónicas.

Ficaram, deste modo, criadas as condições para que progressivamente se viesse a reforçar a presença jesuíta nesta praça portuguesa e para que, a breve trecho, mais precisamente no início do século XVII, Cochim se tornasse no segundo pólo missionário jesuíta da Índia.

É inevitável que algumas tensões se tivessem desenhado em torno da crescente polaridade de Cochim. No início da primeira metade de Seiscentos, não foi pacífica a relação entre Goa e Cochim. Algumas tensões pontuaram a relação entre a Vice-Província do Malabar e a Província de Goa no âmbito da gestão de recursos humanos e

²²⁶ Cf. Ioseph Wicki, *DI*, vol. XV, p. 7*.

²²⁷ Cf. *ibid.*, p. 7*.

da sua formação. Tais questões constituíram, efectivamente, uma das bases argumentativas do padre Alberto Laerzio a favor da autonomia da Vice-Província do Malabar.²²⁸ Manuel da Veiga, seu antecessor, já apontara a necessidade de implementar a autonomia de Cochim face a Goa, mormente em matéria de gestão de recursos humanos e materiais.²²⁹

Por sua vez, a criação da Província do Malabar proporcionou condições para a autonomia de Cochim face a Goa, no que se refere à gestão efectiva dos referidos meios humanos e materiais. A nova província passou, desde então, a dispor no topo do respectivo quadro hierárquico de um provincial cujas competências permitiram, em muitos casos, agilizar os assuntos da província sem esta ter de recorrer a Goa.

Todavia, a influência desta última cidade manteve, de certa forma, um papel determinante em certas circunstâncias da vida da Província do Malabar. Como tal, a controvérsia relacionada com o método de evangelização implementado por Roberto de Nobili em Madurai não foi esgrimida apenas no colégio de Cochim, sede da Província do Malabar, mas sobretudo em Goa, junto das instâncias hierárquicas da Igreja ali sedeadas.²³⁰ Ao que parece, aquele tema, tido como muito controverso no seio da Companhia e da Igreja em geral, exigiu o alargar das discussões e das decisões para lá das fronteiras da própria província onde tivera a sua origem.

A tensão entre as instâncias de Goa e as de Cochim transparece ainda, por exemplo, nas palavras de Nobili cerca de duas décadas mais tarde, em 1644, quando em matéria de financiamento aquele se queixou ao Geral, Mutio Vitelleschi (1563-1645), que a Província de Goa não cumprira a decisão do seu procurador de atribuir à missão de Madurai a verba de 400 patacas, que era, aproximadamente, o que lhe cabia de direito como renda.²³¹ Assim, não obstante a situação de autonomia em que a Província do Malabar passou a viver, a partir de 1605, o recurso às instâncias de Goa não deixou de ser uma realidade em momentos de maior tensão.

²²⁸ Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 135.

²²⁹ Cf. carta de Manuel da Veiga ao assistente em Portugal, Cochim, 10/12/1601, ARSI, Goa 15, fl. 60.

²³⁰ As palavras de Nobili são elucidativas a esse respeito: “Hora mi ritrovo in Goa per quel mio negozio, che forsi V.S.Ill.ma saprà; e nella buona o mala spedizione di esso depende molto l’ ampliazione del santo Evangelo e gloria di Dio, et anco, per esserne io l’autore, il mio honore, imperciocché si trata di materia appartenente alla fede e costumi christiani, cioè di approvare o riprovare ciò che sin hora ho fatto circa alcune ceremonie e costum di questa gente”. “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I. 1609-1649” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ed. Joseph Wicki, ano 38, fasc. 75, Jan-Jun, 1969, pp. 316-317.

²³¹ Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, 7/4/1644, Madurai, ARSI, Goa 51, fl. 318.

3. A génese de uma Província heterogénea: debate, conflitualidade e constituição

A génese da Província do Malabar prende-se, naturalmente, com a expansão da presença jesuíta na Ásia e conseqüente necessidade organizativa e de controlo mais eficaz de um espaço demasiado extenso.

Como já salientámos, por finais do século XVI, em 1577, Valignano chamara a atenção para as dificuldades decorrentes da administração da Província da Índia, face à sua profunda vastidão geográfica e dispersão dos estabelecimentos missionários, que se espalhavam da costa oriental africana ao arquipélago japonês. Ponderara, mesmo, medidas concretas para agilizar o processo administrativo da província sem, contudo, ter advogado a sua divisão em novas províncias. Nesse sentido, o excerto que se segue é exemplificativo: “[...] fare Provincia separata di niuna manera conviene”.²³² Como referimos atrás, várias razões estavam na base deste seu argumento. Entre elas destaca-se o facto de nas partes mais remotas da província apenas existirem duas fortalezas (a de Malaca e de Ternate) extremamente necessitadas do apoio do vice-rei. As próprias missões destas partes dependiam desse mesmo apoio e da mediação do provincial de assento na capital do Estado da Índia. Além disso, como constatámos atrás, para se criar uma província separada seria imperioso fazer do colégio de Malaca a cabeça dessa nova província instituindo-se ali estudos maiores e seminário, o que se tornaria impraticável pelo contexto que envolvia esta praça portuguesa.²³³ Na visão de Valignano, existia, porém, uma excepção relacionada com as missões do Japão e da China. Segundo o visitador, era importante, sim, que estas missões fossem independentes de Goa uma vez que se inseriam em espaços onde o poder oficial português era inexistente.²³⁴

Subsequentemente as questão das autonomias emerge de novo no seio da Companhia. Na transição entre os séculos XVI e XVII, a divisão da Província da Índia vai ser defendida, acabando por se materializar, logo nos primeiros anos do último século, com o surgimento da nova Província do Malabar ou do Sul, que se separa da Índia, então rebaptizada de Goa ou do Norte - a que se seguiria, no breve espaço de

²³² *Summarium Indicum*, Malaca, 22 de Novembro - 8 de Dezembro de 1577, *DI*, XIII, doc.1, pp. 58.

²³³ Cf. *ibid.*, pp. 55-57.

²³⁴ Cf. *Summarium Indicum Alterum P. A. Valignani S.I.*, Shimo, Agosto de 1580, *DI*, XIII, doc. 2, pp. 231-232.

menos de uma década, a criação de uma terceira província jesuíta na Ásia, a do Japão, constituída como vice-província desde 1583.

Numa discussão em que se destacam sobretudo os nomes de Alberto Laerzio e de Manuel da Veiga, mas não só, os argumentos esgrimidos pelos partidários da separação basearam-se essencialmente nas dificuldades, já aludidas, impostas pela dimensão espacial da Província da Índia. Por exemplo, a impossibilidade de o provincial realizar regularmente visitas, dificultando o respectivo trabalho de coordenação e governação; o facto de missionários e as verbas não poderem ser distribuídas de forma equitativa, ou de os problemas das cristandades longínquas não poderem ser solucionados adequadamente e em tempo útil por Goa. Daí a necessidade de se proceder a uma reestruturação, com a criação de uma nova unidade administrativa, capaz de permitir uma maior eficiência organizativa.

Note-se que, no último quartel do século XVI, mais concretamente em 1575, a nova unidade administrativa parecia ficar já prefigurada, em termos geográficos, quando o Geral da Companhia, em Roma, estipulou que a informação anual sobre as missões asiáticas, lhe chegasse por dois meios: por um lado, de Goa, sobre a parte norte da Índia; e, por outro, de Cochim, através do seu superintendente, a quem caberia reportar sobre o Malabar, Malaca, Molucas e mesmo China e Japão, enquanto não fosse nomeado um vice-provincial de Malaca.²³⁵ Nesta determinação, ficava assim associada Goa às zonas do Norte, enquanto Cochim às partes situadas a Sul e a Oriente, seguindo-se já a divisão espacial que depois iria ser institucionalizada com a criação da nova província: Goa, englobando a parte norte da península hindustânica, e o Malabar, com a parte sul da península hindustânica e a parte oriental do Oceano Índico, estendendo-se até às ilhas Molucas, na Ásia do Sueste.

A criação da Vice-Província do Malabar, em 1601, três anos depois de Alberto Laerzio ter estado como procurador em Roma (1598), a defender a criação de uma nova unidade administrativa, separada da Província da Índia, não foi um processo consensual no interior da Companhia.

²³⁵ Cf. *Deliberationes Patrum Veterum et Superiorum de Pluribus Quaestionibus Provinciae Indiae*, Chorão, entre 6 e 18 de Dezembro de 1575, *DI*, X, doc. 16, p. 280

Naquele ano de 1601, Manuel da Veiga, então nomeado vice-provincial do Malabar, cargo que ocuparia até ao ano seguinte, mostrava-se crítico em relação à divisão estabelecida, que considerava desequilibrada. Conforme escrevia ao assistente de Portugal em Roma, João Álvares (1548-1623), havia uma enorme disparidade em termos geográficos entre as duas unidades administrativas. À Província de Goa tinha cabido uma área mais circunscrita e bem provida e articulada em termos de colégios e residências; enquanto à Vice-Província do Malabar tinha sido atribuída uma extensa área, que ia de Cochim até à Ásia do Sueste. Tal era a disparidade que, se para visitar a Província de Goa bastavam seis meses, para visitar a Vice-Província do Malabar eram necessários alguns anos. Implícita ficava a demora na resolução de qualquer problema.²³⁶ O enorme espaço coberto pela vice-província e, conseqüentemente, a distância que separava muitos dos seus pontos de Goa eram fontes de preocupação para Veiga.²³⁷

A crítica do vice-provincial incluía ainda todo um conjunto de problemas que não se coibia de apontar: a dificuldade de tratar directamente com o vice-rei os assuntos de financiamento e da cristandade da vice-província;²³⁸ a inexistência de um seminário ou de um noviciado, para formação de novos elementos da Companhia destinados à vice-província, o que obrigava a recorrer a Goa e, logo, a despesas acrescidas. Daí que sugerisse que os missionários destinados ao Malabar fossem enviados de Portugal com os seus estudos já concluídos, evitando assim a sua estadia em Goa.

O jesuíta denunciava ainda o egoísmo institucional de Goa, província que considerava estar mais preocupada com os seus próprios problemas.²³⁹ Devido à escassez de verbas, Veiga previa, por outro lado, a dificuldades na manutenção dos vários colégios que faziam parte da vice-província, que, para além do de Cochim, compreendia os de Vaipicota, Coullão, Tuticorim, S. Tomé e Malaca. Relativamente ao primeiro, afirmava não dispor de condições para albergar mais de vinte e quatro indivíduos.²⁴⁰ No entender de Veiga não se justificava sequer o estabelecimento de um seminário e muito menos de um noviciado, pois convinha evitar que se enchessem de “gente da terra”, tendo em conta que muitos dos candidatos à Companhia eram mestiços

²³⁶ Cf. carta de Manuel da Veiga ao assistente de Portugal, Cochim, 10/12/1601, ARSI, Goa 15, fl. 61.

²³⁷ Cf. *ibid.*, fl. 60.

²³⁸ Cf. *ibid.*, fl. 60.

²³⁹ Cf. *ibid.*, fl. 60.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, fl. 61.

e naturais da Índia - cuja formação se ficava pelo Latim, ou quando muito pelos designados Casos de Consciência, ou Teologia Moral.²⁴¹

O vice-provincial abordava ainda a questão relacionada com todo o processo de circulação de informação jesuíta e com os meios mais convenientes para as notícias do Malabar alcançarem o reino com maior celeridade.²⁴²

Para Veiga o bom governo da vice-província passava por caminhos de maior autonomia face a Goa. Assim, defendeu que a vice-província não dependesse do provincial de assento em Goa, em matérias tão importantes como o recrutamento de gente e a respectiva formação, o financiamento ou ainda a correspondência trocada com a Europa. Veiga lançava a semente para a futura autonomia da vice-província face a Goa.

Todavia, decorridos cerca de dois anos, os problemas da vice-província mantinham-se, conforme o testemunho do reitor do colégio de Cochim, António Schipano.²⁴³ Em carta ao Padre Geral, aquele deixava perceber a crítica em relação à actuação de Veiga, porquanto fora incapaz de ultrapassar as dificuldades.

Entretanto, em 1602, Alberto Laerzio sucedia a Veiga no governo da vice-província, cargo em que se manteria até 1605.

Durante o seu governo foi-se consolidando, até se materializar, a ideia de uma província autónoma face a Goa. Aliás, Laerzio assumiu uma posição de destaque na defesa de uma Província do Malabar autónoma, ao ponto de vir a ser considerado, na narrativa missionária, como o fundador ou pai da Província do Malabar.²⁴⁴

Em carta de 13 de Janeiro de 1603, Laerzio, dirigindo-se ao Geral, insistia na autonomização da vice-província,²⁴⁵ chamando a atenção para os inúmeros desafios com os quais se debatia, enquanto vice-provincial e visitador da região: a já mencionada e usual carência de missionários, assim como a falta de apoio por parte do provincial de Goa para solucionar esse problema. A falta de apoio de Goa era reiterada em carta ao

²⁴¹ Cf. *ibid.*, fl. 60v.

²⁴² Cf. carta de Manuel da Veiga ao assistente de Portugal, Cochim, 10/12/1601, ARSI, Goa 15, fl. 61.

²⁴³ Cf. carta de António Schipano ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1602, ARSI, Goa 15, fls. 72-73.

²⁴⁴ Assim se dizia, por exemplo, na sua necrologia, incluída na ânuia de 1630. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 448v.

²⁴⁵ Como escrevia, “[...] nela promoveria mai accio se potesse fare Prouincia separata” já que “la soberdinatione che ha a Goa non gli serve si non per suo male et ruina”. Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 135.

assistente de Portugal em Roma, João Álvares, na qual advertia para a dimensão da vice-província, que englobava “quasi toda a Christandade da Índia, e impresas de importancia”.²⁴⁶ Na sua opinião, o número e a importância das cristandades do Malabar superavam os da Província de Goa. Por outro lado, a cidade de Cochim, que rotulava como a segunda do Oriente, tinha muitos mercadores ricos e suficientes amigos para apoiar o trabalho jesuíta.²⁴⁷

Meses mais tarde, dirigindo-se, mais uma vez, ao Padre Geral, Laerzio voltava a abordar a questão da necessidade de missionários. Por exemplo, no Sul da Índia, as cristandades da Costa da Pescaria, de Travancor, da missão de Vijayanagar ou do colégio de Vaipicota careciam urgentemente de um novo influxo de missionários.²⁴⁸ Por outro lado, os religiosos que se encontravam espalhados pela vice-província tinham necessidade de uma formação teológica mais sólida. Acusava o provincial de Goa de não disponibilizar missionários que os pudessem substituir temporariamente, nem teólogos que os pudessem formar nessa área.²⁴⁹ As críticas de Laerzio estendiam-se ainda ao seu antecessor no cargo de vice-provincial, Manuel da Veiga, que acusava de não se esforçar suficientemente na defesa da vice-província e de se reger pelos ditames do governo passado.

Entretanto, referindo-se ao colégio de Cochim, Laerzio dava conta de já ter capacidade para albergar quarenta pessoas, além de ter recebido uma doação para o estabelecimento de um noviciado. Este último seria fundado em Cochim logo em 1604, conforme dava conta João Francisco David, mestre do mesmo. No colégio, fora ainda introduzida a disciplina de Teologia, leccionada pelo mesmo padre David. Além disso, aumentara o número de moradores, assim como as rendas.²⁵⁰ Nesse preciso ano, o

²⁴⁶ Carta de Alberto Laerzio ao assistente de Portugal, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 137. O termo *procurador* refere-se a um ofício dos mais complexos na terminologia da Companhia de Jesus, pelos diferentes usos que lhe foram atribuídos. O procurador geral, por exemplo, cuidava dos assuntos da Companhia Jesus junto da Santa Sé. Ao assistente, por sua vez, cabia os negócios de uma província. Sobre estas funções específicas, veja-se, a propósito, Charles E. O'Neill, SI & Joaquín M^a Domínguez SI (org.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus*, IV, p. 3244.

²⁴⁷ Cf. carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/12/1603, ARSI, Goa 15, fl. 137.

²⁴⁸ Pode ver-se carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/12/1603, ARSI, Goa 15, fl. 135.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, fl. 136.

²⁵⁰ Veja-se, a propósito, o seguinte excerto: “[...] a todos causou grande maravilha ver em Cochim em um mesmo tempo fundado Noviciado, a Theologia, e dobrado o numero dos moradores, senão que Deos mostrou ser esta sua obra com acrecentar tambem as rendas outro tanto do que erão a principio. Não nos deixa o Senhor de dar com estes tão bons principios grandes esperanças do mais”. Carta de João Francisco David ao assistente de Portugal, Cochim, 1/1/1604, ARSI, Goa 15, fl. 184.

próprio vice-provincial, Laerzio, informava o Padre Geral sobre os progressos no colégio de Cochim.²⁵¹

Estes progressos contribuíram, seguramente, para que se avançasse com a ideia, defendida por Laerzio, de elevação da Vice-Província do Malabar a província.

É importante realçar que o trabalho do vice-provincial permitiu-lhe auscultar o ritmo das missões *in loco*. Este jesuíta conhecia de perto a realidade de Cochim mas não só, uma vez que visitara as costas de Travancor e Pescaria, Manar, Negapatão, colégio de S. Tomé e residência de Vijayanagar, em Chandegri. O programa que delineara, e que, em virtude das incursões holandesas e inglesas, ainda não tivera oportunidade de realizar na totalidade, expressa bem a política de proximidade que privilegiou e que ressalta no seu discurso: “Contudo me parece que o Provincial do Malabar enquanto lhe durava o seu governo devia visitar huma vez as Residencias de Bengala, Pegu, e o Collegio de Malaca, porque importa muito ver elle em pessoa os Padres que nellas andão, e o fruto que se pode esperar”.²⁵²

No fundo, Laerzio estava bem ciente da função de visitador. Na sua visão abrangente da realidade não podia restringir-se a contextos pontuais para extrapolar nas análises que fazia, já que cada cristandade funcionava como um pequeno microcosmo no seio da referida entidade administrativa.

Mais uma vez salientamos que a perspectiva de Laerzio não se confinava à Vice-Província do Malabar, já que os seus planos contemplavam outras vice-províncias, num processo integrado. Com efeito, na sua carta ao assistente João Álvares, defendia a importância de existirem na Ásia “tres Provincias e acharem-se em Roma três Procuradores destas Provincias”.²⁵³ A Província do Malabar inscrevia-se nesta lógica de divisão tripartida da Ásia.

As próprias informações que Laerzio tentava captar de paragens mais longínquas ajudavam-no a percebê-las nos seus dinamismos internos, a ter uma visão integrada para a gestão e estratégias administrativas. Na resposta a Cláudio Acquaviva, acerca da hipótese que este colocara de destinar um superior para Malaca com a função de visitar

²⁵¹ Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1604, ARSI, Goa 15, fl. 214.

²⁵² Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1602, ARSI, Goa 15, fl. 208. Sobre as visitas já realizadas pode ler-se ainda, *ibid.*, fls. 214-215.

²⁵³ *Ibid.*, fl. 137.

Maluco, o colégio de Macau e as residências da China, opôs-se claramente a essa possibilidade. Não concordava que se retirasse o colégio de Macau da alçada da Vice-Província do Japão, uma vez que aquele constituía o seu principal seminário; era o refúgio dos jesuítas em tempo de perseguições (já em curso); e porque dele dependia o sustento da missão do Japão. Concluía que “separado este collegio da obediência do Vice-Provincial do Japão fica aquella Vice Provincia sem remédio nenhum”.²⁵⁴

Advertia ainda que a China, enquanto não fosse província, deveria ficar ligada ao Japão e ao superior de Macau. É que o contacto entre Macau e o Japão era permanente por via do comércio, o que, segundo Laerzio, não acontecia entre Malaca e Macau.²⁵⁵ Pensamos que o comércio entre Malaca e Maluco era regular e que Laerzio usou este argumento para reforçar a sua ideia. Ainda de acordo com o padre, Malaca e Maluco não dispunham, naquele momento, nem de estruturas, nem de meios humanos e financeiros para ali ser colocado um superior ou até um vice-provincial.²⁵⁶

Segundo Laerzio, não existiam também condições favoráveis para criar uma vice-província em Malaca e Maluco, devendo estas partes continuar obedientes ao vice-provincial do Malabar e subordinadas ao provincial de Goa. Até porque era através do importante trato que existia entre Cochim, S. Tomé, Bengala e Malaca que estas zonas eram providas do necessário e escoavam os seus produtos. Solicitava ainda, ao Padre Geral que pressionasse o provincial de Goa para que este fosse diligente na aplicação dos despachos oriundos destas partes mais longínquas, como Malaca e Molucas.²⁵⁷ No seu sentido organizativo, Laerzio considerava, inclusivamente, que as missões jesuítas da Ásia deviam estar todas elas dentro desse mesmo sistema, isto é, divididas em províncias.²⁵⁸ De facto, a diversidade de contextos e a extensão de áreas abrangidas pela actividade da Companhia são, por si só, indicadores que permitem perceber a necessidade de uma maior descentralização no quadro das instâncias administrativas. Pode-se daqui depreender que a autonomia de várias províncias poderia facilitar o progresso das múltiplas missões jesuítas da Ásia e uma gestão mais eficaz das mesmas.

²⁵⁴ Acrescentava ainda terem sido essas "As principaes cousas que moverão ao Padre Alexandre Valignano fazer aquelle collegio". Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1602, ARSI, Goa 15, fl. 207.

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, fl. 207.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, fls. 207-207v.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, fls. 207v-208.

²⁵⁸ Carta de Alberto Laerzio ao assistente de Portugal, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 137.

A estratégia de Laerzio incluía, ainda, uma política de aproximação aos reinos locais, no sentido de alcançar o favor dos respectivos soberanos. Deste modo, os contactos que o provincial encetou com estes, durante a visita realizada em 1603 no sul da Índia, foram de crucial importância para o desenvolvimento de algumas missões naquela região. Por exemplo, teve então oportunidade de contactar o rei de Vijayanagar, cuja corte distava algumas léguas da povoação de S. Tomé, com o objectivo, para além da discussão de assuntos religiosos, de consolidar o relacionamento com o soberano e receber do mesmo ajuda financeira.²⁵⁹ O vice-provincial insistia, mais tarde, ser Vijayanagar uma missão muito importante e promissora.²⁶⁰

Em 1605, após nova visita ao sul da Índia, Laerzio dava conta da progressão registada nalgumas cristandades, o que, dizia, fora alcançado por via de um trabalho missionário sistemático; ao mesmo tempo, não deixava de notar as dificuldades que impediam o progresso da acção jesuíta noutras zonas.²⁶¹

O estado da vice-província, às vésperas de ascender à condição de província, surge registada na carta anual de 1604. Para esse ano, apontava-se um total de 130 indivíduos a trabalharem naquele extensa unidade administrativa: destes, 78 eram padres, 19 eram irmãos estudantes, 22 irmãos coadjutores temporais e, por fim, 11 eram noviços. Num tipo de narrativa característica de qualquer carta anual jesuíta, destinada a despertar as vocações missionárias entre os alunos dos colégios jesuítas espalhados pela Europa, asseverava-se ter a vice-província zonas extremamente apelativas para os futuros missionários desenvolverem a sua actividade.²⁶²

A elevação da Vice-Província do Malabar a província veio, pois, a concretizar-se em 1605, tendo a acção do vice-provincial, Alberto Laerzio, muito contribuído para isso, como vimos.²⁶³ Laerzio assumiu então o cargo de provincial do Malabar, que desempenhou até 1611.

²⁵⁹ Cf. carta de Manuel Rodrigues ao assistente de Portugal, Cochim, 20/12/1603, ARSI, Goa 15, fls. 170-171.

²⁶⁰ Cf. carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 12/1/1605, ARSI, Goa 15, fl. 232.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, fl. 232.

²⁶² “[...] toda esta viceprovincia se emprega muito principalmente nas cristandades, e por isso deve ser mais apelavel e dezejada de todos aquelles, que com verdadeiro espírito da conversão das almas vem para estas partes da India”. Anua da Província do Malabar de 1603, Cochim, 15/1/1604, ARSI, Goa 55, fl. 84.

²⁶³ Cf. carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 135; V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka the Portuguese Period*, I-III, 1620-1711, Sri Lanka: Tisara

A própria rede de implantação da futura Província do Malabar viria a reflectir um pouco desse complexo mundo, já que veio a caracterizar-se pela já referida acentuada dispersão geográfica que exigiu, desde cedo, a coordenação centralizada dos respectivos pontos-chave.

Obtida a elevação a província, a partir de então foi de crucial importância promover a centralidade do colégio da Madre de Deus de Cochim, que fora fundado em 1551. Entre 1605 e 1663 este estabelecimento desempenhou um papel de destaque, como sede da província e centro estratégico de missão. O colégio de Cochim tornou-se, ainda, num lugar central de ensino e de formação dos jesuítas, destinados às diferentes missões da província, sendo considerado essencial, por Laerzio, para uma penetração mais profunda do cristianismo em diferentes lugares.

Laerzio defendeu, assim, a implementação de um seminário no colégio e promoveu a formação dos missionários nas culturas e línguas locais, de acordo com a política da Companhia de Jesus.²⁶⁴ De Cochim a Coulaõ, do Cabo de Comorim a Maluco, fomentou-se a aprendizagem das línguas locais, desde o malaiala, ao telegu, ao sânscrito, ao caldeu, ao tâmul, ao cingalês, ao malaio, etc. Laerzio cimentou, deste modo, as condições propícias para aproximações mais adequadas aos diferentes palcos onde os membros da província actuaram. A este respeito, a missão de Madurai e a actuação de Roberto de Nobili constituem um exemplo paradigmático de aprendizagem e aprofundamento sócio-cultural. Por seu lado, o seminário de Vaipicota permitiu um mais adequado enquadramento da acção da Companhia na realidade específica dos cristãos de S. Tomé,²⁶⁵ dado que criou um clero miscigenado culturalmente, cuja formação abarcou não só a cultura latina como a cultura destes cristãos.

Prakasakayo, 1989-1991, III, p. 15. Sobre os seus argumentos a favor da criação da Província do Malabar, pode ver-se carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 135; carta de Alberto Laerzio ao assistente de Portugal, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 137.

²⁶⁴ Desde 1588, que existia já no Malabar o seminário de Vaipicota onde os futuros padres dos cristãos de S. Tomé eram ensinados. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 49.

²⁶⁵ Algumas comunidades do Malabar com as quais os jesuítas da província interagiram já eram cristãs antes da chegada dos portugueses à Índia, tendo sido designadas por *Cristãos de S. Tomé*, nestorianos ou siro-malabares. Tratava-se de cristãos de rito siríaco ou suriano, que habitavam em zonas montanhosas do Malabar e que se reputavam descendentes dos naturais convertidos ao cristianismo pelo apóstolo S. Tomé. Estiveram por muito tempo sujeitos ao patriarca da Babilónia e ligados ao nestorianismo. Foram reduzidos ao catolicismo romano pelo arcebispo de Goa frei Aleixo de Meneses, em 1599, embora viessem a retroceder posteriormente. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, p. 324. Sobre os *Cristãos de S. Tomé* pode ver-se, entre outros autores, Joaquim O. Bragança, “Introdução” in *Actas do Sínodo de Diamper*, Lisboa: Didaskalia, 1987; E.R. Hamby, “Use et coutumes chrétiens des

Alguns dos aspectos que marcaram a vice-província e, mais tarde, a Província do Malabar prendem-se, desde cedo, com a já referida conjuntura associada à carência de meios, mais precisamente ao número insuficiente de missionários, reportado para várias áreas, desde 1603,²⁶⁶ e aos fracos recursos financeiros para apoiar as diferentes missões. Como já deixámos antever, este tópico torna-se recorrente ao longo do tempo e está associado à captação e gestão de missionários e de verbas. Tal ajuda-nos a confirmar as informações e preocupações de Laerzio e a perceber a importância do contacto que estabelecia com as comunidades, com as hierarquias da Igreja e com os potentados locais. Parece-nos perfeitamente legítimo que os jesuítas tentassem demover as hierarquias, associando à progressão das missões o aumento de meios humanos e financeiros.

Em 1603, por exemplo, falou-se na existência de mais de trinta e três igrejas ao longo da costa até ao Cabo Comorim e no número escasso de sujeitos que se resumia a nove padres e a um irmão. Denunciou-se ainda o facto de a renda régia destinada ao colégio de Coulão, localizado na referida costa, ser demasiado baixa para prover a assistência destas áreas. O recurso ao negócio de arroz, por parte de um dos religiosos, para ajudar a actividade missionária é algo sintomático a esse respeito.²⁶⁷

Já na região de S. Tomé também, nesta altura, as mesmas preocupações agravaram-se em virtude dos ingleses e dos holandeses terem pilhado muitas das naus

Syriens de l'Inde au XVIe siècle" in *L'Orient Syrien*, X-2, 1965, pp. 261-280; Domenico Ferrolì, *The Jesuits in Malabar*, pp. 57-85; Luís Filipe F. R.Thomaz, *A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*, Lisboa: Instituto de Investigação Tropical, 1992, pp. 350-418; "A carta que mandaram os padres da Índia, da China e da Magna China - Um relato em siríaco da chegada dos portugueses ao Malabar e o seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local" in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXXVI, 1991, pp. 119-191; João Paulo Oliveira e Costa, "Os Portugueses e a cristandade siromalabar (1498-1530)", pp.121-178; João Teles e Cunha "De Diamper a Mattanchery: Caminhos e Encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia. Os Primeiros Tempos (1599-1624)", pp. 283-368; Georg Schurhammer em "The Mission Work of the Jesuits in Muthedath and Porakad in the 16th and 17th centuries" in *India Miscelanea IV* (s.l., s.d., pp. 1-3); Robert Eric Frykenberg, *Christianity in India*, pp. 91-115.

²⁶⁶ Já depois de instituída a Província do Malabar, a tão referida carência de meios humanos voltaria a ser apontada pela Companhia como um problema real que afectava directamente os objectivos de missão e de conversão: "Na ilha de Sião há tres mil almas as mais dellas cristãs, e as que não o são he por falta de quem os baptize". Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 298. A questão da selecção dos meios humanos e da sua adequação aos diferentes tipos de missão também se colocou em alguns momentos. Foi disso exemplo, como sublinharemos mais à frente, a advertência que Roberto de Nobili fez ao Geral, Mutio Vitelleschi, em 1644, sobre o risco eminente de se poder perder a missão de Madurai, caso não fosse provida de missionários que se dedicassem especificamente às elites locais. Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 7/4/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318.

²⁶⁷ Carta de Gaspar Estevão ao Padre Geral, Coulão, 6/12/1603, ARSI, Goa 15, fls. 162-162v.

do trato português que cruzavam aqueles mares, impedindo, assim, o fornecimento de roupas ao colégio ali existente. Uma perda que acentuou as graves carências deste estabelecimento.²⁶⁸

Note-se que os contextos problemáticos de guerra associados a muitas partes da vice-província aumentavam, por sua vez, o cenário de dificuldades. Isso era visível quando em 1604 Laerzio dava notícias, por exemplo, das residências de Maluco e Amboino onde os religiosos tinham sido massacrados pelos muçulmanos e para onde seria imperioso enviar novos missionários. O vice-provincial ía mais longe, não escamoteando a situação geral da falta de religiosos na vice-província, quando acusava, perante o Geral, o facto da Província de Goa ficar com a maior parte dos missionários enviados da Europa: “Esta *Vice* Província ategora tem pouca gente pera tam grande messe, he forçado *Vossa Paternidade* ordene ao Provincial de Goa, pois lhe ficou o mor numero dos Padres, e Irmãos da Missão dos sessenta do anno passado”.²⁶⁹

De facto, a dimensão da vice-província permite perceber a diversidade de desafios com que se viu confrontada desde o seu início. Por exemplo, em 1602, em Malaca, Laerzio dizia viverem poucos missionários no respectivo colégio, “por ser a renda pouca, e não bastar pera se sustentarem os oito que nella estão”; em Ceilão, para onde tinham ido jesuítas “chamados pollo Bispo, e mandados pollo Visorrey, por ordem expressa, que pera isto teve del Rey posto que foi com grande contradição dos Religiosos de São Francisco”. A própria instabilidade política em Ceilão prejudicou o trabalho missionário, levando Laerzio a dar ordens para que os missionários que ali estavam de assento, Pero Eleutério e Sebastião André, se retirassem para o colégio de Colombo.²⁷⁰

Também em vários outros locais da vice-província surgiam os desafios. Pela voz do bispo de Angamale, temos a reconfirmação da obediência a Roma dos cristãos de S. Tomé, realizada através do Sínodo de Angamale, onde estiveram presentes não só Alberto Laerzio, como os confrades do colégio de Vaipicota. A latinização desta cristandade tornou-se igualmente assunto frequente nas cartas, a par das questões de instabilidade entre a igreja romana e siro-malabar e do financiamento a Vaipicota, onde

²⁶⁸ Cf. carta de Manuel Rodrigues ao assistente de Portugal, Cochim, 20/12/1603, ARSI, Goa 15, fl. 170.

²⁶⁹ Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1602, ARSI, Goa 15, fl. 201.

²⁷⁰ Cf. *ibid.*, fl. 201v.

o número de estudantes era significativo e o ensino do Caldeu considerado uma estratégia polémica entre os jesuítas.²⁷¹

Apesar das dificuldades que, de uma maneira geral, se sentiam na vice-província, algum ânimo restava a Laerzio. Pelo menos, parece ser a imagem que o religioso tentava passar ao Geral quando asseverava que entre os jesuítas da vice-província se vivia um clima de empenho geral na causa missionária, assim como de colaboração e de sintonia entre todos. Dava, assim, a entender que a estabilidade vivida se reflectia no trabalho que se desenvolvia. Ressalta até o progresso em algumas cristandades.²⁷²

A documentação revela-nos que o trajecto da Província do Malabar, no decurso do século XVII, não se fazia de uma forma linear, mas com oscilações nos seus dinamismos internos, uma vez que se intrincara nos diferentes cenários asiáticos. Uma realidade complexa que era realçada em certas informações, como as que foram reunidas por Jerónimo Gomes na carta ânuia de 1608, dirigida ao Padre Geral, Cláudio Aquaviva, na qual salientava as enormes dificuldades inerentes à actividade missionária “[...] principalmente em terras ásperas, e bravias”, ao ponto da vida dos jesuítas se tornar “[...] hum genero de martirio” pelas adversidades que enfrentavam em zonas “apartadas, e estranhas”; entre gente “barbara, e idolatra”, já para não falar “da mudança dos climas, dos comeres, das agoas, das linguoas, dos costumes, os perigos do mar, e da terra”.²⁷³ Importa mais uma vez salientar que este tipo de narrativa se torna também recorrente nos textos jesuítas. Note-se ainda que, no contexto da missão jesuíta do Japão, Valignano valorizara, por exemplo, o próprio “martírio” não pela fuga e pelo confronto, mas pelo constante contacto com as dificuldades de evangelização.²⁷⁴

²⁷¹ Pode ver-se, a este respeito, carta do arcebispo de Angamale, Francisco Ros, ao assistente de Portugal, Angamale, 27/12/1602, ARSI, Goa 15, fl. 178; carta de António Toscano ao assistente de Portugal, Vaipicota, 3/1/1604, ARSI, Goa 15, fls. 188-188v. Depreende-se daqui que alguns elementos da Companhia defenderam uma estrita formação latina destes estudantes. De acordo com a exposição anterior pensamos que Manuel da Veiga poderá ter-se, eventualmente, posicionado nesse sentido.

²⁷² “Em particular consolação receby per achar em toda esta Vice Provincia, Padres de muita vertude, mui vigilantes na obervança do nosso Instituto, e regras; antre si mui reunidos, e concordes, sem nenhum resabio de nações; e todos com grande zelo de conversão e Christandade, que he a principal occupação, em que trabalhão, e assi ouve este anno em todas estas Christandades grande aumento, assi com as novas Igrejas que se fizerão no meo das povoações dos gentios, como pollos que de novo se converterão”. Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1604, ARSI, Goa 15, fl. 214.

²⁷³ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 246.

²⁷⁴ Cf. Pedro Lage Correia, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano*, p. 173. O catolicismo pós-tridentino reconhecera a exaltação do martírio como uma fórmula de imitação de Cristo. Passou, então, a haver uma intencionalidade em transmitir retoricamente a intensidade das experiências de martírio construindo-se, assim, um discurso de propaganda católica. Se por um lado, os factos

Jerónimo Gomes associou ainda ao leque de dificuldades descritas uma panóplia de conjunturas no seio das quais outros problemas grassaram. As próprias oscilações no número de jesuítas da província estiveram também frequentemente associadas a situações de doença, expulsão, prisão ou morte em cenários de guerra ou de conflitos locais: “[...] este mesmo ano nesta nossa Província foi morto o padre Natal Salerno pellos Mogos em Pegu em uma galiota não sabemos se de pelouro se queimado; o P. Baltazar de Siqueira esta reteudo pelo Rei de Sião; em Malaca padecerão os nossos Padres os males que consigo trazem guerras, cercos, e fomes; de Amboino, e Tidore forão lançados fora pelos Olandeses na tomada daquelas fortalezas perdendo todo o fato da igreja, e casas que tinhão; e agora andão com o nosso exercito na conquista dos naturais da terra rebeldes”.²⁷⁵

Os argumentos jesuítas para atrair missionários à sua causa ancoraram, inevitavelmente, neste polifacetado e complexo mundo, onde se estabelecera a província. Veja-se ainda a carta ânua de 1643 através da qual se advertia que os jesuítas mais fervorosos “na imitação de S. Paulo” que desejassem viver crucificados ao mundo não tinham necessidade de ir buscar a cruz ao Japão nem à China pois bastava-lhes ir para a Província do Malabar na qual achariam “perpétua cruz”. Apresenta-se nesta missiva alguns dos contextos complexos das missões da província que poderiam atrair missionários desejosos de martírio: em Pegu, asseverava-se ser o cativo perpétuo, pois vivia-se “entre cobras e tigres” e no meio de homens mais perversos que todos estes animais; em Bengala, não faltavam almas infiéis até por entre os pecadores já convertidos; no Tibete, uma das missões mais remotas da província, era necessário percorrer serras altíssimas cobertas de neve para missionar. Faz-se a apologia deste lugar dizendo que dele se “despenha o primeiro rio do paraizo te[r]real que he o Ganges” e que dele falara o Génesis e o próprio profeta Isaías. A missão de Madurai também se apresenta nesta carta como uma das mais apelativas, por estar dispersa por muitos reinos e nela poderem operar “tres sortes de micionarios, todos com diferentes trajos”.²⁷⁶

reportados no epistolário jesuíta, por exemplo, se configuravam em torno de uma narrativa de sofrimento e perseguição, por outro, nota-se que o conceito de martírio vai ganhando conotações alternativas. Neste sentido, a visão de Valignano acima sublinhada é exemplificativa.

²⁷⁵ Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 246.

²⁷⁶ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 516, 517v.

Em terras marcadas pelas grandes diferenças e distâncias, pelas dificuldades, pela instabilidade política, pelos conflitos, pelas conquistas e perdas, constitui-se uma província heterogénea e que se revelaria, em larga medida, disfuncional, desde a sua génese. Com efeito, a província seria marcada pela profunda diversidade geográfica, política, cultural, social, linguística ou mesmo religiosa, assim como pela dificuldade de comunicação e de articulação entre os seus diversos estabelecimentos missionários, pela escassez de gente e de verbas, ou mesmo pelas diferentes estratégias de missionação. Trata-se, pois, de uma entidade complexa e diversificada, difícil de governar e de coordenar.

Capítulo II

A EVOLUÇÃO DA PROVÍNCIA - UNIDADES MISSIONÁRIAS E HIERARQUIA

1. Os estabelecimentos missionários

Ao longo de quase um século, desde a fundação da Província do Malabar até 1693, verifica-se ter sido muito variável o número de colégios, residências, igrejas e missões que constituíram a província e que se espalharam por diversas regiões da Ásia. A evolução ou retrocesso da referida província reflecte-se, naturalmente, no aumento ou diminuição dos estabelecimentos missionários.

Cerca de três anos após a criação da Vice-Província do Malabar, mais precisamente em 1604, esta era já constituída por seis colégios, de que se destacava o de Cochim, fundado em 1551, e que, desde 1601, passara a sede da vice-província, ponto de apoio crucial para as missões do Malabar, Costa da Pescaria, Costa do Coromandel e região da Serra. Os restantes colégios eram o de Vaipicota, o de Coulão e Costa de Travancor, o de Tuticorim e Costa da Pescaria, o de S. Tomé de Meliapor, e o de Malaca. Aos seis colégios, acrescentavam-se três residências principais, a de Negapatão, a de Colombo e Maluco.²³⁸ Estes nove estabelecimentos principais, que incluíam algumas residências anexas, estavam maioritariamente situados no subcontinente indiano.

Logo após a ascensão da vice-província a província, constata-se, durante o triénio de 1605 a 1608, que os colégios passaram a ser sete, dado que a anterior residência de Colombo se tornara colégio. Relativamente ao número de residências anexas a cada um destes estabelecimentos, deu-se um acréscimo em algumas áreas das jurisdições de Cochim, de Tuticorim, de Colombo e de Ternate.²³⁹

Naturalmente, ao imperativo de cristianizar os povos da Ásia estava implícito, no espírito da Companhia, o desejo de tornar a presença jesuíta, progressivamente, mais abrangente. Disso dão conta algumas missivas em que se referem projectos para alargar essa presença, por exemplo, na zona de Ternate, dadas as boas perspectivas de missão ali existentes, tendo em conta o número elevado de habitantes; nas terras de Moro, a

²³⁸ Cf. catálogo da Vice-Província do Malabar, 1604, ARSI, Goa 29, fls. 1-4.

²³⁹ Veja-se, a propósito, ânuas da Província do Malabar, Cochim, 13/10/1604, 1605, ARSI, Goa 55, fls. 114-127v; Catálogo da Província do Malabar, 1605, ARSI, Goa 22 I, fls. 345-346v; Catálogo da Província do Malabar, 1605/1606, ARSI, Goa 22 I, fls. 355-356; Jerónimo Gomes, ânuas da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 1-19v; e Jerónimo Gomes, ânuas da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fls. 246-256v.

norte das Molucas, e nos reinos numerosos que, nas proximidades de Amboino, se mostravam promissores para novas conversões. Apontaram-se ainda outras partes da Ásia como Ceilão, Pegu e reinos próximos como potenciais áreas a missionar.²⁴⁰

Pensou-se também que, por via do trato que o Sião²⁴¹ desenvolvia com Ragolar da, Manado, Cauripa e Celebes se podia expandir esta missão ao reino de Macaçar, cujo soberano mantinha relações de amizade com os portugueses e de comércio com Malaca,²⁴² como veio posteriormente a acontecer. Mais a Ocidente, a própria missão de Madurai, embora inserida em zonas de guerras civis, era vista como promissora.²⁴³ Um cenário que, mais tarde, acabou também por se concretizar.

Até 1628, a rede de unidades missionárias expandiu-se significativamente, em algumas áreas como Couião, Costa de Travancor, Costa da Pescaria, Madurai, Ceilão e Jafanapatão. A partir deste ano, uma parte da missão do Tibete passou a integrar a Província do Malabar, sob a designação de missão do Cataio ou de Potente. Não obstante estes progressos, nos restantes locais da província a progressão não foi tão evidente.²⁴⁴

Cerca de quinze anos mais tarde, em 1644, sete colégios superintendiam então cinquenta e nove residências, a que se juntavam dois seminários e numerosas igrejas espalhadas por diversas partes da província.²⁴⁵ A rede de estabelecimentos dilatara-se em alguns lugares, embora de forma muito ténue, ao mesmo tempo que algumas zonas de missão tinham desaparecido. O aumento do número de residências anexas verificara-se nas áreas de Cochim, Cranganor, Tuticorim, Costa da Pescaria, Couião, Madurai, Ceilão e ilha de Manar. Ao mesmo tempo, os estabelecimentos diminuíram em Malaca e no Tibete.²⁴⁶

²⁴⁰ *Ibid.*, fl. 19v.

²⁴¹ A residência de Sião fora fundada em 1606, após o respectivo rei ter enviado uma embaixada ao vice-rei do Estado da Índia através da qual jurara continuar as pazes firmadas e confederar-se de novo com o Estado. Cf. *ibid.*, fl. 253.

²⁴² Cf. *ibid.*, fls. 255-255v.

²⁴³ Cf. Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 8v, 13.

²⁴⁴ Veja-se Catálogo da Província do Malabar de 1628, ARSI, Goa 29, fls. 29-30v.

²⁴⁵ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 526-534v.

²⁴⁶ Na “Relação” da Companhia referente a 1644, reportam-se quatro residências anexas ao colégio de Cochim e duas casas dependentes do colégio de Cranganor. No referido documento podemos também confirmar a existência de doze casas pertencentes ao colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria e de oito residências do colégio de Couião. Referem-se ainda cinco casas na ilha de Manar e dez residências respeitantes ao colégio de Colombo. Aparecem também referenciados no mesmo documento doze casas sob a jurisdição do colégio de Jafanapatão, o colégio de S. Tomé com uma residência, a missão de Madurai com três residências e as missões de Bengala, de Pegu e de Maluco. Cf., fls. 526-534v.

De facto, a década de 1640 foi, particularmente, difícil para a província, com a perda de Malaca, em 1641. Duas décadas depois, a queda de Cochim, em 1663, acompanhada do desaparecimento do colégio jesuíta teve um impacto igualmente significativo enquanto sede da província. Juntaram-se Cranganor, Couvão, Ceilão, Manar e Jafanapatão que também caíram em mãos dos holandeses. A província estava, assim, na década de 1660, extremamente fragilizada pelo desaparecimento dos seus principais pontos-chave. O colégio de Cochim tal como o seminário de Vaipicota, encerrados por acção holandesa como referimos, ficaram votados ao abandono já que alguns dos respectivos missionários transitaram para Goa e para Ambalacata, a norte de Cranganor, onde se construía casa, igreja e seminário. No final desse decénio, existiam na Costa de Travancor quarenta e oito igrejas sem ligação a um colégio, a um pólo agregador, uma vez que o colégio de Couvão deixara de operar. Um cenário semelhante acontecia na Costa da Pescaria onde o colégio de Tuticorim não era habitado por impedimento holandês. Aqui restavam dezassete igrejas e uma residência com três igrejas anexas. Quanto à missão de Madurai, era então aquela que mais progredia. A ela estavam ligadas trinta e duas igrejas, a par de inúmeros oratórios, ou ermidas sagradas em casas particulares.²⁴⁷ O Catálogo de 1671 elenca não só os estabelecimentos referidas atrás como ainda alude ao colégio de Bengala.²⁴⁸ Tal leva a supor que este colégio terá permanecido em actividade durante este período mais conturbado.

Apesar deste retrocesso da província, assiste-se, nas décadas subsequentes, a um mecanismo de sobrevivência e adaptação ou redimensionamento.

No que se refere à Ásia de Sueste, os exemplos de Malaca e de Macaçar podem ser considerados paradigmáticos, a esse título, dado que a perda de Malaca a favor dos holandeses originou a saída dos missionários ali residentes para se dirigirem a Macaçar e aí se instalarem.²⁴⁹

O exemplo relacionado com Cochim também é ilustrativo. Se por um lado podemos ver o ano de 1663 como um momento da perda do principal ponto estratégico

²⁴⁷ Cf. Catálogo do Malabar, s.l., 1667, ARSI, Goa 29, fls. 107-108.

²⁴⁸ Cf. Catálogo da Província do Malabar, s.l., 1671, ARSI, Goa 29, fl. 109. Mais tarde, no catálogo de 1705, são referidas as seguintes estâncias missionárias: missão da Costa da Pescaria; Missão de Travancor; colégio de Ambalacata; colégio de S. Tomé e missão de Madurai. Cf. Catálogo da Província do Malabar, s.l., 16/10/1705, ARSI, Goa 29, fls. 168-168v.

²⁴⁹ Cf. Baltazar da Costa, ânuo da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542; Matias da Maia, “Carta do padre Matias da Maia ao padre provincial”, Macau, 28/12/1652, *DM*, doc. 35, p. 113.

da província,²⁵⁰ podemos simultaneamente pensar que foi uma data que motivou os seus membros a recentrarem-se noutros locais da Índia, tal como aconteceu em Ambalacata.²⁵¹

Note-se, mais uma vez, que depois dos reveses em diferentes zonas dessa mesma província, a missão de Madurai encontrava-se em progressão, que perduraria ao longo das décadas seguintes em lugares como Trichinopoli, Tanjaor, Satiamangalão, Velur ou Maravá.

Ano: 1604

Colégio/casa/missão	Nº de residências	Nº de seminários
Colégio de Cochim	2	-
Colégio de Vaipicota	2	-
Colégio de Couião e Costa de Travancor	4	-
Colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria	7	-
Casa de Negapatão	-	-
Casa de Colombo	-	-
Colégio de Meliapor na cidade de S. Tomé	4	-
Colégio de Malaca	-	-
Casa de Ternate	2	-

Anos: (1605-1608)

Colégio/casa/missão	Nº de residências	Nº de seminários
Colégio de Cochim	4	1
Colégio e seminário da Serra	2	1
Colégio de Couião e Costa de Travancor	-	-
Colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria	8	-
Colégio de Malaca	-	-
Colégio de Colombo	4	-

²⁵⁰ Georg Schurhammer alude à ruína da Província do Malabar, em consequência da razia holandesa no colégio de Cochim (“The Mission Work of the Jesuits in Muthedath [...]”, p. 36).

²⁵¹ No caso dos jesuítas pode-se falar de um sistema de “compensação”, dado que quando uma missão falhava, os missionários podiam ser transferidos para outra. Veja-se, a este propósito, Luke Glossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 1-2.

Casa de Negapatão	-	-
Colégio de S. Tomé	4	-
Casa de Ternate nas Molucas	3	-

Ano: 1628

Colégio/casa/missão	Nº de residências	Nº de seminários
Colégio de Cochim	3	1
Colégio da Serra (Cranganor)	1	1 (Vaipicota)
Colégio de Couvão	5	-
Colégio da Costa da Pescaria (Tuticorim)	10	-
Missão de Madurai	2	-
Ilha de Manar	4	-
Colégio de Colombo	10 (?)	-
Casa de Jafanapatão	13	-
Colégio de Negapatão	-	-
Colégio de S. Tomé	-	-
Colégio de Bengala (Hugli)	2	-
Missão do Cataio (Reino de Potente)	1	-
Colégio de Malaca	-	-
Casa de Ternate	-	-
Reino de Ava (Pegu)	-	-

Ano: 1644

Colégio/casa/missão	Nº de residências	Nº de seminários
Colégio de Cochim	4	1
Colégio de Vaipicota		1
Colégio de Cranganor	2	
Colégio de Tuticorim	12	
Colégio de Couvão	8	
Missão de Manar	5	
Colégio de Colombo	10	
Colégio de Jafanapatão	12	

Missão de Madurai	3	
Colégio de S. Tomé	1	
Colégio de Bengala	?	
Missão de Pegu	?	
Casa de Ternate	?	

Ano: 1671

Colégio/casa/missão	Nº de residências	Nº de seminários
Missão da Costa da Pescaria		
Missão de Travancor		
Colégio de Ambalacata		1
Colégio de S. Tomé de Meliapor		
Missão de Madurai		
Colégio de Bengala		

O Colégio de Cochim, sede da Província do Malabar, até à queda da cidade em 1663, preparou missionários para toda a província. Em 1607, aí se ensinava com regularidade os cursos de Filosofia e Teologia.²⁵²

Em 1617, funcionava no colégio de Cochim desde o ensino elementar, com a escola de ler e escrever, até ao ensino superior, com Filosofia e Teologia:

“Residem de Ordinario de sessenta e sinco para setenta da Companhia, os quaes alem da ordinaria occupação de pregar, confessar, e acudir aos carceres e hospitais, e a todas as outras necessidades do povo; tem duas lições de Theologia

²⁵² Cf. Jerónimo Gomes, ânuua da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 1. Na realidade, o rigor na selecção e na preparação dos candidatos constituía um imperativo dentro da Companhia de Jesus. Embora essa linha de orientação tivesse marcado a presença jesuíta na Ásia, ela não se desenvolveu à parte da complexa dispersão missionária que caracterizou essa presença. Não deixa, a este propósito, de ser oportuno revisitar as palavras de Alessandro Valignano que, no século XVI, faziam sobressair a dificuldade que, ao tempo, existia na Província da Índia em conjugar harmoniosamente uma formação mais prolongada e consistente com a necessidade permanente de enviar missionários para diversas partes. Veja-se, a propósito, *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano visitador della y dirigido a nuestro Padre General Everardo Mercuriano en el año de 1579*, s.l., 1579, DHMPPO-Índia, XII, doc. 55, pp. 574-577. Um cenário um pouco semelhante ao da Província do Malabar uma vez que era da sua sede, onde também recebiam formação, que partiam os religiosos para as diferentes missões da Ásia. “[...] ofereceram-se aos superiores pera as missões de Ceilão, e de Maluco, e de Pegú, e do Cataio, e de Bengalla, e de Maduré”. Simão de Figueiredo, ânuua da Província do Malabar de 1643, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

especulativa, huma de Moral, outra de Philosophia, duas de Latim, com huma escola de Ler e escrever”.²⁵³

O número de professores registados para os anos de 1610²⁵⁴ e de 1618,²⁵⁵ onde se incluem um de Filosofia e um de Teologia, em 1610, e um de Filosofia e três de Teologia, em 1618, permite-nos pensar que não se ministravam em Cochim todos os anos dos dois cursos. Quanto ao curso de Humanidades ele fazia também parte da formação disponibilizada neste estabelecimento. Em 1643 e 1648, o programa de estudos do colégio de Cochim apresentava a mesma configuração seja no que diz respeito aos cursos administrados como ao número de docentes que integravam cada um deles.²⁵⁶

Dos dados acima parece-nos que a diversidade de cursos e a regularidade com que foram ministrados ganharam progressivamente alguma solidez.

Em 1643, o elenco do colégio era constituído por quinze sacerdotes residentes, catorze irmãos estudantes, nove coadjutores, doze noviços, três mestres de Teologia, mestres de Latim e da Escola, nove estudantes de Teologia e seis de Latim.²⁵⁷

Posteriormente, em 1648, fala-se em sessenta elementos da Companhia, entre eles destacavam-se um mestre de Casos, que exercia simultaneamente a função de perfeito de estudos, um mestre de Filosofia, dois de Latim, um de escola, seis irmãos curas, dezassete humanistas, dez irmãos coadjutores e oito noviços.²⁵⁸ Nesta fonte sobressaem, mais uma vez, as áreas de ensino ministradas no referido estabelecimento bem como o respectivo corpo docente e discente.

No ano de 1655 alude-se, por sua vez, a quinze padres residentes em Cochim, a oito estudantes de Teologia (sete padres e um irmão), a oito irmãos estudantes de

²⁵³ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fls. 598-598v; André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 473v.

²⁵⁴ Ânua da Província do Malabar de 1610, Cochim, 5/12/1610, ARSI, Goa 55, fl. 190.

²⁵⁵ Manuel da Costa, ânua da Província do Malabar de 1618, Cochim, 15/12/1618, ARSI, Goa 55, fl. 353.

²⁵⁶ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505; Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 18/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 536.

²⁵⁷ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505. O Latim era ensinado em outros lugares da província como, por exemplo, no colégio de Malaca. Cf. ânua da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402v. Reporta-se também nas missivas da Companhia que em Ceilão um dos padres ensinava a classe de Latim. Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 13, 14.

²⁵⁸ Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 536.

Filosofia e a nove irmãos que se dedicavam ao estudo das Humanidades.²⁵⁹ Podemos através destes exemplos perceber que nesta década continuavam a existir na sede da província estudos nas áreas já referenciadas.

Joseph Wicki apresentou alguns elementos precisos sobre a matéria em estudo, ao abordar o programa disciplinar do colégio e o respectivo elenco de professores e alunos. No seu artigo intitulado “Das Schulwesen der Jesuiten in Portugiesisch-Indien 1599 bis 1759”,²⁶⁰ o autor centra-se neste estabelecimento, assim como em outros que foram criados pela Companhia na Índia e permite-nos perceber, em termos comparativos, que o colégio de Cochim terá ocupado o segundo lugar a seguir ao colégio de S. Paulo de Goa, no que diz respeito ao número de alunos, de mestres e de disciplinas leccionadas.²⁶¹

O próprio colégio de Cochim era tido no seio da Companhia como um local de grande observância pelo facto de os seminaristas ali estudarem “Letras” e praticarem o “exercício das virtudes”. A dedicação dos mestres à pregação e confissão dentro e fora da igreja, para além do trabalho específico que desempenhavam, era vista também como algo particular. Por estas razões a Província de Goa apelidara a Província do Malabar de “Capucha” ou Cartuxa”.²⁶² Além das aprendizagens em diferentes áreas específicas, os *Exercícios Espirituais*, instituídos por Inácio de Loyola, constituíam uma prática recorrente no percurso dos religiosos da província. Alimentando a sua vida no espírito, “tratando-se, e negociando nelles com Deos” ficavam, por este meio, mais aptos a servir a causa cristã.²⁶³

²⁵⁹ *Supplementum primi Catalogi Prouincia Malabarica in India Orientali Anno 1655*, ARSI, Goa 29, fl. 93.

²⁶⁰ *AHSI*, ano 38, fasc. 75 (Jan-Jun, 1969), pp. 65-67.

²⁶¹ Pode ver-se, a este respeito, *ibid.*, pp. 39-84. Segundo o autor, a Filosofia e a Teologia eram ensinadas nestes principais pólos de ensino de acordo com as normas da Companhia e, a partir de 1599, de acordo com a *Ratio Studiorum*. Sobre a *Ratio Studiorum* veja-se J. B. Herman, *La pédagogie des Jésuites*, Louvaina, 1974 e L. Lukács, “De prima Societatis Ratione Studiorum” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 27 (1958), pp. 209-232. Não deixa de ser oportuno referir, mais uma vez, que o ensino constituiu um elemento-chave do itinerário jesuíta. Com efeito, foi criada no seio da Companhia a função de visitador de estudos. Como assinala Guy Philippart, a finalidade principal desta função era averiguar o modo como eram executados os decretos da 5ª Congregação Geral sobre a obrigação de seguir a doutrina de S. Tomás de Aquino no âmbito da Teologia e, sobretudo, verificar como eram seguidas as prescrições da *Ratio Studiorum*. Cf. Guy Philippart, “Visiteurs, Commissaires et Inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 a 1615” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ano 38, fasc. 75, Jan. Jun, 1969, p. 215.

²⁶² Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/01/1641, ARSI, Goa 56, fl. 473.

²⁶³ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v. No excerto que se segue enfatizam-se os referidos momentos de disciplina interior: “em entrando o Inverno tempo mui acomodado pera se tomarem os Exercícios de *Nosso Santo Padre* todos por espaço de oito dias o fizeram com grande consolação de sua alma, ficando todos tam renovados no Spirito que confiamos levará o Senhor adiante com tam bons fervores”. Segundo a mesma informação os religiosos

Na década de 1660, após o desaparecimento desta sede da província, uma nova fase se iniciou, já que em Ambalacata se instituiu um novo centro de ensino onde se passaram a ministrar não só as línguas locais, como a Teologia e a Filosofia.²⁶⁴

Noutros colégios da província também se implementaram várias actividades ligadas ao ensino. Em 1644 refere-se que nos colégios da Província do Malabar se ministravam aos portugueses e aos naturais da terra estudos maiores, bem como ensino elementar.²⁶⁵

Em 1620 residiam no seminário de Vaipicota vinte e cinco seminaristas que aprendiam a língua “Siriaca, e costumes Ecclesiasticos”.²⁶⁶ O programa de ensino deste estabelecimento articulava-se entre saberes europeus e saberes locais: na década de 1630 já existiam ali trinta e quatro seminaristas residentes que eram criados segundo os costumes locais a par dos ritmos católicos que lhes eram transmitidos.²⁶⁷ Como podemos constatar, a especificidade dos cristãos de S. Tomé levou a Companhia a praticar uma formação mais adequada à realidade local, junto dos elementos que integraram o seminário.

Informações relativas a 1683 atestam que os jesuítas sempre tinham operado e continuavam nesta década, no seminário de Ambalacata, a operar muito a favor desta cristandade e junto dos seminaristas locais para serem futuros padres da Serra.²⁶⁸ Estamos perante uma acção sistemática que se prolongara ao longo das décadas de Seiscentos. A própria querela suscitada pelos carmelitas no momento em que haviam

também se disciplinavam duas vezes por semana. Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 379, 382. Como assinalou José Pedro Paiva, os jesuítas para a sua preparação difundiram os esquemas purgativos dos *Exercícios* inicianos e introduziram o exame de consciência quotidiano, como preparação da confissão ordinária ou de toda a vida. Trata-se de uma iniciativa que desenvolveu o exercício da introspecção e a reforma interior do sujeito (Cf. “As missões internas” in *HRP*, II, p. 244). Inácio de Loyola foi bem claro nas directivas que, nesse âmbito, deu aos missionários da Companhia. Veja-se, a propósito, *S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere*, p. 100.

²⁶⁴ Cf. carta de Paulo da Fonseca, Coulão, 17/8/1683, ARSI, Goa 19, fl. 31. Os jesuítas destinados a trabalhar junto da cristandade de S. Tomé aprendiam, em Ambalacata, as línguas malabárica e suriana. Alguns deles leccionavam Filosofia e Teologia. Cf. Primeiro Catálogo da Província do Malabar, s.l., 1705, ARSI, Goa 29, fl. 163.

²⁶⁵ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 526.

²⁶⁶ Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385. Já na década de noventa da centúria quinhentista os estudantes, filhos das principais famílias dos cristãos de S. Tomé, que residiam no seminário de Vaipicota, estudavam Casos de Consciência, Português, Latim, Malaiala e Siríaco. Cf. *DI*, vol. XV, doc. 102, p. 66.

²⁶⁷ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 448v.

²⁶⁸ Cf. carta de Gaspar Alfonso, s.l., 4/10/1683, ARSI, Goa 19, fl. 72; petição do governador do bispado de Cochim, s.l. 11/8/1683/, ARSI, Goa 19, fl.30.

acusado, junto de Roma, os membros da Companhia de impedirem a redução da cristandade da Serra levava o governador do bispado de Cochim a contestar tal procedimento. O referido prelado chegara mesmo a emitir uma licença dirigida ao reitor do colégio de Ambalacata e aos padres que lhe sucedessem e restantes jesuítas para assistirem no bispado da Serra e trabalharem junto destes cristãos.²⁶⁹ Tal leva a crer que o referido prelado considerava os religiosos da Companhia extremamente idóneos para cumprir tal tarefa.

Constata-se daqui que o ensino direccionado a estes cristãos continuava a ser um imperativo no seio da Igreja. A aprendizagem não só do Latim,²⁷⁰ como de algumas línguas asiáticas, constituiu mais um dos pontos fulcrais da formação jesuíta. Assim, as línguas, disciplinas essenciais do *curriculum* jesuíta, tornaram-se uma mais-valia para os membros da Companhia exercerem a sua actividade missionária.

Na verdade, o programa de ensino da Companhia, não deixando de ser rigoroso na sua estrutura, enfermou de alguma plasticidade já que se moldou aos diversificados ambientes culturais da Ásia do século XVII.

2. O Financiamento

2.1. Rendas régias

O financiamento da Província do Malabar tal como o das outras províncias do Padroado português, fez-se por diversas vias, que se complementaram umas às outras.

Entre as diferentes formas de financiamento da Província do Malabar encontra-se, desde logo, o habitual provimento régio, decorrente das obrigações de padroeiro do rei de Portugal. Porém, o fluxo de verbas reais, como sucedeu noutras províncias, ficou

²⁶⁹ “Treslado da licença que concedeu Dom Rafael de Figueiredo Salgado”, Repulim, 8/12/1683, ARSI, Goa 19, fl. 97.

²⁷⁰ Em 1620, por exemplo, no colégio de S. Tomé dois padres ensinavam Latim e leccionavam na escola assim como outros dois estudavam Casos de Consciência. No colégio de Malaca existiam seis padres e um deles lia Casos de Consciência, enquanto um coadjutor ministrava o Latim. No colégio de Negapatão residiam quatro padres, um deles era mestre de Latim e da classe de Ler e Escrever. Um irmão coadjutor dedicava-se aos *Exercícios Espirituais*. Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 379, 382.

sempre marcado por atrasos e insuficiências, o que gerou múltiplas queixas dos missionários da província.²⁷¹

Quanto à responsabilidade de apoio financeiro da Coroa, ela encontra-se perfeitamente explícita, por exemplo, num documento de 1626 através do qual o rei ordenou que o vice-rei pagasse pontualmente as ordinárias dos religiosos da Companhia de Jesus.²⁷²

Em termos teóricos, a relação entre os deveres do padroeiro e a implementação das medidas correspondentes deveria ser equilibrada, mas como podemos depreender da informação supramencionada tal não sucedera na prática, já que o poder central fora instado pelos próprios membros da província a cumprir as ordinárias que estipulara para se poder continuar a exercer a evangelização em alguns lugares dessa mesma província, como era o caso de Jafanapatão e da Costa da Pescaria.²⁷³

A falta de cumprimento dos deveres do padroeiro não parece ter sido algo pontual. Duas décadas mais tarde também se reportava, em carta ânua, que os ministros do rei não pagavam as ordinárias nem aos jesuítas do colégio de Coullão nem aos outros membros da Companhia que andavam pela Costa de Travancor.²⁷⁴

Note-se ainda que, em alguns casos, as ordinárias atribuídas aos jesuítas não parecem ter estado sujeitas a actualizações. Isso é evidente no final da década de 1660, depois da perda de muitos pontos-chave da Província do Malabar e do Estado Português da Índia, em que os padres da Costa de Travancor se debatiam ainda com inúmeras dificuldades em subsistir pela carência de meios que ainda ali predominava dada a diminuta ordinária real de mil reais que, ao tempo, lhes estava consignada.²⁷⁵

²⁷¹ É disso exemplo a situação de atraso no pagamento de ordinárias relativas aos membros da Companhia que missionavam no reino de Jafanapatão e na Costa da Pescaria. Veja-se, a propósito, carta régia, s.l., 1626, *DRILM*, I, doc. 850, pp. 311-312.

²⁷² Cf. Documento régio, 1626, *DRILM*, I, doc. 850, p. 311. Já em 1625, o monarca ordenara que se pagassem as ordinárias aos dominicanos, tal como se fazia aos jesuítas. Cf. carta régia, 31/03/1625, *DRILM*, I, doc. 91, p. 45. No contexto do Padroado Português, o monarca funcionou como a autoridade suprema capaz não só de financiar as missões como de providenciar os meios humanos necessários. O apoio aos cristãos foi, igualmente, uma preocupação da Coroa. Em 1627, por exemplo, Filipe III recomendou ao vice-rei que favorecesse a cristandade de S. Tomé de Meliapor e que, muito particularmente, solicitasse o mesmo aos capitães de Cochim e de Cranganor. Cf. carta de Filipe III ao vice-rei, Madrid, 23/03/1627, *DRILM*, I, doc. 1168, p. 407. O rei dava também assentimento às iniciativas missionárias induzindo, inclusivamente, a novos projectos de missão, a novas presenças. É disso exemplo o envio de missionários jesuítas a Solor e Bengala por parte do monarca. Cf. *DRILM*, 17/02/1625, I, doc. 57, pp. 31-32.

²⁷³ Cf. Documento régio, 1626, *DRILM*, I, doc. 850, pp. 310-311.

²⁷⁴ Cf. André Lopes, ânua da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 522.

²⁷⁵ Cf. Catálogo do Malabar, s.l., 1667, ARSI, Goa 29, fl. 107.

Por outro lado, o cerco mais apertado dirigido às actuações dos missionários deve ver-se à luz da conjuntura geral do Estado da Índia. Importa salientar que, em certas circunstâncias, o poder político chegava a considerar os próprios gastos com a religião como um peso para o orçamento. Por exemplo, na década de 1620, o conde da Vidigueira comunicava ao monarca as grandes obras e despesas que os religiosos, em geral, haviam feito na Ásia. Em 1626, Filipe III, por sua vez, viria a decidir que, de futuro, os religiosos não poderiam fazer mosteiros de raiz ou outras obras grandiosas, sem a sua autorização, por considerar que as despesas desnecessárias tinham sido a causa do enfraquecimento do Estado.²⁷⁶

Em 1662, um ano antes da queda de Cochim a favor dos holandeses, a portaria do governador do Estado da Índia ordenava que se entregassem doze mil cruzados a Cochim e Cananor, em virtude destas cidades terem sido cercadas pelos holandeses. Reporta-se ainda, no mesmo documento, as dificuldades financeiras do Estado.²⁷⁷

É evidente que estamos perante uma conjuntura de retracção acentuada ao nível da presença portuguesa. Os próprios problemas financeiros da Província jesuíta do Malabar parecem espelhar um pouco o ambiente que se viveu em muitos lugares da Ásia, onde a referida presença portuguesa foi disputada pelos diferentes agentes não só europeus como asiáticos. De uma maneira geral, as informações referentes ao período em análise apontam para um estado quase endémico de carência de meios, como aliás sucedeu relativamente a outras províncias e vice-províncias.²⁷⁸ Uma situação que não deixou de ser também um desafio para a própria Província do Malabar, já que foi necessário recorrer a alternativas de financiamento.

2.2. Investimentos em terras/comércio

Embora o monarca português tivesse sido o fundador do colégio de Cochim e o responsável pela maior parte da sua renda,²⁷⁹ ainda assim os jesuítas não descuraram no esforço para aumentar os meios financeiros do mesmo. Assim o mostra a carta ânua de

²⁷⁶ Cf. Decisão régia, Lisboa, 19/03/1626, *DRILM*, I, doc. 692, p. 228. Como salientámos anteriormente, o controlo da Coroa relativamente às despesas do Estado da Índia era agora mais vigoroso.

²⁷⁷ Cf. doc. 532, *JRFEI*, III, p. 353.

²⁷⁸ Pode ver-se, entre outros exemplos, a ânua da Província do Malabar de 1623, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 399 ou ainda Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 519v.

²⁷⁹ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano visitador*, s.l., 1579, *DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, p. 502.

1615, onde se indicava o aumento do património do colégio, através da compra de umas várzeas ao rei local. Realçava-se na ânuia ter sido um bom negócio, já que os 1700 *pardaus*²⁸⁰ gastos na compra tinham permitido, ao fim de um ano de arrendamento, um ganho de 400 *pardaus*. O valor das várzeas era já superior ao que fora pago no momento de aquisição.²⁸¹

Nesta iniciativa de aquisição de terras sobressai a necessidade da província arranjar alternativas que lhe permitissem subsistir face à insuficiência das ordinárias reais que não cobriam muitas vezes os gastos da província e dos seus muitos estabelecimentos.

Uma carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Mutio Vitelleschi de Abril de 1644, é disso um testemunho. Nesta data, o missionário reporta que o procurador da Província de Goa determinara conceder à missão de Madurai cerca de quatrocentas *patacas* até os jesuítas ali sedeados poderem comprar bens de raiz. Tudo isto ficara assente e o Geral comprometera-se a escrever ao visitador para que tal decisão se concretizasse. No entanto, por não haver visitador e devido à resistência dos jesuítas da Província de Goa, esta resolução nunca fora implementada.²⁸²

Os meios disponíveis eram, pois, insuficientes para o sustento das missões e as instâncias competentes, incluindo o próprio colégio de Cochim, não conseguiam responder adequadamente às solicitações de cada uma delas.

Assim, o investimento em bens de raiz constituiu uma prática frequente em muitos lugares da Província do Malabar, no intuito de se obterem os meios necessários ao sustento efectivo de cada missão.

Podemos constatar essa realidade também em Ceilão, onde a renda proveniente de umas aldeias da ilha foi essencial para a sobrevivência dos missionários. Algumas delas foram concedidas aos jesuítas pelo vice-rei Jerónimo de Azevedo (g.1612-1617), de modo a sustentarem a missão.²⁸³ No entanto, em 1619, essa renda terá sido

²⁸⁰ Moeda de prata com o valor de trezentos e sessenta reis. Também era chamada de *pataca* e de *S. Tomé*. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 175.

²⁸¹ Cf. Manuel Barradas, ânuia da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 314.

²⁸² O próprio colégio de Cochim, por sua vez, concedera à missão de Madurai uma verba, estipulada à razão de sete por cento, mas cujo pagamento também nunca fora cumprido na totalidade Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 07/04/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318.

²⁸³ Cf. “Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 12 /1/1605” in V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka.*, II, p. 240. Sobre o património de colégio de Colombo referente ao ano de 1635 veja-se *ibid.*, III, pp. 245-250.

cancelada, pelo que os jesuítas se viram em risco de ali não poderem permanecer e foram obrigados a mendigar, o que lhes valera mais de quinhentos *pardaus*. Com o governador Fernando de Albuquerque (g. 1619-1622) foi reposta aos jesuítas a sua antiga renda.²⁸⁴

Mais tarde, em 1644, devido à guerra com os holandeses e cingaleses os missionários tiveram necessidade de deixar as suas igrejas e de recolherem-se ao colégio de Colombo. Por não os poder sustentar, o reitor teve de enviar esses missionários para outros locais.²⁸⁵ Não só a vida como a própria subsistência dos membros da província ficava em risco nestes períodos mais difíceis, os quais persistiram durante a sua permanência nesta ilha.

Nas cartas ânuas contrastavam a quase penúria em que viviam os missionários em Ceilão com a riqueza natural do lugar. De facto, em 1643, a ilha era descrita como a terra “[...] mais fresca, mais fecunda e mais abundante” do Oriente, como a “[...] maravilha preciosíssima entre todas as do Oceano”. Segundo se relatava, a rica pedraria, como as safiras, os rubis, os olhos de gato e os cristais inundavam rios e serras, assim como a canela e o açafão proliferavam em terras de mato. Os palmares, as árvores de fruto, o algodão e a cana-de-açúcar demonstravam também a “bondade e fertilidade da terra”. Por sua vez, o aljôfre, que os *paravas* pescavam, fora motivo para designarem a sua pátria por Costa da Pescaria.²⁸⁶

Esta passagem da carta ânuia de 1643, ao destacar a riqueza local da ilha, contrasta também com descrições de guerras em que os portugueses se envolveram contra os poderes locais e os holandeses e com as dificuldades materiais que, seguramente, daí advieram, nomeadamente para os missionários.

Note-se que desde o lado poente de Colombo até Manar a Companhia detinha inúmeras igrejas e cerca de mil e duzentas aldeias ao seu cuidado. Perante tal cenário é perfeitamente compreensível que as necessidades de financiamento se colocassem quotidianamente.

²⁸⁴ Cf. Manuel Barradas, ânuia da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 314.

²⁸⁵ Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fls. 523v-524; Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 510.

²⁸⁶ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 509v-512v.

Além das rendas fundiárias, o comércio parece ter também ajudado a minorar algumas das carências financeiras sentidas em diversos lugares da província. A esse título refira-se, de novo, o caso de um missionário do colégio de Coulão ter recorrido ao comércio do arroz para cobrir as despesas missionárias.²⁸⁷

Já em Bengala, como também já salientámos, um jesuíta estivera ligado ao poder da terra no sentido de agilizar o trato dos portugueses.²⁸⁸ É provável que essa função tenha trazido alguns proventos à missão de Bengala embora, posteriormente, o missionário tenha sido intimado pela Companhia a deixar o cargo.

Tanto as instâncias religiosas como as instâncias políticas estavam atentas a este tipo de práticas. Note-se, que, em determinadas ocasiões, houve mesmo uma vigilância apertada do poder central português relativamente à Companhia de Jesus. Uma constatação que se fundamenta na própria documentação oficial da corte. Em 1625, D. Francisco da Gama deu conhecimento ao monarca das diligências do feitor e do procurador da Fazenda Real no sentido de apurarem os bens relativos à Companhia de Jesus.²⁸⁹

Essa vigilância parece ter incidido sobre a presença da Companhia em Malaca. No ano de 1625, o vice-rei relatou ao monarca as queixas do antigo capitão António Pinto da Fonseca (g. 1615-1616), quanto ao facto de os religiosos desta cidade se dedicarem ao comércio, sem pagarem qualquer direito. Tentava-se, assim, interceder politicamente nessa matéria.²⁹⁰ O documento não se refere concretamente aos jesuítas, pois aponta o dedo à Igreja em geral. A intenção de se corrigirem possíveis excessos está também patente no momento em que o vice-rei instou o monarca a reformar a estrutura da hierarquia eclesiástica do Padroado, para melhor combater os problemas que atingiam o Estado da Índia.²⁹¹ A concorrência comercial entre jesuítas ou outros religiosos e representantes da Coroa portuguesa parece estar na base destas iniciativas.

²⁸⁷ Carta de Gaspar Estevão ao Padre Geral, Coulão, 6/12/1603, ARSI, Goa 15, fls. 162-162V.

²⁸⁸ Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486v.

²⁸⁹ Cf. carta de D. Francisco da Gama ao rei, Goa, 20/1/1625, *DRILM*, I, doc. 227, p. 90.

²⁹⁰ Cf. carta do vice-rei ao rei, Goa, 15/2/1625, *DRILM*, I, doc. 316, p. 111.

²⁹¹ Muitos desses males também são associados à colaboração dos portugueses com os interesses holandeses no Oriente. Cf. carta do vice-rei ao rei, Goa, 24/2/1625, *DRILM*, I, doc. 318, p. 111.

2.3. Rendas de soberanos locais e de cristãos

Outra forma de sustento da província consistiu em rendas atribuídas por soberanos locais, mas sobretudo em doações feitas por cristãos portugueses ou locais.

Com efeito, as fontes revelam alguns casos de atribuição de verbas por parte de poderes locais. Em 1620, por exemplo, reporta-se que um dos religiosos da missão de Bengala dirigiu-se à corte mogor para negociar uma renda, que os jesuítas recebiam de anteriores reis mas que lhes fora retirada por ordem do governador local. Os jesuítas pretendiam, entretanto, reavê-la por a considerarem muito importante para o sustento ordinário de uma igreja que ali tinham. A tentativa acabou por ser frutífera, porquanto o filho do monarca, senhor daquelas terras, concedeu aos missionários uma renda anual de oitocentas *tangas*.²⁹²

Ainda em Bengala, a nova missão que se inaugurou em Patana, também em 1620, deveu-se à boa vontade do novo vice-rei local que ofereceu casas para a nova residência, que, segundo a Companhia, possuía o jardim “mais fresco, mais aprasível, e melhor de toda Europa”, financiou a edificação de uma igreja e proveu o sustento do jesuíta e suas deslocações a cavalo, por via de uma renda anual de quinhentas *tangas*.²⁹³ Também na missão tibetana, mais precisamente em Cambirasi, o apoio do rei local foi determinante para Estevão Cacela ali se estabelecer em 1627.²⁹⁴

Nestes três casos estamos perante o apoio dos poderes locais que, muitas vezes, funcionava como peça chave para permitir a presença da Companhia em regiões distantes onde, dificilmente, chegava qualquer ajuda financeira de Cochim.

O apoio de cristãos locais foi, porém, outro modo muito mais significativo de financiamento. Foram vários os benfeitores que ajudaram a superar muitas das necessidades.

De acordo com a carta ânua de 1615, o colégio de Cochim recebera por ocasião da morte de um benfeitor, Francisco Barbosa, um legado no valor de cinco mil *pardaus*. Um dos desejos expressos por este benfeitor fora o de se vir a construir um futuro

²⁹² Cf. Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 382v-383. O termo *tanga* designa uma moeda cujo uso se estendeu por uma larga extensão territorial incluindo a costa ocidental da Índia e que corresponde à quantia de quatrocentos cruzados. Veja-se H. Yule, and A.C. Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases*, pp. 896-897.

²⁹³ *Ibid.*, fls. 383-384.

²⁹⁴ “Relação que mandou o Padre Estevão Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Provincia do Malabar da India Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 4/10/1627, in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 231.

noviciado em Cochim.²⁹⁵ Anos antes, em 1603, o vice-provincial Alberto Laerzio assinalara vários beneméritos capazes de ajudar a progredir a presença dos jesuítas nesta região, como argumento a favor da autonomia da vice-província.²⁹⁶ Esse facto confirmou-se posteriormente já que, na carta ânua de 1623, se referiu que ao colégio de Cochim foram concedidas várias esmolas que aliviaram algumas das muitas dívidas do mesmo colégio e permitiram reaver alguma da respectiva prata que tinha sido anteriormente penhorada.²⁹⁷

Nesta década de 1620 é visível o estado de fragilidade financeira em que se encontrava o principal pólo da província, ao ponto de ser obrigado a hipotecar vários dos seus bens.²⁹⁸ Não obstante, as benfeitorias parecem ter trazido importante auxílio ajudando a ultrapassar algumas das necessidades mais prementes

Foram, de facto, inúmeros os benfeitores em muitos lugares da província. Por exemplo, várias pessoas também contribuíram para o provimento do colégio de Colombo, através de dádivas feitas em vida e de legados *post mortem*. Assim sucedeu em 1620, quando os religiosos deste colégio receberam, por morte de uma devota, a quantia de quatrocentos *pardaus*.²⁹⁹

Já no ano de 1623, em Manar, as esmolas dos cristãos ajudaram a fazer uma igreja de pedra e cal dedicada a S. Francisco Xavier e a cobrir uma outra de telha.³⁰⁰ Também o colégio de Hugli, em Bengala, recebeu esmolas para se aplicarem na aquisição de alguns equipamentos, adornos e objectos litúrgicos da respectiva igreja.³⁰¹

Outro exemplo diz respeito ao sustento da missão de Pegu que não estava fundado em rendas nem em ordinárias, mas dependia apenas das dádivas dos cristãos,

²⁹⁵ Cf. Manuel Barradas, ânua da província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 314.

²⁹⁶ Pode ver-se, a este respeito, a carta de Alberto Laerzio ao assistente de Portugal, Cochim, 13/1/1603, ARSI, Goa 15, fl. 137.

²⁹⁷ Cf. ânua da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 399.

²⁹⁸ Note-se que o próprio Estado da Índia teve períodos de dificuldade financeira. Em 1626, por exemplo, o Conde da Vidigueira enviava ao monarca provas documentais das dificuldades financeiras do estado. Cf. carta do conde da Vidigueira ao rei, Goa, 4/3/1626, *DRILM*, I, p. 181. Algumas décadas mais tarde ainda se sentiam dificuldades financeiras nesse mesmo Estado. Na Portaria dos governadores do Estado da Índia de 1661 reportavam-se igualmente as grandes dificuldades financeiras que o Estado da Índia atravessava nesse período. Cf. *JRFEI*, III, p. 328.

²⁹⁹ Cf. Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 388v-389.

³⁰⁰ Cf. ânua da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 401v.

³⁰¹ Entre esses objectos litúrgicos eram indicados uma custódia em prata, um páleo de damasco, um frontal vermelho em fundo de ouro, um pano para o púlpito, um frontal branco para o altar de Jesus, bancos para o auditório, azeite e lâmpadas para o Santíssimo Sacramento. Cf. *ibid.*, fl. 402.

oferecidas no tempo das colheitas, ou em contribuições, efectuadas através de legados.³⁰²

Podemos ainda referir o colégio de Negapatão onde o provimento dos missionários era baseado nas esmolas dos moradores locais.³⁰³ Na carta ânua de 1643, elogiava-se os habitantes portugueses classificados como grandes beneméritos, com cujas esmolas se tinham construído casas e imponentes igrejas, não apenas jesuítas, mas igualmente dominicanas e agostinhas. Com as ditas esmolas tinham sido edificados ainda a Sé Matriz, a igreja e a Casa da Misericórdia, o Hospital dos pobres, a Casa dos Lázaros e outras igrejas.³⁰⁴

Os proventos de ordem financeira destinavam-se não só à sobrevivência das missões como à das cristandades anexas. Em 1643, informa-se, por exemplo, que grande parte das rendas do colégio de S. Tomé era despendida no socorro de muita gente pobre.³⁰⁵

Por estes anos salientava-se a grande pobreza que afectava a província e que efectivamente se constatava em vários locais, como era o caso de Malaca.³⁰⁶ No início da década de 1640, nesta cidade faltavam os mantimentos, devido ao cerco holandês. Segundo informação de navegadores dinamarqueses que cruzavam estes portos da Ásia do Sueste, os jesuítas viviam, então, sérias necessidades. A carência de arroz e de outros bens essenciais fazia-se ali sentir, dado que o regular trânsito naval português ficara cortado nos mares adjacentes. O boicote holandês à circulação de naus impedira a sustentação destas e de outras partes da Província do Malabar, já que as barras de Goa e de Ceilão também tinham ficado cercadas por estes europeus.³⁰⁷

À época, também no colégio de Coulaõ e nas quarenta igrejas anexas a ele, que se encontravam espalhadas pela costa de Travancor, faltava o necessário para sustentar os dez missionários.³⁰⁸

³⁰² Cf. Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, 17/01/1641, Cochim, ARSI, Goa 56, fls. 488v-489.

³⁰³ *Ibid.*, fl. 486.

³⁰⁴ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 513-513v.

³⁰⁵ Cf. *ibid.*, fl. 514v.

³⁰⁶ Veja-se Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 519v. Domenico Ferroli realçou que a Província do Malabar partilhou da pobreza geral do Estado. Cf. Domenico Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, II, p. 14.

³⁰⁷ Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486.

³⁰⁸ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643 Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 509.

Nessa altura, as notícias sobre o colégio de Tuticorim vão no mesmo sentido e ressaltam o número elevado de paróquias da Costa da Pescaria que os jesuítas assistiam. Também aqui existia uma necessidade premente de meios para cobrir o amplo trabalho da Companhia nestes lugares.³⁰⁹

Note-se que este generalizado panorama de dificuldades financeiras justifica, por si só, a política de captação de verbas que temos vindo a referir.

Essas dificuldades agravavam-se quando, por vezes, os gastos praticados no seio da província não se relacionavam apenas com a actividade missionária mas com situações de outra natureza. Assim sucedeu em 1644 quando o reitor do colégio de S. Tomé mandou erguer à sua conta cerca de vinte braças de muro para defesa da cidade dos ataques holandeses.³¹⁰ Este tipo de despesas extraordinárias afectava, seguramente, os recursos da Companhia. Além disso, também este colégio tinha à sua conta a cristandade da Madre de Deus, em cuja residência vivia um missionário sem ordinária real, nem esmolas de cristãos. Importa notar que antes da investida holandesa, o sustento das residências anexas da Costa do Coromandel, localizadas entre Negapatão e S. Tomé, era também da responsabilidade deste estabelecimento.³¹¹

As iniciativas jesuítas no sentido da captação de meios para o provimento e sustentabilidade da província, constituem uma outra faceta da Companhia que nos mostra a tensão vivida pelos religiosos em torno de uma matéria que, não sendo de cariz religioso, afectou de perto o normal desenvolvimento da presença missionária

3. Os meios humanos

3.1. Provinciais e Visitadores

Através dos provinciais e dos visitadores estabeleceu-se a articulação entre a Província do Malabar e os centros de decisão, nomeadamente Roma.³¹² Por seu meio conseguiu-se desenvolver uma gestão mais eficaz e adequada da província no seu conjunto.

³⁰⁹ Cf. *ibid.*, fl. 515.

³¹⁰ Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 525v.

³¹¹ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 533-533v.

³¹² Para listas dos provinciais e visitadores da Província do Malabar, veja-se Hubert Jacobs, *DM*, III, pp. 11*-12*.

A avaliação das diferentes realidades que caracterizavam as missões jesuítas da Ásia tinha sido apresentada por Alessandro Valignano, em 1579, no seu *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental*. Ali, o visitador apontava as dificuldades que afectavam o governo da então denominada Província das Índias Orientais. Valignano considerara que a enorme extensão desta província, a forte dispersão dos missionários, as grandes distâncias que separavam as missões dos centros de decisão, o regime das monções e seu reflexo na circulação de religiosos, de informações e de decisões eram causas que provocavam fortes obstáculos ao governo da província.³¹³ Por intermédio dos visitantes, poder-se-ia, assim, minorar ou mesmo ultrapassar tais dificuldades.

No caso concreto da Província do Malabar, as fontes revelam-nos alguns episódios ilustrativos do papel dos provinciais e dos visitantes nessa articulação. No que diz respeito aos provinciais, constata-se que visitaram frequentemente diversas partes da província, destacando-se tanto em termos de projectos, como em termos operacionais. Através de visitas assíduas, puderam conhecer de perto as diferentes realidades e actuar localmente na gestão efectiva de cada missão. Em 1644, por exemplo, aludia-se ao “grande trabalho” que os provinciais enfrentavam para visitar anualmente a província.³¹⁴

Para o bom governo desta entidade era conveniente escolherem-se jesuítas com uma visão abrangente, com o conhecimento de todos os lugares e das suas especificidades, a quem era conferida autoridade para poder resolver questões da mais diversa índole.³¹⁵

Tomando o exemplo de Alberto Laerzio, podemos perceber através dele que foi na conjunção de projectos e de acções concretas que nasceu a Província do Malabar. Tal deveu-se, seguramente, a essa visão abrangente que Laerzio adquirira ao longo da sua passagem pela Índia, bem como a um trabalho de reajustamento contínuo que se desenvolveu a partir da experiência. A relação entre a visita efectuada pelo provincial ao colégio de Vaipicota, a pedido do bispo de Angamale, e a decisão de para ali se transferir o seminário da região dado os “mui accomodados aposentos” do colégio é

³¹³ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano, s.l., 1579, DHMPPO-Índia, XII, doc. 55, pp. 547-550.*

³¹⁴ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 526.

³¹⁵ Já em 1579 Valignano abordara esta questão relativamente à Província da Índia. Veja-se *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental, DHMPPO-Índia, XII, doc. 55, pp. 555-559.*

mais um exemplo a esse respeito.³¹⁶ Já durante uma visita à província, no ano de 1611, Laerzio dirigiu-se a Madurai para avaliar os progressos missionários. Verificou então que a sua anterior decisão de enviar para esta cidade o padre António Vico (1565-1640), para ajudar Roberto de Nobili, fora acertada, tendo-se traduzido no progresso da missão.³¹⁷

Para além de supervisionar e administrar os assuntos da província, o provincial assumia também, em certos momentos, um papel menos institucional, quando a sua presença era motivo de incentivo para aqueles jesuítas que se confrontavam com situações mais problemáticas e de desânimo. Por exemplo, em 1641, Manuel de Azevedo (1637-1641) decidiu enviar para Pegu o teólogo Dionísio Antunes, no intuito de prestar apoio moral e consolo ao padre Manuel da Fonseca, que há cerca de vinte e oito anos se encontrava naquele lugar.³¹⁸

Quanto aos visitantes, na sua função de mediadores entre o terreno e as esferas do poder, foram essencialmente gestores. Regra geral, foram figuras caracterizadas por um forte pragmatismo na promoção e implementação de acções e de novos projectos. A este título, podemos referir a iniciativa do visitador, certamente Nicolau Pimenta, em 1612, de enviar à ilha do Moro, na região de Maluco, dois religiosos para assistir a cristandade.³¹⁹

Note-se que algumas das visitas foram frequentemente delegadas nos superiores das próprias missões, como vemos suceder em zonas mais afastadas de Cochim, como era o caso da região de Maluco.³²⁰ Liam Brockey mostra que não era exequível o visitador, neste caso Palmeiro, percorrer toda a Província do Malabar.³²¹

³¹⁶ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 6v.

³¹⁷ Cf. Relação de Alberto Laerzio sobre a missão de Madurai, s.l., 1611, ARSI, Goa 54 A, fl. 93v.

³¹⁸ Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fls. 488- 488v.

³¹⁹ Cf. Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 297v. Segundo a lista de Hubert Jacobs supra citada, o visitador da província em 1612 era Nicolau Pimenta. Todavia, na ânuia de 1612 não existe indicação precisa se terá sido Pimenta, ou o provincial, ou até mesmo o superior da missão a tomar tal iniciativa. Os visitantes também estavam atentos aos meios humanos e materiais como referimos anteriormente. Em 1641, por exemplo, o provincial mandou reparar algumas partes do colégio de Cochim canalizando para esse efeito algumas esmolos. Cf. *ibid.*, fl. 474.

³²⁰ Hubert Jacobs salienta que muitas vezes não é fácil perceber se o visitador da missão foi simultaneamente o seu superior (*DM*, III, p. 12*).

³²¹ Cf. Liam Brockey, *The Visitor*, pp. 116-117.

O carácter itinerante que caracterizava o exercício dos cargos de provincial e de visitador, dadas as viagens inerentes às suas funções, expunha frequentemente os seus detentores a situações adversas. Assim ocorreu, em 1628, com o provincial Alberto Laerzio, quando no seu regresso a Cochim, depois da visita efectuada às regiões de Ceilão, Manar, Negapatão, Jafanapatão, Costa da Pescaria, Cabo Comorim, Costa de Travancor e Couião, foi preso por ordens do Samorim de Calecute. De imediato, os reitores dos colégios de Cochim e de Cranganor, respectivamente Francisco de Oliveira e André Pereira, encetaram diligências para a sua libertação, negociando o resgate com o Samorim.³²²

A par das visitas, também a actividade epistolar contribuiu decisivamente para tornar possível avaliar com conhecimento de causa, rever directivas, trocar informações e tomar decisões. A rede de informação de que os visitadores dispunham permitia-lhes auscultar os acontecimentos na província. As missivas que lhes eram dirigidas, dando conta da actividade apostólica, eram também instrumentos fundamentais para melhor se inteirarem da realidade e actuarem adequadamente. Veja-se, como exemplo, a carta de um missionário de Madurai, Gonçalo Fernandes (1541-1621), dirigida ao visitador, em Maio de 1610, em que o informava detalhadamente acerca dos primeiros tempos de Nobili nesta missão e da sua forma de abordagem à sociedade e cultura locais.³²³

Além de lhes caber supervisionar e gerir os meios humanos e materiais da província, os visitadores também estiveram atentos às dinâmicas apostólicas implementadas no terreno e à construção dessa mesma imagem. De certa forma, o visitador André Palmeiro (1569-1635) actuou também nessa linha ao informar Roma de questões relativas à missão de Madurai e ao avisar que não se tomasse qualquer decisão sem ele primeiro “ver a cousa com os olhos”, uma vez que para entender o que se passava no terreno era importante discutir e falar com os missionários.³²⁴

O diálogo entre visitadores e provinciais foi frequentemente privilegiado, para, em sintonia, poderem avaliar o modo como operavam os jesuítas na Província do Malabar. Assim vemos suceder em 1610, quando o visitador Nicolau Pimenta (1609-1613) incumbiu o provincial Alberto Laerzio de obter informação sobre a actuação de

³²² Manuel Silveiro, “Breve relação de como o Padre Alberto Laerçio Provincial de Cochim vindo de visitar a Provincia com outros Padres, foi tomado dos Parós e depois de feito naufragio ficou cativo do Samorim Rei dos Malavares”, Palur, 20/3/1628, ARSI, Goa 48, fls. 258-261.

³²³ Carta de Gonçalo Fernandes ao Visitador, Madurai, 7/5/1610, ARSI, Goa 51, fls. 32-33.

³²⁴ Cf. carta de André Palmeiro, Goa, 19/2/1619, ARSI, Goa 51, fl. 291v.

Nobili e dos cristãos que convertera. Era importante a realização de uma consulta para discutir a estratégia de Nobili em Madurai.³²⁵ Laerzio preparou nesse contexto um relatório exaustivo, com as perguntas feitas aos cristãos mais antigos e as respectivas respostas.³²⁶

A função de visitador não esteve, contudo, isenta de querelas ou de antagonismos ao seu redor. Naturalmente, a visão de um visitador podia colidir com a de um provincial. Assim o vemos suceder no período em que Palmeiro foi visitador da Província do Malabar, por ocasião da controvérsia suscitada em torno do método de Roberto de Nobili. De facto, nesta matéria, nem sempre houve sintonia entre o visitador e o provincial Laerzio.³²⁷

Em determinados momentos, Palmeiro considerara Laerzio um homem de grande ambição por pretender retirar a Província do Malabar da alçada da Província de Goa. Tal leva a crer que Palmeiro não considerava positiva a referida separação. Não concordara até que ele tivesse sido eleito para exercer o cargo de procurador da Província do Malabar, pois considerava os seus pedidos exagerados quando solicitava mais missionários, o que implicaria sobrecarregar Goa com novas despesas.³²⁸ Note-se que a extensão geográfica da Província do Malabar era superior à da Província de Goa e, como tal, é compreensível que necessitasse de um maior contingente de indivíduos. Laerzio tinha a percepção desse contexto e das disparidades entre as duas províncias. Por seu lado, Palmeiro parece, neste caso, dar mais ênfase às despesas decorrentes do provimento de meios, uma vez que, como salienta Liam Brockey, a viabilidade financeira da Província do Malabar era uma das suas preocupações.³²⁹

A preocupação do visitador relativamente à contenção de gastos é visível, por exemplo, no caso da residência de Ternate. Para a fiscalizar, designou Manuel de Azevedo (1581-1650), apesar das objecções do provincial, Gaspar Fernandes, que o considerava pouco experiente para desempenhar o cargo. Após ter visitado Maluco, Azevedo elaborou um relatório pouco favorável, onde se apontavam gastos excessivos com servidores e festividades. Todavia, houve alguma benevolência por parte do visitador face a estes excessos, talvez pela concepção positiva que tinha dos

³²⁵ “Relação da consulta que o Prouincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré, conforme a ordem do *Padre Visitador*”, s.l., s.d., ARSI, Goa 51, fl. 27.

³²⁶ “Artigos que se hão de preguntar”, 12/9/1610, ARSI, Goa 51, fls. 51.

³²⁷ Veja-se, a propósito, Liam Brockey, *The Visitor*, pp. 91-101.

³²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 106-107.

³²⁹ Cf. *ibid.* p. 143.

missionários de Maluco e pelos contextos em que viviam: para Palmeiro tratava-se de missionários experientes que trabalhavam havia muito em missões perigosas, situadas nos confins do mundo.³³⁰

Os episódios assinalados mostram que os visitantes funcionaram como pivôs, dentro da orgânica e funcionamento da Província do Malabar. Como mediadores privilegiados, estabeleceram a ponte entre a província e os centros de decisão. Acumularam, no exercício da sua actividade, funções específicas ao nível da supervisão, da elaboração de projectos missionários, da gestão efectiva de meios e da vigilância dos ritmos e das metodologias missionárias implementadas no terreno. A própria imagem que a província difundiu em torno do cargo de visitante foi, em termos genéricos, a de uma autoridade centralizadora e reguladora capaz de colocar em qualquer momento “as couzas em seu lugar”.³³¹

3.2. Evolução quantitativa de missionários (padres e irmãos)

Como observámos previamente, a epistolografia jesuíta apresenta a falta de missionários como um mal endémico da província. Desde a sua criação, a mesma dispusera de um número de missionários sempre indicado como insuficiente. O próprio recurso a clero local assim o confirma, já que esta iniciativa acabou por ajudar a suprir, pontualmente, a escassez indicada, principalmente junto das comunidades dos cristãos siro-malabares. Também o recurso a catequistas foi de extrema importância em alguns lugares, tal como na missão de Madurai.

Se Alberto Laerzio³³² dera voz à falta de missionários desde cedo outras vezes se lhe juntaram, denunciando a desproporção entre a área da província e o número dos seus

³³⁰ Cf. *ibid.*, p. 139.

³³¹ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 489. Em 1641 os padres da província renderam “mil graças” ao Padre Geral, Mutio Vitelleschi por ter eleito como visitante o padre Manuel de Almeida. Manifestaram, assim, a sua satisfação confidenciando ainda que Almeida estaria apto a desempenhar esta função com grande zelo e justiça. Tal denota a importância dada pelos jesuítas a estes cargos. Cf. *ibid.*, fl. 489.

³³² Pode ver-se ainda e a título de exemplo, um excerto da carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 30/12/1608, ARSI, Goa 48, fls. 154-156v. “[...] Dos padres de Maluco temos boas novas, e tudo vay na Anua. Se os olandezes se recolherem, se fará naquellas ylhas muy grande e boa conuersão. Porem com estes hereges agora não pode haver comercio, e por isso nunqua lhe pude mandar dous Padres, tendo necessidade de mais de cinquenta pera os ajudar”. Nos anos de 1638 e de 1644 Roberto de Nobili alertou o geral, Mutio Vitelleschi de que a missão de Madurai estava em risco de se perder por falta de obreiros. Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 18/10/1638, ARSI, Goa 51, fl. 316 e cf. carta do Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 7/4/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318.

membros. Em 1643, Simão de Figueiredo ao resumir o estado da província advertia o Padre Geral, Mutio Vitelleschi, para o referido problema de escassez de missionários.

Para uma visão abrangente dos meios humanos propõe-se, de seguida, uma análise detalhada do fluxo de missionários e da sua evolução ao longo das décadas seiscentistas.

Nos primeiros cerca de vinte anos após a criação da província, regista-se que o número de missionários oscila entre os 130 e os 152, cifra que começa a aumentar ligeiramente a partir de 1627, ano em que se indica já um contingente de 165 missionários. Estes números mantêm-se até 1632 em valores positivos iniciando uma ligeira queda apenas interrompida em 1640. Porém, a partir de 1659 a queda inicia-se de forma clara e irreversível. Nesse ano registam-se 117 elementos.

No ano de 1662, as previsões sobre o futuro da província não eram animadoras no seio da Companhia, pelo assédio holandês a Cochim.³³³ Na verdade, acabou por se perder o colégio de Cochim e, três anos mais tarde, em 1665, já os membros da província eram diminutos, resumiam-se apenas a 84 sujeitos.³³⁴

De acordo com a lista de 1667, havia uma extrema carência de missionários dadas as baixas resultantes da acção holandesa na região, nos anos precedentes. Durante esta investida, a maioria dos jesuítas de Cochim ficaram cativos, tendo escapado apenas alguns. Quatro deles dirigiram-se para Ambalacata e aí permaneceram.³³⁵

Decorridos alguns anos, após este período fortemente conturbado, reportava-se a existência de um superior e de mais três jesuítas de assento em Ambalacata, no novo colégio que ali se implementara. Assinalavam-se ainda onze jesuítas associados à

³³³ “[...] poucas esperanças nos ficão de se poder conservar aquella Cidade, e perdido o Collegio se perde também de todo aquella nossa Provincia”. Carta de Francisco Barreto, Goa, 5/08/1662, ARSI, Goa 9, I, fl. 250.

³³⁴ “Breve noticia da Provincia do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fl. 168. Em 1655, os jesuítas dão informação, embora incompleta, de algumas partes da província. No colégio de Cranganor existiam cinco padres e um irmão. Na residência de Paliporto trabalhava um só padre, e outro no Seminário de Vaipicota. Por sua vez, no colégio de Coulão e nas respectivas residências existiam oito padres e no colégio de Tuticorim e nas suas residências trabalhavam onze sacerdotes. Na residência de Manar residiam quatro padres e ao colégio de Jafanapatão e respectivas residências pertenciam oito sacerdotes. Estavam, por sua vez adstritos ao colégio de S. Tomé cinco padres e dois irmãos e ao colégio de Negapatão apenas dois padres. No colégio de Bengala residiam três padres, no colégio de Colombo quatro padres e dois irmãos e na missão de Madurai missionavam sete padres (dois padres *brâmanes* e quatro padres *pandaras*), tanto na residência de Pegu como em Amboino existia apenas um padre. Cf. *Suplementum primi Catalogi Provinciae Malabaricae*, Cochim, 1665, ARSI, Goa 29, fls. 93v- 94.

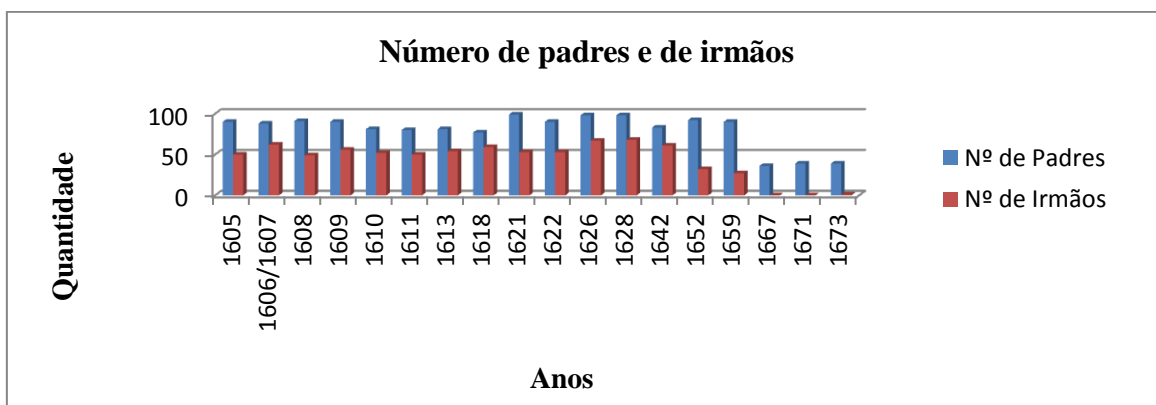
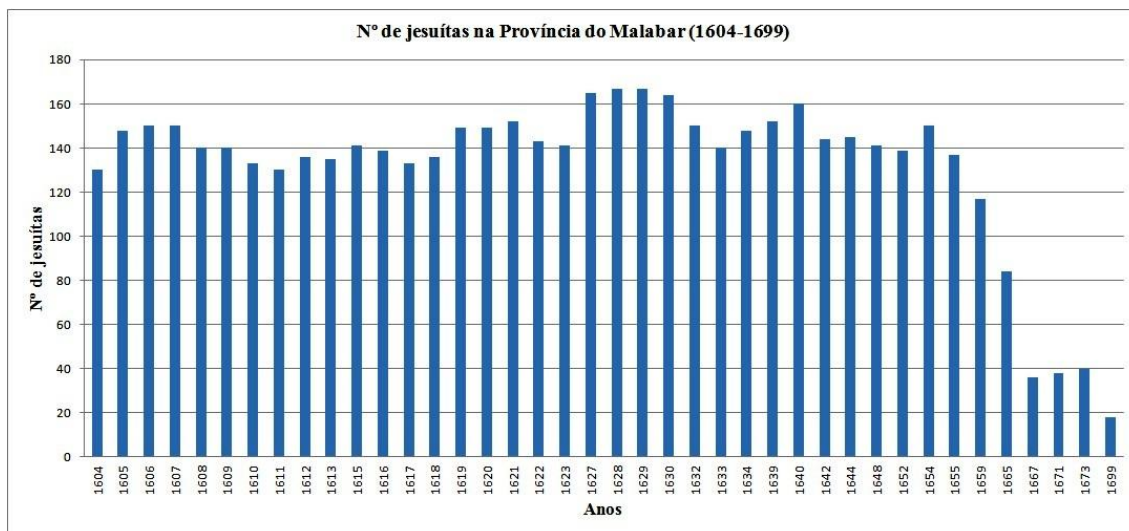
³³⁵ Cf. “Lista dos Padres, igrejas e cristãos, que tem a Prouincia do Malauar neste prezente anno de 1667 e conserua depois da perdição da Cidade de Cochim, Cranganor, Coulão, Ceilão, Manar, e Jafanapatão”, ARSI, Goa 29, fl. 108.

missão da Costa da Pescaria, onde já não funcionava o colégio de Tuticorim. Uma situação semelhante registava-se na Costa de Travancor com o colégio de Couião que deixara igualmente de ser o fulcro desta zona por acção holandesa, embora outros dez jesuítas cuidassem destas partes. Relativamente à missão de Madurai, considerada a de maior sucesso, informava-se também, em 1671, que nela operavam oito religiosos. Por sua vez, em S. Tomé Meliapor trabalhavam, nesta mesma data, três missionários da Companhia e outros tantos no colégio de Bengala.³³⁶ Nesta altura, o número de membros da província caíra substancialmente, pois rondava um total de trinta e oito indivíduos. A década de 1690 viria também a presenciar uma queda substancial de meios humanos uma vez, que, por exemplo, em 1699, só existiam na Província do Malabar dezoito religiosos em actividade.

O contexto que envolveu muitas das partes da Província do Malabar teve profundos reflexos na presença religiosa. É nessa perspectiva que relacionamos os anos conturbados vividos no Malabar, antes e após a queda de algumas praças portuguesas e vividos na província em geral onde proliferaram conflitos, com períodos de maior escassez de missionários e de quebra acentuada do potencial humano. Estas quebras substanciais são perfeitamente explicáveis tendo em conta o referido processo de desmembramento da província.

Note-se, por fim, que o número de padres foi sempre superior ao de irmãos. De facto, de 1605 a 1642 o número de irmãos oscilou entre 50 e 68 enquanto o número de padres variou entre 77 e 99. Seguiu-se um decréscimo acentuado do número de irmãos que passam a 32, em 1652, altura em que existiam 92 sacerdotes a operar na província. A percentagem de irmãos passara, pois, de cerca de 40%, relativamente ao ano de 1642, para 25% uma década depois. Verifica-se ainda, relativamente aos valores estimados nos anos de 1667, de 1671 e de 1673, uma nova tendência acentuada de decréscimo abrupto tanto do número de padres como de irmãos, que em 1699 mais não eram que cerca de 20.

³³⁶ Cf. Catálogo da Província do Malabar, s.l., 1671, ARSI, Goa 29, fl. 109.



As fontes mostram claramente que o total de efectivos adquiriu uma maior expressão em Cochim, centro nevrálgico de formação e de distribuição de missionários. Efectivamente, estamos perante um estabelecimento de importância chave em toda a província.

Ainda em termos de número de efectivos aparecem, logo, em segundo lugar o colégio de Tuticorim e o de Jafanapatão, seguindo-se a estes os colégios de Cranganor, de Coulão, de Colombo, de S. Tomé e de Malaca. Em quarto lugar surgem, então, os estabelecimentos de Negapatão, de Bengala e das Molucas dado que neles a afluência de meios humanos foi frequentemente inferior.

Note-se ainda que, comparativamente a qualquer das outras áreas geográficas da Província do Malabar, a península indiana foi aquela em que se concentraram mais missionários.

É de referir também que depois de reduzida em diversos dos seus pontos-chave, nomeadamente Malaca e Cochim, a província aparece recentrada no subcontinente indiano. É, então, no colégio de Ambalacata que se estabelece a nova sede que se iria manter nas décadas seguintes.

Colégio de Cochim e Seminário (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
59	50	55	58	45	45	53	51

Colégio de Cranganor e seminário de Vaipicota (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
10	9	6	9	6	10	7	9

Colégio de Coulão e Costa de Travancor (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
7	9	5	4	8	9	9	8

Colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
13	17	-	-	10	9	8	11

Missão de Madurai (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
1	2	4	3	2	3	3	2 PP. <i>brâmanes</i>
							4 PP. <i>pandaras</i>
							1 Padre

Ilha de Manar (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
3	?	?	?	4	3	4	4

Colégio de Colombo (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
7	11	15	15	18	11	9	8

Colégio de Jafanapatão (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
–	–	–	–	4	14	9	8

Colégio de Negapatão (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
2	4	3	5	5	4	3	2

Colégio de S. Tomé (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
6	8	9	8	7	4	5	7

Colégio de Bengala (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
–	–	–	9	4	4	2	3

Missão de Pegu (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
2	2	4	?	?	1	1	1

Missão do Tibete/Potente (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
–	–	–	–	–	3	?	–

Colégio de Malaca (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
14	8	11	10	8	7	9	–

Ilhas Molucas (número de jesuítas)

1605	1608	1611	1619	1623	1627	1634	1655
6	6	6	10	6	3	4	1

3.3. Clero local

O enorme espaço geográfico do Padroado Português que se estendeu do Brasil ao Japão esteve necessariamente associado à carência de missionários. A Província do Malabar é disso exemplo, já que o número de jesuítas que integrou o respectivo quadro de efectivos esteve sempre aquém das necessidades.³³⁷ Em certos casos, como na China,

³³⁷ Informações pontuais reportam o elenco de candidatos sem contudo especificarem a nacionalidade dos mesmos. Em carta ânuia do ano de 1609 referiram-se dez noviços estantes no colégio de Cochim e oito elementos admitidos na Companhia. Cf. João Cristóvão, ânuia da Província do Malabar de 1609, Cochim, 1/12/1609, ARSI, Goa 55, fl. 170. Um ano depois falou-se em oito admissões e em catorze noviços residentes. Cf. ânuia da Província do Malabar de 1610, Cochim, 5/12/1610, ARSI, Goa 55, fl. 190. Em

no Japão e também na Índia, tentou-se minorar essa carência recorrendo à admissão de elementos locais.

Atente-se que a questão relacionada com a escassez de missionários não pode apenas ser avaliada à luz da insuficiência de religiosos europeus. Uma conjunção de factores terá, eventualmente, contribuído para essa realidade tão presente nas fontes. A distância, o desfasamento das medidas, a guerra, a doença e a morte terão sido, efectivamente, situações pouco favoráveis aos destinos da província no que respeita ao número de religiosos, a par do próprio critério interno de selecção de candidatos à Companhia.

Nesta matéria importa relembrar a política jesuíta preconizada e o que se implementou no terreno para perceber como a província geriu os seus meios em termos de novos ingressos. É um facto, que antes da criação da Província do Malabar o vice-provincial, Manuel da Veiga, não se mostrou favorável à edificação de seminário ou de noviçado nas partes do Sul, para evitar que os candidatos à Companhia fossem mestiços ou naturais.³³⁸ Esta opção enquadrou-se na linha do que se passara alguns anos antes. No que diz respeito à Índia, já no final da centúria quinhentista se haviam definido critérios rigorosos para impedir o ingresso de naturais, castiços e mestiços nos quadros da Companhia, no sentido de evitar possíveis incumprimentos das respectivas regras ou desvios à prática pastoral.³³⁹ Disto é paradigmático o que ficou estabelecido em 1588 por Alessandro Valignano.³⁴⁰ Já anteriormente, em 1579, Valignano assinalara

1611 apontaram-se doze noviços e cinco admissões. Cf. ânuia da Província do Malabar, Cochim, 1611, ARSI, Goa 55, fl. 303. Mais tarde, no ano de 1618, reportaram-se sete ingressos na Companhia. Cf. Manuel Costa, ânuia da Província do Malabar de 1618, Cochim, 15/12/1618, ARSI, Goa 55, fl. 353. Dois anos depois, aludiu-se a treze noviços residentes e à inexistência de novas admissões. Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 379, 382. Já em 1643 o número de noviços rondou os doze elementos. Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar, Cochim de 1643, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505. No ano de 1655 os jesuítas enumeraram sete estudantes sem referirem o número de admissões. Cf. *Supplementum primi Catalogi Prouvincia Malabarica in India Orientali Anno 1655*, ARSI, Goa 29, fl. 93. Embora o quadro exposto não permita traçar uma linha evolutiva que abarque de forma sistemática as décadas em estudo, ele indicia a centralidade do colégio de Cochim em termos de ingressos na Companhia.

³³⁸ Cf. carta do vice-provincial, Manuel da Veiga, ao assistente em Portugal, 10/12/1601, ARSI, Goa 15, fl. 60-60v.

³³⁹ A palavra *castiço* significa a pessoa de ascendência portuguesa nascida na Ásia. Cf. *ibid.*, I, p. 36.

³⁴⁰ “Sumário de algumas coisas que pertencem ao governo da Índia”, Goa, Abril de 1588, *DI*, XIV, doc. 126, p. 834. Joseph Wicki comentou, a partir das fontes jesuítas, a discussão que nestes anos de Quinhentos se gerou no seio da Companhia em torno da admissão de naturais da Índia. Joseph Wicki, *DI*, vol. XV, pp. 13*-14*. Como é do conhecimento geral, Cláudio Acquaviva e Alessandro Valignano não facilitaram o ingresso de naturais da Índia na Companhia de Jesus. Francisco Xavier havia já defendido essa ideia, no entanto, recorreu a determinado tipo de colaboradores ao instituir o cargo de catequista, *Kannakkappillai*, na Costa da Pescaria. Pode ver-se Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, pp. 259-262; Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, p. 155. A política de Valignano, a este

que só muito poucos dos jovens nascidos na Índia, fossem eles mestiços ou castiços, deveriam ser recebidos na Companhia pelo facto de terem sido “viciosamente” criados em terra “fraca”. O visitador considerava-os pouco aptos à mortificação e perfeição religiosa.³⁴¹

Note-se que esta linha de actuação parece em sintonia com as directivas hierárquicas da Igreja que preconizaram também um critério selectivo em torno de ingressos nas diferentes ordens religiosas. Segundo o *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum*, uma das disposições referentes ao clero regular assentou no rigoroso critério de selecção na admissão de novos elementos. Prescreveu-se que os regulares não deveriam admitir no seu seio castas baixas, mas só filhos de *brâmanes*, de *parbus* ou de outras castas consideradas mais dignas.³⁴²

Como nota Ronnie Po-chia Hsia, existia uma forte relutância da Companhia de Jesus em admitir nos seus quadros indianos, embora eles integrassem o corpo discente dos vários colégios onde o ensino jesuíta era ministrado.³⁴³ Todavia, os dois primeiros Gerais da Companhia, Inácio de Loyola e Francisco Bórgia (1510-1572), haviam mostrado alguma abertura relativamente à admissão de indianos.³⁴⁴

Apesar de existir uma certa oposição ao ingresso de indianos, regista-se uma diversidade de procedimentos na Província do Malabar. A própria actuação jesuíta junto da antiga cristandade de S. Tomé imprimiu um sinal de mudança e de novidade, pelo facto de ter dado vida a um clero local.

respeito, não foi uniforme para todo o ultramar, uma vez que incentivou a admissão de japoneses no seio da Companhia. Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “Pastoral e Evangelização” in *HRP*, II, pp. 34-35. Deve-se também a Alessandro Valignano a institucionalização do primeiro modelo de jesuítas chineses por volta de 1589. Posteriormente, a partir de 1660 iniciou-se um debate sobre mais um novo modelo de admissão. Com a entrada em cena dos primeiros bispos e vigários apostólicos, nomeados pela *Propaganda Fide*, as pressões no âmbito da ordenação de chineses intensificaram-se. Veja-se Isabel Murta Pina, *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011, pp. 57-178. Sobre outras medidas da Companhia no sentido de impedir o ingresso na Companhia de autóctones e de mestiços pode ver-se Carlos Mercês de Melo, *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th centuries). An historical-canonical study*, Lisboa: AGU, 1955, p. 166.

³⁴¹ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano*, s.l., 1579, *DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, p. 577.

³⁴² Cf. *Bullarium*, I, pp. 101, 123. O termo *brâmane* deriva do sânscrito *brahmana* e significa o indivíduo da casta sacerdotal hindu; sacerdote brahmânico. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 37. A palavra *parbu* designa o indivíduo de uma das castas superiores da Índia, cujos membros se empregam em trabalhos de pena, como amanuenses, escrivães, contadores. Cf. *ibid.*, II, p. 151.

³⁴³ Cf. “La questione del clero indigeno nella missione cattolica in Cina nel sedicesimo e diciassettesimo secolo” in *Studia Borromaica*, 20, Milão: Bulzoni Editore, 2006, pp. 189-190.

³⁴⁴ Cf. João Paulo de Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão*, vol. 1, p. 139. Para a política de ingressos da Companhia pode ver-se *ibid.*, pp. 135-144.

Foi o seminário de Vaipicota que constituiu o local privilegiado onde se preparou o dito clero. Um dos seminaristas que ali foi ordenado sacerdote, em 1620, era natural de Parû, localidade onde, depois de ordenado, celebrou missa pela primeira vez.³⁴⁵ A documentação revela que cerca de duas décadas depois o reitor do seminário de Vaipicota ensinava a língua “suriana”, mistura de siríaco e de caldeu, aos filhos dos cristãos de S. Tomé tendo em vista a ordenação sacerdotal. Esta formação era completada com o estudo da Teologia que lhes era também ministrada na referida língua. A designação destes seminaristas é dada sob o termo de “chamazes”. Importa salientar que dentro do seminário existiam dois tipos de alunos. Aos que viriam a desempenhar a função de clérigos, os chamados seminaristas de “ordens sacras”, destinava-se uma formação específica, enquanto ao restante grupo de estudantes destinava-se uma formação menos rigorosa.³⁴⁶

A forma sistemática e programada como a Companhia recorria a este tipo de clero é demasiado evidente na documentação. Na carta ânua de 1620, reportava-se que o padre reitor do colégio de Vaipicota se deslocara a um lugar distante para proceder a batismos, levando por ajudante um “cassanare”, sacerdote natural da Serra.³⁴⁷ Mais tarde, já em 1643, assinalava-se que no seminário de Vaipicota se ensinavam os filhos dos cristãos de S. Tomé, para receberem o sacerdócio.³⁴⁸ Segundo a “Breve Relação” de 1644, relativa ao colégio de Cranganor, existiam noventa e duas igrejas anexas a este estabelecimento jesuíta, espalhadas por diferentes reinos, nas quais eram párocos os “cassanares”.³⁴⁹

Já depois da extinção do seminário de Vaipicota, o novo seminário instituído em Ambalacata, na década de 1660, viria a dar prosseguimento a esta formação de clero local para actuar especificamente junto da cristandade de S. Tomé. Em 1683, um testemunho de um jesuíta que trabalhara alguns anos em Ambalacata confirma o

³⁴⁵ Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385v. Já em 1590, alguns dos filhos das principais famílias dos cristãos de S. Tomé, que estudavam no seminário de Vaipicota, eram ordenados ou padres ou diáconos. Cf. *DI*, vol. XV, doc. 84, p. 80.

³⁴⁶ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 527-527v.

³⁴⁷ Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 386v. O termo Caçanar (Cassanar; Catanar; Catenar) designa o sacerdote da igreja siro malabar ou dos cristãos de S. Tomé, na Índia, que segue o rito siríaco. O termo originou-se do malaiala *Kattanara*, derivado, por sua vez, do sânscrito. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, pp. 25; 161.

³⁴⁸ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 506v.

³⁴⁹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527.

trabalho que ali se desenvolvia com vista à formação destes futuros sacerdotes de origem local.³⁵⁰

Os referidos testemunhos permitem perceber que estamos perante um dos casos específicos da Província do Malabar. A configuração sócio-cultural e religiosa desta cristandade induziu a Companhia a criar um clero local. Neste caso, os jesuítas flexibilizaram o seu modo de interagir com algumas zonas que integraram a Província do Malabar.

De acordo com Domenico Ferroli, se em Ceilão, por não se ter criado um clero indígena, grande número dos católicos apostatou depois da saída dos missionários portugueses, o mesmo não aconteceu na Índia, após a tentativa holandesa de expulsar os missionários, já que aqui o clero nativo proliferou.³⁵¹

3.4. Colaboradores locais e servidores

A Companhia tentou ainda minorar a carência de meios humanos com o recurso a colaboradores e servidores asiáticos.

Nesse sentido, a carta ânua de 1606/1607 é bem explícita ao reportar o recurso a elementos locais para servirem os jesuítas ou colaborarem nas suas actividades missionárias em Madurai. Estando Roberto de Nobili desde Novembro de 1606 nesta missão, escolheu, desde logo, um brâmane para seu cozinheiro. A prática de angariar pessoas da região é demais evidente, mesmo para outras actividades como a do ensino. Nesta residência jesuíta e na de Chandegri existia escola de Ler e de Escrever, sendo o respectivo mestre “um gentio de casta honrada” e bem versado nas “cousas da lei”, segundo se reportava.³⁵²

Em 1609 o próprio provincial Alberto Laerzio informava que Roberto de Nobili não admitia ao seu serviço senão elementos locais pertencentes à casta brâmane.³⁵³ Uma atitude perfeitamente condizente com o quadro sócio-cultural da região.

³⁵⁰ Cf. carta de Paulo da Fonseca, Couvão, 17/8/1683, ARSI, Goa 19, fl. 31.

³⁵¹ Cf. Domenico Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, II, p. 23.

³⁵² Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 11.

³⁵³ Cf. relação de Alberto Laerzio sobre a missão de Madurai, s.l., 1611, ARSI, Goa 54 A, fl. 94. Veja-se ainda “Lettre du P. Albert Laerzio, Provincial du Malabare, de la Compagnie de Jésus, écrite de Cochim le 20 Novembre 1609 au R.P. Claude Aquaviva, Général de la même Compagnie” in *La Mission du Maduré*

Mais tarde, os *pandaras*, mestres de castas inferiores, também vieram a integrar o grupo de colaboradores da Companhia. Em 1643, reportava-se a existência de vários destes elementos locais ao serviço da missão de Madurai. Um deles criara, inclusivamente, uma escola para ensinar os meninos da terra que viriam a desempenhar, na região, o cargo de catequistas. Os próprios *brâmanes* ao serviço dos jesuítas foram coadjuutores dos missionários *pandaras*. É interessante notar que um superior dos brâmanes, baptizado com o nome de Baltazar da Costa, conseguiu durante o respectivo trabalho apostólico “muita converção, não sô dos seus, mas da gente limpa, Belalas”. Em 1643, assinalavam-se sessenta conversões destas castas altas e setenta baptismos de párias. Um dos catequistas, chamado Pedro Xavier, que trabalhara na região, conseguiu baptizar todos os moradores de uma aldeia de “Belalas”.³⁵⁴ Naturalmente, estes colaboradores recrutados localmente foram peças de importância-chave para a difusão do cristianismo nestas partes da província.³⁵⁵

Coloca-se então a hipótese de, a título excepcional, algum destes elementos ter ingressado na Companhia. Essa ideia não é destituída de algum fundamento uma vez que no ano de 1659 se alude precisamente a um *pandara*, natural da Índia, que após ter sido admitido na ordem passou a integrar o grupo de padres jesuítas desta missão.³⁵⁶

Note-se que a missão de Madurai continuou sistematicamente a recorrer a catequistas ao longo das posteriores décadas como assinalaremos mais à frente.

d'après des documents inédits, ed. Joseph Bertrand, Paris: Librairie de Poussielgue-Rusand, 1848-1854, 3vols., II, p. 3; relação de Alberto Laerzio sobre a missão de Madurai, s.l., 1611, ARSI, Goa 54 A

³⁵⁴ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 518-518v. Os termos *pandara* ou *belala* designavam aquele que pertencia a uma das castas desta zona da Índia formada por mestres de vida honesta e exemplar que se relacionavam com estratos mais baixos da sociedade hindu. Cf. *ibid.*, fl. 518; cf. Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar, Cochim de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 13. O termo *pariá* significava o indivíduo de uma casta baixa existente na Costa do Coromandel. Corresponde à casta dos *poleás* do Malabar. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p.177.

³⁵⁵ Este trabalho esbarrava muitas vezes com as resistências de alguns grupos locais. Por exemplo, diversos dos catecúmenos de Pedro Xavier foram mal tratados por palavras pelos *jogues* locais, pelo facto de não aceitarem receber as cinzas dos *pagodes* como era hábito acontecer na região. Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 518v-519. Em rigor, o termo *jogue*, corresponde ao asceta hindu penitente e mendicante que peregrina escassamente vestido, com o corpo polvilhado de cinza e com o cabelo em desalinho. Julga-se às vezes possuidor do dom de milagres e de remédios miríficos. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 491. O termo *pagode* refere-se ao ídolo indiano, imagem de deuses ou santos asiáticos. Os *vedas* não mencionam imagens nem templos. Parece que a sua introdução e propagação se devem ao budismo e jainismo. O termo também significa templo hindu e, por extensão, mesquita dos mouros ou varela dos budistas. Cf. *ibid.*, II, p. 245.

³⁵⁶ Cf. suplemento do catálogo de padres e irmãos da Província do Malabar, s.l., 1659, ARSI, Goa 29, fl. 97v; suplemento do primeiro catálogo da Província do Malabar, s.l., 1655, ARSI, Goa 29, fl. 94.

No que se refere aos irmãos coadjutores, as informações que deles dão conta aparecem, por norma, associadas ao colégio de Cochim. Tal confirma, mais uma vez, a centralidade deste estabelecimento em termos de meios humanos. Todavia, em virtude de acentuadas lacunas de informação não é possível desenhar um quadro evolutivo associado ao número destes elementos que estiveram ao serviço da Província do Malabar durante o espaço temporal em análise.

4. As relações no seio da Igreja

4.1. A Província do Malabar e os bispados de Cochim e de Malaca e os arcebispos de Angamale/Cranganor e de S. Tomé de Meliapor

“Estâ esta provincia em que hâ quasi sento e sincoenta da Companhia espalhada por quatro Bispados em diversos Reinos, e distantes Provinças de todo este Sul”.³⁵⁷

As relações entre a Província jesuíta do Malabar e os bispados de Cochim e de Malaca³⁵⁸ e os arcebispos de Angamale/Cranganor e de S. Tomé de Meliapor,³⁵⁹ pelos quais a província se estendia numa sobreposição de jurisdições, foram marcadas por um conjunto de interacções e conflitos que importa observar.

Começando pelo bispado de Cochim, que abrangia as costas de Couião, a de Travancor até ao Cabo de Comorim, a Costa da Pescaria, a ilha de Manar, Jafanapatão e Ceilão, desde os primeiros anos após a criação da Província do Malabar que um

³⁵⁷ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 598. A representatividade da igreja diocesana centrou-se essencialmente em torno das figuras de topo da hierarquia eclesial. Os bispos e arcebispos funcionaram como personagens representativas da arquitectura religiosa, no seio da qual se misturavam os poderes do Padroado e os da Santa Sé propriamente ditos. Com a Restauração, a Santa Sé não aceitou a independência portuguesa durante vinte e oito longos anos e os bispos da metrópole e ultramar deixaram de ser substituídos. Um interregno que teve consequências graves para as missões, privadas que ficaram de meios humanos. Todavia, a paz com Espanha, em 1668, veio, posteriormente, a restabelecer o anterior modelo diocesano.

³⁵⁸ Como salientámos atrás, os bispados de Cochim e de Malaca foram criados por Paulo IV e desmembrados da diocese de Goa em 1557 pela bula *Pro excellenti praeeminentia*. Cf. *Bullarium*, I, pp. 194, 196.

³⁵⁹ O bispado de Angamale fora sede da igreja nestoriana sírio-malabar. Por morte do seu prelado, Mar Abraão, o arcebispo de Goa, frei Aleixo de Meneses, foi incumbido de a reduzir à fé católica por breves de Clemente VIII de 27 de Janeiro de 1594 e de 21 de Janeiro de 1597. Cf. *Bullarium*, I, p. 351. Através da bula *Romanus Pontifex* de 22 de Dezembro de 1608, Paulo V restituiu o bispado de Angamale à dignidade de arcebispo. A sede da diocese foi transferida de Angamale para Cranganor em 1606. Cf. *Bullarium*, II, pp. 9, 16. O arcebispo de S. Tomé de Meliapor foi erecto por Paulo V e desmembrado da diocese de Cochim a 9 de Janeiro de 1606. Cf. *Bullarium*, II, p. 4.

contencioso de natureza jurisdicional opôs esta província ao referido bispado relativamente à Costa da Pescaria

De acordo com a carta ânua de 1606/1607, o bispo de Cochim determinara retirar da alçada da Companhia as igrejas daquela costa, facto inédito que originou o conflito e que se asseverava ser “[...] a causa da quebra e discórdias que com o Bispo de Cochim temos”.³⁶⁰ Jerónimo Gomes, autor da ânua, argumentava ser a decisão totalmente lesiva para a cristandade da região, que classificava como uma das melhores da Índia. Na defesa dos interesses da Companhia invocava a alegada vontade dos cristãos locais, que se opunham à medida do bispo, de os jesuítas permanecerem nas suas terras porquanto terem sido responsáveis pela conversão de seus pais.³⁶¹

Na mesma ânua, sustentava-se ter o bispo de Cochim entrado em confronto com os jesuítas por considerar que apoiavam o prelado de Angamale: “[...] negou todo o território ao Bispo de Angamale dizendo que só era Bispo de pessoas, *id est*, dos chritãos de S. Thomé”.³⁶²

Note-se que a tensão entre os jesuítas e o bispo de Cochim recuava ainda a 1599 quando da criação da diocese de Angamale pelo Papa. De acordo com a ânua já citada de 1606-1607 é perceptível o acentuar do contencioso quando Roma apontou um jesuíta, Francisco Ros (1557-1624),³⁶³ para presidir esta nova diocese.³⁶⁴ Em 1606, Ros

³⁶⁰ Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 9v-10. Os jesuítas desenvolviam ali actividade missionária havia sessenta e cinco anos, altura em que Francisco Xavier missionara nessas partes. Cf. *ibid.*, fl. 10.

³⁶¹ Pode ver-se, a este respeito, a acção jesuíta ali desenvolvida. *Ibid*, fls. 9v-10v.

³⁶² *Ibid.*, fl. 6v-7.

³⁶³ Francisco Ros, jesuíta catalão, chegou a Goa em 1584. Em Junho de 1599, e depois de ter sido celebrado o Sínodo de Diamper, foi nomeado governador da diocese de Cranganor pelo arcebispo primaz de Goa, frei Aleixo de Meneses (?-1659). Em 1600, após a morte do arcebispo arménio de Angamale, Mar Abraão, suprimiu-se a dignidade e o título de arcebispado e reduziu-se a referida zona a bispado sufragâneo de Goa. Francisco Ros foi designado para desempenhar esse cargo por conhecer a língua e as escrituras dos cristãos da Serra de Angamale. Nomeado bispo da Serra por assentimento de Roma foi elevado, mais tarde, no ano de 1605, à dignidade de arcebispo. Depois da transferência da Sé de Angamale para Cranganor, Francisco Ros viu-se na obrigação de mandar prender o vigário da respectiva fortaleza. Este prelado governou a diocese até 1624 apesar do contexto de tensões que o envolveram durante o respectivo mandato. Defendeu os métodos de acomodação de Roberto de Nobili. Das obras que escreveu em língua malabárica destacam-se: *Doctrina christiana; Ritus baptisandi, Inungendi infirmos, Nuptias celebrandi*, vertidos do latim. Compôs também o *Tratado da redução da christandade da Serra do Malabar*. Traduziu para caldeu o *Tratado ou Cathecismo* de frei Aleixo de Meneses e ainda o Missal, o Breviário e o Ritual Romano. Cf. *Mitras Lusitanas no Oriente*, pp. 36-39; 54. Sobre a colaboração da Companhia no Sínodo de Diamper realizado em 1599 e sobre o papel desempenhado por Francisco Ros neste contexto pode ver-se “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe e tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 223-225, 228, 228v; *Bullarium*, tomo I, pp. 156, 338. Sobre este sínodo pode ver-se António de Gouveia, *Jornada do Arcebispo*, Lisboa: Edições Didaskalia, 1988. Algumas passagens da obra de António de Gouveia são citadas na documentação jesuíta para mostrar que o arcebispo, Aleixo de Meneses, atribuíra a missão da Serra aos

viria mesmo a transferir a sede da diocese de Angamale para Cranganor, uma localidade que estivera anteriormente integrada na área do bispado de Cochim. Segundo Manuel Teixeira, a primeira questão entre jesuítas e bispo de Cochim prendeu-se precisamente com esta transferência. Quanto à querela mais prolongada, teve a ver com a Costa da Pescaria.³⁶⁵ Angel Santos Hernández é igualmente peremptório a assinalar precisamente estes dois pontos de discórdia.³⁶⁶

É perfeitamente natural que os jesuítas da província passassem a apoiar o seu confrade Ros, o novo prelado, pois, para além de se tratar de um jesuíta, estava em jogo a defesa de território de missão dos cristãos de S. Tomé inserido na esfera da província.

No entanto, importa lembrar que, segundo Inácio de Loyola, os jesuítas não deviam aceitar dignidades eclesiásticas.³⁶⁷ Porém, a determinação de Loyola não se estendia aos territórios ultramarinos, onde não obstava a que os jesuítas fossem designados bispos, já que aí esta dignidade eclesiástica constituía sobretudo um fardo bem pesado. Tal viria a acontecer na área do Padroado Português do Oriente, como se pode confirmar pelas listas relativas aos primeiros bispos jesuítas do Oriente.³⁶⁸ De facto, diferentes jesuítas viriam a suceder a Francisco Ros no mesmo cargo. Não só o conhecimento especializado do terreno de missão como a hábil diplomacia da Companhia junto das esferas de poder concorreram, provavelmente, para elevar alguns dos respectivos membros à dignidade de arcebispo de Cranganor.

Em 1619, surge mais um conflito de âmbito jurisdicional, agora numa área geográfica mais distante. Segundo as acusações jesuítas, o bispo de Cochim retirara a residência de Moroto, em Ceilão, da jurisdição da Província do Malabar.³⁶⁹

religiosos da Companhia por reconhecer a experiência que ali tinham adquirido no domínio da língua e da cultura local. Veja-se, a propósito, “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe e tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 229.

³⁶⁴ Várias ordens religiosas haviam solicitado ao arcebispo de Goa a eleição de alguns dos seus membros para estar à frente deste arcebispado. Todavia, foi a Ros que coube esse cargo, um colaborador directo de D. Aleixo de Meneses no Sínodo de Diamper.

³⁶⁵ Cf. Manuel Teixeira, *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore (1511-1956)*, s.l.: I.C. de Mação, 1987, 3 vols., p. 197.

³⁶⁶ Cf. Angel Santos Hernández, *Las Misiones bajo el Patronato Portugues*, Madrid: Eapsa, 1977, p. 255.

³⁶⁷ Se por um lado, Loyola, achava necessário que os sacerdotes da Companhia não estivessem expostos, como aconteceu com muitos membros da Igreja do século XVI, à riqueza, às honras, à ambição, à pompa e ao aparato, por outro, atribuíu à missão jesuíta um cariz especificamente universal e não uma tarefa de âmbito particular, ligada a uma única diocese. Como defende Angel Santos Hernández, Loyola pretendia salvar, assim, na sua integridade, o espírito da Companhia. Cf. Angel Santos Hernández, S.J., *Jesuítas Y Obispos*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998, 2 vols., I, pp. 73-80.

³⁶⁸ Cf. *ibid.*, I, p. 21.

³⁶⁹ Cf. ânuia da Província do Malabar de 1619, Cochim, 20/11/1619, ARSI, Goa 56, fl. 378.

É um facto que a conflitualidade registada entre jesuítas e o referido prelado de Cochim chegou frequentemente ao conhecimento das instâncias hierárquicas e está presente, por exemplo, nas próprias missivas trocadas entre o monarca D. Filipe III e o vice-rei D. Francisco da Gama (1597-1600; 1622-1628). Em 1623, o rei terá agradecido ao bispo de Cochim a restituição feita aos jesuítas das igrejas da Costa da Pescaria e instara-o a nomear um jesuíta como vigário da vara.³⁷⁰ Porém, por carta do vice-rei de 1624, o monarca foi informado que tal não ocorrera. Nessa sequência, o rei ordenou ao vice-rei que agisse no sentido de dar cumprimento ao estipulado.³⁷¹ Estamos perante um conflito que envolveu não só as entidades religiosas seculares e regulares como as hierarquias políticas, o vice-rei e a própria Coroa.

Era recorrente esta tensão entre a Companhia e o bispado de Cochim ecoarem junto das autoridades governativas. Em 1625, o vice-rei informava o monarca que era o cabido³⁷² quem efectivamente governava o bispado de Cochim, apesar das muitas diligências efectuadas para o seu provimento. Acrescentava ainda que estes clérigos que lá estavam tudo tinham feito para afastar os jesuítas do Malabar, e que o lugar de deão da Sé se encontrava vago.³⁷³

Note-se que os jesuítas da Província do Malabar estavam, muitas vezes, dependentes do parecer dos bispos para poderem avançar no terreno. Em 1620, o reitor jesuíta do colégio de Colombo fez uma missão à fortaleza de Gale tentando estabelecer aí casa e igreja, onde pudesse ficar de assento um jesuíta. Dado que Gale estava sob a jurisdição eclesiástica do bispo de Cochim, viu-se obrigado a solicitar um parecer para levar a cabo o seu projecto.³⁷⁴

Em 1633, os jesuítas insistiam na questão jurisdicional suscitada pelo bispo de Cochim. Alertava-se para a necessidade de se desmembrar a Costa da Pescaria do bispado de Cochim, uma vez que ela pertencia à jurisdição do arcebispado de Angamale/Cranganor e se situava em zona de influência do *naique* de Madurai. Advertia-se ainda que embora a área de influência do bispo de Cochim se estendesse a

³⁷⁰ Delegado do prelado diocesano em certos distritos eclesiásticos.

³⁷¹ Cf. *DRILM*, I, doc. 44, pp. 27-28.

³⁷² O conjunto de cônegos ou presbíteros forma o *cabido* ou seja o colégio reunido sob o mesmo superior.

³⁷³ Cf. carta do vice-rei ao rei, Goa, 12/12/1625, *DRILM*, doc. 432, p. 142. Estava-se em período de *sede vacante*, a Sé episcopal encontrava-se sem ocupante eclesiástico.

³⁷⁴ Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 389.

Ceilão, não incluía esta região.³⁷⁵ Nos casos acima assinalados a Companhia não condescendeu relativamente às reivindicações jurisdicionais do bispo de Cochim, contestando-as categoricamente.

Aparentemente, o relacionamento entre os membros da Província do Malabar e o bispo de Cochim foi marcado por essa conflitualidade, essencialmente, de âmbito jurisdicional. Um clima que está bem patente nas palavras do visitador André Palmeiro (1569-1635) quando se dirigiu em carta ao Padre Geral argumentando que este prelado não era afeiçoado à Companhia.³⁷⁶

Mas esta relação conflituosa não se estendia, porém, a todos os elementos do bispado, já que nele existia quem desejasse colaborar com a Companhia, exercendo a função de protonotário³⁷⁷ das partes de Madurai. De facto, André Palmeiro intercedera para que Lucas da Fonseca aceitasse o referido cargo, pois considerava que lhe era “muy devido” para além de achar ser uma ocasião rara poder disfrutar-se de semelhantes amigos naquelas partes.³⁷⁸ Desconhecemos se Lucas da Fonseca era um português ou um convertido local ou qual a função que desempenhava dentro do bispado de Cochim.

Décadas mais tarde, no contexto de um conflito entre os jesuítas do colégio de Ambalacata e os membros da *Propaganda Fide* observamos o governador do bispado de Cochim, Salvador Dinis, na defesa dos jesuítas.³⁷⁹ Relativamente a este caso é perfeitamente compreensível a atitude favorável do prelado já que estava em causa uma alegada calúnia, interposta pelos carmelitas, sob tutela da *Propaganda Fide*, junto de Roma, acusando os jesuítas de impedirem a conversão dos cristãos de S. Tomé.

Contrariamente à conflitualidade verificada com o bispado de Cochim, no caso do arcebispado de Cranganor,³⁸⁰ como já referido presidido por jesuítas, as relações com a Província do Malabar parecem ter sido, em larga medida, pacíficas. Esse bom relacionamento parecia evidenciar-se logo em 1604, um ano antes da criação da

³⁷⁵ Cf. Miguel de Faria, “Informação do estado da Costa da Pescaria neste anno de 1633, e do que pera o bom governo e progresso da christandade convem”, 1633, s.l., ARSI, Goa 49, fls. 40-40v.

³⁷⁶ Cf. carta de André Palmeiro ao Padre Geral, Goa, 19/2/1619, ARSI, Goa 51, fl. 291.

³⁷⁷ O termo *protonotário* designa o indivíduo que exerce a função de notário principal. Por sua vez, *protonotário apostólico* significa um título honorífico concedido a alguns sacerdotes.

³⁷⁸ Cf. carta de André Palmeiro, Goa, 19/02/1619, ARSI, Goa 51, fl. 291.

³⁷⁹ Cf. certidão de Salvador Dinis, Coução, 17/9/1683, ARSI, Goa 29, fls. 30-30v.

³⁸⁰ Este arcebispado estendia-se de Calecute e Tanor por todo o Malabar até Madurai.

província, quando o bispo visitou as cristandades da zona do colégio de Vaipicota e as respectivas residências. Ao organizar o Concílio Diocesano de Angamale para novamente se reduzir a cristandade da Serra à fé católica e à obediência a Roma, os jesuítas acompanharam-no em todas as iniciativas, o que revela a sintonia existente entre ambas as partes.³⁸¹

A carta ânua de 1612, dá-nos novo testemunho de uma boa relação que persistia, uma vez que na cristandade da Serra dos antigos cristãos de S. Tomé, um jesuíta acompanhava regularmente o também jesuíta arcebispo Francisco Ros. Importa notar mais uma vez que Ros tinha já uma ligação muito forte com esta cristandade, no seio da qual a Companhia também interagira desde há muito, o que talvez explique a inexistência de conflitualidade entre as partes em questão. Uma carta deste bispo, datada também de 1612, reportava que crismara alguns cristãos, anteriormente baptizados por Roberto de Nobili em Madurai. O autor da missiva retrata estes neófitos como exemplares nos costumes e no conhecimento das coisas de Deus. A sintonia entre o bispo jesuíta e os jesuítas da Província do Malabar parece mais uma vez estar implícita em todo este discurso.³⁸²

Outros exemplos confirmam a estreita relação entre os membros da província e o arcebispo. Em 1620, o reitor do colégio de Vaipicota apresentou a Ros o *caimal*³⁸³ ou senhor de Paru, o que foi motivo de admiração para o próprio arcediogo³⁸⁴ que se mostrara sempre rebelde relativamente ao arcebispo.³⁸⁵ Três anos mais tarde, por altura das festas comemorativas da canonização de Santo Inácio de Loyola e de S. Francisco Xavier, Ros pregou no colégio de Cochim.³⁸⁶ Naturalmente, o facto de o bispo ser um jesuíta facilitava a articulação e bom entendimento com os religiosos da Província do Malabar.

³⁸¹ Cf. Ânua da Vice-Província do Malabar de 1603, Cochim, 15/01/1604, ARSI, Goa 55, fl. 92v.

³⁸² Carta do arcebispo de Cranganor, 28/12/1612, ARSI, Goa 51, fl. 184v.

³⁸³ O termo *caimal*, do malaiala *kaimal*, significava *naire* ou senhor de muitas terras e vassallos, conforme os nossos cronistas. Às vezes correspondia ao simples tratamento dado por classes inferiores a qualquer *naire* ou indivíduo da casta militar do Malabar. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 172. O termo *naire* designava o indivíduo da classe nobre e militar do Malabar. Cf. *ibid.*, II, p. 93.

³⁸⁴ *Arcediogo* era uma dignidade da igreja de Angamale que funcionava como vigário do bispo, no foro contencioso, e ministro das temporalidades. Cf. *ibid.*, I, p. 24

³⁸⁵ Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar, Cochim de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 386v.

³⁸⁶ Cf. ânua da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 399.

Em 1624, Francisco Ros foi sucedido no arcebispado de Cranganor por outro jesuíta, Estevão de Brito (g. 1624-1641), seu coadjutor desde 1621.³⁸⁷ Já em 1607, Ros pedira ao Geral Cláudio Acquaviva, que nomeasse um coadjutor jesuíta antes que ele morresse de modo a impedir a futura eleição de um dominicano ou de um franciscano. Era de evitar também um novo cisma junto dos cristãos de S. Tomé.³⁸⁸

Ros advertiria o próprio Padre Geral que aconselhasse Brito a aplicar-se no estudo do caldeu para, quando exercesse o cargo de arcebispo, ser capaz de celebrar os ofícios divinos, segundo a liturgia dos cristãos de S. Tomé, sem ter de recorrer a um intérprete que o pudesse enganar. Segundo Ros, Brito deveria também conhecer os erros e os ritos destes cristãos para afastá-los dos elementos nestorianos ou antioquenos. Nestas advertências, os cuidados a ter com o arcediogo local constituíam mais uma das medidas a ter em conta.³⁸⁹

Não é estranho que, mais uma vez, um membro da Companhia assumisse o referido lugar hierárquico de arcebispo, dado o vínculo que há muito ligava os membros da Companhia àquela cristandade. As iniciativas que o novo prelado desenvolveu em favor dos jesuítas marcaram, de certo modo, a sua política. Procurou, efectivamente, zelar pelos interesses da Companhia naquela região da Serra, queixando-se ao rei da presença de dominicanos no dito arcebispado.

Mais tarde, em 1654, argumentava-se que a presença dos jesuítas neste arcebispado tinha legitimidade histórica. Desde o tempo do arcebispo Aleixo de Meneses que aquele lugar lhes fora confiado por assentimento régio e, a partir de então, mantivera-se essa vinculação, uma vez que, “a experiencia Mestra sempre de acertadas resoluções foy mostrando pello discurso do tempo os grandes inconvenientes, que se seguiam de entrar outros religiosos na Christandade da Serra”.³⁹⁰

Isso comprova-se no momento em que a queixa de Estevão Brito junto das instâncias políticas deu origem à decisão régia de expulsão dos dominicanos daquele

³⁸⁷ Cf. carta do arcebispo de Cranganor, 28/12/1622, ARSI, Goa 51, fl. 225v. Pode ver-se, ainda a propósito, *Mitras Lusitanas no Oriente*, p. 40. Estevão de Brito fez profissão de 4 votos, em 1602, e, em 1619, desempenhou as funções de reitor do colégio de Cochim e de consultor da Província do Malabar. Exerceu, ainda, o cargo de reitor do colégio de Vaipicota pouco antes de ser nomeado coadjutor do arcebispado de Cranganor.

³⁸⁸ Cf. carta de Francisco Ros ao Padre Geral, Cranganor, 25/11/1607, ARSI, Goa 16, fl. 103.

³⁸⁹ Cf. carta de Francisco Ros ao Padre Geral, Cranganor, 25/11/1619, ARSI, Goa 18, f. 116.

³⁹⁰ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 229-229v.

local e à proibição destes contactarem com o arcediogo Jorge, considerado cismático.³⁹¹ Como podemos verificar, os jesuítas tentaram, através da mediação de Brito, conter a concorrência de outras ordens religiosas na região. A forte colaboração entre o prelado e os membros da Companhia parece de novo evidente nesta fase de governo do arcebispado da Serra, não obstante as tensões que existiam entre a Igreja romana e o arcediogo local.³⁹²

Como se pode deprender daqui, as previsões de Francisco Ros sobre futuros problemas relacionados com o contexto dos cristãos siro-malabares tinham algum sentido, dado que o governo de Brito enfrentou a ameaça de novos cismas dentro desta comunidade, provocados por alguns cristãos e pelo próprio arcediogo. Também os dominicanos tentaram introduzir-se no bispado de Cranganor, aproveitando os atritos entre jesuítas e o dito arcediogo local, fervoroso apoiante dos primeiros.³⁹³

Em 1641, e após a morte de Estevão de Brito, o jesuíta Francisco Garcia Mendes (1578-1659), seu coadjutor desde 1635, sucedeu-lhe no governo da arquidiocese, tendo permanecido no cargo até 1659, ano em que morreu, deixando a igreja malabar num estado de cisma.³⁹⁴ Na altura, o novo arcediogo natural da região era Tomás do Campo, conhecido originalmente como Parampil Thumi.

As informações que chegaram ao reino sobre Mendes abonavam a seu favor. Asseverava-se tratar-se de uma pessoa zelosa no serviço aos outros e de grande talento, virtude e letras: era um prelado “mui versado em cultivar Christandades, & mui erudito

³⁹¹ Cf. *ibid.*, fl. 225v. e cf. *Mitras Lusitanas no Oriente*, pp. 40-41. Ao arcediogo Jorge encomendara Mar Abraão o governo da diocese de Angamale, enquanto da Babilónia não lhe chegava bispo. Foram várias as tensões que este arcediogo originou pela forma como contestou a Igreja romana. Cf. *ibid.*, pp. 51-53. Sobre essas tensões pode ver-se, a propósito, “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 225-227.

³⁹² Cf. *ibid.*, fl. 225v.

³⁹³ O dominicano Francisco Donati chegado à Índia como missionário apostólico, dependente da *Propaganda Fide*, viera com a missão de criar um seminário junto dos cristãos siro-malabares. Ele conhecia o caldeu. Todavia, a morte de Donati, em 1634, e a morte do arcediogo, em 1640, trouxeram um período de acalmia relativa ao Malabar.

³⁹⁴ Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 225v; *Mitras Lusitanas no Oriente*, pp. 42-47. Em 1604, Garcia Mendes estudou Teologia em Cochim. Em 1609, leccionou Filosofia em Cochim e, posteriormente, leu Filosofia e Teologia no colégio de S. Paulo de Goa e no colégio de Rachol. Desempenhou ainda o cargo de reitor nos colégios de Baçaim e de S. Paulo de Goa. Estudou a língua caldeia para melhor conhecer a cultura dos cristãos siro-malabares. Sobre o percurso deste prelado pode ver-se, entre outros autores, Joseph Thekedathu, *The Troubled Days of Francis Garcia S.J. Archbishop of Cranganor (1641-1659)*, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1972.

nas línguas Malabar”.³⁹⁵ O número reduzido de missionários jesuítas que na Serra operavam não era motivo de qualquer queixa por parte do prelado. Inclusivamente, tinha como colaborador próximo um jesuíta da província.³⁹⁶ Parece que o governo de Mendes não terá colidido com a acção dos jesuítas da Província do Malabar no que toca a questões jurisdicionais. Todavia, o ambiente controverso entre o novo arcediogo e o arcebispo persistia.³⁹⁷

Segundo a carta ânua de 1648, existia mesmo alguma sintonia entre os missionários do colégio de Cranganor e o arcebispo já que o acompanharam nas suas missões pela Serra. Nessa carta dava-se ênfase à estreita colaboração entre os religiosos do colégio de Cranganor e o referido prelado.³⁹⁸

Como referimos, este clima não se verificava ao nível das relações entre a igreja romana e a igreja siro-malabar. Como adverte Angel Santos Hernández, estava em incubação, nesta época, um novo cisma que viria a estalar com toda a virulência em 1653. As causas da controvérsia eram de índole diversa: Garcia era acusado da progressiva latinização de uma igreja oriental e a comunidade siro-malabar acusava também as autoridades portuguesas civis e religiosas de uma ingerência crescente nestas partes. Por seu lado, para a igreja romana, o próprio arcediogo era visto como factor principal do cisma.³⁹⁹

De facto, as tensões progrediam em crescendo. Por altura do governo de D. Filipe Mascarenhas (g.1644-1651), o arcediogo, acompanhado de vários “cassanares”, deslocou-se a Cochim para junto das autoridades do Estado da Índia, apresentar queixas contra o dito arcebispo. Com efeito, reuniram-se em junta o vice-rei, o bispo de Cochim, Miguel Rangel, e alguns jesuítas da província para discutir os conflitos da Serra. Por fim, assinaram uma concordata no sentido de apaziguar as relações. Todavia, o arcediogo viria a falsificar alguns capítulos desse acordo, de modo a contestar a

³⁹⁵ Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 225v.

³⁹⁶ “Hum destes *Padres* he companheiro do Arcebispo, e o ajuda no governo da sua Igreja”. *Ibid.*, fl. 225v. Mendes compôs em língua brâmane dois vocabulários e verteu o *Flos Sanctorum* para língua malabárica. Cf. *Mitras Lusitanas no Oriente*, p. 47.

³⁹⁷ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 225v.

³⁹⁸ “Hum destes *Padres* he companheiro do Arcebispo, e o ajuda no governo da sua Igreja”. Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 537v.

³⁹⁹ Cf. Angel Santos Hernández, S.J., *Jesuitas Y Obispos*, II, p. 104.

jurisdição do arcebispo junto da cristandade. Pretendia, assim, fomentar a revolta local.⁴⁰⁰

A pedido do referido arcebispo e no decurso das mencionadas tensões, o patriarca de Alexandria enviou a esta cristandade um seu representante. Deslocou-se, então, à Serra um antigo bispo de Damasco, Adeodato, que já fora também patriarca. Ao chegar à região, constatou que se encontrava vivo o arcebispo e sentiu-se ludibriado pelo patriarca de Alexandria. Foi, no entanto, visto pela cristandade local como um santo e conseguiu captar em Goa alguns apoios a favor da sua causa. Posteriormente, dirigiu-se também a Roma para o mesmo efeito.⁴⁰¹

Por outro lado, os jesuítas da província viam-no como um cismático disfarçado de católico romano. Acusaram-no de obedecer ao patriarca de Alexandria e de estar impregnado dos erros de Nestório (386-451).⁴⁰²

O reitor jesuíta do colégio de Meliapor, Marçal de Leiva, constatara essa tendência ao contactá-lo e ao informar-se de toda a sua “vinda e vida”. Leiva viria, por sua vez, a reportar toda esta matéria ao provincial, André Lopes (1652-1655) no sentido de contestar esta presença.⁴⁰³ É notório que os religiosos da província se cruzavam com este ambiente de conflitualidade.

No que diz respeito ao arcebispo Parampil Thumi, ele acabou por ser sagrado bispo, em 22 de Maio de 1653,⁴⁰⁴ o que resultou num verdadeiro cisma na igreja malabar. Nessa sequência, Thumi enviou queixas a Goa contra o prelado romano e contra os jesuítas, acusando-os de um excessivo rigor. Para apaziguar a cristandade siro-malabar, o vice-rei e um grupo de letrados decidiram, em conselho de estado, que o arcebispo Garcia Mendes delegasse os seus poderes num religioso que não fosse da Companhia e que aquela cristandade fosse entregue a outros religiosos.⁴⁰⁵ No entanto,

⁴⁰⁰ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 225v-226.

⁴⁰¹ Cf. *ibid.*, fl. 226.

⁴⁰² Aludiremos oportunamente a esta temática.

⁴⁰³ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 226.

⁴⁰⁴ Os próprios procedimentos do rei de Cochim para com os prelados ampliaram as tensões na região. O grande levantamento dos cristãos de S. Tomé de 1653 tinha sido já o avolumar de momentos mais conturbados; insistindo no “sisma” voltaram a sujeitar-se ao bispo nestoriano de rito siro-caldaico. Sobre algumas decisões papais acerca desta série de conflitos que se desenrolaram ao longo de anos pode ver-se *Bullarium*, Tomo II, p. 29.

⁴⁰⁵ Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 226v.

só em 1701 foi nomeado para Cranganor o arcebispo jesuíta João Ribeiro (1657-1716),⁴⁰⁶ estando até aí este arcebispado juridicamente em estado de sé vacante.

Note-se que os membros da Companhia acharam que a decisão tomada em Goa se baseara em falsa fundamentação, uma vez que nem eles nem o arcebispo tinham tratado asperamente os cristãos da Serra. Avaliaram ainda o assento de Goa como moralmente impossível, também pelo facto de haver uma necessidade incontestável de se conhecer as línguas e costumes locais, para melhor se governar e dirigir aquela cristandade. Segundo a Companhia, o arcebispo romano nunca usara de rigor nem de poder coercivo, pois encontrava-se em território de reis gentios. Não o usara também ao nível espiritual, porque nunca excomungara o arcediogo durante os catorze anos do seu governo.⁴⁰⁷

Ao tempo os elementos da Província do Malabar sentiam ainda que a decisão não fora justa para com eles, dado que nunca tinham exercido poder nem jurisdição sobre aquela cristandade. Segundo defendiam, apenas tinham evangelizado os cristãos da Serra quando se deslocavam em missão com “[...] excessivo trabalho, e estranha pobreza caminhando a pe, e muitas vezes descalços”. Ainda em sua própria defesa, acrescentavam: “De que rigores pois, ou de que apertos podem usar os pobres Religiosos por terras, e casas estranhas sem força, sem poder, sem jurisdiçam alguma”. Consideravam, então, que a rebelião local tinha a ver com o ódio que aquelas gentes nutriam pela igreja romana e com a forma como a Companhia lhes denunciava os erros em que incorriam.⁴⁰⁸

O desagrado dos jesuítas relativamente às decisões de Goa é perfeitamente evidente em muitas das passagens descritas. A posição que nutriam a favor do prelado Garcia Mendes também ressalta neste texto. A própria surpresa perante o crédito dado pelas autoridades de Goa ao arcediogo, em detrimento do verdadeiro prelado que trabalhara no sustento da sua jurisdição ressalta também no documento em análise.⁴⁰⁹ Era, de facto, com profundo descontentamento que a Companhia via ser posta em causa

⁴⁰⁶ João Ribeiro nasceu em Lisboa e entrou na Companhia de Jesus em 1673. Estudou Filosofia no colégio de Goa e Letras Humanas e Retórica no colégio da Costa da Pescaria. Esteve dez anos no colégio de Ambalacata e aí leccionou o siríaco. Exerceu durante três anos o cargo de vice-reitor deste colégio.

⁴⁰⁷ Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 226v.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, fls. 226v-227.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, fl. 227v.

a dignidade do arcebispo, assim como a vontade de afastá-la de um terreno de missão onde há longas décadas operava.⁴¹⁰

Importa notar que o contexto religioso seiscentista da Serra foi marcado, em larga medida, por estas tensões entre o clero romano e a cristandade siro-malabar, não obstante a visita de comissários pontifícios que a pedido do arcebispo Mendes ali se deslocaram.⁴¹¹ O relacionamento da Província do Malabar com o arcebispado da Serra insere-se, inevitavelmente, neste intrincado contexto no seio do qual também as forças políticas exerceram parte activa. Esta crise que envolveu o prelado Garcia Mendes reflectiu-se a todos os níveis, como podemos observar.⁴¹²

Mais tarde, já no século XVIII, a conflitualidade que envolvia os cristãos de S. Tomé ainda persistia. A informação que o arcebispo jesuíta João Ribeiro reportou, no ano de 1714, revela os problemas que lhe causaram os cismáticos por um lado e os carmelitas missionários da *Propaganda Fide* por outro, em termos jurisdicionais.⁴¹³ O enfoque dado por João Ribeiro a estas matérias confirma que a redução destes cristãos à igreja romana não foi um processo pacífico e que o novo clero enviado por Roma⁴¹⁴

⁴¹⁰ Veja-se a propósito, *ibid.*, fl. 228. No presente documento o *curriculum* de Garcia Mendes é apresentado em pormenor pelos jesuítas da província com a intenção de melhor defenderem a causa deste prelado. Segundo a Companhia, Mendes fora mestre de Filosofia e de Teologia Especulativa e era conhecedor profundo do Direito Canónico e Civil. Exercera os cargos de provincial na Província de Goa, de prepósito da casa professa e de reitor dos colégios de S. Paulo e de Baçaim. Cultivara ainda, por espaço de dezasseis anos, as comunidades da Pescaria, de Travancor, de Salsete e as do Norte, com “grande zelo e edificação”, sem ser alvo de queixas por parte das cristandades e dos seus “subditos”. Promovido a arcebispo da Serra, governou esta cristandade com zelo de verdadeiro pastor, “dissimulando, sofrendo, e procurando por todas as vias com o Arceidiago a Paz”. *Ibid.*, fl. 228.

⁴¹¹ Segundo o breve pontifício de Alexandre VII, *Alias postquam*, de 6 de Fevereiro de 1656, o carmelita, frei José de Santa Maria, bispo de Hierapolis, foi designado comissário pontifício e enviado às Serras do Malabar para recolher informação e conter a rebelião do arceidiago Tomé do Campo e de seus “sequazes” contra o arcebispo de Cranganor ou Angamale. Segundo o breve *Remeante ad istas* de 20 de Janeiro de 1660, Santa Maria foi nomeado comissário e administrador da Província da Serra e delegado da Santa Sé. *Bullarium*, tomo II, p. 329. Em alguns dos seus escritos que abordam os cristãos de S. Tomé destaca-se a rebelião contra o bispo Garcia Mendes. Cf. *Mitras Lusitanas no Oriente*, p. 46.

⁴¹² Joseph Thekedathu abordou esta crise detalhadamente na obra *The Troubled days of Francis Garcia S. J. Archbishop of Cranganor (1641-1659)*, onde assinalou que no seio da referida conjuntura acabou por arrefecer a cordialidade existente entre Mendes e alguns jesuítas da província. Veja-se, *ibid.*, p. 49. André Freire (1625-1692) foi provincial da Província do Malabar, entre 1687 e 1691 e foi preconizado arcebispo de Cranganor, em 1682. Todavia, não chegou a ser consagrado pelo facto das bulas pontifícias terem chegado após o seu falecimento. Por sua vez, o missionário S. João de Brito foi apresentado pelo rei de Portugal para ocupar este cargo mas acabou por o recusar.

⁴¹³ Cf. *Mitras Lusitanas no Oriente*, p. 48 Como refere Angel Santos Hernández, Ribeiro e os seus sucessores enfrentaram sérias oposições por parte dos “cismáticos” e dos “propagandistas” (cf. *Jesuítas y Obispos*, pp. 108-120).

⁴¹⁴ Segundo Angel Santos Hernández, o novo vigário apostólico nativo, Alexandre do Campo ou Parampil Chandy, primo do cismático Parampil Thumi, recebeu a consagração episcopal em 1663 e passou a ter como conselheiros dois carmelitas. A partir dessa data, 84 igrejas voltaram à unidade, embora conservando o rito caldeu, e 32 igrejas permaneceram recalcitrantes no cisma e abandonaram o referido rito caldeu, tomando, desde logo, um novo rito, o siro-antioqueno. Constitui-se assim uma nova igreja

potenciou novas tensões na igreja local. Note-se que a Sé de Cranganor estivera sem bispo próprio até 1701 e que o clima vivido localmente foi também de alguma maneira conturbado.

Embora a efervescente conjuntura religiosa da Serra tenha sido fortemente marcada por um permanente clima de conflitualidade entre igreja romana e igreja siro-malabar, parece ter havido, de uma maneira geral, um diálogo pacífico entre os elementos da província e os prelados romanos da arquidiocese de Cranganor, pelo menos até pouco antes de Garcia Mendes ter deixado o cargo. Esta sintonia terá, eventualmente, ajudado os jesuítas do Malabar a enfrentarem as múltiplas resistências desta cristandade e a persistirem localmente no seu apostolado.

No que diz respeito ao contacto da província com o arcebispado de S. Tomé de Meliapor⁴¹⁵, cuja jurisdição englobava Negapatão, Pegu e toda a enseada de Bengala, destaca-se, nas fontes jesuítas, um caso de âmbito jurisdicional que levou o respectivo prelado a retirar, em 1630, uma igreja da região aos membros da Província do Malabar e, posteriormente, a devolvê-la novamente aos jesuítas.⁴¹⁶ Ao tempo, encontrava-se em função um arcebispo agostinho que, possivelmente, não estaria tão receptivo às prerrogativas da Companhia.

Note-se que, desde a sua instituição, este arcebispado estivera sob o governo dos agostinhos e que só no final do século XVII é que passa para as mãos dos jesuítas, já depois de um longo interregno de sé vacante que se estendeu de 1637 a 1690. Gaspar Afonso Álvares (1626-1708)⁴¹⁷ foi, então, o primeiro elemento da Companhia de Jesus a desempenhar estas funções a partir de 1691 até 1708. Obteve a sua consagração em Goa precisamente no ano de 1693.

jacobita no Malabar. Em 1694 e depois de algumas tribulações, Custódio de Pinho, visitador apostólico, viria a ser nomeado vigário apostólico do Malabar. (cf. *Las Misiones bajo el Patronato Portugues*, pp. 212-213).

⁴¹⁵ O território de Meliapor dependera primeiro da diocese de Goa e desde 1557 da recém erigida diocese de Cochim. A jurisdição desta estendia-se a Bengala e à Birmânia. Em 1606, Paulo V cria então a diocese de Meliapor a qual passa a abarcar os territórios de Meliapor até à Birmânia.

⁴¹⁶ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 449.

⁴¹⁷ Gaspar Afonso foi reitor do seminário de Goa, procurador da Província de Goa, superior de Bandora, superior da missão do Canará e provincial do Malabar. Foi um defensor dos ritos malabares, como atesta Angel Santos Hernández, *Jesuítas y Obispos*, p. 128).

Relativamente ao bispado de Malaca e às suas relações com a Província jesuíta do Malabar, podemos extrair alguns elementos da carta ânua de 1616. O pedido formulado pelo bispo de Malaca, Gonçalo da Silva (g.1613-1636), para os jesuítas missionarem na Cochinchina e em Macaçar, por ali se esperar muito fruto, e o bom acolhimento jesuíta a esta proposta traduzidos na referida ânua são, de alguma maneira, significativos.⁴¹⁸ À partida, a iniciativa de solicitar tais religiosos para aquelas zonas da Ásia parece indiciar a confiança do prelado no trabalho da Companhia. Somos ainda levados a ver a resposta jesuíta não como um mero acto de obediência a uma entidade eclesial, mas como uma atitude de colaboração para promover um futuro ambiente de cordialidade entre as partes, uma vez que o bispo acabara de ser designado para Malaca.

Em 1620, por ocasião da visita do bispo do Japão, Diogo Correia Valente, S.J., (1618-1629) a Malaca, este prelado terá ficado alojado no colégio dos jesuítas, o que permitiu que se preparasse ali um diálogo onde se acharam presentes a “estas mostras de alegria os dous bispos, o Capitão Geral, os Religiosos, a cleresia e toda a cidade”.⁴¹⁹ Embora nesta data a colaboração dos religiosos da província com os prelados de Malaca e do Japão seja evidente nas fontes, não podemos confirmar como se processou o posterior diálogo. Uma informação oficial de 1626 refere, no entanto, a autorização que o bispo lhes deu para evangelizarem na zona de Sabo, situada na contracosta da ilha de Solor, tornando-se essa decisão controversa pelo facto de os dominicanos a considerarem sob a sua jurisdição.⁴²⁰ Esta atitude parece indiciar um clima cordial entre as duas partes. Apenas foi possível recolher mais algumas informações, mas já sobre o último prelado, Paulo da Costa, que, em 1641, ainda exercia funções em Malaca. Segundo Hubert Jacobs e após a perda desta cidade a favor dos holandeses, Paulo da Costa, que exercera o cargo de governador da diocese de Malaca no período em que esta funcionara como sede vacante, fez parte do grupo dos muitos cristãos que se transferiram para a islamizada Macaçar.⁴²¹

⁴¹⁸ Cf. ânua da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 315. Gonçalo da Silva fora inquisidor em Goa. Por decisão de D. Filipe III viria a ser colocado em Malaca onde iniciaria o seu mandato em 1615. A diocese esteve sem bispo permanente desde 1626 e em 1636 o dominicano frei António do Rosário foi apontado como novo bispo desta praça portuguesa. Entre 1638 e 1639 sucedeu-lhe no cargo o agostinho frei Luís de Melo. Já depois da queda de Malaca a favor dos holandeses, Paulo da Costa ocupou o lugar de governador da referida diocese.

⁴¹⁹ Valentim Pinheiro, ânua da Província de Cochim de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 382-382v.

⁴²⁰ Cf. Ordem de Filipe III ao conde da Vidigueira, Lisboa, 10/04/1626, *DRILM*, doc. 655, pp. 212-213.

⁴²¹ Cf. *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, ed. Hubert Jacobs, Roma, 1988, p. 6*. O esforço de racionalização e burocratização característico da administração filipina fez-se sentir ao nível das

Em 1641, Paulo da Costa ter-se-á dirigido a Goa para discutir a situação da sua diocese e terá retornado a Malaca em 1644. Todavia, e por imposição holandesa, foi obrigado a deixar a cidade e acabou por se instalar em Macaçar. Aqui permaneceu entre os anos de 1645 e 1661, ao mesmo tempo que reclamou a jurisdição dos cristãos estantes nesta escala do Sul das Celebes, como se fosse lugar dominado pelos portugueses.⁴²²

Paulo da Costa nascera na cidade de Malaca, em 1602, e embora tenha ingressado na Companhia de Jesus não permaneceu por muito tempo no seu seio. Já em Macaçar, como elemento do clero diocesano, veio a desencadear diversos conflitos ao seu redor, face aos religiosos dominicanos e jesuítas. Nessa altura, defendia que qualquer tipo de trabalho pastoral deveria estar a cargo do clero diocesano. Ao clima de conflitualidade gerado somou-se o do contexto da presença holandesa nesta região da Ásia, que o obrigou, uma vez mais, a partir e a deixar Macaçar em 1661. O Camboja foi a escala seguinte, onde se deteve por algum tempo e onde contracenou com os vigários apostólicos franceses ali enviados pela *Propaganda Fide*.⁴²³

Em suma, o relacionamento entre os prelados em estudo e os jesuítas da Província do Malabar evoluiu por contrastes entre antagonismos e diálogos mais cordiais, dependendo dos lugares, das circunstâncias ou das perspectivas de cada um dos interlocutores. As questões jurisdicionais talvez tenham sido as que mais originaram polémica e atrito entre as duas partes em questão.

4.2. Ordens do Padroado

Os religiosos da Província do Malabar não se encontram, pois, dissociados do todo que foi a Igreja nos espaços ultramarinos. Não só o clero secular, mas também o

instâncias através das quais a Coroa exerceu o governo das matérias eclesiásticas. O monarca português, D. João IV, acabaria por herdar o legado pesado do período filipino no que se refere às relações entre Portugal e Roma. Para esta temática veja-se José Pedro Paiva, “A Igreja e o Poder” in *HRP*. Todavia, Portugal restaurado tentou uma aproximação a Roma para resolver a situação das dioceses vagas, não obstante a difícil conjuntura político-económica e a pouco favorável política internacional que se vivia, ao tempo, em torno da Guerra dos Trinta Anos. Veja-se *ibid.*, pp. 160-162.

⁴²² Cf. *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, p. 6*.

⁴²³ Cf. *ibid.*, p. 7*. Hubert Jacobs, elenca alguns dos nomes relacionados com este clero diocesano, *ibid.*, pp. 7*-8*.

clero regular fez parte integrante dela e ajudou a diversificar a presença cristã em terras asiáticas.⁴²⁴

Assim, no amplo espaço geográfico da Província do Malabar actuaram outras ordens para além dos jesuítas. Os próprios vestígios materiais deixados pelos diferentes regulares ficaram registados nas fontes e não podem passar despercebidos a qualquer leitor mais atento, marca visível de uma memória que não se esgota na sua materialidade mas que se complementa nos vivos relatos e descrições coevas.⁴²⁵

A própria Companhia de Jesus assinala a presença de franciscanos,⁴²⁶ dominicanos,⁴²⁷ e agostinhos⁴²⁸ em espaços que tocou. É ilustrativo, a esse título, o excerto que se segue relativo a Ceilão:

“Em todas estas terras estão Religiozos de 4º Religiões, saber de *São Francisco que* forão os primeiros *que* nella entrarão os nossos *Padres que* forão os segundos, de *Santo Agostinho*, e *São Domingos que* forão os ultimos dividense estas terras em 4 Prouincias a *que* chamão Côrlas e todas começam da Cidade de Columbo como de fonte e principio”.⁴²⁹

Embora existissem quatro áreas bem delimitadas para cada uma das referidas ordens, alguns religiosos de S. Francisco percorriam-nas todas, a pretexto de terem sido os primeiros a entrar em Ceilão.⁴³⁰

O facto do campo de missão ser assim disputado por diferentes ordens religiosas, era visto, por vezes, pela Companhia como um entrave à progressão dos seus próprios

⁴²⁴ A documentação régia alude frequentemente à presença de dominicanos, de franciscanos e de agostinhos em muitos lugares onde se encontrava radicada a Província Jesuíta do Malabar como Cochim, Ceilão e outros locais da Ásia. Veja-se, a propósito, *DRILM*, I, docs. 91, 106, 107. Em 1625 o vice-rei procedeu ao envio da relação dos provinciais das ordens religiosas, supra citadas, estabelecidas no Oriente, sob o Padroado Português. Veja-se, Relação do vice-rei, Goa, 1625, *DRILM*, doc. 302, p. 106.

⁴²⁵ Veja-se, por exemplo, António Bocarro, *O Livro das Plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia Oriental*, (1635), Lisboa, 1992, 2 vols..

⁴²⁶ Veja-se frei Fernão da Soledade, O.F.M., *História Seraphica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*, 3 vols., Lisboa, 1705-1721; frei Paulo da Trindade, O.F.M., *Conquista Espiritual do Oriente*, ed. de Fernando Félix Lopes, O.F.M., Lisboa, 1962-1967, 3 vols.

⁴²⁷ Pode ver-se frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, prefácio e revisão de M. Lopes Almeida, Porto, 1977, 3 vols.; Charles-Martial de Witte, “Aux origines [...]”; Frei Raul de Almeida Rolo, O.P., “Dominicanos Portugueses nas Missões do Oriente” in *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, Braga, 1984, pp. 239-240.

⁴²⁸ Para a presença agostiniana veja-se “Manual Eremitico da Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho”, *DHMPPPO-Índia*, 1817, doc. 24, pp. 833; Frei Félix de Jesus “Primeira parte da Chronica e Relação do Príncipe que teve a Congregação da Ordem de S. Agostinho nas Indias Orientais” in *Analecta Augustiniana*, ed. Arnulf Hartmann, O.S.A., vol. XXX, Roma, 1967; Teófilo Aparício López, O.S.A., *La Orden de San Agustin en la India*, Valladolid, 1977.

⁴²⁹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 531v.

⁴³⁰ Cf. *ibid.*, fl. 531v.

objectivos missionários. Por exemplo, nas zonas de Maluco os jesuítas não viam com bons olhos a presença franciscana nem o apoio da Coroa espanhola a estes religiosos, uma vez que tudo parecia conjugar-se para que a ordem de S. Francisco tivesse o domínio espiritual destas partes.⁴³¹

Já outros testemunhos coevos permitem perceber como a concorrência foi efectiva entre os diferentes regulares relativamente a certas zonas do Subcontinente. Alguns apontamentos sobre a região da antiga cristandade de S. Tomé revelam, por exemplo, a dimensão concorrencial que ali se desenhou, já que este espaço foi disputado por diferentes ordens religiosas. Como tivemos oportunidade de referir anteriormente, os próprios jesuítas, em conjugação com o prelado local, tentaram, em certo momento, impedir o avanço dominicano na região, tendo o sucesso da medida ficado vinculado à intervenção de Lisboa.⁴³²

Atente-se que o intuito dos dominicanos expandirem a sua acção a estes lugares deve ser visto dentro do normal quadro de interesses missionários afectos a qualquer ordem religiosa. Já o apoio dos monarcas portugueses a esta causa cristã constituiu um dever há muito consignado por Roma. Todavia, a conjuntura que envolveu os jesuítas e a cristandade da Serra foi mais forte que os interesses de outros missionários ou que os deveres do próprio padroeiro. A decisão régia que interditou no local a difusão de uma nova presença religiosa ajudou, automaticamente, a reforçar no espírito dos jesuítas a autoridade que sentiam perante estes cristãos.

Como salientámos, desde o Sínodo de Diamper que a Companhia de Jesus interagiu com as comunidades siro-malabares de uma forma sistemática, apreendendo elementos da cultura local, ensinando, catequizando, orientando práticas e ministrando sacramentos.⁴³³

Por vezes, eram os próprios jesuítas que se instalavam em espaços onde já estavam radicados outros religiosos. A advertência do monarca ao vice-rei relativa ao

⁴³¹ Cf. carta de Lorenzo Mazzoni, ao Padre Geral, Ternate, 6/5/1613, *DM*, III, doc. 65, pp. 250-251; carta de Lorenzo Mazzoni a Mutio Vitelleschi, Ternate, 1/5/1620, *DM*, III, doc. 116, pp. 404-405.

⁴³² Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 225v; *Mitras lusitanas no Oriente*, pp. 40-41.

⁴³³ Sobre a acção jesuíta na região da Serra pode ver-se Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar, Cochim de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 506v-508. Recorrendo a uma análise abrangente da epistolografia em estudo, Joseph Thekedathu assinalou o zelo dos jesuítas que percorreram a Serra e a séria observância com que eles operaram ao nível dos dinamismos missionários acima elencados, não deixando, contudo, de registar os tumultos que se geraram em torno da Companhia. Veja-se Joseph Thekedathu, *The Troubled Days of Francis Garcia S. J.*, p. 47.

ano de 1625 teve um cariz preventivo, uma vez que aconselhou os provinciais dominicanos e agostinhos a recomendarem aos seus subordinados em Solor e em Bengala que recebessem bem os jesuítas que ele mesmo ali enviara.⁴³⁴ Todavia, essa directiva não impediu que os provinciais das ordens de Santo Agostinho e de São Domingos se viessem a queixar da ida de um jesuíta para a zona de Sabo, junto a Solor, no qual os dominicanos missionavam há muito.⁴³⁵ Nesta sequência, Filipe III instou o conde da Vidigueira a resolver a dita querela jurisdicional.⁴³⁶ Como tal, os jesuítas acabaram por não prosseguir com a missão nesta parte da Ásia, a fim de evitar dissensões com os dominicanos ali instalados.⁴³⁷

Se o quadro acima apresentado nos transporta a uma atmosfera concorrencial e, de certa maneira, conflituosa, importa agora atermo-nos a uma outra imagem que também sobressai na epistolografia jesuíta e que nos revela um ambiente de cordialidade e de colaboração vivido, em certas ocasiões, entre os membros da província e os outros regulares.

Uma informação oficial referente a 1626 reporta, por exemplo, a existência de quatro franciscanos e de dezasseis jesuítas na evangelização de Jafanapatão. Uma mensagem que não aborda qualquer tipo de conflito entre estes dois grupos de missionários ali existentes.⁴³⁸

A carta ânua de 1630 é, por sua vez, elucidativa no que respeita à colaboração entre regulares ao reportar uma acção conjunta de diferentes religiosos num contexto bélico, que envolveu uma armada do vice-rei do Estado da Índia, o capitão de Negapatão e piratas europeus numa zona da Costa do Coromandel. De acordo com a missiva, o cenário que resultou dos acesos confrontos que ali eclodiram levou os jesuítas do colégio de Negapatão a providenciar assistência a um número elevado de feridos. Pela carência de meios e para poder acudir a tantas necessidades, o reitor viu-se

⁴³⁴ Cf. *DRILM*, I, doc. 63, 31/03/1625, pp. 31-32.

⁴³⁵ Cf. carta do vice-rei ao rei, Goa, 10/1/1626, *DRILM*, I, doc. 439, p. 143.

⁴³⁶ Cf. carta do rei ao vice-rei, Lisboa, 10/4/1626, *DRILM*, I, doc. 655, p. 213.

⁴³⁷ Cf. carta de Francisco da Gama a Filipe III, Goa, 18/12/1626, *DRILM*, I, doc. 914, p. 340.

⁴³⁸ Cf. carta de Filipe III ao vice-rei, Lisboa, 15/4/1626, *DRILM*, vol. I, doc. 653, p. 211.

na obrigação de fazer um peditório, de porta em porta, acompanhado dos seus confrades e dos franciscanos.⁴³⁹

Podemos assinalar que nesta acção caritativa os jesuítas cooperaram com os franciscanos. Naturalmente, outros casos de colaboração entre os jesuítas e diferentes ordens religiosas terão ocorrido ao longo do século XVII.

A própria colaboração entre regulares assumiu, por vezes, um cariz especificamente religioso, ou melhor, mais afecto à prática eclesial. Os encontros entre as diferentes ordens que aconteceram no século XVII no âmbito de ocasiões festivas merecem alguma atenção. Um clima de cordialidade parece envolver algumas das práticas cristãs que durante estes momentos comemorativos se intensificaram.

A este propósito importa trazer à memória a festa em honra da beatificação de Francisco Xavier, que teve lugar em Maluco e durante a qual os franciscanos entoaram cânticos de louvor. Segundo se reportou na ânuia de 1623, depois da missa todas as pessoas presentes integraram a procissão que atravessou as ruas bem adornadas.⁴⁴⁰

Como podemos observar, os franciscanos não se eximiram de participar publicamente em actos litúrgicos que envolveram a Companhia de Jesus e a memória de um dos jesuítas mais celebrado na Ásia. A referida festividade permitiu que, em torno da figura paradigmática de Francisco Xavier, se harmonizassem franciscanos e jesuítas em ambiente de intensa religiosidade e de cordialidade. A Companhia parece aqui estar interessada em mostrar sintonia em torno do seu santo.

4.3. Ordens sob a alçada da Propaganda Fide

Algumas tensões eclodiram originadas por uma nova presença religiosa em áreas onde os jesuítas operaram. A chegada dos carmelitas da *Propaganda Fide* à região dos cristãos de S. Tomé parece ter sido, na perspectiva da Companhia, algo perturbador para aquela cristandade, por incentivar maior contestação face aos jesuítas da província.⁴⁴¹

⁴³⁹ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fls. 449v-450v.

⁴⁴⁰ Cf. ânuia da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 403.

⁴⁴¹ Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 381-381v. Na obra supra citada, Joseph Thekedathu abordou o clima de conflitualidade que envolveu os jesuítas neste período.

Saliente-se que no decorrer do século XVII a história do Padroado Português no Oriente foi marcada por um crescente ambiente concorrencial. A criação do novo organismo romano da *Propaganda Fide*⁴⁴² e o próprio debate que, a partir de então, se desenvolveu entre Roma e Portugal em torno do *Jus Patronatus* são exemplos dessa nova conjuntura.⁴⁴³

Na teoria, a instituição da *Propaganda Fide* procurava completar a acção das igrejas nacionais sujeitas ao metropolitano de Goa, o que não impediu que fosse vista como uma ameaça séria aos interesses portugueses.

Em 1629, a *Propaganda* criou a primeira autoridade episcopal asiática em Bijapur, fora da influência do Estado da Índia e do Padroado, mas Goa sentiu-a como uma ameaça à estratégia portuguesa. Uma vez estante em território inimigo, podia eventualmente aliar-se ao sultão de Bijapur e aos holandeses, agravando os antagonismos existentes.

Os membros da *Propaganda Fide* passaram, efectivamente, a percorrer a Ásia cruzando locais adstritos ao Padroado. Francisco Donati foi, por exemplo, enviado à Ásia pela nova Congregação como missionário de todo o Oriente, viajou até à Índia e aqui embarcou para Malaca em 1629.⁴⁴⁴ Estas zonas abarcadas pela Província jesuíta do Malabar estavam assim expostas aos novos agentes vindos da Europa.

A vigilância por parte da nova Congregação sobre o que se passava no terreno missionário foi notória. Em 1649, Giovanni Marraci, procurador jesuíta, emitiu um relatório exaustivo sobre a actividade da Província do Malabar dirigido à Congregação

⁴⁴² Perante a vontade de ampliar a obra missionária, Gregório XV (1554-1623) instituiu, em 1622, a *Congregação da Propaganda Fide*, pela bula *Inscrutabile divinae providentiae* que assumiu a direcção da evangelização em todos os continentes. Sobre os direitos do Padroado e a nulidade de algumas das interferências que se tentaram criar no sentido de derogá-lo sem expresso consentimento dos reis de Portugal, vejam-se os documentos pontifícios em *Bullarium*, II, p. 339. A criação de vigários apostólicos na Índia e na China em territórios das dioceses do Padroado confirmam o recuar da política de Roma relativamente aos direitos anteriormente consignados nesses documentos. Cf. *ibid.*, II, p. 339. Terminava, assim, a hegemonia oficial do Padroado Português. Nas palavras de João Paulo Oliveira e Costa o problema institucional mais premente no curso da história da Igreja a Oriente no século XVII foi o modo como as estruturas eclesíásticas, subordinadas ao arcebispo de Goa, reagiram à perda do monopólio da evangelização dos territórios entre o cabo da Boa Esperança e o Japão (Cf. "O fim da hegemonia do Padroado Português do Oriente no século XVII" in *Vasco da Gama e a Índia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 43).

⁴⁴³ Sobre o Padroado Português e a *Propaganda Fide* veja-se Giuseppe Sorge, *Il "Padroado" Regio e La S. Congregazione "De Propaganda Fide" Nei Secoli XIV-XVII*, Bolonha: Editrice CLUEB, 1985.

⁴⁴⁴ Cf. *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, p. 8*.

da *Propaganda Fide*.⁴⁴⁵ Cerca de uma década mais tarde, em 1657, a presença de um comissário apostólico, frei José de Santa Maria, na diocese de Angamale, levantou algumas reacções por parte do arcebispo de Cranganor no que diz respeito a questões de âmbito jurisdicional. Se, por um lado, Santa Maria foi peremptório ao afirmar que não pretendia sobrepor-se ao poder do arcebispo de Angamale como se depreende do seguinte excerto, “[...] e porque tudo seja ordenado sem a monstruosidade de duas cabeças independentes”, por outro lado, reafirmou a necessidade da sua presença naquela região: “Fui mandado pera huã Christandade já perdida que doutro modo não necessitava de Commissario Apostólico”.⁴⁴⁶ Os próprios jesuítas da Província do Malabar confrontaram-se com este prelado por motivos jurisdicionais.

Na realidade, os missionários da Província do Malabar passaram a contracenar com os representantes de Roma, já que Alexandre VII (1599-1667) autorizou o bispo de Hierapolis, o dito carmelita frei José de Santa Maria, a destinar dois vigários para o arcebispado de Angamale ou Cranganor em 1659.⁴⁴⁷ Os religiosos da província que operaram na região não viram com bons olhos aquela presença, considerando-a prejudicial à sua acção junto das cristandades locais: “cristãos de S. Thomé, que já nos buscam com grande amor, e respeito, depois de sahirem delâ os Commissarios Apostolicos, que tanto nos perseguirão, afastando os Christãos dos Padres, como se fossem contrários a Roma”.⁴⁴⁸ Os jesuítas da província assinalavam, repetidamente, os problemas que os comissários apostólicos lhes originaram relativamente à relação que tinham com os cristãos de S. Tomé. Segundo alguns membros da Companhia até parecia que os enviados do Papa os viam como contrários a Roma e à Sé Apostólica.⁴⁴⁹

Na Índia, os elementos da *Propaganda Fide* tentaram alargar a sua influência nas partes em que os portugueses recuaram militarmente, como aconteceu no Canará e Malabar. Em 1663, foi nomeado o vigário apostólico do Malabar, Alexandre Parampali, e na década de 1670 contemplou-se o Canará com mais uma autoridade eclesiástica. Apesar deste avanço, no terreno, os resultados missionários foram incipientes.

⁴⁴⁵ Cf. Giovanni Marraci, “Breve Raguaglio dello stato presente delle missioni del Malavar della Compagnia di Giesú nell India Orientale, appresentatto in Aprile dell Anno 1649 alla Sacra Congratone de Propaganda Fide”, s.l., 1649, ARSI, Goa 34, fls. 386-393.

⁴⁴⁶ “Treslado da Carta do Reverendo Padre Commissario Apostólico Frei Joseph da Santa Maria escrita aos sinco de Nouembro ao Reverendo Cabido Sede Vacante de Cochim”, s. l., 5/11/1657, ARSI, Goa 49, fl. 133.

⁴⁴⁷ Cf. *Bullarium*, II, p. 342.

⁴⁴⁸ “Lista de Padres, Igreias, e Chritãos, que tem a Prouincia do Malauar neste prezente anno de 1667. E conserua depois da perdição da Cidade de Cochim, Cranganor, Coulão, Ceilão, Manar e Jafanapatão”, s.l., 1667, ARSI, Goa 29, fl. 107.

⁴⁴⁹ Cf Catálogo do Malabar, s.l., 1667, ARSI, Goa 29, fl.108.

Outro dos conflitos jurisdicionais ocorreu entre 1662 e 1664 quando da chegada dos bispos Pedro de la Motte Lambert e François Pallu ao Sião que estava a cargo do Padroado. O Sião tornou-se a base principal dos missionários da *Propaganda* e aí foi criado um seminário de preparação de clero local. Importa referir mais uma vez que a Província Jesuíta do Malabar integrava a missão do Sião.⁴⁵⁰

O mau estar sentido pelos membros da província perante a presença dos carmelitas em lugares onde operavam encontra-se bem evidente na documentação em análise. Já na década de 1680, por exemplo, alguns atritos eclodiram entre as duas ordens religiosas quando os carmelitas enviados de Roma acusaram, junto da hierarquia da Santa Sé, os jesuítas de impedirem a redução dos cristãos de S. Tomé.⁴⁵¹ Como referimos atrás, este facto suscitou a reacção contra estas alegadas calúnias por parte de vários religiosos, incluindo o governador do bispado de Cochim e os franciscanos, a favor da Companhia de Jesus.⁴⁵²

Na mesma década outro missionário carmelita descalço da *Propaganda Fide*, frei Paulo de S. Francisco, apresentou-se junto do bispo da Serra, Alexandre de Campos, acusando os jesuítas de Madurai de não quererem baptizar os brâmanes e um príncipe da região e de não acudirem à cristandade local.⁴⁵³ Trata-se de mais um caso de conflito entre os missionários do Padroado e os da *Propaganda Fide* que permite perceber que estas tensões perduraram no tempo.

O cenário de conflitualidade agravou-se ao longo do tempo, e a relação entre a retracção do Império e da sua influência e a atrofia do Padroado tornou-se inevitável.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ As tensões entre Padroado e *Propaganda* estenderam-se ao Tonquim e à Cochichina. Uma década depois, em 1673, e após fortes antagonismos, Clemente X (1590-1670) desligou os vigários apostólicos de toda a jurisdição do arcebispo e da Inquisição de Goa em territórios não sujeitos à Coroa portuguesa. Derrogou, deste modo, privilégios anteriores como o de 1626 instituído pela própria Congregação da Propaganda da Fé que vinculava esses territórios ao domínio exclusivo do Padroado Português. Cf. *Bullarium*, II, p. 41.

⁴⁵¹ Cf. Petição dos jesuítas de Ambalacata, Coução, 17/9/1683, ARSI, Goa 29, fl.30; carta de Gaspar Afonso, provincial do Malabar, ao Padre Geral, 17/9/1683, ARSI, Goa 29, fls. 77v-78.

⁴⁵² Veja-se certidão de Salvador Dinis, governador do bispado de Cochim, Coução, 17/9/1683, ARSI, Goa 29, fls. 30-30v; certidão de frei Miguel dos Archanjos, Ambalacata, 24/09/1683, ARSI, Goa 29, fl. 42.

⁴⁵³ Cf. André Freire, ânuia de Madurai de 1679/1680/1682, Cutur, 25/02/1682, ARSI, Goa 54, fls. 402v-403.

⁴⁵⁴ António da Silva Rego elencou alguns dos factores que terão debilitado o poder do Padroado. Veja-se António da Silva Rego, *O Padroado Português*. Nas palavras de R. Po-chia Hsia, e no que diz respeito à Índia, estamos também perante uma fase de progresso missionário difícil, pelas resistências indígenas e pelos desafios protestantes. (Cf. *The World of Catholic Renewal*, p. 200). Todavia, estas décadas do século XVII foram, simultaneamente, tempos de novas iniciativas missionárias nomeadamente na China, Indochina, Timor e Madurai, como atesta João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Lisboa, 1998 (Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências sociais e Humanas da

De facto, o contexto político-religioso do século XVII afectou significativamente a Província do Malabar. Com a perda de pontos-chave foram afectadas as dioceses de Malaca e de Cochim.

Universidade Nova de Lisboa), p. 48. Tal revela a acção persistente dos religiosos no ambiente complexo do mundo asiático, numa centúria de transformações profundas para o Estado Português da Índia e para o Padroado Português do Oriente.

Capítulo III

A MISSIONAÇÃO

1. Estratégias missionárias

Na Província do Malabar, com uma enorme extensão geográfica, a actividade missionária foi marcada por diferentes níveis de acomodação, tendo em consideração as necessidades nos múltiplos terrenos e as próprias posições dos missionários. Isto mesmo fica bem visível no caso da região indiana de Madurai, onde coexistiram três tipos de abordagem com Gonçalo Fernandes por um lado, Roberto de Nobili⁴⁵⁵ por outro e ainda com os padres *pandaras*, destacando-se entre estes o missionário João de Brito.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Sobre Roberto de Nobili existe uma extensa bibliografia. Veja-se N. Tornese e M. Colpo “Un decennio fecondo per la bibliografia sul de Nobili” in *AHSI*, ano XLIII, fasc. 86, Jul-Dez, Roma, 1974. S. Rajamanickam trouxe à luz a actividade literária que Nobili desenvolveu em língua tamil através da obra *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli: De Nobili Research Institute, 1972. Em 1973 Nicola Tornese publicou a obra *Roberto de Nobili. Contributo al dialogo coi non cristiani*. Trata-se do primeiro contributo para o estudo teológico em profundidade do método de “acomodação”. Alguns autores editaram, por sua vez, documentos autógrafos do missionário de Madurai, permitindo, desta forma, adensar os estudos à sua volta. Pierre Dahmen publicou “Trois Lettres Spirituelles Inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)” in *Revue D’Ascetique et de Mystique*, ano VI, nº 62, Abr-Jul, 1935. No século XIX Joseph Bertrand editou também e comentou documentos relacionados com a missão de Madurai na obra *La Mission du Maduré D’après des documents inédits*, 3 vols., Paris: Librairie de Poussielgue-Rusand, 1848. Por seu lado, Ioseph Wicki contribuiu para o conhecimento da conjuntura sócio-cultural que rodeou a missão ao estudar minuciosamente e editar no ano de 1973 em Lisboa o *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616)*. Wicki divulgou ainda algumas cartas autógrafas de Nobili em “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ano XXXVIII, fasc. 75, Jan-Jun, 1969.. Outros autores e suas obras merecem igualmente menção tal como Ines G. Županov, *Disputed Mission. Jesuits Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, New Delhi: Oxford University Press, 1999; Francis X. Clooney “Roberto de Nobili’s *Dialogue on Eternal Life* and an Early Jesuit Evaluation of Religion in South India” in *The Jesuits Cultures, Sciences, and Arts 1540-1773*, Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2005, pp. 402-417. Já a edição *Roberto De Nobili (1577-1656) missionário gesuita poliziano. Atti del Convegno Montepulciano 20 ottobre 2007*, Siena: Guerra Edizione, 2008, reúne trabalhos de diferentes estudiosos que abordaram Roberto de Nobili e o seu método.

⁴⁵⁶ Refira-se de novo que *pandara* ou *belala* eram os termos que designavam uma das castas desta zona da Índia formada por mestres de vida honesta e exemplar que se relacionavam com estratos mais baixos da sociedade hindu. Veja-se Jerónimo Gomes, ânuua da Província do Malabar, Cochim, 10/12/1606/1607, ARSI, Goa 53, fl. 13;13; Simão de Figueiredo, ânuua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 518. João Paulo Oliveira e Costa assinalou o carácter extraordinário dos modelos adoptados pelos jesuítas nos séculos XVI, XVII e XVIII. Segundo o autor, os casos mais famosos foram os da China e de Madurai não só porque se tratou das missões em que formalmente os religiosos mais se acomodaram mas também porque foram os casos mais controversos, devido às querelas institucionais que suscitaram (*O Cristianismo no Japão*, vol. 1, p. 124).

1.1. A acomodação em Madurai

O método missionário de acomodação⁴⁵⁷ implementado em Madurai por Roberto de Nobili foi mais longe relativamente aos moldes mais tradicionais de evangelização, não ao nível do conteúdo mas em termos de linguagem apostólica, e permitiu introduzir junto de alguns sectores da comunidade tamil-nadu um *modus vivendi* cristão ajustado à realidade local.

Num olhar sobre Madurai é possível perceber que o contexto que Nobili encontrou nesta zona da Índia foi o de uma policromia regional. O missionário confrontou-se, de imediato, com uma intensa diversidade sócio-política e religiosa, reflexo das diferentes linhagens do espaço tamil-nadu.⁴⁵⁸ Entre conflitos bélicos e rituais diversos, telegus, canarás, muçulmanos e maratas marcaram o xadrez político e religioso da região até finais do século XVII. A ideia de purificação da existência esteve presente em todos estes grupos e, Nobili, quase por osmose, absorveu esse dinamismo com um objectivo último: o da conversão ao cristianismo.

⁴⁵⁷ Inácio de Loyola aconselhava os missionários a acomodarem-se a todos com santa prudência. Veja-se, a propósito, *S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere*, trad. e anot. Giuseppe Tassarolo, Milão, s.d., p. 100. Como realça Ines G. Županov, o mais famoso método dos jesuítas foi o de *accommodatio*, compreendido e aplicado de formas diversas em diferentes contextos. Segundo a autora, este método teve uma ligação directa com a espiritualidade jesuíta. (Cf. *Disputed Mission*, pp. 22-23). João Paulo Oliveira e Costa assinalou o carácter extraordinário dos modelos adoptados pelos jesuítas nos séculos XVI, XVII e XVIII. Segundo o autor, os casos mais famosos foram os da China e de Madurai não só porque se tratou das missões em que formalmente os religiosos mais se acomodaram mas também porque foram os casos mais controversos, devido às querelas institucionais que suscitaram (*O Cristianismo no Japão*, vol. 1, p. 124). A inculturação pode ser vista como uma dinâmica ancestral que, desde o cristianismo das origens, constituiu uma exigência óbvia na difusão do Evangelho, uma forma de este entrar nas línguas e culturas locais, mesmo não tendo sido teorizada na referida época. A própria expansão da fé dos primeiros cristãos registada no Novo Testamento adquiriu um elevado grau de universalismo e mesmo durante a época patrística a Igreja viveu sobre forte influência da cultura greco-romana e dos povos que integraram o império. Veja-se, a propósito, Andrzej Pietrzak, *Teologia da inculturação segundo Michael Amaladoss e Mário de França Miranda*, Lublin, 2010, pp. 23-26. De facto, desde remota era que a proclamação do Evangelho não se fez sem a mediação das culturas concretas. A obra *A Diogneto*, escrita por um cristão anónimo do século II, ilustra, em algumas das suas passagens, essa realidade. Veja-se *A Diogneto*, introdução, revisão, notas e estudo complementar por Isidro Lamelas, Lisboa: Livraria Alcala, 2001, p. 51. Armino dos Santos Vaz na sua obra *Palavra Viva, Escritura Poderosa. A Bíblia e as suas linguagens* (Lisboa: Universidade Católica, 2013, p. 185), assinala que o próprio texto bíblico do Antigo Testamento foi escrito originariamente em hebraico, aramaico e grego, distinguindo-se assim três etapas na história da sua transmissão.

⁴⁵⁸ Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta Sastri, considerado o historiador tâmil, elaborou uma série de estudos em torno da história do Sul da Índia; entre eles destacam-se *A History of South India*, 2ªed., Madras: Oxford University Press, 1976; *Development of Religion in South India*, Bombaim: Orient Longmans, 1963; *The Culture and History of the Tamils*, India, 1964 ou ainda *South India and South Asia. Studies in their history and culture*, Mysore: Geetha Book House, 1978. Sobre esta sociedade e esta cultura pode ver-se também R. Sathyanatha, *Tamilaham in 17th century*, Madras: University of Madras, 1956; *History of the Nayaks of Madura*, 2ª ed., India, 1991. Sobre as várias literaturas ligadas ao sânscrito, ao tâmil, ao canará e ao telegu pode ver-se Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta Sastri, *A History of South India*, pp. 330-427. Sobre os povos e culturas do sul da Índia, veja-se *ibid.*, pp. 49-165

Assim, a acomodação ao contexto local marcou a actuação de Nobili desde a sua chegada a Madurai em 1606. No provincial Alberto Laerzio, Nobili encontrou um apoiante convicto das medidas advogadas. Desde a aprendizagem da “lingoa da corte mais pollida”,⁴⁵⁹ da cultura e dos costumes locais até à sua transfiguração em membro da casta *brâmane*, Nobili conviveu com esta realidade e assumiu-se como um verdadeiro personagem tamil: “determinou mudar o vestido, e tomar o dos seus Letrados e Saniasses”⁴⁶⁰ e pediu ao provincial autorização para não comer carne, nem peixe, nem ovos, apenas arroz, leite e ervas, o que lhe foi concedido.⁴⁶¹



Desenho de Roberto de Nobili vestido de brâmane, por Baltasar da Costa (in *Catecismo em que se Explicão Todas as Verdades Catholicas Necessarias pera a Salvação com Excellentissima Ordem*, 1661)

⁴⁵⁹ Uma relação de Alberto Laerzio atesta a aprendizagem efectuada, ao tempo, por Roberto de Nobili da língua tâmul e do “Ghiredam”, correspondente à língua latina. Cf. Relação de Alberto Laerzio sobre a missão de Madurai, s.l., 1611, ARSI, Goa 54 A, fl. 93v.

⁴⁶⁰ O termo *saniassi* significa asceta hindu; brâmane do quarto estágio de vida. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 285. Como notou Inês Županov, o primado do bramanismo, como um modelo generalizado da civilização indiana, viria a tornar-se axioma nos séculos seguintes, tendo os descritivos documentos jesuítas funcionado como um anteprojecto dessa perspectiva. (Cf. *Disputed Mission*, p. 27).

⁴⁶¹ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 11. Um método que se prolongou até tarde, já que algumas décadas depois, em 1644, declarava-se que nas zonas pertencentes ao colégio de Cranganor os padres se acomodavam à comida e jejuns dos cristãos da terra. Não comiam nem carne nem peixe e nos lugares mais apartados andavam “vestidos de branco por ser trage mais acomodado a elles”. André Lopes, “Breve Relação das Christandades que teem os Padres da Companhia de Ihesus da Provincia do Malauar na India Oriental feita no anno de 1644”, ARSI, Goa 56, fl. 527.

A carta de Alberto Laerzio dirigida ao Geral Cláudio Acquaviva, de Novembro de 1611, ilustra bem a necessidade que o provincial via nestes procedimentos. Para Laerzio o título de *saniassi* e de anacoreta permitira a Nobili usar o cordão de brâmane. O uso de insígnias da alta nobreza funcionava como instrumento importante para a Companhia alcançar a receptividade local em Madurai, cidade, considerada pelos jesuítas o centro religioso e político de influência chave na região,⁴⁶² facilitando-se, por esta via, uma aproximação progressiva que tornaria possível a conversão das castas mais elevadas.⁴⁶³

Os textos de Nobili em língua tâmil demonstram a sua sensibilidade intelectual e a habilidade em expressar, filosófica e teologicamente, numa nova língua e numa terminologia técnica, ideias de origem europeia. Em *Nitya Jivana Callapam* ou *Diálogo sobre a Vida Eterna* procurou, por exemplo, aplicar princípios teológicos tomistas ao novo contexto cultural e religioso do Sul da Índia.⁴⁶⁴

Como já mencionado, Nobili privilegiou a aproximação às elites políticas e culturais na sua estratégia missionária com vista à replicação de conversões que por essa via pretendia realizar: “depois do mestre baptisei outro mancebo muy honrado, o qual se chama Aleixo Naique, por cujo meio espero converter outro Irmão, e a mais, também baptisei outros Badagas, e hum Bellalla estou juntamente catechizando a hum capitão muito honrado, e de bom entendimento”.⁴⁶⁵

Segundo Laerzio, fora inútil o trabalho que o padre Gonçalo Fernandes⁴⁶⁶ realizara durante catorze anos antes da chegada de Nobili a Madurai, uma vez que até aí

⁴⁶² Na cidade de Madurai, um dos maiores centros do hinduísmo do Subcontinente, viria mais tarde a missionar o jesuíta João de Brito.

⁴⁶³ Pode ver-se, a propósito, a “Carta do padre Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cláudio Acquaviva”, Cochim, 25/11/1611 in *La Mission du Maduré*, I, pp. 109-110. Note-se que pela configuração geográfica das províncias jesuítas asiáticas e pelos diferentes contextos em que se inseriam a implementação de muitas das directivas eram, provavelmente, deixadas nas mãos das estruturas locais. Uma vez que possuíam o conhecimento do terreno, essa experiência dava-lhes, frequentemente, o poder decisório, isto é, a capacidade de autonomia para adequarem soluções à complexa policromia da Ásia, dada as dificuldades e demoras colocadas pela distância. Veja-se, a propósito, Ines G. Županov, “Currents and Counter-Currents Jesuits geopolitics in Asia (16th century)” comentário a Pierre-Antoine Fabre, “Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Iles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579-1593)” apresentado na *Table Ronde*, “Stratégies politiques et religieuses dans le monde moderne: la Compagnie de Jésus sous le généralat de Claudio Acquaviva (1581-1615)” Roma, 28-29 de Outubro, 2002.

⁴⁶⁴ Veja-se, Francis X. Clooney, “Roberto de Nobili’s *Dialogue on Eternal Life* and Early Jesuit Evaluation of Religion in South India”.

⁴⁶⁵ Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar, Cochim, 10/12/1606/1607, ARSI, Goa 53, fl. 12.

⁴⁶⁶ Gonçalo Fernandes foi missionário em Madurai. Trabalhou neste local alguns anos, desde 1595 até à chegada de Roberto de Nobili em 1606, e fundou na região uma igreja, um hospital e uma escola. Cf. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols, Bruxelas; Paris: Éditions de la Bibliothèque, Collège

tenham sido insignificantes as conversões.⁴⁶⁷ Na sua óptica, Nobili actuara eficazmente comparando-o mesmo a Cristo e a S. Paulo: “à semelhança de Cristo que se fez homem para salvar os homens e de Paulo que fez tudo para todos, fez-se indiano para salvar os indianos”.⁴⁶⁸

Esta estratégia de acomodação à realidade local, embora tenha gerado controvérsia, foi entendida por alguns como importante para algumas partes desta região. Assim, na ânuia de 1615, deparamos com uma informação que atesta a existência de duas residências, à frente das quais se encontravam dois religiosos com traje de brâmanes e onde frutificava a sua acção. Em contrapartida, na mesma altura, em outra das residências de Madurai os jesuítas usavam o traje preto, o que denota as diferentes abordagens implementadas no terreno.⁴⁶⁹

Anteriormente na ânuia de 1607, contava-se que um ilustre letrado da região vira a necessidade dos jesuítas adaptarem-se à cultura local para lograrem maior receptividade junto das populações. Ao aconselhar um dos seus antigos discípulos, Alberto, mestre da escola de Ler e Escrever, a acomodar-se ao modo da terra e ao “engenho” e costume dos naturais para melhor frutificar o seu trabalho e alargar o número de discípulos revelara simultaneamente um conhecimento profundo dessas realidades e mentalidades onde se inseria.⁴⁷⁰

A vida de Nobili enquadrrou-se, desde logo, neste contexto e repartiu-se entre o estudo das línguas e dos textos sagrados da região, a contemplação, a doutrina e as disputas com as elites sócio-culturais.⁴⁷¹

Philosophique et Théologique, 1890-1960, III, p. 645. Embora tenha discordado com o método implementado por Nobili, Fernandes não ignorava os costumes indianos. A sua obra *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* testemunha a forma como compreendeu a cultura e a religião da Índia. Trata-se de um estudo exaustivo sobre práticas bramânicas e sobre textos em sânscrito.

⁴⁶⁷ Liam Brockey adverte para o facto de, no século XX, haver uma tendência na historiografia de considerar Nobili visionário e desprezar os seus opositores. (Cf. *The Visitor*, p. 94).

⁴⁶⁸ Cf. “Carta do provincial Alberto Laerzio ao Geral, Cláudio Acquaviva, Cochim, 20/11/1609” in *La Mission du Maduré*, II, p. 3.

⁴⁶⁹ Manuel Barradas, ânuia da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 318.

⁴⁷⁰ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 12v.

⁴⁷¹ Cf. *ibid.*, fl. 11. Posteriormente, já em 1643, a Companhia viria a promover disputas públicas entre jesuítas *pandaras* e *jogues* letrados de Madurai para combater as crenças locais. Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 519-519v. É interessante verificar quais foram os procedimentos de Nobili na aproximação que fez à sociedade e cultura de Madurai, através do relato de um dos missionários que o acompanhou. Veja-se, a propósito, “De hua do Padre Gonçalo fez pera o Padre Visitador de Maduré em 7 de Mayo de 1610”, s.l., 7/05/1610, ARSI, Goa 51, fls. 32-33v. O pragmatismo de Nobili e a sua cultura humanística abriram portas ao trajecto que empreendeu em Madurai. Para o enquadramento cultural e familiar de Nobili pode ver-se Gearóid Ó Broin, “The Family Background of Robert Nobili S.J.” in *AHSI*, LXVIII, Roma: IHSI, 1999. Sobre a

A hermenêutica que aplicou aos textos sagrados da região, no seio dos quais as verdades últimas ainda habitavam, foi o ponto de partida para desenhar a sua pregação. Tudo foi reescrito à luz do cristianismo. Na próspera Madurai, construída em torno do templo dedicado à deusa *Manakshi*, Nobili encontrou motivos e instrumentos para desenvolver o seu método missionário.⁴⁷²

As autoridades régias pareciam reconhecer este processo de acomodação como uma estratégia eficaz.⁴⁷³ Uma posição que não espelha, por si só, o universo de comportamentos que envolveram a presença jesuíta. Importa, pois, não esquecer, a dimensão do impacto do cristianismo nesta região. A relação entre as conversões e as reacções locais constitui uma temática recorrente no seio do epistolário jesuíta. Desde cedo, a Companhia confrontou-se com atitudes desfavoráveis provenientes da comunidade de origem daqueles que se baptizaram. Ao nível do impacto que a acção da Companhia exerceu na região, a missão de Madurai é um importante exemplo a reter, uma vez que foi atravessada por modalidades opostas de comportamentos que se alargaram ao interior da própria comunidade de religiosos.

Em 1643, advertia-se em carta ânua que os naturais de Madurai eram de tal maneira ligados às suas castas que repudiavam aqueles que se tinham baptizado.⁴⁷⁴ Por estes anos, Roberto de Nobili informava o Padre Geral acerca das detenções feitas pelos

educação jesuíta e preparação espiritual veja-se, entre outros autores, F. de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe)*, Paris: Les Editions de Minuit, 1978; e D. Julia, "Généalogie de la "Ratio Studiorum" in *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble, 1996. Para a origem da Companhia de Jesus e a formação humanista que lhe está subjacente pode ver-se ainda Dauril Alden, *The Making of an Enterprise.*, pp. 4-13. De acordo com Luís Filipe Thomaz, a complacência dos jesuítas para com as numerosas práticas e costumes da Índia, da China e do Japão radica na concepção optimista da natureza que lhes estava subjacente e que era proveniente da sua formação teológica de raiz escolástica. Cf. "Missões" in *DHRP*, p. 210. O termo *jogue*, em rigor, designa o asceta hindu. Entende-se, porém, vulgarmente o hindu penitente e mendicante que peregrina escassamente vestido, com o corpo polvilhado de cinza e com o cabelo crescido e em desalinho. Julga-se às vezes possuidor do dom dos milagres e dos remédios miríficos. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 491.

⁴⁷² Pode ver-se, a propósito, Inês Županov, *Disputed Mission*, pp. 3-4. Segundo a autora o encontro de Nobili com os *Vedas* e com outros textos filosóficos convenceu-o que a divina mensagem que ele pregava estava escondida no seio deles. Cf. *ibid.*, p. 26. Os missionários recrutados na região, bons letrados nas temáticas dos gentios, foram usados como meio eficaz para rebater os erros destes povos. Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província de Cochim de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 519.

⁴⁷³ Cf. ANTT, *Cartório Jesuítico*, m. 86, n.º 64.

⁴⁷⁴ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 517v-518.

locais para que os convertidos e outros cristãos rejeitassem o cristianismo ali introduzido pela Companhia.⁴⁷⁵

As formas de receptividade negativa e positiva aparecem espelhadas em algumas expressões de Nobili no momento em que refere que no meio das “consolações espirituais e favores de Deus” não faltaram os “sobressaltos e dificuldades” relacionados com os convertidos.⁴⁷⁶

Um caso concreto que Nobili descreveu revela, por si só, o impacto dessas novas adesões na região de Madurai. Ao converter-se ao cristianismo, um discípulo de um mestre *pandara* sofreu algumas humilhações por parte dos elementos da sua casta por ter desonrado a própria família ao ingressar na “casta baixa dos frangues”, e ter deixado de adorar os antigos deuses.⁴⁷⁷

A instabilidade e a insegurança que tais reacções locais imprimiram junto dos neófitos também são visíveis no mesmo relato, quando se refere que o recém-convertido recebeu, inclusivamente, que a influência deste poderoso *pandara* junto do *naique* da região fosse lesiva e conduzisse à sua expulsão de Madurai ou lhe infligisse qualquer outro mal de monta.⁴⁷⁸

Algumas vezes os próprios convertidos que trabalharam para a Companhia sublevaram-se contra os missionários de Madurai. Neste âmbito importa destacar um episódio relacionado com um cristão *brâmane* que servira os jesuítas. Ao proceder incorrectamente e ser afastado espalhou por todos os brâmanes que os religiosos eram homens baixos por guardarem certos costumes e comerem coisas impróprias da nobreza

⁴⁷⁵ Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 07/04/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318.

⁴⁷⁶ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 12. A própria reacção ao método missionário implementado por Nobili em Madurai suscitou polémica e levou ao polarizar de posições no seio da Companhia, como assinalaremos de seguida.

⁴⁷⁷ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1606/1607, ARSI, Goa 53, fl. 12. Decorridas algumas décadas, precisamente em 1643, advertia-se em carta ânuia que os naturais de Madurai eram muito “zelosos” das suas castas e que eram obrigados a desvincularem-se delas, no momento em que se faziam cristãos. Estes povos viam com “particular aversão” a “casta dos portugueses” por estes comerem carne de vaca. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 517v-518. No ano de 1644, Roberto de Nobili informou que o religioso Manuel Martins fora preso e maltratado assim como alguns *brâmanes* convertidos e outros cristãos para que retrocedessem na fé. Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 07/04/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318. O termo “frangue” diz respeito a um nome dado pelos mogóis aos europeus e, em particular, aos portugueses. Ele está presente em várias línguas asiáticas com o mesmo sentido. Cf. Luís Filipe Thomaz, “Frangues”, in *DHDP*, I, p. 435.

⁴⁷⁸ Cf. Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 12.

em outros locais. Perante estas acusações os missionários tiveram de se justificar junto do *naique* de Madurai para evitar maior animosidade local.⁴⁷⁹

1.1.1. Debate missionológico

O método de Roberto de Nobili não só originou estas reacções decorrentes do xadrez sócio-cultural e político local como proporcionou uma acesa controvérsia no seio da Igreja. Naturalmente, em torno da questão dos ritos malabares avolumaram-se tensões, argumentos variados a favor e contra.⁴⁸⁰ Durante este processo, as hierarquias eclesiásticas foram progressivamente formulando pareceres.

De facto, o clima que envolveu Nobili e o seu método desenhou-se, desde cedo, de forma contrastante dentro da Igreja. Tal é perceptível em obras de alguns autores que estudaram a missão de Madurai. Léon Besse, por exemplo, adverte para o facto das recriminações contra a estratégia de Nobili terem partido, desde cedo, do missionário Gonçalo Fernandes.⁴⁸¹ Não é de estranhar a atitude de Fernandes uma vez que a sua actuação em Madurai seguira, desde sempre, uma linha mais europeizante. Inicialmente, o visitador André Palmeiro estava predisposto a favorecer os seus argumentos que se fundamentavam na ideia de não haver uma nítida separação entre secular e religioso no Sul da Índia.⁴⁸² Já Pierre Dahmen destaca algumas vozes favoráveis a Nobili, entre elas situam-se as do arcebispo Ros e do primaz de Goa, D. Aleixo de Menezes, que afirmara, peremptoriamente, ser mais importante existirem imitadores de Nobili do que detractores.⁴⁸³

Importa notar que a referida controvérsia não assumiu contornos totalmente lineares no que diz respeito a certas posições dos membros da Igreja dado que as

⁴⁷⁹ Cf. Valentim Pinheiro, *ânua da Província do Malabar de 1620*, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 387. O contexto de tensão e de confronto com as realidades sócio-culturais da região ressalta nos escritos de Roberto de Nobili dirigidos a familiares próximos. Veja-se “Trois Lettres Spirituelles Inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)” in *Revue D’Ascétique et de Mystique*, 6º ano, nº 62, Abr-Jun, 193, pp. 182-183.

⁴⁸⁰ É um facto que a referida metodologia, direccionada às elites sócio-religiosas da região, foi motivo de controvérsia dentro e fora da Companhia, pela forma como se revestiu. O debate que se foi avolumando em torno da questão dos ritos envolveu demasiado o missionário de Madurai ao ponto de fazer transparecer as suas preocupações junto de familiares mais próximos, como notou Ioseph Wicki e como podemos comprovar no conteúdo da carta de Nobili dirigida a sua mãe no ano de 1619. Pode ver-se, a este respeito, “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649” in *AHSI*, ano 38, fasc. 75, Jan-Jun, Roma 1969, pp. 314-318.

⁴⁸¹ Veja-se Léon Besse, *La Mission de Maduré*, Trichinopoly, 1914, p. 200.

⁴⁸² Cf. Liam Brockey, *The Visitor*, pp. 94-95.

⁴⁸³ Cf. Pierre Dahmen, *Un Jésuite Brahme-Robert de Nobili, S.J. (1577-1636)*, Bruges, 1925, p. 63.

atitudes de alguns deles oscilaram ora contra ora a favor do método em causa. Esse foi o caso do cardeal Roberto Belarmino (1542-1621), compatriota de Roberto de Nobili, e do Padre Geral que, inicialmente, o hostilizaram e posteriormente modificaram a sua atitude, após terem lido o seu tratado *Narratio Fundamentorum*. O próprio inquisidor, bem como o visitador André Palmeiro e alguns teólogos da Companhia seguiram posições semelhantes.⁴⁸⁴

Como notou Liam Brockey, se, por um lado, André Palmeiro reconheceu que este método permitira converter brâmanes sem estes terem de abandonar o seu *status* social, por outro, verificara também que os resultados da referida estratégia não tinham levado à criação de uma larga comunidade de cristãos indianos.⁴⁸⁵

As deliberações papais foram também pontos de referência dentro de todo este processo. Como Joseph Wicki salientou, o papa Paulo V (1605-1621) emitiu, em 1618, um breve muito favorável a Nobili dirigido a Francisco Ros, o que não impediu de se iniciar, cerca de um ano depois, o debate oficial em torno dos ritos, na própria cidade de Goa.⁴⁸⁶

Dentro deste contexto, alguns dos comentários que constam da relação elaborada pelo provincial Laerzio, a pedido do visitador, revelam, por um lado, a aprovação do método por parte do Padre Geral, do próprio provincial do Malabar, do arcebispo da Serra, Francisco Ros, do reitor do colégio de Cranganor, de Estevão de Brito e de outros religiosos e, por outro lado, a contestação daqueles que defendiam tratar-se de uma estratégia não muito conforme à dos apóstolos, uma vez que visava apenas a conversão de brâmanes e não envolvia a sociedade em geral, nem favorecia a humildade e a caridade exigidas aos pregadores do Evangelho. Nas críticas formuladas aponta-se também o uso do fio bramânico e do sândalo, o vegetarianismo, a ostentação do vestuário, de panos decorativos e de palanquim e as despesas que a missão exigia. Laerzio destacou-se nesta argumentação como favorável à estratégia seguida por

⁴⁸⁴ Cf. Antão de Proença, ânuia de Madurai de 1565 e 1566, Candelur, 20/09/1656, ARSI, Goa 53, fls. 248-248v. Veja-se ainda, a propósito, Casimiro Cristóvão de Nazaret, *Mitras Lusitanas*, p. 117; G. Santos “S. João de Brito e os Ritos Malabares” in *Brotéria*, vol. 44, fasc. 1, Lisboa, 1947, p. 759.

⁴⁸⁵ Cf. Liam Brockey, *The Visitor*, pp. 110-111.

⁴⁸⁶ Cf. “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ano 38, fasc. 75, Jan-Jun, Roma 1969, p. 317. Em 1615, Paulo V autorizara o Mandarim como língua litúrgica.

Roberto de Nobili quando referiu, de forma incisiva, que quem impugnava o método fazia-o apenas pela simples razão de ele envolver um italiano.⁴⁸⁷

Estão aqui polarizadas tensões entre os métodos e as nacionalidades dos seus agentes. É interessante notar que a atitude favorável de Laerzio para com esta metodologia não o impediu de solicitar informações detalhadas sobre ela a habitantes de Madurai que já tinham sido evangelizados pelo missionário em causa.⁴⁸⁸ É evidente que o cargo que Laerzio desempenhava não se compadecia com atitudes de mera benevolência ou simpatia para com esta missão, mas exigia uma posição de permanente vigilância face aos desenvolvimentos que se passavam no terreno, até porque a Igreja em geral estava atenta à “questão” Nobili. Muitas das tensões relacionadas com ela terão levado, eventualmente, o próprio visitador Nicolau Pimenta a pedir-lhe que tomasse “certa enformação do modo de proceder do *Padre* Roberto Nobili” e dos cristãos que ele fazia.⁴⁸⁹ Esta expressão parece indiciar que uma das preocupações de Pimenta foi precisamente pensar o referido método em termos de eficácia, de resultados concretos, tal como defenderia Palmeiro posteriormente.

No seio deste contexto, algumas directrizes emanadas da hierarquia eclesiástica acabariam por ser penalizantes para a missão de Madurai. Em 1613, o provincial Pero Francisco, que sucedera a Laerzio, enunciou por escrito decisões do Padre Geral que contestaram, frontalmente, a abordagem missionária implementada por Nobili em Madurai. Neste documento são inúmeras as proibições relativas aos trajes usados pelos padres da missão. Determinou-se, por exemplo, que “o vestido de sanniage de que athegora usarão, não he modesto, nem decente aos Religiosos; pello que tragão sempre Cabaya comprida athe o arthelho”. Interditou-se também o recurso ao trabalho de brâmanes, por se achar pouco condizente com a “pobresa, e humildade religiosa”, o uso do sândalo, a clausura, a alimentação vegetariana, “ritos e bençoens gentílicas”. Proibiu-se ainda a manipulação de termos locais para traduzir termos portugueses como Jesus, Baptismo, Confirmação e Eucaristia, à qual se associara o nome “Pugey”. Apenas se

⁴⁸⁷ “Relação da consulta que o Provincial Alberto Laercio fez sobre a missão de Maduré, conforme a ordem do *Padre* Visitador”, s.l, s.d., ARSI, Goa 51, fl. 27v. A favor do método estava também Jerónimo Gomes: “polla fee e conversão das almas tudo se pode fazer, e temos experiencia na China que teve muito bom successo tomarem os nossos padres habito e profissão de Letrados”. Jerónimo Gomes, ânuua da Província de Cochim de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 11. O termo *palanquim* na acepção antiga designa, na Índia, um andor ou machila. Na acepção extensiva significa qualquer transporte oriental acarretado por homens. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 142.

⁴⁸⁸ Cf. “Artigos que se hao de perguntar”, 12/9/1610, ARSI, Goa 51, fls. 51-62.

⁴⁸⁹ Cf. *ibid.*, fl. 63.

permitiu o recurso ao termo “Tambiram” para significar Deus, por ser usado vulgarmente em toda a Índia com esse sentido. Impediu-se, inclusivamente, a circulação do catecismo e orações que Nobili vertera para a língua tamul, até serem examinados pelas autoridades competentes.⁴⁹⁰

Neste longo e minucioso rol de imposições e proibições está patente um crescente clima de tensão vivido dentro da Companhia. Todavia, o texto em si enferma de uma ambivalência fecunda para este estudo, já que nos revela as duas posições antagónicas que se perfilaram: por um lado, a vertente mais ortodoxa da Companhia fechada nos seus modelos mais ocidentalizantes e por outro lado a dimensão de maior abertura ao mundo que ela também albergou dentro de si. Ao contestar-se o modelo missionário de Nobili descreveu-se, simultaneamente, as formas que o plasmaram e que nos permitem perceber um pouco do contexto religioso que o envolveu.

O impacto que este documento teve em Madurai originou a suspensão da actividade apostólica junto daquela zona da província. Todavia, Nobili e os companheiros de missão não desistiram desta causa e discutiram-na detalhadamente quer por meio de missivas quer presencialmente junto da hierarquia da Companhia.⁴⁹¹ O parecer elaborado em 1615 pelo jesuíta António Vico, missionário de Madurai, é significativo, a esse respeito, por realçar, em defesa de Nobili, que o Geral aprovara aquela missão com o seu particular modo de se acomodarem os religiosos àquela gente e por apresentar outros argumentos bem fundamentados para responder e contrapor os artigos impostos em 1613.⁴⁹² Estamos perante um intenso debate, à imagem do que sucedeu relativamente ao caso da missão da China.

A carta ânua de 1623 assinalou um retrocesso desta cristandade em termos de fé cristã pelo facto de a corte local ter sido transferida de Madurai para Trichinopoli⁴⁹³ e por ter sido também interrompido o trabalho missionário. Segundo se dizia, esta deslocação motivara a dispersão de muitos dos habitantes e alguns dos jesuítas deixaram de pregar devido às dúvidas e questões que se levantaram em torno da

⁴⁹⁰ Pero Francisco, “Ordem que se deve guardar na nova Residencia de Madure, dada pelo *Padre Provincial*”, s.l., 11/8/1613, ARSI, Goa 51, fls. 191-192v.

⁴⁹¹ Cf. carta autógrafa do padre António Vico, Madurai, 19/11/1615, ARSI, Goa 51, fls. 211-211v.

⁴⁹² “Parecer do *Padre Antonio Vico* aos sobreditos pontos”, 1615, ARSI, Goa 51, fls. 245 e ss.

⁴⁹³ O termo Trichinopoli aparece nas fontes jesuítas com as seguintes designações: Trichelapaly, Triserapaly, Trigerapaly.

missão.⁴⁹⁴ A tensão vivida pelos missionários de Madurai, motivada pela controvérsia dos ritos, torna-se mais uma vez evidente nesta missiva.

Atente-se, no entanto, que o ano de 1623 foi também crucial para se dar um novo impulso ao método de Nobili. É que o papa confiara ao inquisidor-mor de Portugal, D. Fernando Martins de Mascarenhas (1608-1628), um estudo e um parecer sobre o referido método. O parecer favorável do prelado teve como resultado a bula de Gregório XV (1554-1623), *Romanae Sedis Antistes* de 31 de Janeiro de 1623.⁴⁹⁵ Bertrand vê o período que se segue como um tempo de mudança.⁴⁹⁶ É certo que, se por um lado, o desgaste ocorrido durante esta fase mais polémica trouxera, como salientámos, efeitos negativos no terreno, por outro, esta bula papal era agora uma nova esperança que poderia facilitar o retomar do progresso missionário em Madurai nos moldes gizados por Nobili.

De facto, Roberto de Nobili manter-se-ia firme na sua estratégia ao longo do tempo e, em 1644, lamentava terem enviado para Madurai somente dois obreiros para converter “gente baixa”, da casta dos *párias*. Segundo Nobili esta casta já tinha começado a ser evangelizada por via de alguns cristãos. O jesuíta pretendia angariar, acima de tudo, mais gente capaz de missionar entre as classes superiores, uma vez que estava em risco a conversão dos *brâmanes*, por falta de religiosos que se dedicassem exclusivamente a estes. Além disso, as gentes locais criticavam os jesuítas por desenvolverem, por vezes, o mesmo tipo de abordagem junto de castas tão díspares. Queixavam-se aos respectivos governantes de os religiosos misturarem os “altos” com os “baixos” no trabalho que desenvolviam. Não obstante as tensões vividas localmente, o desejo que Nobili acalentava, à data, de ali permanecer até ao final dos seus dias parece mostrar os vínculos que ainda o uniam à missão de Madurai e ao trabalho junto das elites da região.⁴⁹⁷

Em 1651, refere-se a importância do método de Nobili e da missão dos padres *brâmanes*. Uma importância que, na altura, não se atribuía a um número avultado de conversões de *brâmanes* mas à forma de os missionários se acomodarem a estes reinos,

⁴⁹⁴ Cf. ânuia da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402.

⁴⁹⁵ Veja-se *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum*, tomo II, pp. 32-34.

⁴⁹⁶ J. Bertrand, *La Mission du Maduré*, II, p. 197.

⁴⁹⁷ Carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 7/4/1644, ARSI, Goa 51, fl. 318. Nobili persistia no seu apostolado não obstante os graves problemas de visão que o afectavam. Já em 1639, por morte do padre António Vico, Nobili tinha requerido mais missionários que se fossem instruindo nas línguas locais para as quais dizia ser preciso destreza. Cf. carta de Roberto de Nobili ao Padre Geral, Madurai, 10/10/1639, ARSI, Goa 51, fl. 317.

onde os *brâmanes* eram vistos quase como divinos e estavam acima de qualquer rei ou senhor local.⁴⁹⁸ Os livros escritos por Nobili em língua tamil eram considerados, de facto, um material de importância chave para instruir na fé cristã os católicos da missão de Madurai. A este conjunto de obras acrescentavam-se outros livros que os jesuítas compunham em língua local. Por exemplo, o missionário *brâmane* Manuel Miranda escrevera sucessivamente pequenas obras baseadas na doutrina do cardeal Roberto Belarmino, em livros da paixão de Cristo, em obras sobre os bons costumes, no *Flos Santorum*, tirado do livro do padre Pero de Ribadaneira etc. A informação veiculada nestes escritos era comunicada aos cristãos e, ao tempo, o seu autor desejava até que ela alcançasse os próprios cristãos da Costa da Pescaria e de Jafanapatão, pelo facto de aí se falar a mesma língua.⁴⁹⁹

1.1.2. Evolução da estratégia de acomodação na missão de Madurai

No decorrer de Seiscentos a metodologia de acomodação reajustou-se na região de Madurai, uma vez que passou a dirigir-se a todo o universo social desta mesma região por via de outro tipo de missionários. Assim, já não só os padres *brâmanes*, como os padres *pandaras* ou padres *belalas* passaram a fazer parte do corpo de membros da Companhia.

A estratégia missionária seguida pelos padres *pandaras* viria a ser decisiva para se progredir no terreno de uma forma mais inclusiva. Antes de ela ter sido implementada em 1640, o provincial Manuel de Azevedo (1637-1641) ouvira algumas experiências dos padres *brâmanes* relacionadas com a missionação de *párias*⁵⁰⁰ e percebera que estes missionários, quando arriscavam secretamente evangelizar o referido estrato social, incorriam num risco efectivo por estarem a infringir as regras da sociedade local. Estes religiosos ficavam, naturalmente, expostos a inúmeras dificuldades enfrentando o perigo iminente de perderem o contacto com as classes mais altas. Azevedo, determinou, então, que um desses religiosos mudasse o seu hábito e passasse a trajar como um *pandara*, para operar mais facilmente junto das castas inferiores. A 4 de Julho de 1640 iniciou-se oficialmente esta nova estratégia de

⁴⁹⁸ Cf. carta de Manuel Miranda, Satiamangalão, 31/10/1651, ARSI, Goa 53, fl. 219.

⁴⁹⁹ Cf. *ibid.*, fl. 222.

⁵⁰⁰ Anteriormente à criação dos missionários *pandaras* já se evangelizavam as castas baixas. Veja-se, a propósito, carta de Manuel Miranda, Madurai, 20/10/1638, ARSI, Goa 53, fl. 113v.

evangelização: “Feito Jogue me parti de Madurê pera Caruur aonde fiz a *primeira* igreja, em que bautizei quasi todos os cathecumenos [...]”.⁵⁰¹

Azevedo decidiu, pois, após muitas considerações e consultas, em conselho com visitantes e outros jesuítas criar esta nova classe de missionários para se dedicar à evangelização das castas inferiores.⁵⁰² Instituiu-se, então, como referimos a classe dos sacerdotes *pandaras*. Na Índia meridional e em Ceilão, os *pandaras* representavam os ascetas ou penitentes mendicantes de castas inferiores e o seu teor de vida era semelhante ao dos *saniassis*. Não obstante esta similaridade, era-lhes lícito tratar, simultaneamente, com castas superiores e inferiores o que lhes conferia, no Hindustão, um prestígio assinalável. *Pandaras* já convertidos vieram, posteriormente, a desempenhar o cargo de catequistas colaborando com a Companhia e proporcionando o aumento da cristandade de Madurai.

Como referimos, o recurso a estes novos missionários viria a constituir a via privilegiada para o cristianismo chegar às castas mais baixas. Vários missionários iriam posteriormente prosseguir nesta estratégia de abarcar de forma mais abrangente a população de Madurai.

Na carta ânua de 1641 podemos já ver assinalados os sacerdotes *pandaras* a actuar junto das castas mais baixas da região. Reporta-se, por exemplo, que um jesuíta fora destacado para evangelizar os *párias* num lugar muito afastado de Madurai para não prejudicar as elites desta cidade. Mesmo assim, existiam resistências, por parte dos *pandaras* e *brâmanes* do pagode. Tal confirma-se no momento em que estas elites sociais avisaram o *maniagar* da terra contra os jesuítas, alegando que iriam destruir os seus deuses acusando-os de serem seres inertes, à semelhança de pedras.⁵⁰³ Não obstante as resistências locais, tentava-se missionar outros estratos sociais de um modo novo, marcado por uma maior proximidade à sociedade local.

⁵⁰¹ Baltazar da Costa, “Do Principio da Conversão do Pareâs e do mais sucedido nesta Cristandade ate Outubro deste prezente anno de 1646”, Madurai, 14/10/1646, ARSI, Goa 53, 196v-197. Como assinala Ananya Chakravarti, Baltazar da Costa foi o primeiro missionário a vestir-se de padre *pandara*. Uma estratégia de evangelização direccionada especificamente às castas mais baixas que pressupõe, em última instância, a manutenção da alteridade em vez da dissolução da diferença. (cf. “The many faces of Baltazar da Costa: *imitatio* and *accommodatio* in the seventeenth century Madurai mission” in *Etnográfica*, 18 (1), 2014, p. 135). Sobre o catecismo de Baltazar da Costa veja-se “Catecismo em que se Explicão Todas as Verdades Catholicas Necessárias pera a Salvação com Excellentissima Ordem”, 1661, Academia das Ciências, Vermelha 698.

⁵⁰² Cf. carta de Manuel Miranda, Satiamangalão, 31/10/1651, ARSI, Goa 53, fl. 219.

⁵⁰³ Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 482.

Em 1643, um padre *pandara* informava que tinha grandes esperanças que todos os moradores de uma determinada povoação se fizessem cristãos por via dos respectivos senhores principais que já ouviam o catecismo.⁵⁰⁴

Naturalmente, durante este processo os jesuítas viveram por entre algumas tensões e obstáculos, tal como acontecera com Nobili e com outros missionários da Província do Malabar. Um outro exemplo desta conjuntura refere-se a Trichinopoli, para onde fora transferida a corte do *naique* de Madurai e alguns cristãos, e onde passara a existir uma igreja destinada apenas aos *párias*. Paralelamente, os *jogues pandaras* desta zona professavam de forma rigorosa as práticas afectas aos seus pagodes beneficiando, ao mesmo tempo, das esmolas provenientes desta casta inferior. A conversão dos *párias* ao cristianismo trouxera, pois, algum mau estar não só entre estes mestres locais como entre os gentios, em geral, até porque não viam com bons olhos os *pandaras* estrangeiros. Afirmavam que estes desvirtuavam à “boca cheya” a divindade de seus deuses. Como tal, a ideia de perseguir os neófitos ia ganhando adeptos dentro do contexto local e os próprios receios dos religiosos avolumavam-se perante a ameaça latente de *jogues* e mercadores poderem interferir contra os cristãos junto do *naique* da região.⁵⁰⁵

Não obstante estas tensões, o método de Nobili relativo às elites locais encontrava-se, nestes anos, também no terreno coexistindo com os outros tipos de abordagens como podemos constatar na carta ânuia de 1643. Aqui, informava-se que nas terras repartidas pelos diferentes *naiques*, entre elas os de Madurai e de Tanjaor, andavam os religiosos vestidos uns ao modo jesuíta, outros com traje de “Saniazees”, que eram os mestres dos *brâmanes* e das castas nobres, e outros de “Pandaras” ou “Belalas graves”, que eram os mestres de “vida honesta” de todas as restantes castas.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 518v. Em 1612 e na jurisdição do colégio de Cochim, fala-se da conversão de cinquenta e oito gentios de várias castas, o que permite pensar que nesta área da Índia a estratégia jesuíta de acomodação visou uma maior diversidade de estratos sociais. Veja-se, a este propósito, Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 279v. Em outros contextos o objectivo de conversão de alguns missionários centrou-se num único grupo social, tal como aconteceu na Costa de Travancor. Em 1665, reporta-se o trabalho de alguns religiosos que, ali, se dedicavam principalmente a evangelizar uma casta de pescadores. Cf. “Breve noticia da Província do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fls. 164-165.

⁵⁰⁴ Cf. *ibid.*

⁵⁰⁵ Cf. Baltazar da Costa, “Do Principio da Conuersão do Pareâs e do mais sucedido nesta Cristandade ate Outubro deste prezente anno de 1646”, Reino de Madurai, 14/10/1646, ARSI, Goa 53, fls. 197-201.

⁵⁰⁶ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 512v, 517v-519v.

No mesmo ano os jesuítas voltavam a assinalar que na missão de Madurai existiam “três sortes de micionarios, todos com diferentes trajos, pera ganharem Almas pera Deus”.⁵⁰⁷

O decreto papal de 1623 marcado por uma abertura ao método de Nobili não impedira que as vozes contra ou a favor desse método deixassem, posteriormente, de ecoar. Assim sucedeu, por exemplo, na década de 1640, em que houve opiniões díspares quanto ao modo de missionar nestes lugares. De acordo com a ânua de 1643, um outro sector da Companhia parecia mais adepto da conversão da casta indiana dos *pandaras* já que, segundo o texto, esta casta era mais conforme ao exemplo de Cristo, uma vez que ela tratava com qualquer outra casta, tal como Cristo fizera ao escolher “pescadores de baixa casta”. A estratégia de acomodação aplicada às castas mais baixas é apresentada aqui como muito frutuosa porque, de acordo com Simão de Figueiredo, entre 1640 e 1643 tinha levado a cerca de dois mil e duzentos baptimos de adultos, entre eles *párias*, *belalas* e outras castas nobres dos reinos de Madurai, de Tanjaor e de Satiamangalão.⁵⁰⁸

Ao longo das décadas em análise e a par do método mais ocidentalizante, já ali implementado anteriormente, a estratégia de Nobili perdurou e foi, ao mesmo tempo, alargando-se a diferentes áreas do distrito e ganhando novas *nuanças*. A partir do dealbar da década de 1640, três metodologias permitiram que o cristianismo se propagasse mais eficazmente nesta região do Sul da Índia.⁵⁰⁹

Se, por um lado, o método de acomodação introduzido por Nobili prosseguiu nas décadas subsequentes, por outro, a acomodação implementada pelos padres *pandaras* junto de castas mais baixas ganhou progressivamente uma maior expressão. Vários foram os jesuítas que se revestiram deste traje e deste modo de vida ao longo das décadas posteriores. Entre eles, refira-se o exemplo paradigmático de S. João de Brito que, entre 1674 e 1693, actuou com êxito em diferentes partes desta missão, tal como referiremos oportunamente.

Note-se, a título conclusivo, que a versatilidade de instrumentos missionários experimentados pela Companhia permitiu ampliar a missão de Madurai não só geograficamente como em termos sociais.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, fl. 516.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, fls. 518-518v.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, fls. 517v-519v.

Uma acção missionária embrenhada na cultura da região e direccionada à estratificada sociedade do Tamil Nadu, mas que não se desligou de tensões, interrogações, perseguições e conflitos. Percorrer sistematicamente lugares dispersos, catequizando, confessando, celebrando baptismos e outros sacramentos e dar a esses dinamismos missionários um rosto local permitiu transfigurar, progressivamente, a linguagem cristã nos lugares da missão de Madurai e que os respectivos habitantes contactassem essa reinvenção ou readaptação dos moldes de transmitir o cristianismo.

No que respeita às populações abrangidas pela missão de Madurai, importa ter em conta a conjuntura sócio-cultural do espaço tamil-nadu que as enquadrara e marcara profundamente. A sua própria identidade, que fora moldada ao longo do tempo, transparece nos escritos da Companhia quando neles se descrevem a sociedade e a cultura destes lugares abrangidos pela província.⁵¹⁰ Como já referido, muitos dos traços da sociedade fortemente estratificada que ali existia permaneciam vinculados àqueles que se tornavam cristãos.

Alguns desses sinais que se prolongaram na cristandade emergente são visíveis aqui e ali em excertos do epistolário jesuíta. As missivas da Companhia foram, na verdade, bem explícitas neste ponto quando referiram que a conjuntura local motivou os religiosos a adaptarem estratégias específicas ao seu exercício apostólico e à acomodação que empreenderam nestas partes da província. Quando perceberam a impossibilidade das castas baixas e das castas honradas se juntarem em lugar de culto ou mesmo em casas particulares “eventaram os Padres por inspiração do Spirito Santo a profição de Pandaras, pera darem remedio a converção das castas baixas”.⁵¹¹

Tal como referimos, ao mesmo tempo que os padres *brâmanes* se dedicaram às castas honradas, os padres *pandaras* ou *belalas* cultivaram os estratos sociais mais baixos, o que constituiu uma honra nunca vista nestes reinos, dado que normalmente estes grupos eram ensinados por mestres pertencentes a castas inferiores. Nas palavras de André Lopes, a igreja tornou-se também para estes grupos num local privilegiado de encontro, a partir do momento em que aderiram à fé cristã.⁵¹²

⁵¹⁰ Veja-se, a este propósito, Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 533-534v.

⁵¹¹ *Ibid.*, fl. 533v.

⁵¹² Cf. *Ibid.*, fl. 533v.

Trichinopoli⁵¹³ é um exemplo ilustrativo onde se conjugaram diferentes formas de abordagem e de vivências cristãs. A área abrangida pela residência dos padres *brâmanes* de Trichinopoli era vasta e compreendia vários lugares, entre eles a cidade do mesmo nome, localizada a vinte léguas ao norte de Madurai, a cidade de Irôru, a vinte e duas léguas de Trichinopoli, povoações pertencentes à província de Satiamangalão, situada a sessenta e duas léguas de Irôru e o reino de Tanjaor, localizado a dois dias de viagem de Trichinopoli, onde se iniciara, nestes primeiros anos da década de 1640, o cultivo de uma nova cristandade. Por outro lado, a residência dos padres *pandaras* de Trichinopoli compreendia uma igreja sita nesta cidade, para além de outros lugares que dois jesuítas percorriam, como eram as respectivas localidades circunvizinhas, Madurai, Tanjaor, Caruur, Satiamangalão e Ginja.⁵¹⁴

É curioso notar que na cidade de Trichinopoli quando o padre *brâmane* não estava disponível para assistir os respectivos cristãos estes eram acolhidos na igreja do padre *pandara* que ordinariamente ali se encontrava e que, por este motivo, ficava mais sobrecarregado pelas acrescidas tarefas que daí lhe advinham.⁵¹⁵

Como podemos constatar, neste lugar as diferentes castas em algumas ocasiões partilhavam um espaço único em torno de um *topos* comum. No excerto que se segue a Companhia reflecte sobre esse motivo que as unia: “Verdade he *que huns* e outros a saber Altos e baixos sabem muito bem que a lei he a mesma”.⁵¹⁶

Ainda na década de 1640 algumas perseguições originaram a ocupação da casa e da igreja dos padres *brâmanes* de Trichinopoli por um capitão turco. Tal levou o superior da missão a transferir estas estruturas para Satiamangalão onde o *naique* local se mostrara, ao tempo, mais amigo da Companhia.⁵¹⁷ No seio deste ambiente de convulsões locais iriam prosseguir os trabalhos da Companhia ao longo das décadas seguintes.

⁵¹³ Em 1616, o soberano de Madurai transferiu para esta cidade a sua corte e o seu exército. Nobili terá passado por Trichinopoli no ano de 1627 e encontrou ali vários cristãos que, anteriormente, tinham sido baptizados por ele. Nesta urbe viviam também elementos de castas inferiores. Cf. Angel Santos Hernández, *Las Misiones bajo el Patronato Portugues*, I, Madrid: Eapsa, 1977.

⁵¹⁴ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 533v-534.

⁵¹⁵ *Ibid.*, fl. 534.

⁵¹⁶ *Ibid.*, fl. 534.

⁵¹⁷ Baltazar da Costa, “Do Principio da Conuersão do Pareâs e do mais sucedido nesta Cristandade ate Outubro deste prezente anno de 1646”, Reino de Madurai, 14/10/1646, ARSI, Goa 53, fls. 205v-206.

1.2. Os cristãos de S. Tomé

O complexo contexto sócio-cultural da cristandade de S. Tomé reflectiu-se numa forma específica de os jesuítas actuarem, direccionada a esse mundo cristão de raízes ancestrais. Como referimos atrás, foi aproveitado o corpo eclesiástico local, que se tentou reconfigurar no dogma da Igreja católica, no sentido de conduzir ao catolicismo romano a população cristã, desvinculando-a da sujeição à Igreja siro-malabar, considerada cismática, e ao mesmo tempo despindo-a das respectivas tradições religiosas de origem sírio-caldaica. Um processo complexo que se pautou por uma persistente acção de ensino e de introdução de práticas conformes ao ritual romano, recorrendo-se, sistematicamente, à ajuda do dito clero local, para se alcançar o fim pretendido.

É interessante notar que, já em 1580, o próprio bispo sírio, Mar Abraão, advertia a Santa Sé no sentido de se criar um seminário em que os meninos naturais fossem instruídos e doutrinados pelos elementos da Companhia para serem futuros clérigos. Em virtude destes cristãos se encontrarem dispersos por terras de reis não católicos seria imperioso que o papa providenciasse ajuda material para avançar com o projecto em causa.⁵¹⁸

Como este clero era veículo privilegiado da cultura e das tradições seculares destes cristãos, poderia, com maior facilidade, colher a receptividade das ditas populações, pela autoridade que tinha junto delas. Na “Sumaria Relação da Christandade da Serra” de 1654 informava-se que os eclesiásticos *caçanares* eram oriundos do Malabar e que para além de dominarem a própria língua malabárica estudavam e falavam a “língua suriana” que era um misto da siríaca e da caldaica.⁵¹⁹ Dez anos antes, reportava-se que esta elite religiosa era cultivada pelos jesuítas no seminário de Vaipicota.⁵²⁰ A partir da década de 1660, já depois do desaparecimento deste seminário, o seminário de Ambalacata viria a funcionar dentro dos mesmos

⁵¹⁸ Cf. “*Memorial Mar Abrahami, Archiepiscopi, [Gregorio XIII] Papae Exhibendum*”, Cochim, 15/1/1580, *DI*, XI, doc. 114, p. 830.

⁵¹⁹ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 224.

⁵²⁰ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 527-527v. Já anteriormente, no século XVI, os jesuítas formavam os futuros padres dos cristãos de S. Tomé intelectualmente e espiritualmente. Cf. Joseph Wicki, *DI*, XVI, p. 13*.

parâmetros de ensino.⁵²¹ Nestes seminários criava-se, assim, um clero miscigenado culturalmente.

Embora a Companhia tenha tentado recentrar a antiga cristandade em torno de uma vivência religiosa de cariz europeu o seu programa de acomodação também aqui é evidente, já que se aproximou da cultura local através da aprendizagem e do ensino da língua destes cristãos. As práticas ancestrais que lhes eram inerentes há muito só podiam ser reconfiguradas através do recurso sistemático à língua local. Estamos perante um processo de inculturação em que a língua vernácula serviu de fio condutor às fórmulas do cristianismo romano.

1.3. Diferentes níveis de acomodação

Os casos já referidos mostram-nos que a acomodação assumiu variados graus conforme as circunstâncias, as possibilidades e as necessidades. No colégio de Cochim, por exemplo, e noutras partes da província, sob a alçada protectora do Estado da Índia, a acomodação não foi, eventualmente, tão longe como a que se experimentou em Madurai ou junto dos cristãos de S. Tomé. Todavia, em maior ou menor medida, a acomodação às culturas dos locais onde os jesuítas actuaram foi uma característica da Companhia, bem visível na Província do Malabar.⁵²²

De facto, como salientámos, a missão de Madurai é um exemplo paradigmático de intercâmbio cultural. Ela remete-nos para a forma como os jesuítas souberam reinventar em cada momento e em cada lugar o seu intercâmbio cultural com os povos.

Podemos, ainda, contemplar outros locais e outras iniciativas de âmbito cultural que tiveram lugar nas dispersas partes da província. À semelhança da missão de Madurai ou mesmo do que se passou na China, no Tibete privilegiou-se o estudo da língua local e dos livros sagrados das comunidades autóctones.⁵²³ Tal funcionou como um veículo privilegiado para uma mais eficaz transmissão da fé cristã. Usando, sistematicamente, esse suporte cultural local, procedeu-se à composição de orações e de instruções em caracteres da região e ao estudo dos livros sagrados para discutir temas

⁵²¹ Cf. Certidão de Paulo da Fonseca, Coulão, 17/9/1683, ARSI, Goa 29, fl. 31.

⁵²² O processo de aprendizagem das várias línguas asiáticas que os jesuítas desenvolveram em muitas partes da província foi uma realidade no século XVII.

⁵²³ “Relação que mandou o Padre Estevão Cacula da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Provincia do Malabar da India Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 4/10/1627 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 233.

religiosos com os próprios líderes locais entre eles o rei *Droma Raja*, considerado grande letrado no seio dos lamas de reinos distantes.⁵²⁴

É interessante ainda notar o paralelismo traçado por Estevão Cacela entre a cultura religiosa de alguns destes lugares e o cristianismo. Por exemplo, relativamente a um dos muitos reinos por onde passara, Cacela descreve que ali se adorava um só Deus, considerado imenso e omnipresente em todos os lugares. A existência da ideia de um Deus trino e de um filho de Deus, nascido de uma virgem, é mais um ponto desse comentário a registar. Também a crença numa bem-aventurança, destino dos bons, e de um inferno, castigador dos maus, parecem, segundo este jesuíta, o sinal de ter chegado ali, de algum modo, a luz do “Santo Evangelho”.⁵²⁵

Em 1643, altura em que não existia nenhum jesuíta da província nesta missão, advertia-se a Europa que ela não deveria ficar esquecida até porque o mosaico de seitas ali existentes constituía um campo muito fértil a desbravar.⁵²⁶ Tal denota a forma como os jesuítas se aproximavam e interagiam com os povos a nível cultural. Este dinamismo que privilegiavam permitia-lhes uma mais interactiva abordagem missionária.

Também na residência de Chandegri, no reino de Vijayanagar, o jesuíta Francisco Rici, por exemplo, no seu zelo de conversão, foi estimulado a aprender a línguas locais: “ao exercicio das lingoas que pera este ministerio lhe servião, e assi depois de aprender a lingoa Talmud aprendeo aqui em breve a lingoa Badaga, em que tradusio alguns livros nossos”. Iniciou ainda o estudo da língua erudita da região, o sânscrito. Por sua vez, e após a morte de Rici, o provincial enviou a esta residência o jesuíta António Rubino (1578-1643), um natural de Piedmont que missionara na corte

⁵²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 237-238. Nesta missão catequizaram-se crianças e jovens. Segundo consta, um lama de vinte e sete anos ajudou a verter para língua local orações, a doutrina cristã, a cartilha sobre a Santa Cruz e um texto sobre a pureza de Nossa Senhora. *Ibid.*, fl. 255v. Vem a propósito recordar que o trabalho seguido pelos jesuítas nos seus primeiros anos em Goa foi, para além da educação, a aprendizagem e o ensino do Concani. Pode ver-se, a este respeito, Francisco de Sousa, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, 2 vols., Porto: Lello & Irmãos, 1978. Actualmente os principais idiomas da Índia meridional como o tamil, o canarim, o telegu ou o malaiala não são de origem indo-europeia como o sânscrito e seus derivados, entre eles o marata e o concani. Sobre a origem e evolução dos idiomas da Índia pode ver-se, entre outros autores, Romila Thapar, *A History of India*.

⁵²⁵ “Relação que mandou o Padre Estevão Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Provincia do Malabar da Índia Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 4/10/1627 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 234-235. Peter Burke aborda o conceito de tradução cultural e aponta os jesuítas como especialistas nessa matéria no seu artigo “Cultures of translation in early modern Europe” in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. Peter Burke & R. Po-chia Hsia, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

⁵²⁶ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517.

de Vijayanagar, em Chandegri, e que viria, mais tarde, a morrer como mártir no Japão, para seguir o mesmo percurso de aprendizagem das línguas locais, o que demonstra como o programa da Companhia contemplava e persistia nesta estratégia de acomodação à realidade local.⁵²⁷ Como é evidente existia uma política linguística perfeitamente definida.

A mesma estratégia se aplicou para reduzir a cristandade da Serra ao catolicismo romano: “[...]porque para governar e dirigir a Christandade da Serra, he necessario saber nam sô a lingua Malavar, se nam também a suriana, e ter inteira noticia dos costumes da Serra, erros daquela gente”. Realça-se no mesmo escrito que só o arcebispo da Serra e os jesuítas da Província do Malabar é que dominavam estes conhecimentos, uma vez que há muitos anos trabalhavam naquela missão.⁵²⁸ Como podemos observar mais uma vez, na carta ânua de 1607, o colégio de Vaipicota constituíra o local por excelência onde, desde cedo, fora prática corrente o ensino do suriano, mistura de siríaco e de caldeu.⁵²⁹

Veja-se ainda, a título de exemplo, o que acontecia no colégio de Cranganor onde seis jesuítas sabiam muito bem a língua malabar para percorrerem toda a cristandade da Serra;⁵³⁰ ou mesmo em Bengala, na ilha de Chatigão, onde se via o domínio das línguas locais como método para fazer muitos cristãos. Daí se explica terem-se aplicado os jesuítas Manuel Pires e Brás Nunes no estudo das línguas dos mogóis e de Bengala respectivamente.⁵³¹

Tal como aconteceu, por exemplo, no Brasil e noutras partes, estamos perante uma estratégia perfeitamente direccionada às diferentes culturas asiáticas. Um método de acomodação que se expandiu a muitas partes da Província do Malabar. Pode observar-se ainda, a este título, o caso de Ceilão onde se recorreu a missionários que

⁵²⁷ Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 15-15v. O jesuíta António Vico em Moramangalão discutia assuntos da fé cristã com homens entendidos na língua tamul e nas “seitas” locais. Cf. “Copia de hua do Padre Antonio Vico ao Padre Manuel Morais sobre a missão de Moramangalão feita aos 8 de Nouembro de 1629”, Moramangalão, 08/12/1629, ARSI, Goa 56, fl. 445. Em Velur os jesuítas usaram pinturas, entre elas uma alusiva ao mártir S. Jorge com legenda em língua badaga, para evangelizar o rei de Bisnaga. Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1606, Cochim, 29/12/1606, ARSI, Goa 55, fls. 152-152v.

⁵²⁸ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 227v. A língua “suriana” era um misto das línguas siríaca e caldaica. Cf. *ibid.*, fl. 236.

⁵²⁹ Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 6v.

⁵³⁰ Cf. André Lopes, ânua da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 521.

⁵³¹ Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 296.

dominassem a língua da terra e conhecessem os autóctones para, assim, melhor se inserirem no contexto sócio-cultural cingalês e mais adequadamente missionarem nestas partes.⁵³²

Os próprios debates que os religiosos travaram junto das classes mais instruídas foram uma prática corrente não só em Madurai e na missão tibetana, como em outros lugares da província.⁵³³ Os missionários tentaram conhecer as religiões locais no sentido de mais eficazmente captarem o interesse dos respectivos interlocutores para um diálogo mais profícuo. Usaram esses conhecimentos no sentido de alcançarem uma argumentação mais sólida, em favor das temáticas cristãs. Por exemplo, em Ceilão, na residência de Matigrama, o jesuíta ali de assento mandou, em dado momento, vir de Maluana um mestre local. Pediu-lhe para lhe dizer “de raiz e de principio as cousas da sua Lei” e teve com ele grandes debates sobre Deus. Estabeleceu um paralelo entre as diversas castas e as diferentes partes do corpo humano, a que S. Paulo aludira nos seus escritos, para demover o referido mestre das ideias que alimentava acerca de um Deus injusto.⁵³⁴

O resultado desta interação acabou por ir ao encontro dos objectivos missionários, uma vez que o dito mestre se converteu ao cristianismo, tomando o nome de Simão Correia, e colaborou doravante com o jesuíta na composição, em língua local, de vinte e seis vidas de santos, de um catecismo, da Paixão de Cristo e na elaboração de um livro sobre a explicação dos sete sacramentos.⁵³⁵

Como podemos verificar, estas obras em língua local foram consideradas veículos prioritários para a difusão de matérias relacionadas com o cristianismo e para o

⁵³² “A Chilão mandou o Padre Provincial hum padre que sabia a lingoa, e antigo obreiro da Christandade o qual com su mansidão e charidade cativou os ânimos de todo aquelle povo gentilico”. Jerónimo Gomes, ânuo da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1606/1607, ARSI, Goa 53, fls. 13-13v. Nas directrizes do provincial Laerzio podemos perceber que a cultura dos povos da Ásia não passava indiferente à Companhia. Laerzio solicita, por exemplo, que se escreva sobre as “antiguidades da Ilha de Ceilão”. *Ibid.*, fl. 13v. A sua visão de abertura ao desconhecido espelha, em certa medida, o quadro mental e cultural que herdara de Inácio de Loyola. Pierre Chaunu fala dos jesuítas como pessoas detentoras de características específicas para a missão. Na sua óptica eles sabiam conjugar o método, a eficácia, a organização e o sentido da diferença com a unidade para definir objectivos, a descentralização na escolha de meios e a capacidade de mobilização dos seus membros. Cf. Pierre Chaunu, *Église, Culture et Société. Essais sur Reforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1981, p. 398. Na verdade, quando visitamos a Província do Malabar na metodologia que os seus membros implementaram vem-nos à memória algumas dessas imagens do perfil jesuíta traçado por Chaunu.

⁵³³ Cf. Simão de Figueiredo, ânuo da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 519.

⁵³⁴ Pero Francisco, ânuo da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 299v.

⁵³⁵ *Ibid.*, fls. 299v-300.

alicerçar da fé no seio das populações. A composição destes textos deixa perceber que no plano metodológico o recurso ao ensino e à catequese constituiu uma estratégia pivô na linha de actuação da Companhia, funcionando estas actividades como instrumentos privilegiados ao serviço dessa mesma fé cristã.

Deste modo, vocacionados que estavam para aprender e instruir, os jesuítas implementaram no terreno, como salientámos anteriormente, o ensino. Por exemplo, em Ceilão, reportava-se que um dos religiosos ensinava a classe de Latim e que alguns filhos de régulos locais frequentavam a escola dos jesuítas “pera serem melhor instruidos”.⁵³⁶

Os diferentes colégios e seminários elencados na segunda parte deste estudo eram estruturas que funcionavam como espaços privilegiados de difusão cultural. Os programas escolares ao destinarem-se tanto aos elementos da Companhia, conforme já referimos atrás, como aos catecúmenos em geral, tiveram em conta a especificidade dos respectivos destinatários. Como salientou Jean-Marie Valentin, o ensino foi vulgarmente associado à Companhia de Jesus como uma marca específica e original e como um meio eficaz de evangelização universal e de reconstituição do mundo cristão na sua unidade.⁵³⁷

Efectivamente, a política de ensino e a doutrina difundida pelos jesuítas atravessou transversalmente a Província do Malabar. Várias destas iniciativas foram implementadas nas residências anexas ao colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria, nas do colégio de Couião, nas casas da ilha de Manar, em todas as partes da jurisdição do colégio de Colombo e do colégio de Jafanapatão, assim como nas áreas do colégio de Cochim e do colégio de Cranganor, em Bengala, Pegu, e Maluco.⁵³⁸

Assim, em 1612 referia-se, por exemplo, a existência de uma escola “em lingua Malavar” na ilha de Ceilão, onde os meninos aprendiam não só as orações, mas os capítulos com perguntas e respostas que repetiam aos Domingos na igreja. O próprio arcebispo de Goa, dizia-se, ao passar por este colégio admirara-se como os meninos de seis e sete anos repetiam a “Cartilha toda de cor so de ouvida sem saberem ler”. Os mais

⁵³⁶ Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 13-14.

⁵³⁷ Cf. Jean-Marie Valentin, *Les Jésuites et le théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris: Desjonquères, 2001, p. 46.

⁵³⁸ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 526-534v.

novos tinham participado também numa encenação alusiva ao orago da referida escola.⁵³⁹

Neste tipo de iniciativas recorria-se vulgarmente a manuais de apoio onde estavam gizados os conteúdos programáticos da catequese a ministrar. Os cristãos de Jafanapatão, por exemplo, foram convertidos pelos jesuítas e doutrinados com o recurso ao “Catecismo” e à Cartilha de Marcos Jorge, *Doctrina Christãa ordenada a maneira do dialogo para ensinar os meninos* (1ª edição. 1566), traduzida para a língua local.⁵⁴⁰

Os jesuítas da Província actuaram ainda noutras regiões dentro da mesma linha. Privilegiando o ensino das populações, tentaram, deste modo, atraí-las mais facilmente. Veja-se, a esse título, o trabalho que realizaram junto da cristandade da Serra. No longo processo em que participaram da conversão destes cristãos às fórmulas latinas ditadas por Roma a sua forma de intervenção junto desta cristandade passou, preponderantemente, por uma aproximação de âmbito cultural em que o ensino destas populações teve também um papel chave em toda a abordagem de relacionamento que desenvolveram na região.⁵⁴¹

Assim, para conservação e aumento desta cristandade fundaram um seminário e ali operaram ao longo de décadas: “fizeram um sumptuoso seminário em Vaipicota para ali ensinarem aos naturais a língua suriana. Eles como tam eminentes nesta língua alimpam de muitos erros e heregias os livros da Serra elles foram continuando com esta missam ate o tempo presente”.⁵⁴² Por aqui ficava implícito não só o ensino direccionado à cristandade da Serra, mas igualmente a cultura que os próprios jesuítas tinham assimilado para interagirem localmente.

Também um dos missionários *pandaras* que trabalhou na região de Madurai, nos reinos de Tanjaor e de Satiangalão, instituiu uma escola onde foram ensinados

⁵³⁹ Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fls. 298v-299. V. Perniola assinala que praticamente qualquer igreja jesuíta em Ceilão dispunha de uma escola anexa e de um espaço para encenações dramáticas e que foi devido a esta educação abrangente que a língua portuguesa ou um dialeto dela sobreviveu ali até hoje. V. Perniola, *The Catholic Church in Sri Lanka*, III, p. XIV.

⁵⁴⁰ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 512v-513. Sobre os catecismos impressos na Índia pode ver-se, entre outros autores, A.K. Priolkar, *The Printing Press in India*, Bombaim, 1958.

⁵⁴¹ Veja-se, a propósito, “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 228v. Já na residência da Madre de Deus, anexa ao colégio de S. Tomé, iam à doutrina diariamente duzentos meninos e na escola existiam doze alunos. Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533v.

⁵⁴² “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 228v.

meninos da casta *pária* e de outras castas para serem futuros catequistas. O dito religioso defendia ser o “único meio *para* se estender a *fee*” naquelas regiões.⁵⁴³ Ressaltava, pois, que os jesuítas da província integraram e implementaram na Ásia um processo dinâmico de intercâmbio cultural.

No processo de evangelização contemplaram-se ainda iniciativas relacionadas com a apresentação de pinturas de temática religiosa, no sentido de suscitar nas gentes locais uma melhor compreensão do cristianismo. Estamos perante uma espécie de teologia visual que, deste modo, se construiu.

Cativar os naturais através da imagem abriu mais uma janela à passagem da mensagem cristã. As fontes jesuítas reportam alguns exemplos que vão nesse sentido. Em 1607, foi enviado à residência de Chandegri o irmão, Bartolomeu Fonte Bona, que, junto do rei local, pintou várias cenas e falou de temas religiosos: “Algumas vezes fallou ao Rei das cousas de Deos e de sua salvação, tomando ocasião de algumas pinturas”. Segundo Jerónimo Gomes, o impacto destas pinturas levava o monarca a fazer a apologia da Companhia junto dos *brâmanes* mais ilustres que o rodeavam.⁵⁴⁴

Também a presença da cruz em muitos lugares funcionou como um símbolo, carregado de forte significado, que pretendeu descentrar as populações das suas antigas convicções religiosas, ligadas a divindades locais. Em Ceilão, por exemplo, quatro anos após ter sido derrubado um pagode dedicado ao deus da chuva, surgiu um período de seca que foi justificado pelos “changatares”, uma espécie de feiticeiros locais, como castigo da razia feita àquele local de culto. Entretanto, a chuva que sobreveio, após este período, foi tida como uma bênção e muito bem recebida pelos agricultores, tendo os meninos participado numa procissão à “Santa Cruz” pedindo-lhe água.⁵⁴⁵ Os missionários persistiram, deste modo, em direccionar o espírito religioso das populações para a pessoa de Cristo crucificado. Foi também através da simbologia da cruz⁵⁴⁶ e da mensagem que transporta que tentaram transformar a vivência religiosa da região. Não

⁵⁴³ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 518v.

⁵⁴⁴ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fls. 15v-16.

⁵⁴⁵ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 02/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 298v. Também em Martigrama, na ilha de Ceilão, onde se fundou residência e igreja arvorou-se uma “fermosa Cruz” aos 13 de Janeiro de 1611, para ali o reitor de Colombo celebrar a missa nova. *Ibid.*, fl. 299.

⁵⁴⁶ Note-se que o recurso à cruz para cristianizar as populações não se podia aplicar, por exemplo, às missões do Japão uma vez que neste país esta simbologia era considerada vexatória.

deixa, contudo, de transparecer no episódio descrito algumas acções cristãs de forte radicalidade de modo a eliminarem qualquer vestígio pagão.

Estamos cientes que o presente tópico não esgota a diversidade de abordagens jesuítas, implementadas no decurso da sua diáspora missionária. Todavia, através dos exemplos apresentados é possível vislumbrar alguns traços característicos, ou pelo menos duas chaves de leitura que nos permitem desenhar uma imagem mais consistente desse modo de actuar. A primeira envolve uma arquitectura gizada, um programa rigoroso, concebido e implementado em torno de práticas religiosas e de instrumentos culturais de cariz ocidentalizante e a segunda abre a porta à novidade, à plasticidade, à forma como a Companhia reinventou essas práticas e esses instrumentos, adaptando-os às culturas locais, às circunstâncias e lugares.

1.4. O cerimonial religioso

O forte dinamismo religioso que esteve presente em muitas das festividades cristãs da província foi mais um motivo apelativo usado pelos jesuítas para atrair ao cristianismo. Assim, as festas mais relevantes do calendário litúrgico celebraram-se em muitos lugares da Ásia transportando, dentro de si, o cunho missionário ligado à propalação da palavra do Evangelho e o propósito de intensificar a vivência cristã no seio das comunidades. Os momentos festivos da Quaresma e Advento e ainda outros surgem, assim, nos escritos da Companhia como tempo privilegiado para efectuar missão. É que em época festiva a missão catequética e penitencial ganhava novo fôlego.

Em 1620, por exemplo, no período da Quaresma deslocaram-se muitas pessoas de terras remotas, circunscritas ao colégio e igreja de Vaipicota, para aqui se confessarem aos jesuítas. Por essa altura, promoveram-se confissões gerais de toda a vida, com muita adesão. No Sábado Santo houve confissões toda a noite e assim se penitenciaram os cristãos para a procissão da Ressurreição. Por sua vez, as práticas aos Domingos à tarde foram frutuosas para preparar a Quinta Feira de *Corpus Christi*.⁵⁴⁷ Do

⁵⁴⁷ Cf. Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385v.

mesmo modo se assinala em carta ânua de 1643 que em Cochim, durante a Quaresma, foi comum os sacerdotes dedicarem-se intensamente ao “confessionário e ao púlpito”.⁵⁴⁸

De facto, ao percorrer a documentação jesuíta da Província do Malabar podemos constatar que a celebração eucarística, a pregação, a confissão e a comunhão representaram pontos altos destes momentos que, em enquadramento festivo, se conjugaram para atrair e incentivar devotos a reforçarem os seus laços com a igreja e com a fé cristã.

O sermão, como refere José Pedro Paiva, era algo que abria as consciências.⁵⁴⁹ O desiderato que lhe estava implícito era doutrinar e em última instância promover a reforma dos comportamentos. De facto, muitas das iniciativas da Companhia em pontos-chave da província parecem ter ido nesse sentido.

A confissão, muitas vezes seguida de comunhão, era, nestas datas festivas, uma prática incentivada pelos religiosos, para além de ser frequente na vida das comunidades cristãs da província.⁵⁵⁰ Tratava-se de um meio privilegiado para actuar sistematicamente na conversão dos fiéis, já que a conversão, ela mesma, não se compagina apenas com momentos pontuais de iniciação cristã mas com um processo contínuo de aperfeiçoamento e de relação com o divino e com a comunidade de crentes.⁵⁵¹

Com as próprias procissões procurou-se estimular os sentimentos de contrição dos fiéis e um maior envolvimento das populações nestes actos celebrativos da Igreja.

Ao mesmo tempo que se implementaram tais práticas nas cerimónias promovidas pela Companhia, a encenação festiva contribuiu, igualmente, para o próprio ambiente de exaltação religiosa. Uma panóplia de estímulos replicou-se em diferentes lugares da província desenhando-se, por meio deles, enquadramentos de grande aparato às referidas práticas.

⁵⁴⁸ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

⁵⁴⁹ Cf. José Pedro Paiva, “As missões internas” in *HRP*, II, p. 244. Segundo João Francisco Marques, o anúncio da palavra de Deus é o caminho que leva à conversão e à perseverança. Cf. “A Palavra e o Livro” in *HRP*, vol. 2, p. 393. Sobre a pregação veja-se *ibid.*, pp. 393-417.

⁵⁵⁰ Informa-se em 1641 que se fizeram confissões gerais em Cochim e confissões sobre toda a vida passada. Cf. Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/01/1641, ARSI, Goa 56, fl. 474v.

⁵⁵¹ José Pedro Paiva notou a grande importância da confissão no seio dos jesuítas. Pode ver-se, a este propósito, “As missões internas” in *HRP*, II, p. 244. Não dispomos, contudo, de documentação que refira quais foram as reacções locais relativas à prática da confissão. Na China, por exemplo, ela era vista pelos naturais com desconfiança.

Podemos ainda referir outras festividades que nos permitem revisitare a província e um pouco do seu pulsar religioso. Em 1620, um dos seminaristas depois de ter tomado a “ordem de missa” atraiu as atenções do rei gentio de Paru, de onde era natural, pela solenidade da sua primeira celebração. Nesse dia, a igreja esteve “apparatosamente armada e lustrosamente concertada” e o rei teceu louvores engrandecendo as “Sanctas ceremonias da Igreja Romana”.⁵⁵²

Nestes excertos, não obstante o tom apologético que os percorre, vislumbra-se, desde logo, um pouco da estratégia jesuíta. Ao mesmo tempo que a Companhia procurou realçar momentos marcantes da vida religiosa, tentou criar impacto nas gentes locais através do aparato e do ornamento do espaço sagrado. Espaço esse onde se privilegiou frequentemente a celebração da palavra divina, motivo central e unificador dos fiéis.

Nas últimas décadas do século XVI toda esta estratégia fora alvo de algumas considerações ao nível da hierarquia religiosa. Alessandro Valignano, por exemplo, justificou-a, precisamente, para promover adesões nas zonas específicas de Goa, Baçaim e Cochim, por serem regiões de muitos “infieis” onde a solenidade era tida como algo muito sedutor.⁵⁵³

Durante o século XVII, alargou-se esta metodologia a muitos lugares da província. Já no colégio de Hugli, em Bengala, a primeira vez que se guardou o Senhor no novo sacrário, em dia do Santo Patriarca, houve procissão e na véspera enigmas em português com seus prémios de devoção, fogos e luminárias.⁵⁵⁴ Nestas ocasiões, a ornamentação era muito cuidada e a ela acrescentavam-se por vezes jogos de luz e cor que enriqueciam o cenário religioso. Os enfeites e os efeitos seleccionados parecem ter incentivado em Bengala a devoção dos locais. Os jogos de palavras deram, uma vez mais, um toque festivo ao cerimonial, promovendo a participação dos crentes e congregando a atenção geral dos habitantes em torno deste evento cristão.

A festa da Confraria da gente da terra, realizada em Coulão em 1648, permite ilustrar, uma vez mais, o presente tópicO. Fez-se uma procissão muito aparatosa com muitas “munições de fogo, fermosos carros, e bem concertadas charolas, a que acompanhavão danças e fulias”. Por fim, representou-se uma tragédia em honra da

⁵⁵² Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385v.

⁵⁵³ “Sumário Índico do visitador Alexandre Valignano”, Malaca, 22/11/1577, *DI*, XIII, doc. 1, p. 119.

⁵⁵⁴ Cf. ânua da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402.

Virgem em que o mestre jesuíta mostrou grande talento, pela interessante encenação que organizou e pela “boa eleição das figuras”.⁵⁵⁵

Também a festa do orago do colégio de Tuticorim reunia, frequentemente, todos os cristãos das residências anexas da Costa da Pescaria e os respectivos párocos com particular devoção. No ano de 1648, ministraram-se muitas confissões e comunhões por essa data. Houve uma novena e vésperas solenes e, diariamente, fizeram-se representações “muito engraçadas da vida e milagres de *Nossa Senhora*, tudo na lingoa, e com grande perfeição e concerto por os terem os Christãos Paravas particular modo e graça em as representar”.⁵⁵⁶

Já na Ásia de Sueste, durante a festa que se celebrou pela beatificação de S. Francisco Xavier, “se vestio Maluco doutro trajo e librea bem diferente do acostumado, metendo o Governador, e o povo todo o resto, e cabedal em festejar hum sancto, que com seus pees tinha passado estas desertas praias de Maluco”. Representou-se uma tragédia de alguns passos da vida e morte do santo de forma muito perfeita, aprazível e agradável aos olhos, pela variedade de figuras que nela contracenaram. O mestre de campo e o capitão de infantaria não olharam a gastos nem a trabalhos. Os espanhóis que entraram na representação foram os alferes de sargentos, consideradas pessoas muito honradas entre eles. Houve missa cantada com a solenidade possível na qual os franciscanos entoaram cânticos. Os poetas de Maluco apresentaram-se com suas “letras” e canções em louvor de Francisco Xavier e, depois da missa, saiu uma procissão pelas ruas, “descentemente adornadas”, e todos a integraram com o melhor que tinham. Não faltaram as muitas salvas reais de artilharia nem muita “mosqueteria” nem todas as mais demonstrações de prazer geral “como se Maluco se naquelle dia triunfara esquecidos de seus infurtunios, e calamidades”.⁵⁵⁷

A ideia que se pretende passar neste discurso é que Francisco Xavier era uma figura venerada pela sociedade em geral já que todos se empenharam em celebrá-lo, incluindo os franciscanos de assento em Maluco. O destaque que lhe foi dado nesta festividade é mais um sinal do empenho da Companhia em fortalecer a devoção a este seu santo.

⁵⁵⁵ Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, Goa 56, fl. 538v.

⁵⁵⁷ Ânua da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 403.

A festa do menino Jesus também era digna de ser vista neste local por ser muito solene, e por se organizar uma procissão de grande aparato. As charolas ricamente “aterciadas, e ornadas” eram cada ano de diversa traça e eram “entresachadas com coriosas dansas e fulias”. O fogo de canas rematava a cerimónia e nele participavam os castelhanos e a soldadesca.⁵⁵⁸

Ainda no século XVII e ao nível da extensiva rede da província ressaltam outros pólos dinamizadores de fé cristã, igualmente revestidos de festa em ocasiões especiais. A igreja jesuíta e o colégio de Cochim, centro dessa mesma rede, terão sido locais privilegiados onde se implementaram cerimoniais de grande aparato. Em 1623, por exemplo, no colégio da Madre de Deus de Cochim por altura da notícia da canonização de Inácio de Loyola e de Francisco Xavier comemoraram este acontecimento os da casa e os de fora com repiques pela cidade. A igreja foi bem “armada” e dividiram-se os cantores por quatro coros. Durante a festa cantou-se um *Te Deum Laudamus*, ao mesmo tempo que os jesuítas seguraram círios acesos. Em plena celebração pregaram o arcebispo de Cranganor e o reitor de Cochim.⁵⁵⁹

Também por altura da proclamação de um jubileu papal os religiosos deste colégio tentaram imitar as festas da casa professa de Roma que o papa e o povo romano ali promoveram. Ornou-se a capela ricamente e fizeram-se muitas e várias “composições de poezias, emblemas, Emprezas, Enimas” que o provincial premiou. Houve práticas doutas e de nota e, no refeitório, pregação e oração. Para maior “ornato” da festa estiveram presentes o “Bispo de Ascalona”, o “Reverendissimo de Cranganor”, que celebrou missa na capela, e ainda o visitador e mais pessoas.⁵⁶⁰

A publicação de jubileus é mostrada pela Companhia como mais um incremento para motivar as populações a aderirem com maior firmeza ao cristianismo. Ao que consta, por altura da publicação, na ilha de Ceilão, do Jubileu de Clemente VIII (1536-1606), concedido às missões da Companhia, houve resultados satisfatórios em termos de adesões, uma vez que foi para o “proveito das almas” por ter incentivado vários baptismos.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar Cochim de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 542-542v.

⁵⁵⁹ Ânuia da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fls. 399-399v.

⁵⁶⁰ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 474.

⁵⁶¹ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1606 e 1607, Cochim, 10/12/1606/1607, ARSI, Goa 53, fls. 13v-14.

Ainda na década de 1640 se refere nas fontes jesuítas que pela cristandade da Serra, anexa ao colégio de Cranganor, se publicou o Santo Jubileu em muitas igrejas da região. Houve inúmeras confissões, comunhões e batismos. Realizaram-se também procissões solenes, representações e práticas variadas às quais acorreram não só muitos cristãos como gentios.⁵⁶² Mais uma vez podemos aqui observar como as cerimónias festivas promovidas pelos jesuítas da província foram motivo de reunião não só de pessoas como de práticas religiosas e de sacramentos.

Também uma informação da Companhia relativa ao ano de 1643 referente ao colégio de Cranganor assinala que os jesuítas que se dedicavam ao cultivo das noventa e três paróquias dos antigos cristãos de S. Tomé, distribuídas por todos os reinos do Malabar, dinamizavam as festas da Quaresma com autos da Paixão e da Ressurreição nas quais os meninos participavam.⁵⁶³

Nas fontes ressalta, de facto, um vasto reportório de eventos promovidos pelos jesuítas. Por exemplo, a uma localidade onde se representaram estes autos, ocorreu muita gente de longe, de zonas dispersas. As hierarquias políticas da região também estiveram presentes e solicitaram aos jesuítas o Evangelho e outros papéis com temas religiosos para se defenderem das coisas malignas. Neste contexto de festa, o rei local e o príncipe desavindo acabaram por concertar tréguas entre eles por intermédio dos religiosos.⁵⁶⁴

Estas encenações parecem ter sido motivo para aplacar discórdias locais e para fortalecer laços entre a população e a mensagem cristã propagada pela Companhia. Importa ainda notar que durante estes momentos solenes as declamações em prosa ou em verso com atribuição de prémios, os dramas, baseados na vida dos santos e não só e a música foram frequentes e replicaram-se em diferentes lugares da Ásia onde a presença jesuíta se fez sentir.⁵⁶⁵ É disso exemplo o que se passava nas diferentes igrejas dos antigos cristãos de S. Tomé que os jesuítas percorriam celebrando as festas de cada uma delas “com autos e representações” na própria língua local.⁵⁶⁶

⁵⁶² Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 521v. Também nas terras da residência e seminário de Vaipicota se publicou o Santo Jubileu com muito fruto. Cf. *ibid.*, 521v.

⁵⁶³ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 506v-508.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, fls. 506v-508.

⁵⁶⁵ Já no século XVI essas práticas eram frequentes durante os momentos mais festivos do calendário religioso. Pode ver-se, a este respeito, Joseph Wicki, *DI*, vol. XV, p. 3*.

⁵⁶⁶ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527.

Outros cenários festivos da província podem ajudar a ilustrar este tópico e a perceber também o intuito catequético que esteve subjacente a muitas das referidas festividades. Suscitar adesões, ajudar a permanecer no cristianismo e a fortalecer a relação com o sagrado não foram objectivos alheios à Companhia. Com efeito, a festa religiosa estreitou os laços entre os povos e as vivências cristãs. Segundo a carta ânua de 1615, numa das residências de Madurai a festa de 25 de Dezembro foi percorrida por uma encenação e por cânticos entoados por um “gentio” em língua tâmul: “Celebrouse a festa do Orago que he em dia do Nascimento de Cristo com muita solenidade na qual ouve huma representação na qual concorreo muita gente de toda a parte”. Segundo se dizia, tudo se direccionou para o objectivo último da conversão, já que o fruto que dali adveio foi desenganar as populações dos seus erros e levar ao baptismo não só o dito “gentio” como mais vinte e três indivíduos, entre os quais um que se converteu “por huma cantiga da vida de Santo Aleixo que aprendeo”.⁵⁶⁷ O clima de festa parece algo de muito sedutor que ajudava as populações a aderirem espontaneamente ao sagrado.

Já a música, as representações ou dramas, introduzidos pela Companhia nestes momentos festivos, e também a presença da poesia nos referidos cerimoniais são sinais evidentes da forte relação existente entre o ensino jesuíta, a retórica, a poesia e a música.⁵⁶⁸ Ao estudarmos a documentação da Companhia é sintomática a boa recepção que estas iniciativas granjearam junto das populações ao tornarem a festa religiosa mais apelativa.⁵⁶⁹ Na perspectiva de João Francisco Marques, prevaleceu o intuito catequético deste tipo de manifestações, tanto no espaço europeu como por todo o além-mar.⁵⁷⁰

Do que sobressai na documentação em análise a Companhia emprestou uma tónica festiva aos momentos chave do calendário litúrgico e não só. As festas motivaram estratégias e a confluência de práticas, atraíram pessoas a lugares

⁵⁶⁷ Manuel Barradas, ânua da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fls, 318-318v.

⁵⁶⁸ Para esta temática vejam-se Jean-Marie Valentin, *Les Jésuites et le Théâtre (1554-1680)*, pp. 39-84; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, pp. 14-17.

⁵⁶⁹ Importa, contudo, assinalar que estes comentários dos jesuítas em favor das suas iniciativas se tornam tendenciosos no momento em que ajuizam sobre a receptividade das suas práticas.

⁵⁷⁰ Cf. João Francisco Marques, “As formas e os sentidos” in *HRP*, vol. 2, pp. 449-459. Segundo o autor, os jesuítas empenharam-se no recurso ao teatro neolatino conforme a directriz da *Ratio Studiorum* e a vigilância estabelecida. Cf. *ibid.*, p. 459. Sobre as várias elaborações da *Ratio*, pode ver-se Jean-Marie Valentin, *Les Jésuites et le Théâtre (1554-1680)*, pp. 43-47.

nevrálgicos da rede missionária da província e incentivaram devotos a recentrarem-se na mensagem do Evangelho.⁵⁷¹

1.5. A dimensão temporal

Da análise das fontes verifica-se que a actuação dos jesuítas da Província do Malabar saiu, frequentemente, da esfera religiosa que a definiu. Trata-se, pois, de uma atitude de âmbito temporal cujo objectivo último foi, seguramente, cultivar um ambiente favorável à expansão do cristianismo.

Para uma maior proximidade à realidade em causa procuraremos visitar alguns exemplos concretos. A carta anual de 1643 referente ao colégio de Cranganor, assinala, por exemplo, que os jesuítas se dedicavam à cristandade do apóstolo S. Tomé, que se encontrava distribuída por noventa e três paróquias através de todos os reinos do Malabar, não só implementando as normais práticas apostólicas, como apaziguando desavenças e assistindo em muitas questões de âmbito temporal. O próprio arcebispo gastava muito do seu tempo a resolver inúmeros negócios destes cristãos.⁵⁷² Segundo a “Breve Relação” de André Lopes, a cristandade de Jafanapatão nutria muito respeito pelos membros da Companhia não só pelo facto de estes zelarem pelas suas almas como também por acudirem a seus trabalhos com os “Ministros Del Rei”.⁵⁷³

Algumas décadas atrás, já num outro contexto, uma situação semelhante permite perceber, uma vez mais, que as intervenções de âmbito temporal foram, desde cedo, prática comum da Companhia em diferentes cenários onde actuou. Estando o *caimal* da região do colégio de Vaipicota desavindo com o rei de Cochim, o reitor daquele estabelecimento deslocou-se, no início da década de 1620, com o dito revoltado a esta cidade para ajudar a promover as pazes entre os dois soberanos, já que o religioso mantinha laços de amizade com o referido monarca.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ As festas ajudaram a congregar os crentes em torno da sabedoria bíblica, ou da *summa sapientia*. Sobre a sabedoria bíblica pode ver-se, *La Sagesse Biblique de L'Ancien au Nouveau Testament*, Paris: s.n., 1995; K.Y. Dell, *Get Wisdom, Get Insight: An Introduction to Israel's Wisdom Literature*, London: Darton, Longman & Todd, 2000; S.L. Adams, *Wisdom in Transition. Act and Consequences in Second Temple Instructions*, Leiden-Boston: Brill, 2008; Stéphanie Anthonioz, *Qu'est-ce que la Sagesse? De l'Orient ancien à la Bible*, s.l.: Éditions Parole et Silence, 2011.

⁵⁷² Simão de Figueiredo, anual da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 506v-508.

⁵⁷³ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 532v.

⁵⁷⁴ Valentim Pinheiro, anual da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 386v.

Em Coullão, por exemplo, na década de 1630, chegaram os religiosos a incentivar todos os habitantes a fazerem voto solene perante o Santíssimo Sacramento para se apaziguarem, dado que, nesta época, a guerra civil imperava localmente.⁵⁷⁵ Também por estes anos entre os moradores da cidade de S. Tomé existiram muitas dissensões que os jesuítas tentaram apaziguar.⁵⁷⁶ Já em Cochim, no coração da província, puseram-se em liberdade, na década de 1640, por meio do Pai dos Cristãos, alguns cativos e dirimiram-se discórdias locais restabelecendo-se as pazes entre alguns habitantes.⁵⁷⁷

Estas pazes que os agentes da Companhia tentaram promover revelam também a forma diplomática como, em situações problemáticas, geriram as relações dentro da realidade local. Por exemplo, quando o governador de Manila se dirigiu a Ternate para conter a influência holandesa nestas partes, aprisionou o rei de Ternate. Todavia, por influência dos jesuítas, estabeleceu pazes com o rei de Tidore “e socedeo-lhe tudo muito bem porque se houve com muita prudencia” pois seguiu os conselhos dos missionários da Companhia.⁵⁷⁸ No contexto descrito os jesuítas souberam trabalhar habilmente o relacionamento entre partes opostas, apaziguando os ânimos e as rivalidades existentes em alguns lugares. Através das interações promovidas tiveram, seguramente, em vista, como já assinalámos, suscitar a benevolência local e criar um clima mais favorável à evangelização.

Como poderemos, mais uma vez, constatar, o alcance de muitas das iniciativas jesuítas ultrapassou o estrito cariz apostólico que define a essência do seu ministério. Os próprios conflitos de guerra foram geradores de cenários complexos que levaram a Companhia a conjugar, na sua actuação, as dimensões pastoral e temporal. Esta última, muitas vezes praticada ao nível da assistência. O episódio já descrito anteriormente relacionado com os jesuítas de Jafanapatão é elucidativo a esse respeito, seja pela assistência religiosa que concederam aos soldados portugueses em 1630, quando dos confrontos entre a armada do vice-rei e os holandeses na zona do Coromandel, seja pelo

⁵⁷⁵ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 448v.

⁵⁷⁶ Cf. *ibid.*, fl. 449.

⁵⁷⁷ Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 474v.

⁵⁷⁸ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fls. 298-298v.

apoio que providenciaram aos mutilados, enquadrando a sua acção no cenário perfeitamente dantesco que daí resultou.⁵⁷⁹

Situações bélicas complexas e convulsões sociais replicaram-se em diversas partes da Ásia. Por exemplo, quando a referida armada portuguesa chegou a Manar, novos conflitos se geraram, uma vez que os casados da terra se sublevaram contra a soldadesca. Um incidente que obrigou o próprio capelão jesuíta a atalhar a contenda para bem do Estado, como refere a carta ânua de 1630.⁵⁸⁰

As próprias iniciativas de âmbito temporal ramificavam-se por diversificadas formas de abordagem. Por exemplo, na ilha de Calpeti, em Ceilão, um religioso da província percorria sistematicamente zonas ásperas e desertas habitadas por elefantes bravos, búfalos e tigres para assistir gente extremamente pobre que por ali vivia e se alimentava, grande parte do ano, de fruta do mato, de ervas e de peixe capturado à fisga. Num contexto *sui generis* e assaz difícil, o dito missionário conseguia ajudar parte destas populações carenciadas, tratando alguns doentes com pau da China, distribuindo arroz e panos para se vestirem. Deste modo, terá convertido alguns habitantes.⁵⁸¹

Os religiosos desdobravam ainda a sua acção ao acudir a situações imprevisíveis como foi o caso de um apoio dirigido a uns ingleses durante um incêndio de grandes proporções que deflagrara em casas e ricas fazendas que estes habitantes possuíam na região de Cochim.⁵⁸²

Por vezes, os jesuítas também se ingeriram nas conjunturas político-mercantis. Tal aconteceu em Bengala, onde a movimentação dos religiosos da província neste contexto foi uma realidade, como já deixámos antever atrás. A grande reputação que o jesuíta António Rodrigues, obreiro antigo daquela missão, colhera junto dos muçulmanos levou a que lhe entregassem o “governo da terra” para, por seu meio, se assegurar que os portugueses acorressem ao porto a negociar e não só. Por se tratar de uma actividade de cariz secular, completamente “alheo da Companhia”, o provincial ordenou que Rodrigues se libertasse do cargo. A própria Companhia ao mesmo tempo que reconhecia que já houvera contra os jesuítas alguma “mumuração” por conta desta actividade, para a qual tinham sido solicitados, receava também que a obra que o jesuíta

⁵⁷⁹ Cf. Inácio Lobo, ânua da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fls. 449v-450v.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, fls. 449v-450v.

⁵⁸¹ Cf. Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 299.

⁵⁸² Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 473v.

implementara junto dos cristãos moradores e dos mercadores não prosseguisse após a sua partida para Cochim.⁵⁸³ Importa notar que os jesuítas foram usados como “guarda avançada” para ali se implementar uma mais consistente penetração económica dos portugueses. Cruzaram-se múltiplos interesses nestas plataformas portuárias e os religiosos também aqui foram chamados a participar ao nível das dinâmicas da região. Neste episódio de Bengala sobressai também a problemática que acompanhou a Companhia no seu percurso asiático e que se centra em torno da tensão entre religião e questões de ordem temporal.

Por outro lado, em Manar, no ano de 1643, os agentes da província tiveram de intervir junto do capitão geral de Colombo, Filipe de Mascarenhas (g.1640-1645), para lhe solicitar provisões que protegessem os cristãos da terra das opressões e injustiças causadas ali pelos portugueses e, deste modo, evitarem que os ditos cristãos despovoassem o lugar.⁵⁸⁴

A acção jesuíta junto dos portugueses que percorreram a Ásia revestiu-se também, em determinadas circunstâncias, de um cariz perfeitamente conforme aos interesses da Coroa. Em 1643, o reitor do colégio de S. Tomé sabendo que os portugueses de Negapatão tinham jurado vassalagem aos holandeses, escreveu-lhes várias cartas aconselhando-os a redimirem-se diante do vice-rei da Índia, a avassalarem-se ao seu legítimo rei e a oferecerem-lhe fortaleza e alfândega. Os portugueses acolheram bem a proposta e o próprio vice-rei acabou por conceder à povoação o título de cidade e por enviar para ali soldados capitaneados por António Vaz Pinto. Os esforçados portugueses de Negapatão foram, então, fortificando muros e baluartes perante as permanentes resistências dos locais com o intuito de sujeitarem ao monarca português um porto de enorme importância donde saíam anualmente inúmeras naus de “Christãos, e de Mouros, e de gentios *pera* diverças partes do Oriente”. Entre muitos desses destinos contavam-se Gergilim, Bengala, Junsalão, Tenassarim, Achém, Malaca, Sião, Camboja, China, Macaçar, Manila, Maluco e outros portos de onde os mercadores traziam ouro, seda, sândalo, cravo, noz, massa “[...] e todas as mais drogas e fasendas previstas” que havia no Sul.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486v.

⁵⁸⁴ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 512v.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, fls. 514-514v.

Sendo esta terra de grande comércio e de grande utilidade para os portugueses, os jesuítas tentaram com a sua acção que se reforçasse a presença portuguesa naquele lugar. De acordo com a Companhia, esta foi a primeira cidade que, na Ásia e neste tempo, se libertou da sujeição dos poderes locais, ficando sujeita ao monarca D. João IV.⁵⁸⁶ Se por vezes a Companhia defendeu as populações asiáticas de algumas ingerências lusas na governação local, aqui a abordagem que empreendeu insere-se claramente na lógica dos interesses da Coroa portuguesa.

Nos exemplos acima ressalta a imagem de uma Companhia embrenhada nos contextos e vivências locais actuando ao nível das mentalidades e das dinâmicas intersociais. A dimensão temporal esteve, assim, ao serviço da dimensão religiosa não só nas áreas de poder português como fora da esfera de influência do Estado da Índia.

2. A acção missionária e as cristandades

Este tópico tem como objecto de estudo analisar as características da presença jesuíta na Província do Malabar. Trata, em particular, das várias missões que a compuseram, da acção desenvolvida no seu seio e do respectivo universo cristão.⁵⁸⁷

Importa lembrar que a presença jesuíta compreendeu uma multiplicidade de postos missionários sedeados em diversos pontos-chave da Ásia. Desde logo, a itinerância marcou a actividade dos religiosos da província uma vez que, a partir dos referidos pontos-chave, a sua acção se estendeu sistematicamente às periferias.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, fl. 514v. Quando os jesuítas percorriam as igrejas dos chamados cristãos de S. Tomé, anexas ao colégio de Cranganor, restabeleciam amizades entre as populações e entre elas próprias e os reis locais, senhores dessas terras. Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527.

⁵⁸⁷ Na parte introdutória da “Breve Relação” de 1644, mencionada na nota acima, é apresentada uma síntese dos “ministerios da Companhia nos Collegios e Cidades desta provincia com os portuguezes, e mais christãos naturaes da terra”. Não esgotando o universo de intervenções apostólicas, a Companhia insere neste documento um conjunto de algumas acções de particular relevo que estiveram ao serviço da diáspora missionária operada pelos religiosos da província. Destacam-se, pois, o ensino de estudos maiores e menores, a pregação, a confissão, a doutrina, os dinamismos ao nível das Congregações de estudantes e de naturais, as visitas aos cárceres e hospitais, a consolação dos aflitos e os bons conselhos. Veja-se, a este título, *ibid.*, fl. 526.

⁵⁸⁸ Por exemplo, as missões jesuítas no arquipélago das Molucas e nas áreas que lhes estavam anexas mostram essa dinâmica no sentido em que a grande dispersão geográfica nesta área obrigava a um desafio permanente de ir às zonas mais remotas, de expandir o cristianismo sem cessar por entre obstáculos geográficos, sócio-culturais e político-militares: “Nestas Ilhas de Maluco residem sete *Padres* e hum irmão repartidos em varias estancias e pera tanta messe e tão espaçoso campo são mui poucos, e assi cada

Já no século anterior, a política da Companhia enraizara na mesma tónica. O sumário de Alessandro Valignano, emitido em 1579, acentuava que a principal ocupação dos membros da Companhia era a conversão dos “gentios” e ensinar os que de novo se faziam cristãos. Segundo o visitador, tal prioridade obrigava a um ritmo de contínuas missões, bem diferente do que se passava na Europa, devido à forte dispersão geográfica que envolvia os diferentes núcleos populacionais da Ásia.⁵⁸⁹

Uma imagem que pode perfeitamente associar-se ao nosso objecto de estudo, uma vez que a Província do Malabar se caracterizou por uma enorme extensão geográfica. As fontes jesuítas do século XVII permitem-nos, pois, conhecer um pouco dessa realidade e da forma como os religiosos da província se movimentaram e organizaram a sua actividade.

Ao mesmo tempo que os jesuítas concentraram a sua actividade nos colégios, dispersaram-na, sucessivamente, alargando a sua influência a diferentes locais da respectiva jurisdição, às residências, igrejas e lugares distantes. Em torno dos diversos pontos-chave, os jesuítas fundaram cristandades ou comunidades e interagiram com elas. Além de evangelizarem e ensinarem as populações, apoiaram-nas através do “Pai dos Cristãos”⁵⁹⁰ e animaram a sua religiosidade ao criaram as “Confrarias”.⁵⁹¹

dia pedem mais sujeitos porque se abrem novas empresas de muito serviço de *Nosso Senhor*”. Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 297.

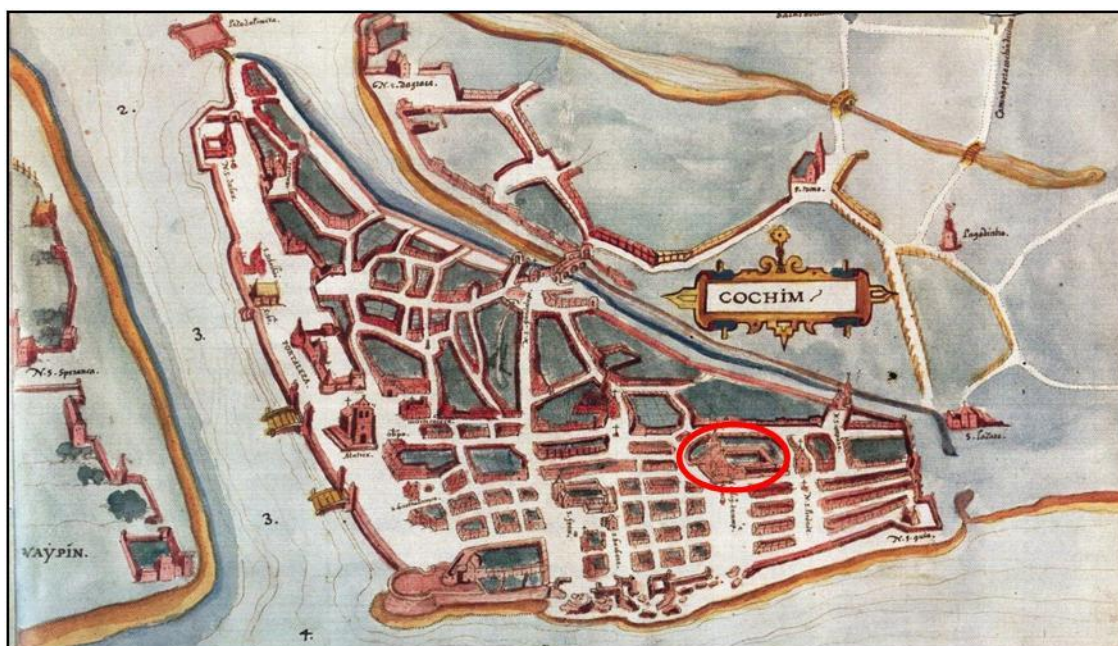
⁵⁸⁹ Cf. “*Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia de la Yndia Oriental y al gobierno della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano*”, s.l., 1579, *DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, pp. 479-480. A experiência profunda que Valignano adquirira na Província da Índia permitira-lhe elaborar esta relação minuciosa e, através dela, orientar os que da Europa saíam em direcção a estes lugares distantes, tão diferentes nas gentes, nos reinos, nas qualidades, nos costumes e nas línguas. Cf. *ibid.*, pp. 471, 475. Cláudio Acquaviva, que se tornou Superior Geral em 1581, redireccionou a orientação da Companhia de Jesus para o trabalho missionário dentro e fora da Europa. Podemos perceber em algumas fontes que o espírito missionário que caracterizava os religiosos da Companhia era, de facto, uma realidade evidente nos espaços ultramarinos. As aspirações de Alberto Laerzio são paradigmáticas a esse título, no sentido em que Laerzio sempre ansiou dedicar-se à conversão das populações, em vez de trabalhar, por exemplo, como mestre de noviços, tal como aconteceu na sua passagem por Goa. Cf. carta de Alberto Laerzio a Fabio Fabii, Goa, 22/11/1594, *DI*, XVI, doc. 135, p. 862. Em 1618, o próprio provincial, Gaspar Fernandes, em carta dirigida ao Geral, Mutio Vitelleschi, assinalava, sem rodeios, que o principal objectivo da Companhia nas províncias orientais era a conversão dos asiáticos e que era com esse espírito que se criavam e conservavam os respectivos membros. Carta de Gaspar Fernandes a Mutio Vitelleschi, Cochim, 21/11/1618, *DM*, III, doc. 107, pp. 379-380.

⁵⁹⁰ A instituição “Pai dos Cristãos” foi criada para favorecer e desenvolver a cristandade, para cuidar dos catecúmenos e dos neófitos nas missões do Oriente, em particular na Índia. As suas funções eram de carácter oficial e apareceu pela primeira vez em Goa, em 1537. Foi um cargo laico até 1557, ano em que foi entregue aos jesuítas que o controlaram até 1759. Alessandro Valignano, como visitador da Província da Índia, escreveu em 1595 uma extensa instrução acerca deste ofício. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, pp. 139-140. Sobre o ofício de Pai dos Cristãos, veja-se *O Livro do “Pai dos Cristãos”*, ed. e anot. Joseph Wicki, Lisboa: CEHU, 1969.

⁵⁹¹ Na perspectiva canónica, “confrarias” são associações de fiéis constituídas organicamente com o fim de exercerem obras de piedade ou caridade e de promoverem o culto público. Cf. *DHRP*, A-C, p. 459.

Efectivamente, a província implementou um conjunto de dinamismos apostólicos não só nos principais centros que criou como na sua envolvência territorial. Trata-se, todavia, de uma presença irremediavelmente exposta às contingências do tempo e dos lugares.

2.1. Colégio de Cochim



Mapa 5 – Cochim, onde se situou o colégio jesuíta, sede da Província do Malabar, *Plantas de Praças das Conquistas de Portugal* (1610) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 153).

dinamizador de ensino⁵⁹³ e de acções apostólicas. Com efeito, tinha anexo o principal seminário de toda a província e a escola de Ler e Escrever para instruir as gentes locais.

Quanto à actividade apostólica, ocuparam-se ordinariamente, os jesuítas ali residentes, nas normais práticas religiosas, na assistência aos cárceres e hospitais e à população em geral.⁵⁹⁴

A doutrina, dirigida à comunidade, constituiu, efectivamente, uma prática corrente implementada, desde cedo, pela Companhia e considerada por esta muito frutuosa não só junto dos meninos como dos cidadãos locais, dos portugueses e dos luso-asiáticos.⁵⁹⁵ Naturalmente, depreende-se que as diferentes actividades dinamizadas pelos jesuítas, não só o ensino e doutrina como o próprio ritual religioso ajudaram, assim, a moldar traços de identidade cristã na comunidade de crentes.⁵⁹⁶

Na cidade de Cochim, desempenharam ainda os religiosos o referido ofício de Pai dos Cristãos, orientando a casa dos catecúmenos, ensinando, catequizando, baptizando e atendendo ao provimento do necessário “assi corporal como spiritual” deste núcleo de habitantes da região. Em termos genéricos, o Pai dos Cristãos cuidava dos referidos cristãos da terra e baptizava-os depois de devidamente instruídos nos assuntos da fé. Estes naturais que vinham do interior, enquanto catecúmenos beneficiavam da ordinária real que lhes estava consignada, mas depois de baptizados tentava o Pai dos Cristãos encontrar meio de eles se poderem auto-sustentar.⁵⁹⁷

⁵⁹³ Como assinala Luce Giard, a administração central da Companhia de Jesus apercebeu-se que o referido ensino podia favorecer as vocações de candidatos à ordem. Cf. Luce Giard, “The Jesuit College. A Center for Knowledge, Art, and Faith. 1548-1773”, trad. Brian Van Hove, in *Studies in Spirituality of Jesuits*, 40/1, (Spring, 2008), pp. 1-7.

⁵⁹⁴ Gaspar Fernandes, “Breve informação das chrandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fls. 598-598v; André Lopes, “Breve Relação das Chrandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 473v.

⁵⁹⁵ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 448.

⁵⁹⁶ Note-se que em 1644, André Lopes informava que esta actividade de doutrinar as gentes locais praticava-se nas quatro residências do colégio de Cochim, nas duas casas anexas ao colégio de Cranganor, nas oito residências anexas ao colégio de Coulão, nas doze residências anexas ao colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria, nas cinco casas da ilha de Manar, em dez residências do colégio de Colombo e nas doze casas da jurisdição do colégio de Jafanapatão bem como em Bengala, Pegu e Maluco. (Cf. “Breve Relação das Chrandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 526-534v).

⁵⁹⁷ *Ibid.*, fl. 526. Na carta ânuia de 1641 informava-se que se haviam feito confissões gerais em Cochim e confissões sobre toda a vida passada. Também se tinham colocado em liberdade alguns cativos por meio do Pai dos Cristãos e dirimido discórdias locais, estabelecendo-se as pazes entre alguns habitantes. À data, tinham-se também organizado penitências pela perda das fortalezas de Ceilão. Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 474v. Em 1643, por exemplo, referia-se que um dos religiosos acudia os presos do tronco, confessando-os e ministrando-lhes a comunhão. Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

Em 1648, numa ocasião, o Pai dos Cristãos tentara interceder pelos cativos, oriundos da Costa da Pescaria. Para esse efeito, informara o vigário e o capitão da cidade de Cochim do perigo em que aquelas gentes incorriam, pelo facto de os respectivos senhores não os enviarem ao colégio de Cochim para serem catequizados em língua tamul e baptizados. Uma iniciativa que levou o capitão a lançar pregão público e assim “se catiquisarão, e bautizarão neste Collegio em hua monção mil e sessenta pessoas e em outra melhoria de setecentos aonde hera pera ver o grande fervor, e zelo de sinco *Padres* que todo o dia, e muita parte da noite trabalharam catiquisando por si mesmo por serem mui práticos na lingoa, e herão os mais graves do Collegio”.⁵⁹⁸ É notório que as acções apostólicas se dirigiam a todos sem excepção e que a sensibilização das elites políticas era determinante para que, efectivamente, aquelas se implementassem mais facilmente no terreno.

As festas religiosas,⁵⁹⁹ realizadas na sede da província, constituíam outro motivo de intenso dinamismo apostólico. Nestes momentos, os próprios irmãos estudantes do colégio não se descartavam do exercício de certas actividades dirigidas à população, uma vez que se aplicavam nos hospitais, nos cárceres e nas praças “dezafreguezando o inferno, e multiplicando as freguesias e companhias do Ceo”.⁶⁰⁰

Um exemplo da intensa actividade desenvolvida pelos jesuítas nos momentos mais festivos refere-se precisamente ao tempo da Quaresma durante a qual os sacerdotes se distribuíam pelos confessionários do colégio ou pelos púlpitos dos diversos templos da cidade, colaborando, inclusivamente, com outras ordens religiosas.⁶⁰¹

A acção jesuíta, para além de se concentrar neste principal ponto-chave, alargou-se à respectiva jurisdição tal como aconteceu em outros lugares da Ásia. Assim, nas residências anexas ao colégio de Cochim os jesuítas tentaram chamar ao cristianismo as gentes locais e conservá-las na fé cristã, através da expansão de uma acção evangelizadora sistemática. Não obstante o empenho dos religiosos nas actividades quotidianas, o governo e conservação das ditas residências exigiu-lhes, tal como já

⁵⁹⁸ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 536-536v.

⁵⁹⁹ Veja-se, a título exemplificativo, as práticas e estratégias implementadas durante os momentos festivos, através da informação contida na ânuia da Província do Malabar, Cochim, 1623, ARSI, Goa 56, fls. 399-399v; André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 520.

⁶⁰⁰ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

⁶⁰¹ *Ibid.*, fls. 505-505v.

deixámos antever atrás, um trabalho árduo acrescido “por estarem em terras de Reis Gentios”.⁶⁰²

A carta ânua de 1644 mostra como a actividade acima descrita se prolongou no tempo. Nesse ano, o colégio de Cochim incluía na sua esfera de influência um conjunto de residências e de igrejas anexas assistidas por quatro religiosos que, ao mesmo tempo, tentaram estender a sua acção a lugares mais distantes da jurisdição.⁶⁰³

A cristandade que se encontrava anexa ao colégio de Cochim apresentava alguma heterogeneidade na constituição dos seus elementos, repartidos por portugueses e por gente da terra. De acordo com a “Breve Relação” de 1644, esta cristandade vivia no meio de muitos muçulmanos. A maior parte das residências encontrava-se situada em terras sujeitas ao rei de Cochim e ao rei de Chale. Por isso mesmo, dizia-se na Relação não haver muitas esperanças da missão jesuíta vir a frutificar. Os jesuítas que se encontravam nas residências de Tanor, de Calecute, de Carcarapali e de S. André esforçavam-se por conservar a amizade entre estes reinos e o próprio Estado da Índia.⁶⁰⁴ Estava em causa captar a benevolência das elites políticas locais para que a presença cristã não fosse rejeitada nestes lugares. Na ânua de 1648, assinalava-se, a propósito, a tensão que existia entre muitos dos muçulmanos que viviam na região e as populações cristãs.⁶⁰⁵

Por outro lado, relativamente à área jurisdicional do colégio de Cochim, algumas observações indicavam a fraca disposição das gentes locais para acolherem a mensagem cristã. Por um lado, alegava-se serem os malabares pouco “cobiçosos da salvação”, tendo por lícito alguns desvios comportamentais, por outro lado, reforçava-se que os reis locais, ainda que associados aos portugueses, esqueciam os antigos laços firmados

⁶⁰² Gaspar Fernandes, “Breve emformação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fls. 598-598v.

⁶⁰³ Por exemplo, “Na direitura de Calecut pelo sertão dentro tiverão os *Padres* noticia que perto das Serras avia huã casta de gentios [...] *em* que quasi não adoravão idolos; chamados Todres, fizerão diligencias *pera darem com* eles, indo la *hum Padre*”. Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 526v-527. Em 1641, refere-se que no colégio de Cochim não havia mestre, pregador nem superior que por muito que estivesse ocupado ou nas “Cadeiras”, ou nos “Pulpitos” ou no “governo” não tivesse como objectivo primeiro missionar as cristandades. Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 473v.

⁶⁰⁴ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 526v-527. Segundo Georg Schurhammer, a grande maioria da população situada entre Cochim e Couião era hindu mas misturados com ela existiam cristãos de S. Tomé e comunidades muçulmanas, especialmente ao redor de Cochim e de Porakad. (Cf. “The Mission Work”).

⁶⁰⁵ Cf. Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 537.

entre os seus antepassados e estes, quando impediam sistematicamente a conversão e desfavoreciam a cristandade.⁶⁰⁶

Como podemos depreender, desde a chegada dos europeus a referida cristandade vivera na tensão permanente entre dois mundos: o da novidade que se configurava no assumir de uma identidade cristã e o da vivência sócio-religiosa de matriz ancestral que a moldara desde há muito e que persistia ao seu redor. Durante o trabalho missionário os jesuítas também partilharam desta tensão, já que o próprio processo de esvaziar as comunidades locais de algumas identidades culturais e religiosas há muito enraizadas não foi, seguramente, pacífico.

A ânuia de 1643 descrevia dois cenários que ilustram bem esses dois mundos em tensão. Por um lado, dizia-se que os missionários assistiram os novos convertidos e os catecúmenos e, por outro, dava-se conta dos momentos agitados vivenciados na cidade devido às reacções locais à presença cristã.⁶⁰⁷ Reportavam-se os problemas gerados por um brâmane local, regedor-mor do rei de Cochim, cuja acção teria afectado muitos portugueses e outros cristãos ao destruir imagens sagradas. A cidade e os membros das diferentes religiões amotinaram-se devido aos tumultos que ali eclodiram. Em carta ânuia a Companhia acusou o próprio rei de Cochim de ter sido a causa destas “inquietações e desgostos”, já que não lhes dera remédio. Foi ainda acusado de não ter reconhecido o muito que os portugueses fizeram a seus antepassados no momento em que estes lhes concederam o reino e o título de reis.⁶⁰⁸

O vice-rei terá sido alertado para que intercedesse junto do monarca português e se pudesse, por este meio, solucionar o conflito. Por sua vez, o capitão do presídio de Paliporto viajou com o seu vigário, religioso da Companhia, até ao paço do rei de Cochim e poluiu o templo do pagode que ali se encontrava. Um outro português dirigiu-se com dois filhos ao paço do rei de Cochim e matou o regedor-mor. Os jesuítas foram peremptórios quando afirmaram que por via deste homem o nome português ficou acreditado e os agravos feitos à “*Santa Fee*” vingados.⁶⁰⁹ Como podemos observar, o ambiente religioso da região não era pacífico e a própria cristandade de Cochim, incluindo os jesuítas, para além de ser afectada também se envolvia nestes graves

⁶⁰⁶ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 279v.

⁶⁰⁷ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, fl. 506.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, fls. 506-506v.

tumultos de intolerância religiosa que opunham os vários elementos da população em geral.

O rei de Cochim procurou então fazer guerra à cidade convidando todos os régulos seus feudatários e aliados a reunirem-se em torno da sua causa. Todos eles e os regedores do Malabar recusaram-se a enfrentar as forças portuguesas de Cochim e o vice-rei, não querendo multiplicar os inimigos, acabou por mandar concertar as pazes com o monarca local porque, nesta altura, os holandeses avançavam em direcção a Goa, quebrando as apregoadas tréguas. No final da contenda algum ressentimento permaneceu no espírito dos missionários da província quando estes desejaram que o dito rei viesse, futuramente e pelo “favor divino”, a receber o castigo que merecia.⁶¹⁰ O próprio discurso jesuíta, ao retratar estes episódios em que participou, transporta em si a mentalidade que lhes esteve subjacente.

Por outro lado, no contexto que envolveu esta cristandade também podemos encontrar sinais de uma vivência religiosa em muitos pontos semelhante à do ambiente cristão que se viveu nas diferentes partes da província. A casa de catecúmenos constituía o local privilegiado que acolhia os gentios que vinham da terra dentro e onde se instruíam na fé cristã. O universo de residentes nesta casa representava como que um microcosmo da cristandade anexa ao colégio, já que a ela acorriam pessoas oriundas dos mais diversos lugares.⁶¹¹ A Cochim acorriam também frequentemente inúmeras pessoas das zonas limítrofes para participarem em cerimoniais e nas práticas religiosas dinamizadas pela Companhia de Jesus.⁶¹²

Os diferentes estratos sociais ajudavam também a diversificar a referida cristandade. Em 1644, informava-se que os jesuítas tinham feito uma exortação aos escravos e escravas e em volta dela se tinham reunido também pessoas “graves”, tanto homens como mulheres. Quanto aos cristãos da terra eram, frequentemente, assistidos na confissão e comunhão. Mesmo durante os vários jubileus iam periodicamente à “disciplina”. Os elos entre estes habitantes e o fervor pela fé reforçavam-se através da acção religiosa implementada pela Companhia. Sendo muitos dos homens da terra casados e oficiais, a devoção que revelavam era surpreendente, pelo facto de não se

⁶¹⁰ *Ibid.*, fl. 506v.

⁶¹¹ Cf. Baltazar da Costa, ânuo da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 536v.

⁶¹² Cf. *ibid.*, fl. 536v.

esperar que este estrato social se envolvesse tanto nas práticas cristãs. Os presos e os enfermos do hospital e da Casa dos Lázaros não se excluía de este mundo.⁶¹³

Ocupavam-se, ainda, os jesuítas na assistência das duas Confrarias cujos membros participavam regularmente nas práticas religiosas e caritativas.⁶¹⁴ As referidas congregações de fiéis são exemplo da nova mentalidade que tais dinâmicas induziram na sociedade local e que se foi perfilando em alguns elementos dos núcleos cristãos com os quais a Companhia interagiu. Nas ditas Confrarias do colégio de Cochim, uma de estudantes e outra de gente da terra, os missionários assistiam sistematicamente os respectivos confrades. Como referia a ânuia de 1648, havia no colégio “duas Confrarias hua dos estudantes, outra de gente da terra, em que alem das ordinarias exortações que lhes fazem os *Padres* Prefeitos *que* dellas tem cuidado, há *muita* frequencia dos sacramentos, e se toma disciplina publica cada oito dias *por* espaço de hum *Mizerere* cantado, de que se segue grande emmenda nas vidas, e reformação de costumes”.⁶¹⁵

Tanto as festividades como as práticas que em Cochim se realizavam eram motivo de confluência de devotos, como os cristãos da terra eram ali atraídos para integrar as Confrarias do colégio, praticar obras relacionadas com elas e ser assistidos, regularmente, nos sacramentos da confissão e comunhão.⁶¹⁶ Este tipo de iniciativa parece ter sido frequente na província, como assinalaremos mais à frente.

Note-se que estamos em presença de representações miméticas do que se passava no reino de Portugal. Segundo José Pedro Paiva, foi frequente os jesuítas na metrópole instigarem confrarias, principalmente marianas, do Santíssimo Sacramento e de invocação cristológica, do culto de São Francisco Xavier e de outros santos.⁶¹⁷

Estas associações de fiéis, em regra constituídas organicamente com o fim de exercerem obras de piedade, de caridade e de promoverem o culto público como já referimos,⁶¹⁸ equipararam-se, inclusivamente, às suas congéneres na Europa, no que se refere aos objectivos e orgânica interna. Segundo Pedro Pentead, em Portugal e durante a época moderna, as confrarias e irmandades estiveram presentes em quase

⁶¹³ André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fls. 520-520v.

⁶¹⁴ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 505-505v

⁶¹⁵ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 536.

⁶¹⁶ Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fls. 520-520v.

⁶¹⁷ Cf. José Pedro Paiva, “As missões internas” in *HRP*, p. 247.

⁶¹⁸ Cf. *DHRP A-C*, Lisboa, 2000, pp. 459-470.

todas as grandes festas religiosas, dinamizando os cultos promovidos pela comunidade religiosa.⁶¹⁹

A própria reafirmação do culto dos santos em Trento potenciara canonizações e, ao mesmo tempo, a emergência de santos ainda vivos. Assim, na época moderna, a hagiografia terá alimentado muito desta devoção,⁶²⁰ ao mesmo tempo que o crente, beneficiando da relação piedosa com os santos, ficava motivado a aperfeiçoar a sua própria vida e a integrar-se, de forma mais participativa, na vivência cristã em comunidade.⁶²¹

A este propósito, diferentes locais da Província Jesuíta do Malabar também foram lugares de encontro à volta de determinadas figuras da igreja. São disso exemplo as comemorações em homenagem de Francisco Xavier que decorreram em Cochim, Malaca e Maluco. Também o interesse que suscitou S. João e o seu Evangelho na zona dos cristãos de S. Tomé é mais um ponto desta matéria a assinalar. Os próprios oragos das inúmeras igrejas espalhadas pela província inundaram o quotidiano religioso, motivando a participação colectiva nos actos litúrgicos e a devoção geral dos fiéis em torno deles.⁶²²

Acrescente-se finalmente que também o baptismo congregou gentes à sua volta e esbateu os contrastes dentro da comunidade de crentes. São disso exemplo os milhares de baptismos de cativos que se realizaram em Cochim no final da década de 1640 “de que se edificaram grandemente os portugueses cidadões desta cidade que por sua devoção se vinhão achar presentes a esta tão santa ocupação pera serem padrinhos dos novamente bautizados”.⁶²³

Note-se que o baptismo⁶²⁴ foi implementado entre as populações como sinal de entrada na assembleia de crentes e os restantes sacramentos revestiram-se igualmente de

⁶¹⁹ Cf. Pedro Penteado, “Sensibilidades e Representações religiosas” in *HRP*, vol. 2, p. 323. Veja-se ainda, a propósito, “Confrarias Portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências de investigação” in *Lusitania Sacra*, 2ª série, VII, Lisboa, 1995.

⁶²⁰ Cf. Maria de Lurdes Correia Fernandes, “Da Reforma da Igreja à Reforma dos Cristãos” in *HRP*, vol. 2, pp. 37-38.

⁶²¹ Veja-se, a propósito, João Francisco Marques, “Oração e Devoções” in *HRP*, vol. 2, p. 640.

⁶²² Sobre os diferentes oragos de toda a província pode ver-se André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56. A título de exemplo, importa referir que algumas das igrejas anexas às residências de Carcarapali e de S. André sob jurisdição do colégio de Cochim tinham como orago S. Jorge e S. Miguel. Cf. *ibid.*, fl. 527.

⁶²³ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 536-536v.

⁶²⁴ Para João Paulo Oliveira e Costa “Do esforço missionário, o principal resultado não foi, certamente, o número de baptizados que se alcançou, mas o modo como um número bem mais numeroso de seres

um cariz comunitário, viveram-se e ministraram-se em comunidade.⁶²⁵ Talvez se possa afirmar que os próprios catecúmenos já faziam parte do grupo de cristãos por terem aderido à pessoa de Cristo, no momento em que acolheram os ensinamentos ministrados pela Companhia também em comunidade, moldando por esse meio a sua forma de estar em sociedade, pois o motivo central que a todos unia era um único e ele mesmo, em si, unificador.

A avaliação do número de cristãos existentes na província é uma matéria recorrente na epistolografia em análise embora, por vezes, se apresente lacunar. Por esta razão não é possível um acompanhamento sistemático da progressão dos valores correspondentes.

Relativamente ao colégio de Cochim e aos primeiros anos da década de 1640, a Companhia reportou que se baptizaram adultos e um mouro que estivera preso.⁶²⁶ Não se informava acerca do número de cristãos ali existentes. Em posterior carta registava-se, no entanto, que o número de catecúmenos oriundos de fora que se acolhiam em Cochim anualmente não ia além dos quarenta ou dos cinquenta.⁶²⁷ Já na “Relação” de 1644 estimava-se em dois mil setecentos e quarenta o total de cristãos das quatro residências anexas ao colégio.⁶²⁸ Vem a propósito recordar que a região de Cochim estava inserida num contexto local menos propício à efervescência de cristandades.⁶²⁹

humanos puderam ser tocados pelo apelo de Cristo”. (“Pastoral e Evangelização”, p. 311). Como notou o referido autor, a expressão *convertido* não só nos remete para o objectivo principal da acção missionária como “atinge o ser humano no seu íntimo e na sua consciência”. João Paulo Oliveira e Costa, “A diáspora Missionária” in *HRP*, vol. II, p. 257. Segundo João Francisco Marques a Igreja sempre concebeu o baptismo como sendo o meio único para renovar a participação em Deus. (Cf. “Rituais e Manifestações” in *HRP*, vol. 2, p. 534).

⁶²⁵ É disso exemplo o que se passava em diferentes lugares da província. Entre inúmeros exemplos podemos referir que nas múltiplas igrejas dos cristãos de S. Tomé os jesuítas operavam, celebrando a eucaristia, ministrando a comunhão, a confissão e o baptismo. Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 521v.

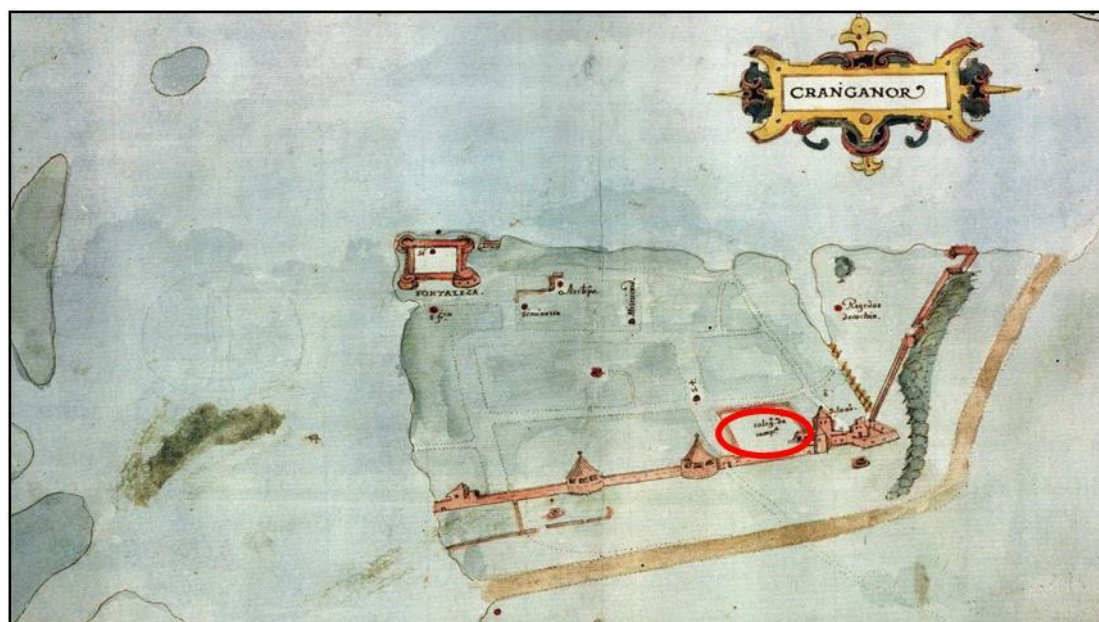
⁶²⁶ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 505v.

⁶²⁷ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 526v.

⁶²⁸ Cf. *ibid.*, fls. 527-527v.

⁶²⁹ Dois obstáculos relacionados com a conversão que se podem aplicar ao Malabar têm a ver, por um lado, com as autoridades muçulmanas que ameaçavam com pena de morte os seus súbditos que se convertessem ao cristianismo; por outro, com a íntima ligação entre a religião e o sistema social existente no seio do hinduísmo que levava à perda do estatuto social e à marginalização dos convertidos ao cristianismo. Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “A Diáspora Missionária” in *HRP*, vol. 2, p. 305.

2.2. Colégio de Cranganor



Mapa 7 – Cranganor, onde se situou um colégio jesuíta, *Plantas de Praças das Conquistas de Portugal* (1610) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 150).

“A fortaleza de Cranganor está plantada na costa do Malabar no distrito de Calecute em altura de 10 graus setentrional [...]”⁶³⁰

Foi nesta parte do Estado da Índia que, a cerca de sete léguas do colégio de Cochim, se situou o colégio de Cranganor onde a Companhia exerceu a sua actividade apostólica até ao ano de 1662.

Aqui, os jesuítas pregavam aos portugueses e, nas zonas dispersas, aos naturais na língua dos últimos. Administravam todos os sacramentos da penitência e da comunhão e faziam as suas missões pela Serra.⁶³¹ Algumas informações relativas à década de 1640, assinalam que os jesuítas prosseguiam nesse trabalho, na culturação dos moradores desta cidade, dos soldados do presídio, da igreja de Vaipicota, onde eram vigários, do seminário do mesmo nome, no qual ensinavam os filhos dos cristãos de S. Tomé, e das populações dispersas de raiz cristã.⁶³²

⁶³⁰ Manuel Godinho de Erédia ou Álvaro Pinto Coutinho, “Cópia do Códice do Forte de S. Julião da Barra” in José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia*, p. 149.

⁶³¹ Cf. ânuia da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 399v.

⁶³² Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 506v; Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 537v.

De facto, e de acordo com a “Breve Relação” de 1644, a acção dos missionários de Cranganor expandia-se às duas residências anexas e a toda a cristandade da Serra. Nas cerca de noventa e três igrejas anexas, todas elas espalhadas por terras de diferentes reis, os párocos eram da mesma casta dos cristãos de S. Tomé. Havia, deste modo, uma acção conjunta partilhada por jesuítas e clérigos locais.⁶³³ Também aqui o acentuado traço de itinerância marcava a actividade destes jesuítas, chegando-se mesmo a referir que o colégio de Cranganor era totalmente constituído por missionários que andavam ininterruptamente em missões.⁶³⁴

Essa itinerância resultou da considerável extensão geográfica onde viviam os cristãos de S. Tomé aliada à falta de missionários disponíveis. Pedro Barreto de Resende no seu *Livro das plantas de todas as fortalezas* (1634-1635) constatava serem aqueles cristãos constituídos por “mais de sessenta mil casais espalhados por 100 léguas de costa no reino do Malavar, desde Camorim até o reino de Tranamar”.⁶³⁵

Os contextos sócio-culturais da região exigiam, por outro lado, uma aproximação sistemática à cultura dos respectivos habitantes. Na residência de Vaipicota, situada a duas léguas de Cranganor na zona dos rios do Mangate, encontrava-se, em 1623, um missionário que exercia, simultaneamente, as funções de reitor do seminário e de mestre dos filhos dos cristãos de S. Tomé que ali se educavam na língua da terra, na suriana e na doutrina cristã, com o objectivo de entre eles se virem a conseguir, mais tarde, recrutar os necessários, clérigos, vigários ou curas para as igrejas da Serra. Esta realidade comprova algumas referências jesuítas anteriormente já assinaladas.

Em Vaipicota, os jesuítas estabeleceram uma Confraria da Virgem que integrava os seminaristas locais.⁶³⁶ Esta confraria incentivava a devoção à Virgem junto da sociedade local.⁶³⁷ A própria vivência cristã da comunidade de seminaristas ajudava, assim, a fortalecer os laços entre a população e a religião cristã.

⁶³³ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527. Sobre a acção jesuíta junto destes cristãos pode ver-se ainda Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 506v-508.

⁶³⁴ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 489.

⁶³⁵ Pedro Barreto de Resende, “Cópia do Códice do Forte de S. Julião da Barra” in José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia*, p. 149.

⁶³⁶ Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fls. 385-385v.

⁶³⁷ Cf. ânuia da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56, fl. 399v.

Nesse âmbito a carta ânua de 1620 é ilustrativa quando refere que os cristãos sob a esfera do colégio e igreja de Vaipicota ali acorriam frequentando todas as festas principais e não faltando à confissão semanal.⁶³⁸ O próprio ensino que ali se difundia aos seminaristas oriundos da região revela a atracção que este pólo religioso exercia ao seu redor.⁶³⁹

Como vimos, na jurisdição do colégio de Cranganor inscrevia-se uma ampla cristandade. Em 1648, falava-se em cerca de oitenta mil cristãos distribuídos pelo distrito anexo a este estabelecimento e dos grandes trabalhos a que os jesuítas destas missões estavam sujeitos, por terem de as percorrer a pé e sem o provimento necessário.⁶⁴⁰

Remover o rito sírio-caldaico do seio da comunidade de S. Tomé parece ter sido um dos propósitos prioritários dos jesuítas nestes lugares da jurisdição de Cranganor, não obstante o longo e conturbado processo que o envolveu.⁶⁴¹ Para esse efeito, intensificou-se a difusão das práticas religiosas, conformes ao catolicismo romano, junto desta cristandade e criou-se um modelo de clero indígena de cultura miscigenada. Trata-se, efectivamente, de uma acção peculiar da Companhia junto desta cristandade siro-malabar que mais uma vez merece registo.

Esta cristandade, também designada da Serra, dispersava-se pelos reinos de Cochim e por cerca de vinte outros reinos. Segundo a tradição, era descendente das comunidades cristianizadas pelo Apóstolo S. Tomé⁶⁴² em Cranganor, Meliapor e outras partes do Malabar e que, pela perseguição de povos não cristãos, irradiara para diferentes partes da região. Tendo estado sem prelados durante um longo período, em 700 começou a ser governada por bispos caldeus oriundos da Babilónia, situação que perdurou até 1599. Como já referimos e de acordo com a generalidade dos textos

⁶³⁸ Cf. Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385v.

⁶³⁹ Veja-se, a propósito, André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 526.

⁶⁴⁰ Cf. Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl.

⁶⁴¹ A maior parte da informação relativa a esta cristandade contida em Goa 68 reporta várias situações de desentendimento no século XVII.

⁶⁴² Sobre a Lenda de S. Tomé, pode ver-se ANTT, *Armário Jesuítico*, nº28, rolo 136, ff. 34v-38; *DI*, X, pp. 967 e segs.; Luís Filipe Thomaz, *A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*.

jesuítas, estes bispos vieram desta parte da Ásia impregnados dos “erros” de Nestório e de Dióscoro (g. 444-454), que transmitiram aos cristãos da Índia.⁶⁴³

Importa notar que, desde cedo, estas questões cristológicas haviam marcado fortemente a Igreja. Na época moderna, os próprios jesuítas confrontavam-se na Índia com o nestorianismo dos cristãos de S. Tomé sedeados na Índia, uma vez que estes mantinham uma forte ligação à igreja de Constantinopla e aos respectivos patriarcas da Ásia ocidental. Aqueles cristãos, naturalmente divididos entre si não só pelas respectivas linhas de sangue, como pela história, pelo estatuto e pela riqueza encontravam-se, todavia, unidos pela devoção a Jesus Cristo e pela sua obediência aos bispos que dali eram regularmente enviados para a Índia.⁶⁴⁴ Contudo, os jesuítas

⁶⁴³ Cf. “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fl. 224. Muitas destas informações sobre a cristandade de S. Tomé tinham sido dadas em primeira mão, em 1578, por Francisco Dionísio, reitor do colégio de Cochim, que tinha contactado com gente creditada da região e com livros e cânticos destes cristãos. Veja-se “Relatio P. Francisci Dionysii S. I. De Christianis S. Thomae”, Cochim, 4/1/1578, *DI*, XI, doc. 5, pp. 132-137. De acordo com as fontes jesuítas, podiam identificar-se dois momentos distintos de cristianização destas populações: a era apostólica em que S. Tomé percorreu várias partes da Índia e a era durante a qual os monges da Babilónia visitaram ou se estabeleceram no Malabar. Todavia, só alguns traços superficiais deste cristianismo das origens permaneceram naqueles lugares da Índia. Segundo as acusações jesuítas, a vida desregrada dos cristãos de S. Tomé devia-se, aos maus exemplos dos seus sacerdotes, denominados *caçanares*, que viviam, nesses lugares, uma vida dissoluta. Veja-se, a propósito, *ibid.*, p. 132; carta de Francisco Dionísio a Everardo Mercuriano, Cochim, 2/1/1578, *DI*, XI, doc. 5, p. 68. Sobressai neste discurso a necessidade da Companhia justificar a sua acção junto destes cristãos. A *Jornada do Arcebispo*, de António Gouveia reveste-se de um significado importante, pois constitui um dos documentos fundamentais para o conhecimento desta cristandade como referimos atrás. Neste século V, Nestório tentara recuperar a humanidade de Jesus, através de um trabalho apurado de exegese bíblica. Identificara, nas escrituras, propriedades da humanidade e da divindade de Jesus para salvaguardar essa humanidade plena. Epistologicamente partira daqui para confirmar que Cristo tem duas naturezas. Estamos, pois, perante uma radicalização da perspectiva defendida pela escola de Antioquia. Uma perspectiva que corria o risco de separar radicalmente as duas naturezas em causa. Por sua vez, Cirilo de Alexandria (375 ou 378-444), com o seu tratado cristológico, viria a distinguir-se da perspectiva antioquena, sublinhando a união física da divindade e da humanidade na pessoa do Verbo. Este tratado tornar-se-ia, brevemente, no núcleo do Concílio de Éfeso convocado em 431. Desde aí até ao Concílio de Calcedónia assiste-se a uma afirmação da cristologia alexandrina ou ciriliana. Mas as querelas voltaram a reacender-se com Eutiques (378-?), cabeça da perspectiva alexandrina radical que se opôs veementemente ao nestorianismo. Contudo, no concílio de Calcedónia, reunido em 451, a atmosfera mudou, tendo o patriarca de Alexandria, Dióscoro, sido demitido por pactuar com Eutiques e com a sua perspectiva radicalizante. Por fim, adoptou-se, em Calcedónia, uma nova formulação dogmática baseada no *Tomus Ad Flavianum* do papa Leão Magno (440-461), afirmando-se, deste modo, a cristologia latina do Ocidente. Sobre as referidas querelas cristológicas pode ver-se, entre outros autores, Pierre-Thomas Camelot, *Éphèse et Chalcédoine 431 et 451, Histoire des Conciles Aecuméniques*, Tome II, Paris: Éditions de l’Orante/Librairie Arthème Fayard, 2006.

⁶⁴⁴ Veja-se Mathias A. Mundadan, *History of Christianity in India*; “Relatio P. Francisci Dionysii S.I. De Christianis S.Thomae”, Cochim, 4/1/1578, *DI*, XI, doc. 5, pp. 136-137 Inês Županov adverte que as linhagens dos cristãos de S. Tomé estavam longe de serem comunidades religiosas harmoniosamente unidas. Uns grupos estavam ligados à antiga tradição guerreira e outros eram constituídos por mercadores que se relacionavam com as monarquias locais havendo entre ambos uma certa hostilidade. Muitas famílias habitavam a Serra, onde os campos e o comércio de especiarias abundavam. A própria estrutura eclesiástica que os enquadrava era formada por linhagens familiares e a atmosfera teológica partilhada por este clero era alimentada por ideias nestorianas. Cf. “One Civility, but Multiple Religions”: Jesuit

contestavam essa autoridade religiosa, ao afirmarem que as vastíssimas regiões designadas por terras de S. Tomé, estavam prometidas, desde há muito, aos reis de Portugal.⁶⁴⁵ Pretendia-se legitimar, certamente, qualquer acção religiosa dos portugueses nestes espaços do Subcontinente.⁶⁴⁶

Como tal, este influxo de eclesiásticos, oriundos da Ásia ocidental, era visto pelos portugueses como algo que colidia com os princípios do Padroado Português consagrados há muito nas bulas pontifícias expedidas pela Santa Sé.⁶⁴⁷ Como vimos, a igreja ocidental, por sua vez, declarava-os heréticos por estarem afectos ao nestorianismo. Como tal, a partir do Sínodo de Diamper, realizado no ano de 1599, tentou-se reduzir esta cristandade aos padrões latinos da Europa. A reconversão ao cristianismo destas populações passou, desde então, por uma reconfiguração do seu enquadramento religioso e eclesiástico.⁶⁴⁸

Assim, a Igreja ocidental iniciou nestes lugares um longo processo que envolveu de perto não só as populações cristãs como os eclesiásticos seculares e regulares. Os próprios jesuítas pretenderam restaurar a fé destes cristãos tentando-a purificar dos vestígios pagãos e das ditas ideias nestorianas. Desde 1578, ano em que se fundara uma residência em Vaipicota, pensara-se na melhor forma de interagir com a referida

Mission among St. Thomas Christians in India (16th-17th Centuries)”, in *Journal of Early Modern History*, 9, 3-4, pp. 300-301.

⁶⁴⁵ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 514v.

⁶⁴⁶ Inês Županov notou que os portugueses aproveitaram a figura do apóstolo S. Tomé para legitimarem e fortalecerem a sua soberania a Oriente. Veja-se, a propósito, “A Reliquary Town - São Tomé de Meliapor: The Political and the Sacred in Portuguese India” in *Missionary Tropics*, pp. 87-110; “One Civility, but multiple Religions” in *ibid.*, p. 301.

⁶⁴⁷ Sobre algumas das disposições da Santa Sé relacionadas com o Padroado Português pode ver-se Charles M. de Witte, “Les Bulles pontificales et l’expansion portugaise au XV^e siècle” in *Revue d’histoire ecclésiastique*, 48 (1953); 49 (1954); 51 (1956); 53 (1958).

⁶⁴⁸ O processo de redução destes cristãos já se desenhou antes do Sínodo de Diamper. Como tal, em 1580, o próprio bispo sírio, Mar Abraão, assinalava que recebera do papa, do rei de Portugal e do arcebispo de Goa honras e favores e que já se encetara a “redução” desta cristandade ao catolicismo romano. Aponta ainda a vontade de prosseguir esse percurso com a ajuda dos agentes da Companhia de Jesus. Cf. carta de Mar Abraão a Everardo Mercuriano, Cochim, 15/1/1580, *DI*, XI, doc. 114, pp. 826-827. Também Matteo Ricci informava, no mesmo ano, que Mar Abraão enviara por intermédio da Companhia obediência ao Papa e que a cristandade da Serra recebia todos os sacramentos, ritos, cerimónias e ofícios da Igreja romana. Cf. carta de Matteo Ricci a Martino de Fornari, Cochim, 30/1/1580, *DI*, XI, doc. 118, p. 846. Ricci especificou ainda que se introduziu junto dos cristãos de S. Tomé não só o missal romano, saído do decreto conciliar tridentino, como o ofício e o novo breviário romano também reformado por Pio V (1504-1572), em 1568, e posteriormente vertido para caldeu. Cf. carta de Matteo Ricci a Emanuel de Góis, Cochim, 18/1/1580, *DI*, XI, doc. 117, pp. 844-845. Também Emanuel Teixeira informava, no mesmo ano, que Mar Abraão passara licenças aos jesuítas para visitarem todas as cristandades e exercitarem nelas todos os ministérios. Cf. carta de Manuel Teixeira a Everardo Mercuriano, Cochim, 10/1/1580, *DI*, XI, doc. 110, p. 797. Sobre as origens desta cristandade e o evoluir do processo de europeização, ver “Introdução” in *Actas do Sínodo de Diamper*, introd. Joaquim O. Bragança, Lisboa: Didaskalia, 1987.

crisandade para afastá-la da alegada corrupção de costumes, uma vez que se encontrava sob jurisdição de vários reinos gentios, tais como o de Cochim, o de Cranganor, o de Couião e outros e ainda sob a influência do referido clero, oriundo da Ásia ocidental.⁶⁴⁹

No século XVI, Alessandro Valignano falava na necessidade de se criar um seminário em Angamale para treinar meninos naturais para virem a ser futuros clérigos. A finalidade deste projecto era renovar e instruir esta crisandade através deles. Para o visitador a iniciativa poderia abrir portas à conversão de castas nobres e de outros elementos.⁶⁵⁰ Antes da presença de Francisco Dionísio, o primeiro missionário jesuíta que Valignano colocou na missão dos cristãos de S. Tomé, o bispo caldeu Mar Abraão entregara esta crisandade à Companhia. Baseado em testemunhos e livros locais, Dionísio veio a elaborar informações detalhadas sobre a história institucional destes cristãos. Propôs ainda uma teoria sobre a perda de memória que nesta comunidade se instalara, relacionando-a com a forte dispersão geográfica que lhes estava associada e com os seus erros teológicos e culturais.⁶⁵¹

A estratégia mais adequada seria então interagir com a crisandade siro-malabar em moldes muito específicos. Ines G. Županov realça o facto de, no século XVI, os jesuítas terem realizado junto destes cristãos uma doutrinação e outras práticas cristãs em língua e gestos vernáculos, o que prova ter sido um rápido caminho para o sincretismo, para o ecletismo e para a adaptação.⁶⁵²

Acompanhando esta política de ensino, tentava-se ainda emendar os livros destes cristãos naquilo que se considerava contrário à pureza da Igreja católica e reformar alguns costumes. Uma atitude confirmada em 1594 por Mar Abrão em carta dirigida ao Geral, Rodolfo Acquaviva.⁶⁵³

George Kurisummoottil notou que as decisões sinodais de 1599 viriam a exercer grande impacto na vida eclesial dos cristãos siro-malabares ao nível da Liturgia, da

⁶⁴⁹ Veja-se carta de Francisco Dionísio a Everardo Mercuriano, Cochim, 2/1/1578, *DI*, XI, doc. 5, p. 61.

⁶⁵⁰ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano*, s.l., 1579, *DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, p. 505.

⁶⁵¹ Pode ver-se “Relatio P. Francisci Dionysii S.I. De Christianis S.Thomae”, Cochim, 4/1/1578, *DI*, XI, doc. 10, p. 133.

⁶⁵² Cf. “One Civility, but multiple Religions”, p. 305.

⁶⁵³ Cf. carta de Mar Abraão ao Geral, Angamale, 17/12/1594, *DI*, XVI, doc. 152, pp. 990-991. Ioseph Wicki faz uma síntese da referida acção empreendida pela Companhia no século XVI. Assinala que paralelamente a formarem o futuro clero dos cristãos de S. Tomé intelectualmente e espiritualmente, os jesuítas administravam os sacramentos, conduziam as missões, corrigiam os erros nestorianos contidos nos seus livros litúrgicos e ensinavam a doutrina correcta. Cf. *DI*, XVI, p. 13*.

Teologia, da Disciplina e da Arte.⁶⁵⁴ Um facto que atesta a persistente acção da Igreja católica junto dos cristãos de S. Tomé.

Na epistolografia jesuíta referente ao século XVII, está também implícito o espírito que modelara a abordagem da Companhia junto destes antigos cristãos. A reconfiguração da cristandade era ainda um imperativo e tornara-se, à partida, o objectivo último dos missionários. Para trazê-los à Igreja romana teriam de ser erradicados esses “erros” que transportava consigo. Dos vários episódios relacionados com estes cristãos ressalta a imagem de um percurso tumultuoso que marcou a vivência das comunidades siro-malabares e se pontuou entre adesões e não adesões a Roma. Ao próprio ambiente de instabilidade religiosa acrescentaram-se algumas questões sócio-políticas, num crescendo de múltiplas tensões, causadas não só pela ingerência dos novos actores europeus como pelas próprias disputas locais ou reacções à presença portuguesa.

A vida destes cristãos cruzava-se, assim, num feixe de forças antagónicas. A hierarquia religiosa que os orientava desde há muito, *arcediagos* e *caçanares*, constituía a principal força local de resistência à política de Roma que os jesuítas também representavam e tentavam implementar. Não obstante o clima de tensão, a par da actividade junto das populações foi, igualmente, junto deste clero local que a Companhia exerceu a sua acção, ensinando e moldando-o ao catolicismo romano⁶⁵⁵

Também na área jurisdicional do colégio de Cranganor o contexto nem sempre era favorável à acção da Companhia. Por exemplo, durante a guerra entre um reino local e o Estado da Índia os missionários viveram alguns problemas agravados pelas reacções dos cristãos de S. Tomé que aí residiam sob influência de um arcediago opositor do arcebispo de Cranganor. Destacaram-se como intervenientes neste conflito o vice-rei, os capitães de Cochim e de Cranganor e alguns reis gentios do Malabar. As pazes que se vieram a firmar entre os portugueses e o dito rei incluíram o imperativo de obediência

⁶⁵⁴ Cf. George Kurisummoottil, “An Iconographic Explanation of the Mural Painting of the Paliekara Church, Thiruvalla; in the context of the Art History of the Syrian Church of Kerala” in *Actes du 9e Symposium Syriacum (Kaslik, Septembre 2004), Parole de l’Orient*, vol. 31, 2006, p. 328. Já no século XVI o grupo de franciscanos que contactara estes cristãos aconselhara a reforma dos ritos, liturgias e dogmas locais com a ajuda de eclesiásticos. Tal suscitara o desagrado no seio dos *caçanares* e das populações. Veja-se João Paulo Oliveira e Costa, “Os portugueses e a cristandade siro-malabar”, pp. 121-78.

⁶⁵⁵ Em carta ânua de 1643 reporta-se que os jesuítas ensinavam o Latim e os Casos de Consciência aos “Clérigos” que se empregavam na cultura da cidade de S. Tomé, confessando, pregando e fazendo amizades entre os desavindos. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 514v.

do arcediogo e dos que se opunham ao arcebispo de Cranganor. Reporta-se na ânua de 1615 que os jesuítas desempenharam o papel de medianeiros nesta conjuntura “ficando com isto mais desempedidos pera continuarem com suas missões por esta cristandade”.⁶⁵⁶

A verdade é que missionar os cristãos de S. Tomé revelou-se, de acordo com os relatos jesuítas, um trabalho difícil de realizar pelas tensões geradas face à presença da Igreja romana nos diferentes locais da região. Essas tensões eram motivadas pela já referida afeição que estes cristãos sempre tinham mostrado, e ainda mostravam, na década de 1650, à Babilónia e Alexandria e pelo facto também de os jesuítas, versados na língua malabar e na eclesiástica suriana ou caldaica, contestarem os seus erros. Não obstante tais dificuldades, em 1654 os jesuítas ainda persistiam nesse trabalho percorrendo os vários reinos da região.⁶⁵⁷

Nestes anos, a atitude do arcediogo local, enviado pelo patriarca de Alexandria, constituía mais um sério entrave ao apaziguamento das questões referidas, pelo facto de este não prescindir da dignidade episcopal. Por sua vez, os jesuítas consideravam um sacrilégio consentir-se que ele exercesse essa função, uma vez que se tratava de um “Bispo no nome e na realidade scismatico, e herege”. Como podemos depreender, esta tensão entre os representantes da Igreja romana e os da Igreja sírio-malabar prolongou-se pelo século XVII, marcando também o percurso da província nesse espaço e o das próprias comunidades de S. Tomé. Não obstante as tentativas, desde há muito empreendidas, para reduzir esta cristandade à obediência a Roma, o problema estava ainda na mesa nesta década de 1650 e os jesuítas não vislumbravam qualquer alteração favorável, já que o dito arcediogo nunca quisera admitir essa obediência e muito menos a admitiria doravante, uma vez que se sentia em pleno “auge da dignidade e governo” a que sempre aspirara.⁶⁵⁸

Por seu lado, os jesuítas continuavam também muito firmes na estratégia de reduzir ao catolicismo romano os cristãos de S. Tomé, apesar dos entraves com que se deparavam. Fiéis às antigas disposições de Diamper de 1599 lembravam no ano de

⁶⁵⁶ Manuel Barradas, ânua da Província do Malabar de 1615, Cochim, 20/11/1615, ARSI, Goa 55, fl. 318.

⁶⁵⁷ “Sumaria Relação da Chistandade da Serra, de seos principios progressos de Reudhuções athe de tudo presente do anno de 1654”, ARSI, Goa 50, fls. 227-228v.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, fl. 228.

1654 as “excellentes resoluções” que no referido sínodo se tinham tomado a favor da conservação e aumento desta cristandade.⁶⁵⁹

Os missionários interagiam nestes cenários complexos. Por vezes, também algumas atitudes jesuítas eram motivo de tensão junto dos habitantes locais que não aceitavam algumas das medidas implementadas. A título de exemplo importa referir um episódio relacionado com Paliporto, residência na jurisdição do colégio de Cranganor. Os jesuítas haviam levado para este estabelecimento “com grande *contradição* dos parentes e dos Regedores Del Rei de Cochim” um menino filho de pai cristão e de mãe gentia.⁶⁶⁰ Embora este episódio seja descrito como exemplificativo de uma vitória da “Sancta Fee” já que, segundo a Companhia, a mãe da criança e todos os seus parentes se “converteram” ao cristianismo, o facto de os jesuítas separarem estes meninos de seus pais revela o modo coercivo de algumas das suas abordagens.

Importa ter presente que um só dinamismo de intervenção em qualquer área da vida humana implica frequentemente reacções várias, configuradas elas mesmas pelos diversos contextos e pela diversidade de pessoas que os integram. A subjectividade que envolve o enunciado acima é, de alguma maneira, aplicável ao impacto que o cristianismo romano exerceu junto desta cristandade ou de outras da Ásia, já que a actividade jesuíta se intrincou num complexo mundo de povos e culturas.

O relacionamento entre Igreja siro-malabar e Igreja romana é de certa forma paradigmático no sentido em que se viveu intensamente entre tensões negativas e experiências de entusiasmo religioso e de devoção. Assim, se por um lado o ambiente de conflito entre jesuítas e antigos cristãos de S. Tomé é evidente nas missivas dos primeiros,⁶⁶¹ por outro, a adesão às práticas da Companhia aparece como o lado oposto da realidade que envolvia parte desta comunidade. São disso exemplo os momentos em que os cristãos da antiga cristandade de S. Tomé acorriam frequentemente às práticas da Companhia e principais festividades que se celebravam na igreja e colégio de Vaipicota. Nas missivas assinala-se ainda o muito fruto alcançado junto da gente oriunda da respectiva jurisdição que ali afluía para participar, regularmente e em comunidade, nas

⁶⁵⁹ *Ibid.*, fl. 228v.

⁶⁶⁰ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 509. Note-se que no século XVI um dos decretos conciliares de Goa declarou ilícito trazer alguém à fé e baptismo por força. Cf. “Concílio de Goa”, Goa, 1567, *APO*, f. 4º, p. 7.

⁶⁶¹ “Sumaria Relação da Christandade da Serra”, s.l., 1654, ARSI, Goa 50, fls. 227-228v.

práticas implementadas pelos jesuítas.⁶⁶² Estes ritmos do quotidiano cristão dos antigos cristãos de S. Tomé ajudou-os a descentrarem-se dos problemas conjunturais envolventes.

Apesar desses contextos problemáticos que envolveram estes cristãos, a actividade dos jesuítas parece ter incentivado, pelo menos, a religiosidade de alguma parte da cristandade da Serra, já que são frequentes as descrições dos momentos de devoção e práticas cristãs regulares vividos nestes lugares. Como tal, os cristãos circunscritos ao colégio e igreja de Vaipicota aí acorriam frequentando todas as festas principais e não faltando à confissão semanal.⁶⁶³ Na “Relação” de 1644 reportava-se a muita afluência de portugueses e de gente da terra na igreja da Madre de Deus anexa ao colégio de S. Tomé, onde este orago era muito venerado.⁶⁶⁴ Durante a Quaresma, foi costume, por exemplo, os próprios cristãos de S. Tomé congregarem-se, participarem e vivenciarem práticas e celebrações nas noventa e três paróquias anexas ao colégio de Cangranor.⁶⁶⁵

No decorrer do século XVII, outros momentos propícios à afluência de fiéis surgem elencados nos relatos jesuítas. Na carta ânua de 1641 reportaram-se, por exemplo, as visitas do arcebispo de Cranganor e do bispo de Ascalona e a forma como foram recebidos. O aparato eclesiástico com que os prelados apareceram entre os cristãos e celebraram as práticas religiosas nas igrejas locais suscitou um clima de maior apaziguamento local.⁶⁶⁶

Aplicaram-se, por exemplo, as penas pecuniárias na recuperação de igrejas e no casamento de órfãs. Através da acção e do empenho de um dos jesuítas aplacaram-se ódios e discórdias de muitos anos. Nesta visita também os reis e senhores gentios

⁶⁶² Cf. Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa, 56, fl. 385v. Favoráveis aos jesuítas igualmente foram os inúmeros momentos vividos com espírito de devoção entre práticas e cerimoniais religiosos dinamizados pela Companhia de Jesus nas dispersas partes da Ásia.

⁶⁶³ Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 385v.

⁶⁶⁴ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533v.

⁶⁶⁵ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 506v-508.

⁶⁶⁶ Cf. Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 489.

receberam os prelados com muitos presentes, o que contribuiu para que o ambiente festivo se propagasse às populações em geral.⁶⁶⁷

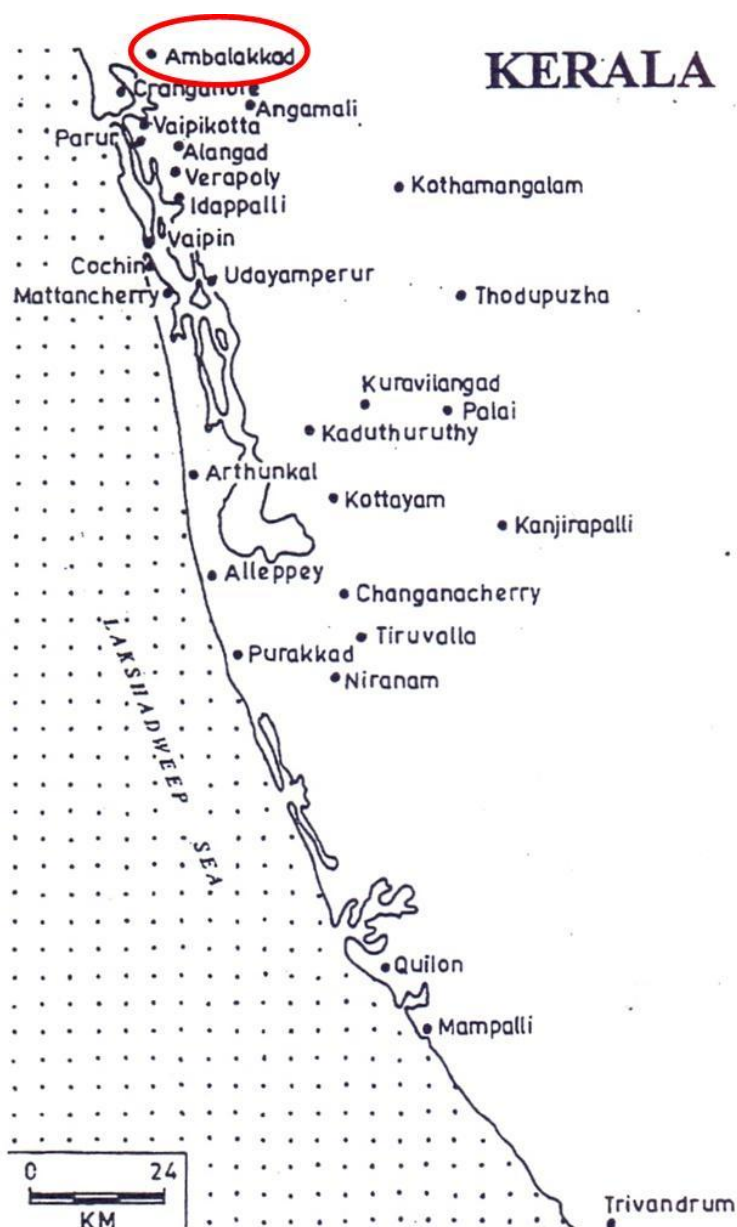
A comunidade dos cristãos siro-malabares não foi propriamente convertida, na sua generalidade, ao cristianismo pelos jesuítas, mas simplesmente conduzida à ortodoxia, quando reduzida por estes religiosos ao dogma da Sé Romana. Por esta especificidade tornou-se mais um traço peculiar da Província do Malabar. Para o ano de 1644 indicava-se um total de oitenta mil cristãos vinculados a um conjunto de noventa e duas igrejas dos cristãos da Serra, anexas ao colégio de Cranganor, e estimava-se em quatrocentos e cinquenta o número de cristãos existentes nas duas residências anexas de Vaipicota e de Paliporto.⁶⁶⁸

É evidente que o total de cristãos siro-malabares da zona de Cranganor superava, na época, os demais cristãos de outras partes da província porque o cristianismo se propagara durante séculos nestas comunidades ampliando-as significativamente. O elevado número de cristãos e de igrejas ao mesmo tempo que nos dá a imagem de um colégio inserido numa extensa envolvência jurisdicional, funcionando ele mesmo como principal pólo dinamizador de múltiplos agregados populacionais demonstra também o trabalho que esta cristandade exigia.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, fl. 489. Importa olhar estas informações da Companhia com alguma cautela pelo facto de elas estarem muitas vezes impregnadas de entusiasmo religioso e de se revestirem de um cariz propagandístico.

⁶⁶⁸ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527.

2.3. Colégio de Ambalacata



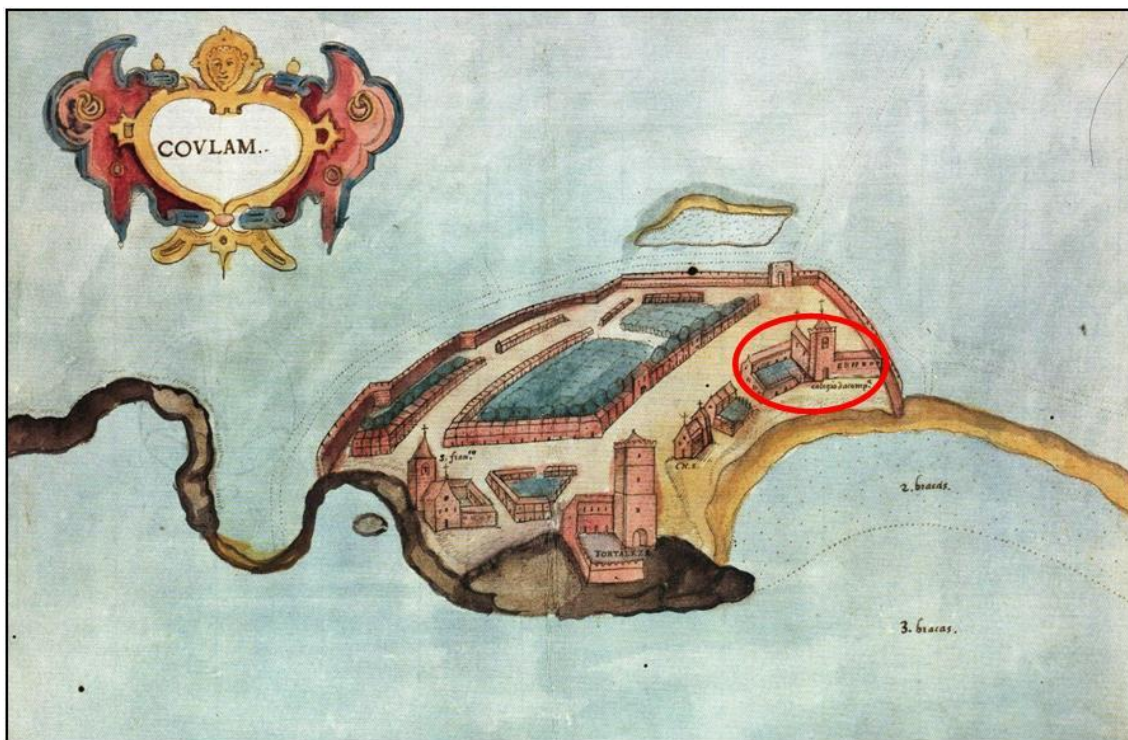
Mapa 8 – Região de Kerala, onde se situou o colégio de Ambalacata. In John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1997.

O colégio de Ambalacata fora instituído na década de 1660, após o desaparecimento dos colégios de Cochim, de Cranganor e do seminário de Vaipicota. Cerca de um século depois viria a ser destruído por acção do sultão Tippu.

Situado ao norte de Cochim, perto dos montes de Angamale e não muito distante da costa, este colégio compreendia um seminário e uma igreja. À semelhança do que acontecera em Vaipicota, foi neste espaço que se passaram a formar os padres

destinados às cristandades de S. Tomé. Ali se ensinava aos “chamazes”, filhos dos referidos cristãos siro-malabares, o Latim, as línguas suriana e malabárica, a doutrina cristã, mas também a Teologia e a Filosofia.⁶⁶⁹ Ambalacata surgiu, assim, como um local de formação por excelência e, ao mesmo tempo, como plataforma de dispersão missionária, já que os diferentes jesuítas deste colégio operavam em vários lugares desta região para obter a conversão ou a redução das respectivas populações.⁶⁷⁰

2.4. Colégio de Couarão



Mapa 9 – Couarão, onde se situou um colégio jesuíta, *Plantas de Praças das Conquistas de Portugal* (1610) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 156).

“De Cochim pera a parte do Sul pela praya está a fortaleza de Couarão na qual temos o Collegio por isso chamado de Couarão tem este Collegio a sua conta a Christandade da Costa de Travancor até ao Cabo de Comorim”.⁶⁷¹

À semelhança dos colégios já referidos, o colégio de Couarão, fundado antes da instituição da Província do Malabar, deixou de operar por acção holandesa em 1661.

⁶⁶⁹ Cf. certidão de Paulo da Fonseca, Couarão, 17/09/1683, ARSI, Goa 29, fl. 31.

⁶⁷⁰ Cf. *ibid.*, fl. 31.

⁶⁷¹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527v.

Este estabelecimento exerceu um papel fulcral como centro de irradiação cristã na sua jurisdição. Em 1580, Alessandro Valignano referia a casa de Coulão como a principal das residências distribuídas pela Costa de Travancor.⁶⁷²

A cristandade de Coulão e da Costa de Travancor, situada na parte mais meridional do Malabar, estava inserida num espaço dominado por reis gentios, como advertia Valignano na década de 1580. O colégio de Coulão superintendia a escola de meninos naturais, todas as residências e as já referidas cerca de vinte e duas igrejas distribuídas ao longo da referida costa até ao Cabo Comorim/Kanyakumari. Grande parte deste espaço era habitado, sobretudo, por pescadores. Em 1579 estimava-se que existiriam naquela região um número de cristãos que oscilava entre os doze e os quinze mil.⁶⁷³

No século seguinte, em 1617, residiam cinco jesuítas no colégio de Coulão. Aqui, pregava-se, confessava-se, ensinava-se a ler e a escrever e também o Latim. No seminário anexo criavam-se e doutrinavam-se os filhos dos cristãos da terra. Acorriam ainda os jesuítas a algumas igrejas dos cristãos de S. Tomé para celebrar e sacramentar.⁶⁷⁴

Mais tarde, em 1648, podemos constatar que a acção da Companhia se multiplicara e passara a abranger muitos dos lugares da jurisdição envolvente. O reitor e o mestre de Latim do colégio acudiam sistematicamente às pregações e confissões na igreja, nas festas ordinárias e na Quaresma, bem como nas freguesias da fortaleza. Davam também apoio à Confraria de gente da terra e promoviam festividades de grande aparato.⁶⁷⁵ Uma confraria que tentava levar à reformação dos confrades e dos seus costumes.⁶⁷⁶

O culto dirigido a figuras centrais da Igreja pretendia, por seu lado, adensar a religiosidade das comunidades cristãs. Por exemplo, em 1644, na residência de Cottâte,

⁶⁷² Cf. “A Companhia de Jesus na Índia em 1580”, Goa, Agosto de 1580, *DHMPPPO-Índia*, doc. 55, pp. 505-508.

⁶⁷³ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano, 1579, DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, pp. 505-507.

⁶⁷⁴ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fls. 599v-600.

⁶⁷⁵ Cf. Baltazar da Costa, ânuua da Provincia do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538.

⁶⁷⁶ Veja-se *ibid.*, fl. 538.

pertencente ao colégio de Couião, onde outrora Francisco Xavier residira, ainda estava vivo o culto a este santo.⁶⁷⁷

A extensa área jurisdicional deste colégio permite perceber a amplitude da acção missionária nestas partes da província. Em 1643, por exemplo, referia-se que neste estabelecimento e nas quarenta igrejas anexas que se encontravam espalhadas pela Costa de Travancor, residiam dez religiosos que se dedicavam a confessar, ensinar e pregar.⁶⁷⁸ Relativamente a 1580 verifica-se que aumentara quase para o dobro o número de igrejas e de religiosos.

Tal como em outros lugares os poderes desta região constituíam, por vezes, um obstáculo à actuação dos jesuítas.⁶⁷⁹ Não obstante tais dificuldades, a progressão missionária foi uma realidade nos anos posteriores. Na década de 1640, assinalavam-se oito residências anexas ao colégio, muitas delas dispersas pela extensa área geográfica sob a sua alçada. A actuação junto das populações era bastante difícil, dado o forte vínculo aos antigos costumes e tradições.⁶⁸⁰

Toda a cristandade da Costa de Travancor, anexa ao colégio de Couião, parece ter sido, de facto, muito trabalhosa, pelas profundas raízes culturais que a marcavam. A par disso, era frequente eclodirem no seu seio dissensões e conflitos que ameaçavam a coesão interna e com os quais os jesuítas se confrontavam.⁶⁸¹

Não obstante o contexto local, a actuação dos jesuítas era também nestas partes muito abrangente, uma vez que cobria, no ano de 1644, as oito residências e respectivas igrejas. Nestes anos, doutrinavam-se cerca de catorze mil setecentos e dois cristãos.⁶⁸²

Nos finais da década de 1640, detinha ainda este colégio à sua conta toda a cristandade da Costa de Travancor, estimada em cerca de onze mil e oitocentas almas.⁶⁸³

⁶⁷⁷ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 529.

⁶⁷⁸ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 509.

⁶⁷⁹ Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1611, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 246.

⁶⁸⁰ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 527v.

⁶⁸¹ Cf. Inácio Lobo, ânuia da Província do Malabar de 1630, Cochim, 5/12/1630, ARSI, Goa 56, fl. 448v. Um escrito de 1635 atribuído a Pedro Barreto de Resende reporta as igrejas sumptuosas desta costa, que se estendia até ao Cabo de Comorim. Uma riqueza que espelhava o tempo em que se pescava aljôfar. Segundo o documento, as ditas igrejas eram administradas, nessa altura, pelos religiosos da Companhia que governavam todos estes cristãos em termos espirituais e temporais. Pedro Barreto de Resende, “Cópia do Códice do Forte de S. Julião da Barra” in José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia*, p. 156.

⁶⁸² Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 527-529v.

Como salientámos, a cristandade anexa ao colégio de Coulão era muito trabalhosa. Encontrava-se dispersa por uma área geográfica ampla, com inúmeras residências e igrejas. Por se tratar de “gente de natureza forte pouco obediente a Igreja” e por se valerem do “poder dos gentios”, estas populações não estavam totalmente desligadas das práticas gentílicas⁶⁸⁴ Nota-se aqui, de certa forma, alguma plasticidade na vivência local dos cristãos já que parece coexistir localmente um modo de viver cristão e um modo de viver “gentílico”. Na residência de Mampulim, por exemplo, sentiam os religiosos que estavam perante um trabalho muito exigente pelo facto de os cristãos “estarem entre Mouros e aparentados com elles”.⁶⁸⁵ Uma proximidade que, naturalmente, levaria a uma convivência, e, eventualmente, a uma assimilação de vivências e de costumes.

Atente-se que anos antes os jesuítas tinham recebido uma provisão de D. Sebastião ordenando que o capitão de Coulão não passasse cartaz a nenhum cristão de Travancor, sem previamente ter recebido documento do religioso que se encontrasse à frente da respectiva igreja, atestando que se tratava de um “sogeito da Igreja”. Esta directiva ainda era cumprida em 1644.⁶⁸⁶ Francisco Xavier, reportando-se ao difícil trabalho que tinha com esta cristandade, advertia, no seu tempo, que se tratava de um purgatório que Deus lhe dera em vida.⁶⁸⁷ Muitos lugares de Coulão e da Costa de Travancor foram, efectivamente, percorridos por Francisco Xavier, como foi o caso das zonas anexas à residência de Rakiamangalão e à de Cotâte, onde morou. Estes locais continuavam, na década de 1640, a ser espaços de muita afluência de devotos que o veneravam e solicitavam a sua intercessão.⁶⁸⁸

⁶⁸³ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538. O número de cristãos assistidos pelos jesuítas da província rondava, na década de 1644, um universo aproximado de catorze mil setecentas e duas pessoas, incluindo as cerca de duas mil e vinte e seis crianças que eram doutrinadas. Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 529v.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, fls. 527v-528.

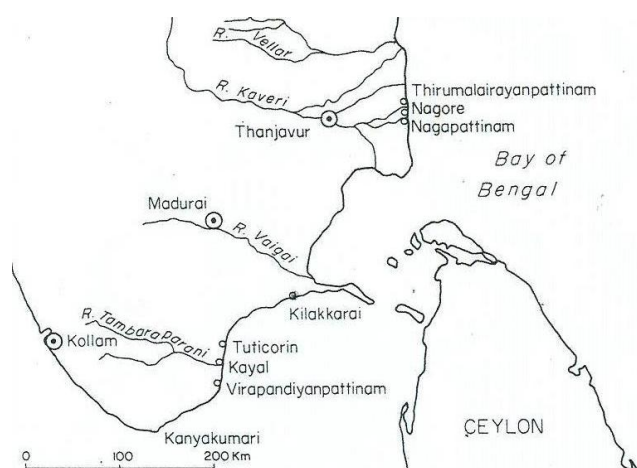
⁶⁸⁵ *Ibid.*, fl. 528.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, fl. 528.

⁶⁸⁷ Cf. *ibid.*, fl. 528.

⁶⁸⁸ Cf. *ibid.*, fl. 529.

2.5. Colégio de Tuticorim e Costa da Pescaria



Mapa 10 – Costa Tamil, onde se situou a localidade de Tuticorim, na qual existiu um colégio Jesuíta.

O porto de Tuticorim/Thoothukudi, localizado em frente ao golfo de Manar, emergiu por volta de 1570 como um importante local de captura de pérolas e de outras espécies marinhas.⁶⁸⁹ Grande parte da cristandade de Tuticorim habitava locais da designada Costa Tamil, situada na orla oriental da Índia onde a actividade em causa era vista não só pelos locais como pelos estrangeiros como assaz lucrativa. Segundo Jeyaseela Stephen, esta região foi olhada, desde cedo, pelos portugueses como um espaço que englobava duas zonas de comércio de importância chave e com diferentes padrões de produção. Na região conhecida por Costa da Pescaria pescavam-se e exportavam-se pérolas, o aljôfre e corais. Por seu lado, na Costa do Coromandel abundavam os arrozais e os têxteis.⁶⁹⁰ Estamos, efectivamente, perante duas economias complementares.

De facto, o local fora porto de abrigo para alguns portugueses que demandavam estas partes interferindo activamente nos dinamismos comerciais que por ali se cruzavam. A própria Companhia elegeu este porto como um dos lugares para dilatar o

⁶⁸⁹ Este porto é referido nas fontes portuguesas com as seguintes designações: “Tytucurim”, “Tutucurim”, “Tutocorim” e “Tucucurij”. Veja-se Fernão Lopes de Castanheda, *História dos Descobrimentos e da Conquista da Índia pelos Portugueses*, 2 vols., Porto, 1979, II, p. 173, Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, 4 vols., Porto, 1975, III, p. 823, *DI*, XIII, pp. 184-186. O jesuíta Henrique Henriques em carta de 6 de Dezembro de 1577 informava o Geral da Companhia que a actividade relacionada com as pérolas florescera neste porto graças aos portugueses que a dinamizavam. Cf. carta de Henrique Henriques ao Padre Geral, 6/12/1577, *DI*, XIII, pp. 184-186. Sobre os interesses portugueses na Costa da Pescaria veja-se, S. Jeyaseela Stephen, *Expanding Portuguese Empire and the Tamil Economy (Sixteenth-Eighteenth Centuries)*, Nova Deli: Manohar Publishers & Distributors, 2009.

⁶⁹⁰ Cf. id., *Portuguese in the Tamil Coast: Historical Explorations in Commerce and Culture (1507-1749)*, Pondicherry: Gurudakshin Printers, 1998, p. 8.

cristianismo nesta zona da Índia. Uma fonte jesuíta descreve precisamente a região nos seguintes termos:

“De Cabo de Comorim se entra na Costa da Pescaria hindo sobre a mão esquerda e faz hua enseada *que* começando no Cabo de Comorim acaba no afamado pagode de Ramanacôr *que* he a Roma, digamos assy, desta gentilidade”.⁶⁹¹

No meio desta enseada de cerca de quarenta e três léguas de extensão veio a situar-se o colégio de Tuticorim, que se tornou desde 1542 um ponto-chave das residências da Costa da Pescaria. De acordo com Ines G. Županov, a Costa da Pescaria foi, ao lado de Goa, o território missionário da Companhia com maior sucesso na Índia quinhentista.⁶⁹²

Francisco Xavier trabalhou nesta Costa bem como outros jesuítas permitindo, assim, que a actividade missionária prosseguisse nestes locais. Na década de 1590 existiam cerca de 27 igrejas na região.⁶⁹³ Note-se, no entanto, que o contexto local nem sempre foi o mais favorável à difusão do cristianismo. Por exemplo, o martírio do padre António Criminali (1520-1549), em 1549, deixa transparecer as resistências que, desde cedo, se iam interpondo à acção da Companhia nestes lugares.⁶⁹⁴

Em 1580, Alessandro Valignano falava do colégio de Tuticorim como local onde os jesuítas aprendiam a língua da região. Referia ainda ser conveniente entregar a respectiva cristandade a naturais, depois de se construírem colégios e seminários de meninos. Advertia o religioso que em Punicale, por exemplo, e junto dos cristãos de S. Tomé seria importante preparar futuros clérigos para operarem nestas zonas da Índia.⁶⁹⁵

Joseph Thekkedath analisou a evolução da referida cristandade deixando bem claro que os anos que precederam o século XVII foram os da progressão do cristianismo nestas partes. O colégio de Tuticorim e o seminário anexo representaram pólos determinantes para doutrinar populações e ensinar aos estudantes locais o Latim, o Português, o Tamul, o Canto ou mesmo a Teologia Moral. Adianta, ainda, que o clima

⁶⁹¹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 529v.

⁶⁹² Cf. Ines G. Zupanov, *Missionary Tropics*, p. 14.

⁶⁹³ Cf. Angel Santos Hernández, *Las Misiones bajo el Patronato Portugues*, p. 254.

⁶⁹⁴ É testemunho disso também a própria prisão de um dos missionários efectuada pelo *maniagar* do *naique* de Madurai na Costa da Pescaria poucos anos depois da instituição da província Cf. Jerónimo Gomes, ânuia da Província do Malabar de 1611, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 246. O termo *maniagar* designava o chefe de aldeia, uma espécie de regedor, na zona dravídica. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 32.

⁶⁹⁵ Cf. *Summarium Indicum Alterum*, Shimo, Agosto, 1580, *DI*, XIII, doc. 2, p. 185.

de controvérsias jurisdicionais entre o bispo de Cochim e os jesuítas trouxe instabilidade às populações cristãs.⁶⁹⁶

De facto, na sequência deste contencioso, Alberto Laerzio, acabou por renunciar à tutela jesuíta sobre as igrejas da Costa da Pescaria. Anos mais tarde, em 1614, o monarca português atribuiu de novo aos jesuítas estas igrejas, mas só em 1621 se implementou a referida decisão régia. Neste espaço de tempo, a cristandade foi-se dividindo entre grupos favoráveis ao bispo de Cochim e outros mais próximos dos jesuítas. A atitude de alguns oficiais portugueses acirrou a tensão, porque estes oficiais viram a Companhia como opositora à sua própria política de captar impostos junto dos *paravas*. Devido a este contexto, alguns cristãos apostataram e espalharam-se por Ceilão, Manar, Negapatão e terras do interior que se encontravam sob tutela de soberanos hindus. O fervor cristão entre os *paravas* acabou por se esbater gradualmente e as próprias guerras civis contribuíram para a instabilidade local e afectaram também a presença jesuíta.⁶⁹⁷

Na década de 1620, quando a Companhia retomou o apostolado na Pescaria, alguns dos jesuítas do colégio de Cochim ofereceram-se para voltar a missionar naquelas partes, mas apenas quatro foram seleccionados pelo visitador André Palmeiro. Destacaram-se para ali mais alguns elementos da Companhia vindos de outros lugares da província.⁶⁹⁸

De imediato, os jesuítas começaram a reevangelizar estes lugares procurando as antigas comunidades cristãs.⁶⁹⁹ Um trabalho de grande exigência que se desenvolveu junto dos vários grupos populacionais, muitos deles situados em regiões dispersas e esquecidas do seu vínculo ao cristianismo. Após pouco tempo do recomeço da actividade missionária, assinalava-se já os progressos alcançados.⁷⁰⁰

Não deixa de ser oportuno referir que, na década de 1620, algumas dissensões entre facções de *paravas*, trouxeram, também alguma instabilidade à missão jesuíta. Liam Brockey assinala essa conjuntura adversa e, ao mesmo tempo, ressalta o papel que o visitador André Palmeiro desempenhou na tentativa de apaziguar o conflito.⁷⁰¹

⁶⁹⁶ Cf. Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, pp. 174-175.

⁶⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 174-179.

⁶⁹⁸ Cf. Jacinto Pereira, ânuia da Província do Malabar de 1621, Cochim, 27/12/1621, ARSI, Goa 33, fls. 663v-664.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, fl. 664.

⁷⁰⁰ Jacinto Pereira, ânuia da Província do Malabar, Cochim, 27/12/1621, ARSI, Goa 33, fl. 665v.

⁷⁰¹ Veja-se, a propósito, Liam Brokey, *The Visitor*, pp. 146-157.

Também Angel Santos Hernández aponta alguns obstáculos à missionação nesta zona da Índia, destacando a guerra civil entre 1623 e 1625, bem como algumas perseguições aos cristãos desencadeadas por um soberano local.⁷⁰²

Por outro lado, as próprias instâncias políticas procuravam, por vezes, intervir nos dinamismos das sociedades cristianizadas. Essa intervenção na vida e destino de alguns cristãos da província foi efectiva em determinados contextos. Em 1624, o monarca português recebera uma carta do capitão-geral de Ceilão, Constantino de Sá de Noronha (1586-1630),⁷⁰³ informando dos inconvenientes de se tentar introduzir cristãos da Costa da Pescaria em Ceilão. Segundo Sá de Noronha, tal acção não traria grandes resultados, à semelhança do que já ocorrera com idênticas tentativas relacionadas com os cristãos de S. Tomé. Sugeria, então, que aqueles cristãos pescassem aljôfre na costa de Ceilão, beneficiando assim a Fazenda Real, tal como já sucedia com os *paravas*. Deveriam, segundo ele, instalar-se numa ilha entre Colombo e Negumbo, pois assim contribuiriam também para povoar os desertos de Ceilão e de Putalão. O monarca acabou por solicitar ao vice-rei que discutisse o assunto com o Conselho, aconselhando, porém, a não se deixar de ter em consideração a pescaria das pérolas.⁷⁰⁴

As populações cristãs foram aqui usadas pelo poder político como um instrumento de lucro a favor do próprio Estado. Transparece ainda nestes escritos coêvos que a escassez de gente para povoar algumas partes também levou as hierarquias políticas a aproveitarem os frutos da missionação.⁷⁰⁵

Como é perfeitamente normal, os próprios jesuítas da província intercederam, por vezes, pelos interesses financeiros da Coroa. O caso referente ao colégio de Tuticorim é exemplificativo a esse respeito uma vez que alguns religiosos deste estabelecimento instaram muitas pessoas que pescavam aljôfre a pagar as “parias a El Rei”.⁷⁰⁶

Os jesuítas parecem ter harmonizado, por vezes, a sua acção com os interesses da Coroa e dos portugueses para mais fácil consolidação da referida influência

⁷⁰² Cf. Angel Santos Hernández, *Las Misiones bajo el Patronato Portugues*, p. 261.

⁷⁰³ Constantino Sá de Noronha ocupou este cargo entre 1618 e 1630.

⁷⁰⁴ Carta do rei ao vice-rei, Lisboa, 31/3/1625, *DRILM*, I, doc. 71, p. 36.

⁷⁰⁵ Em 1622, o rei ordenara que os recém-convertidos entrassem nos cargos que antigamente se costumavam dar aos naturais da Índia embora cada caso ficasse dependente de confirmação régia. Cf. doc. 859, *DRILM*, I, p. 318.

⁷⁰⁶ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, *ARSI*, Goa 56, fl. 509v.

portuguesa. A interpenetração entre o mundo político e o mundo religioso torna-se mais uma vez evidente nestes breves exemplos. Algo perfeitamente natural tendo em consideração as características do Padroado Régio.⁷⁰⁷

Noutras situações a própria presença política e clerical portuguesa foram vistas pelos jesuítas como prejudiciais para a cristandade, no momento em que originaram atritos ou fizeram colidir interesses de âmbito jurisdicional. Por exemplo, como já assinalámos, em 1633 falou-se da necessidade de se desmembrar do bispado de Cochim a Costa da Pescaria, uma vez que esta região, de acordo com a Companhia, pertencia à jurisdição do arcebispado da Serra. Acusaram-se ainda o cabido da Sé de Cochim e o vigário da Vara de terem oprimido esta cristandade.⁷⁰⁸ Na mesma informação sobre o estado da Costa da Pescaria, dirigida ao monarca português, solicitou-se uma rápida intervenção régia para contrariar os problemas que a política portuguesa suscitara naquela região em desfavor da cristandade local, no momento em que se criara o novo cargo do capitão de Tuticorim numa área pertencente ao naique de Madurai.⁷⁰⁹

A persistência no apostolado permitia superar, em certa medida, algumas das dificuldades assinaladas. Por exemplo, na década de 1640, os ministérios da Companhia eram dinamizados no colégio de Tuticorim pelo reitor e por outro jesuíta. À semelhança do que se passava noutros colégios, estes elementos também assistiam ali uma Confraria, que reunia vários cristãos. A festa de Nossa Senhora das Neves era, por si só, motivo para atrair ao colégio todos os cristãos e missionários das residências anexas. Nessa altura, as práticas religiosas intensificavam-se.⁷¹⁰ De facto, para a cristianização destas populações muito terá contribuído o trabalho intenso dos jesuítas, desenvolvido ao longo do século XVII. Um trabalho que exigira não só a sistemática evangelização das diferentes povoações locais, como a construção de inúmeras igrejas na região.⁷¹¹

Foi num mundo de contrastes que a actividade missionária se foi delineando, na região, durante o século XVII. No início de 1640, estavam a cargo dos jesuítas do colégio de Tuticorim dezassete paróquias da Costa da Pescaria. Nelas se incluíam

⁷⁰⁷ Como notou João Paulo Oliveira e Costa, os missionários estiveram também ao serviço d’el-rei de Portugal assumindo, quase sempre, a sua condição de difusores da influência portuguesa. Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “A Diáspora Missionária” in *HRP*, II, p. 309.

⁷⁰⁸ Cf. “Informação do estado da Costa da pescaria neste anno de 1633, e do que pera o bom governo e progresso da christandade convem”, 1633, ARSI, Goa 49, fls. 40-40v.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, fls. 41.

⁷¹⁰ Cf. *ibid.*, fl. 529v; Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538v.

⁷¹¹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 529v.

múltiplas práticas religiosas. Por vezes, o trabalho sazonal de alguns habitantes obrigava a um esforço acrescido por parte dos missionários. Como tal, no ano de 1643, entre as catorze a quinze mil pessoas que se dedicaram à pescaria de aljôfre foram assistidas por apenas quatro jesuítas, durante quatro meses, os quais sacramentaram os enfermos, acudiram os sãos e influenciaram aquelas gentes a pagarem as *parias* ao rei português.⁷¹²

É de notar que algumas das doze residências se encontravam junto da praia e muitas outras no interior, como era o caso da residência de Tricalur. Aqui, o trabalho revestia-se de grande exigência, pois o religioso encarregue deste local tinha de percorrer um espaço de quase cem léguas, em permanente “roda-viva”, atravessando povoações de gentios e assistindo os vários grupos de cristãos que se encontravam dispersos pelo distrito.⁷¹³

Na primeira metade da década de 1640 a acção apostólica ali desenvolvida pelos jesuítas direccionava-se a cerca de vinte e seis mil cristãos, de entre os quais se destacavam quase três mil crianças, classificados como os melhores cristãos de toda a Ásia e a quem se ensinava doutrina cristã.⁷¹⁴ Em 1644 todas as igrejas desta costa e comunidades anexas pertenciam à Província Jesuíta do Malabar⁷¹⁵

Na década de 1640, segundo os jesuítas, os habitantes já convertidos mostravam-se “fixos na fee” e no conhecimento de Deus.⁷¹⁶ Por volta de 1648, no conjunto das dez residências anexas ao colégio de Tuticorim, existiam menos de vinte e dois mil cristãos,⁷¹⁷ registando-se um decréscimo relativamente aos anos precedentes.

No ano de 1658, os portugueses foram expulsos de Tuticorim e das outras partes da Costa da Pescaria, acabando por acontecer o mesmo aos jesuítas. Todavia, os religiosos voltariam a estes lugares, menos de dez anos mais tarde, em 1666.⁷¹⁸

⁷¹² Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 509v.

⁷¹³ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 530.

⁷¹⁴ Cf. Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538v.

⁷¹⁵ Veja-se Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, p. 180.

⁷¹⁶ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 529. Algumas décadas antes, Alberto Laerzio também referia, em carta dirigida a João Francisco Carattonio, que na Costa da Pescaria viviam pescadores de pérolas muito devotos. Cf. carta de Alberto Laerzio a João Francisco Carattonio, Goa, 8 de Novembro de 1581, *DI*, XII, doc. 69, p. 437.

⁷¹⁷ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 538.

⁷¹⁸ Veja-se Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, p. 181.

2.6. Residência da Ilha de Manar



Mapa 11 – Ilha de Manar, com a residência da Companhia em destaque, *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* (c.1612 ?/c.1635?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 168).

A fortaleza de Manar, situada na costa ocidental de Ceilão, foi fundada por Lopo Soares de Albergaria (1442-1520), no ano de 1518. A presença portuguesa nesta zona da Ásia viria a proporcionar as primeiras iniciativas missionárias junto das populações locais. No que toca aos jesuítas, Francisco Xavier visitou esta terra por diferentes ocasiões, na qual se viriam a estabelecer várias missões jesuítas. No dealbar da década de 1560 já os franciscanos ombreavam, em Manar, com os jesuítas. O mapa representado acima ilustra não só esta presença como a de outros credos religiosos ali existentes.

Em 1580, era Alessandro Valignano quem descrevia o local como sendo um pequeno reduto com quarenta a cinquenta casas de portugueses e uma casa da Companhia no seu interior. O visitador reportava ainda que em cada uma das três

povoações cristãs que se distribuía pela ilha existiam também residências jesuítas.⁷¹⁹ A presença da Companhia nesta região assumia, pois, já alguma expressão.

Num texto de 1635, possivelmente da autoria de Pedro Barreto de Resende, refere-se que em Manar, situada no “mar da pescaria dos Alyofres”, moravam sessenta casais de portugueses com seus escravos e que cerca de dois mil naturais, denominados “careas”⁷²⁰ e “balos”, eram cristãos e bons soldados.⁷²¹

Cerca de uma década mais tarde, em 1644, André Lopes assinalava cinco residências jesuítas em Manar, nas quais residiam cinco padres.⁷²²

Não obstante a heterogeneidade religiosa existente nesta área e tal como noutros lugares da Província do Malabar, os jesuítas também aqui se dedicaram à pregação e ao ensino dos jovens locais, no intuito de dilatar o cristianismo e enraizá-lo, de forma consistente, no seio das populações da região⁷²³

Mesmo em tempo de acesas guerras em Ceilão, como foi o caso no decénio de 1640, os jesuítas consideravam conveniente implantar um colégio nas proximidades, no interior da ilha de Manar. Em carta ânua de 1643 alertava-se para a necessidade de estabelecer em Manar o dito colégio para assistir os portugueses e para converter os habitantes locais que viviam em frente à ilha, mais precisamente na terra firme que pertencia ao reino de Vijayanagar. Essa terra, que se encontrava repartida pelo *naique* de Madurai, pelo de Tanjaor e por outros *naiques*, era percorrida pelos elementos da Companhia, uns ao modo europeu, outros com traje de *brâmane* e outros com traje de *pandara*. Naquela altura, e de acordo com Simão de Figueiredo, a todos eles seria possível dar apoio se se viesse a implantar em Manar o dito colégio.⁷²⁴

Todavia, mesmo sem haver colégio, a acção missionária nestas partes era uma realidade incontestável. A par das diferentes actividades dinamizadas pelos jesuítas, fundou-se, inclusivamente uma nova Confraria da Virgem Maria, com cerca de cem cristãos. Estes devotos ouviam missa ao Sábado por honra de Maria e apresentavam-se

⁷¹⁹ Cf. “A Companhia de Jesus na Índia em 1580”, Goa, Agosto de 1580, *DHMPPQ-Índia*, doc. 55, p. 511.

⁷²⁰ Os termos *careás/caroás*, designam a casta de pescadores do Coromandel e de Ceilão, subdivisão dos *paravas*, os quais são também bons mergulhadores. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, I, p. 216

⁷²¹ Cf. José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia*, p. 166.

⁷²² Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 531.

⁷²³ Veja-se *ibid.*, fl. 538.

⁷²⁴ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 512v.

na comunhão e na confissão com assiduidade. Outras actividades eram ainda contempladas como, por exemplo, a aprendizagem de exercícios de piedade e de devoção.⁷²⁵

O superior destes lugares vivia na fortaleza da ilha de Manar e exercia também o ofício de Pai dos Cristãos, para atender os convertidos nos assuntos religiosos e seculares. O trabalho missionário dos restantes jesuítas distribuía-se, já na primeira metade da década de 1640, pelas cinco residências referidas, que integravam oito ou dez igrejas, e tocava cerca de cinco mil e quinhentos cristãos.⁷²⁶ No final desta década, apenas se reportam cerca de dois mil e setecentos cristãos. Um decréscimo que se relacionou, provavelmente, com as fomes e epidemias que vitimaram muitos dos habitantes da região e com os destratos das autoridades régias portuguesas que originaram o despovoamento local. Nesta altura, as cinco residências ainda eram assistidas por cerca de cinco jesuítas, cujo superior se mantinha na principal cidade da ilha.⁷²⁷

O ambiente gerado pelos portugueses neste lugar nem sempre se pautou, de facto, pelo desenvolvimento de laços de justiça e de cordialidade relativamente aos habitantes da região. Em Manar, viveram-se, por exemplo, períodos de tensão na década de 1640, pelo facto de os cristãos da terra terem sido alvo de tiranias por parte dos portugueses de assento na fortaleza. Os jesuítas intercederam a favor desta cristandade junto das autoridades seculares.⁷²⁸ Uma acção que tentou fixar a população local e vinculá-la à influência portuguesa. Está aqui espelhada a atmosfera conturbada em que viviam estes habitantes. O vínculo a um novo credo ficava muitas vezes fragilizado pela relação da população com o poder.

O alvará do ano de 1655 de D. Brás de Castro (1653-1655), governador do Estado da Índia, teve como propósito ordenar o cumprimento de todas as cláusulas do contrato realizado entre a população de Manar e a Fazenda Real, sem que nenhum ministro o alterasse. O alvará incluía a petição do jesuíta António Dias solicitando a liberdade para este povo capturar uma espécie marinha denominada “alias” e relatando os bons serviços que os habitantes prestaram ao monarca português, nomeadamente na

⁷²⁵ Cf. ânuas da Província do Malabar, 1623, ARSI, Goa 56., fl. 401v.

⁷²⁶ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 531-531v.

⁷²⁷ Baltazar da Costa, ânuas da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 539v; Simão de Figueiredo, ânuas da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 512v.

⁷²⁸ Cf. *ibid.*, fl. 512v.

religioso é perfeitamente evidente nos mapas do século XVII. Por exemplo, o colégio da Companhia que aqui fora instalado aparece bem visível no documento acima que representa a cidade.

Para o início da presença jesuíta em Ceilão contribuiu, seguramente, a iniciativa das hierarquias políticas. Veja-se, a propósito, o decreto de Filipe II de 26 de Outubro de 1605 através do qual se informava que o vice-rei da Índia, Aires de Saldanha (1542-1605), enviara os religiosos da Companhia de Jesus para Ceilão com o propósito de expandirem a “Fé Católica”.⁷³⁰

Depois de terem ali fundado a primeira missão jesuíta no dealbar de Seiscentos e a partir da sede da Companhia estabelecida em Colombo,⁷³¹ os jesuítas desenvolveram a sua actividade, junto dos portugueses e de seus escravos e missionaram nas ricas e férteis terras de Ceilão, por entre habitantes das mais diversas origens sócio-religiosas, designados uns por lascarins, outros por árabes e modoliales, como nos descrevem os textos coêvos.⁷³²

Estavam afectos a este colégio, em 1617, catorze jesuítas, distribuídos por este estabelecimento e pelas respectivas residências anexas. Os religiosos confessavam, pregavam, visitavam o cárcere e o hospital. Ensinavam as primeiras letras e também o Latim. No ano anterior, 1616, o total de baptizados rondava as quinhentas e cinquenta pessoas.⁷³³

No que diz respeito aos meios humanos, o colégio de Colombo sofreu, ao longo do século XVII, algumas vicissitudes. O clima de convulsões político-militares que envolveu esta parte da província foi, seguramente, uma das causas directas da instabilidade que, a esse nível, se viveu localmente. No início da década de 1640, apenas sete jesuítas estavam de assento neste estabelecimento, ocupando-se, no colégio e na sua jurisdição, da conservação dos antigos cristãos. Ensinavam, pregavam,

⁷³⁰ Decreto de Filipe II, Colombo, 26/10/1605, AHU, Índia, caixa 10, nº 28.

⁷³¹ Em 1605, a casa de Colombo passa a colégio. Veja-se “Catálogo de padres e frades da Provincia de Cochim do ano de 1605”, ARSI, Goa 22 I, fl. 346.

⁷³² Pode ver-se, a propósito, José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia*, p. 172. Fernão Lopes de Castanheda ao referir-se a Ceilão falou em alguns produtos da região como, por exemplo, da canela, do aljôfre e das pedras preciosas. Veja-se Fernão Lopes de Castanheda, *História dos Descobrimentos e da Conquista da Índia*, I, pp. 260-263.

⁷³³ Cf. Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fls. 599v-600.

confessavam e assistiam nas práticas da Quaresma e nos Jubileus.⁷³⁴ Tal como noutros lugares da província, a devoção a Francisco Xavier presenciava-se frequentemente junto ao colégio de Colombo, onde existia uma igreja que lhe estava dedicada e onde acorria muita gente, tanto portugueses como naturais da terra.⁷³⁵

A influência do colégio de Colombo estendia-se por uma extensa área. Desde o lado poente de Colombo até Manar, a Companhia detinha inúmeras igrejas e cerca de mil e duzentas aldeias ao seu cuidado. O contexto que as envolvia era, de facto, muito marcado por inquietações bélicas que colocavam permanentemente os jesuítas em perigo de vida nos diferentes locais de Ceilão. Com efeito, ao longo do século XVII muitos jesuítas pereceram vítimas dos mais diversos conflitos.⁷³⁶ Todavia, a actividade dos religiosos permaneceu viva até tarde. Em 1641, apontam-se, por exemplo, as devastações do rei de Cândia feitas em muitas igrejas jesuítas da região de Colombo. Nesta fase, em virtude da situação de guerra os missionários tiveram de se recolher na fortaleza.⁷³⁷

Perante este cenário parece-nos óbvio que as mais diversas solicitações avassalasse permanentemente a Companhia nestas partes. Segundo Simão de Figueiredo, a própria extensão do distrito exigiria, à partida, um contingente de cerca de quarenta ou mais missionários, o que nunca se concretizara.⁷³⁸ Na “Breve Relação”, de 1644, reportam-se, por exemplo, onze residências anexas ao colégio e um número reduzido de missionários para as assistirem. Algumas das residências situavam-se no litoral e outras no interior, sendo todas consideradas muito trabalhosas e de grande risco devido aos elefantes e tigres que por ali proliferavam, bem como pelo facto de “serem fronteiras aos inimigos, e Terras de Candia”, onde o impacto do cristianismo era insignificante.⁷³⁹

Outros obstáculos à acção jesuíta nestes lugares de Ceilão surgem ainda referidos. Por exemplo, na carta ânua de 1648 assinalam-se, mais uma vez, as

⁷³⁴ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 510.

⁷³⁵ Cf. Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 540v.

⁷³⁶ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 509v-512v.

⁷³⁷ Cf. Manuel Silveiro, ânua da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 482v.

⁷³⁸ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 510.

⁷³⁹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 531v.

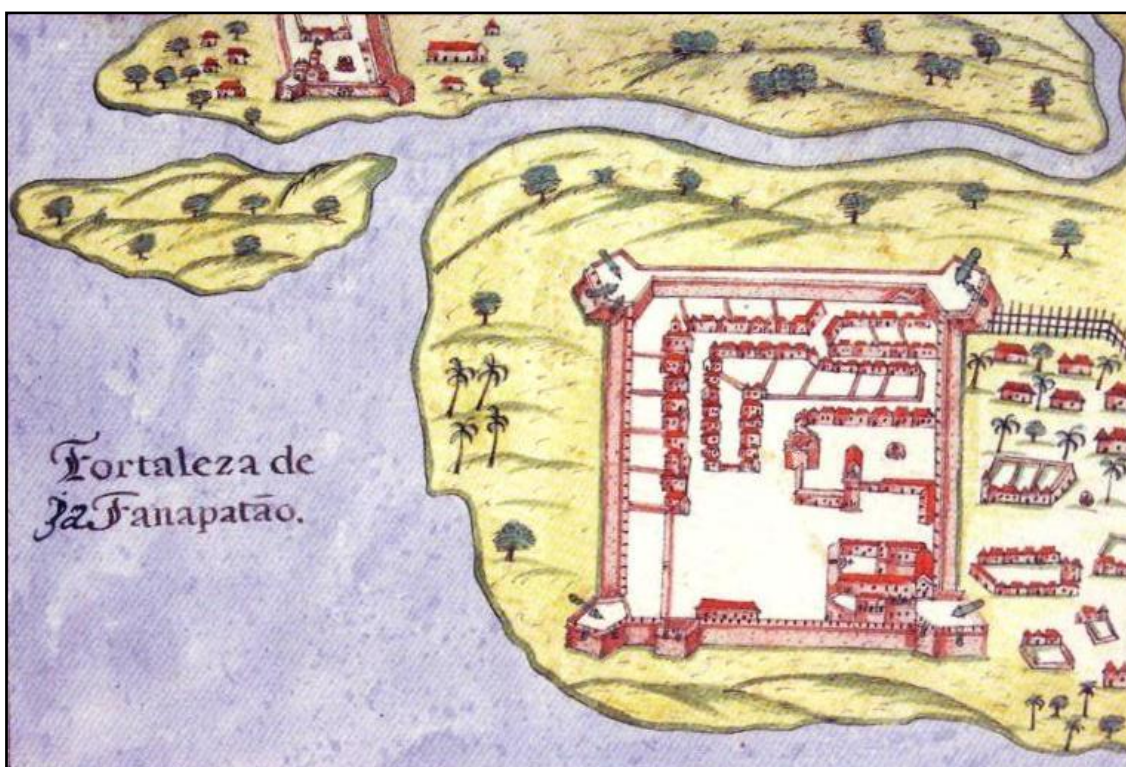
dificuldades provenientes das destruições que os holandeses provocaram em muitas igrejas destes lugares. No colégio de Colombo e em zonas da respectiva jurisdição trabalhavam, nos finais da década de 1640, onze elementos da Companhia de Jesus. Entre eles contava-se o reitor, o pregador, o procurador, o mestre de Latim e o mestre de escola ao qual se associavam dois irmãos coadjutores. O dinamismo missionário ainda prevalecia no seio de um contexto de guerras e de oposições locais já que cinco ou seis jesuítas percorriam as igrejas dispersas que restavam das ditas devastações, baptizando, confessando e ministrando a comunhão a um universo superior a onze mil pessoas e ainda doutrinando aproximadamente mil e quatrocentos meninos.⁷⁴⁰

A referida cristandade era, de certa forma, heterogénea na constituição dos elementos que a compunham. Um exemplo da pluralidade desse mundo sócio-cultural pode observar-se na carta ânuia de 1644 que refere o baptismo de algumas pessoas numa das áreas anexas ao colégio de Colombo, mais precisamente na residência de Calpeti. Entre os baptizados contavam-se “Mouros, Chingalas e Belalas”. Para cultivar esta cristandade, o religioso tinha de percorrer um espaço de quase vinte léguas por terras interiores e por entre “Chingalas inimigos”. As conversões representavam, pois, a ruptura radical com a sociedade e a cultura de origem.⁷⁴¹

⁷⁴⁰ Cf. Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 540; André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 532v.

⁷⁴¹ André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 524. Por outro lado, o contexto que envolveu a cristandade de Ceilão e de Jafna agravou-se com a chegada dos holandeses. Segundo V. Perniola, os jesuítas e as restantes ordens religiosas de assento em Ceilão e na península de Jafna nunca encorajaram vocações locais para o exercício sacerdotal. Tal facto levou a que os católicos da região ficassem privados dos seus ministros religiosos quando chegaram a estas partes aqueles europeus. (Cf. *The Catholic Church in Sri Lanka*, III, p. XVI).

2.8. Colégio de Jafanapatão



Mapa 13 – Jafanapatão, onde se situou um colégio Jesuíta, *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* (c.1612 ?/c.1635?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 165).

Situada no extremo noroeste de Ceilão, Jafanapatão foi conquistada pelos portugueses, em 1619, que aí ergueram uma fortaleza em 1625.

O tempo de maior acalmia que se seguiu à tomada de Jafanapatão foi aproveitado pelos jesuítas para ali se estabelecerem e consolidarem a sua presença.⁷⁴² A partir de 1628, a casa de Jafanapatão passou a ser referida nos catálogos da Província do Malabar.⁷⁴³

Os jesuítas deste colégio sediado na fortaleza de Jafanapatão, em zona de influência portuguesa, assistiam às práticas da confissão, pregação e comunhão. Em 1643, assinalava-se a presença de vinte e dois estudantes, neste estabelecimento, e na

⁷⁴² Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 389v.

⁷⁴³ Cf. “Catálogo da Provincia de Cochim de 1628”, ARSI, Goa 29, fls. 29-30v.

escola oitenta crianças.⁷⁴⁴ Também existia ali uma confraria de estudantes, cujos elementos rezavam diariamente e confessavam-se semanalmente⁷⁴⁵.

Foi neste colégio que durante dois anos permaneceu Roberto de Nobili, compondo alguns livros.⁷⁴⁶

O reitor do colégio de Jafanapatão era superior das doze residências anexas, repartidas por diferentes lugares da região.⁷⁴⁷ Na década de 1640, salientava-se a dificuldade que envolvia o trabalho junto desta cristandade, que se encontrava demasiado dispersa e repartida por extensos palmares.⁷⁴⁸

Ainda assim, em 1641, esta cristandade era classificada como a “maior e melhor” de quantas a Companhia tinha na província, quer no que diz respeito ao número de cristãos, quer na sua devoção.⁷⁴⁹ Nesse mesmo ano, adiantava-se que nas dez igrejas anexas ao colégio situadas no interior havia cerca de vinte e três mil e setecentos cristãos.⁷⁵⁰

Três anos depois, as doze residências anexas ao colégio de Jafanapatão, incluindo a da ilha de Cardiva, eram assistidas por doze jesuítas que, no seu conjunto, ministravam o ensino, as práticas cristãs e os sacramentos a um total de cerca de trinta e dois mil cristãos.⁷⁵¹

Entre 1641 e 1644 esta cristandade dilatou-se exponencialmente atingido a cifra acima referida. Porém, em 1648, os números decaem para vinte e quatro mil trezentas e sessenta e seis pessoas.⁷⁵²

Esta cristandade, embora dispersa por muitos locais, surge indicada como uma das maiores da província. Todavia, as oscilações que nela se verificaram testemunham as tensões a que esteve sujeita, nomeadamente por parte dos oficiais régios portugueses,

⁷⁴⁴ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 540v.

⁷⁴⁵ Cf. Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 540v.

⁷⁴⁶ Cf. *ibid.*, fls. 540v-541.

⁷⁴⁷ Cf. André Lopes, ânuia da Província do Malabar de 1644, Cochim, 13/12/1644, ARSI, Goa 56, fl. 524v.

⁷⁴⁸ Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fls. 483v-486.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, fls. 483v-486.

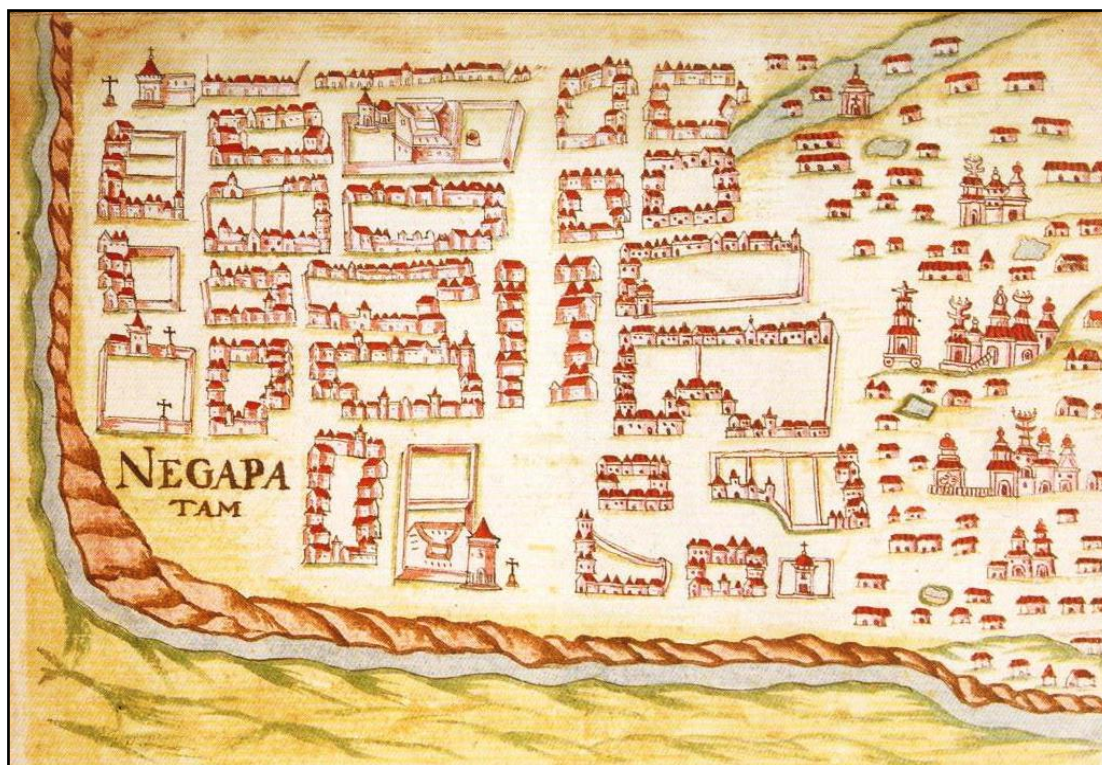
⁷⁵⁰ Cf., *ibid.*, fls. 483v-486.

⁷⁵¹ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 532v-533.

⁷⁵² Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 540v.

o que conduziu alguns dos recém-baptizados a optar por ir povoar as terras do rei de Cândia, tornando-se, a partir de então, vassalos de gentios.⁷⁵³

2.9. Colégio de Negapatão



Mapa 14 – Negapatão, onde se situou um colégio jesuíta, *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* c.1612(?)/c.1635(?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 159).

Situada na costa oriental da Índia, a cidade de Negapatão fazia parte de um núcleo de interesses privados portugueses que incluíam esta zona e ainda às cidades de Tavanapatão, de S. Tomé de Meliapor e de Paleacate, onde operavam inúmeros comerciantes fora da alçada do Estado da Índia. Foi nesta cidade de Negapatão, sem muralhas e onde coexistiam várias crenças,⁷⁵⁴ que os jesuítas instalaram uma casa da Companhia no século XVI que passaria a colégio, mais tarde, já em Seiscentos.

⁷⁵³ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 513. Também os soldados criaram igualmente muitas desavenças e o próprio capitão local entrou em conflito com as outras ordens religiosas que, ao tempo, ali missionavam. Cf. *ibid.*, fl. 513.

⁷⁵⁴ Veja-se *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* (c.1612 ?/c.1635?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 159).

Este colégio de Negapatão estava inserido numa zona onde as outras potências europeias mais facilmente contestavam os portugueses. Em 1617 estavam de assento no referido colégio cerca de sete jesuítas, que se dirigiam frequentemente a três igrejas localizadas na região. As actividades de confessar, pregar e de restabelecer a concórdia a que se dedicavam os religiosos eram as mesmas praticadas nas outras partes da província. Ali existia uma classe de Ler e Escrever e outra de Humanidades.⁷⁵⁵ A acção da Companhia de Jesus na zona de Negapatão alargava-se também a outros lugares, abrangendo, em 1617, as zonas de Tranquebar, Carecal e Triminavas.⁷⁵⁶

Todavia, mais tarde, este colégio aparece na documentação em análise como não tendo cristandade à sua conta. Efectivamente, a acção dos missionários deste colégio passou a direccionar-se, essencialmente, aos habitantes de Negapatão. O reitor e outro jesuíta acudiam a todos os “Ministerios da Companhia; de pregar, e confessar”. Ensinavam ainda os filhos dos portugueses e tratavam também de assuntos temporais, relacionados com os habitantes locais. Aí existia uma Confraria nos moldes habituais⁷⁵⁷

Nos primeiros anos da década de 1640, as zonas do Coromandel entre Negapatão e S. Tomé, deixaram de fazer parte da província depois das bem sucedidas investidas holandesas chegando assim ao fim a actividade do colégio de Negapatão.⁷⁵⁸ A dispersão desta cristandade do Coromandel será porventura um dos desfechos possíveis, uma vez que ficaram votadas ao abandono depois de se erradicar dali a presença jesuíta.

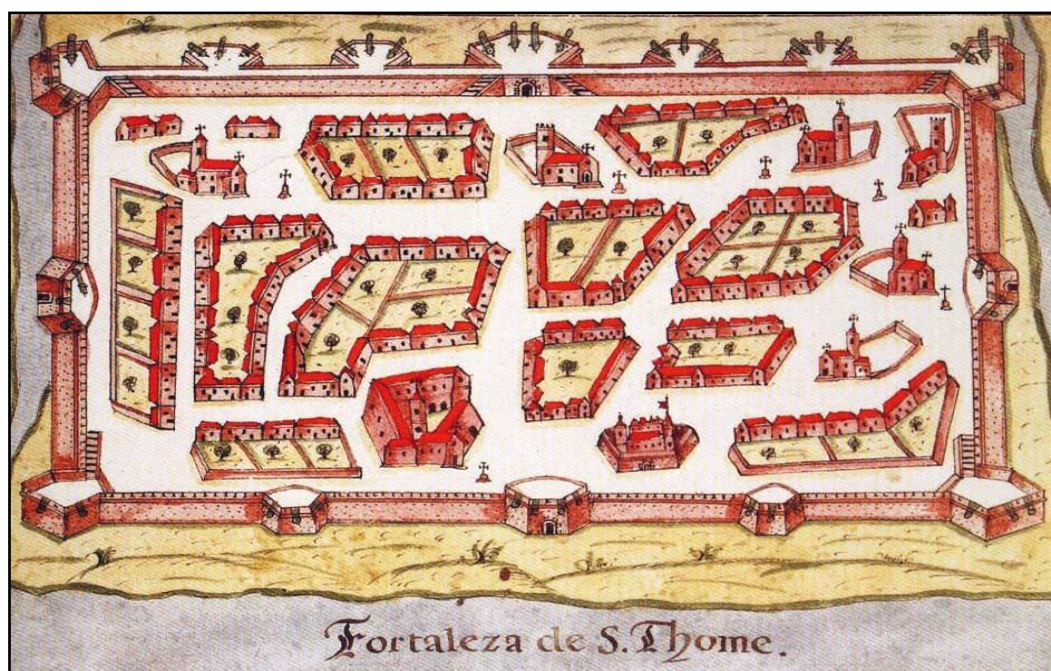
⁷⁵⁵ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 600.

⁷⁵⁶ Cf. *ibid.*, fl. 600.

⁷⁵⁷ Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 541.

⁷⁵⁸ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533v.

2.10. Colégio de S. Tomé



Mapa 15 - S. Tomé de Meliapor, onde se situou um colégio jesuíta, *Lyvro de plantaforma das fortalezas da Índia* (c.1612 ?/c.1635?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 160).

“De Negapatão correndo a Costa *pera* o Norte, e *com* bom vento se pode tomar o Porto de São Tomé e na navegação de dous dias o qual se chama pelo nome da terra”.⁷⁵⁹

O porto de Meliapor, situado na costa oriental da Índia, fora na antiguidade um famoso entreposto comercial sob o império dos Cholas (séc. IX-séc. XII).⁷⁶⁰

A designação de cidade de S. Tomé de Meliapor, que este porto veio posteriormente a adquirir, deve-se ao facto de os portugueses acreditarem que o túmulo do apóstolo S. Tomé se encontrava ali. Com o advento português nestas partes, circunscreveu-se o referido espaço com uma fortificação muralhada, à maneira de outras cidades ultramarinas.⁷⁶¹

⁷⁵⁹ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533.

⁷⁶⁰ Algumas das memórias históricas do lugar sobressaem na obra de Jayaseela Stephen, nas alusões que tece a referências da antiguidade que com ele se relacionam. Veja-se Jayaseela Stephen, *Portuguese in the Tamil Coast*, p. 269.

⁷⁶¹ No mapa da fortaleza de S. Tomé, embora não seja possível identificar a localização do colégio jesuíta, é perfeitamente visível a arquitectura religiosa e civil que ali se implantou.

Foi logo em 1550 que os jesuítas se instalaram em Meliapor,⁷⁶² tendo-lhes sido concedida a igreja do apóstolo S. Tomé, sita na referida cidade⁷⁶³

Note-se que, tal como em outros lugares da província, o trabalho missionário desenvolvido nesta área da Índia não esteve isento de obstáculos. Algumas queixas provenientes dos jesuítas relativamente ao comportamento pouco digno dos portugueses que viviam neste local eram apontados como um mau exemplo para as gentes da terra.⁷⁶⁴

Alessandro Valignano, em 1580, avaliava a terra como muito rica, devido ao trato com Malaca, Pegu e Bengala, acrescentando ainda que ao redor dela havia muitas aldeias de gentios sujeitas aos reis locais e difíceis de cristianizar.⁷⁶⁵ Depreende-se daqui que uma actividade mercantil intensa e o cruzamento de diferentes pessoas neste porto constituíssem um desafio de grande exigência para os jesuítas.

Por outro lado, é importante também ressaltar que as próprias assimetrias no modo de reagir à presença jesuíta foram também elas fruto de atitudes provenientes do modo de estar e de agir específico de cada indivíduo. Alguns procedimentos dos jesuítas da província deram azo a acusações de excesso de zelo ou de rigidez excessivos. Assim sucedeu em 1641 quando os habitantes da cidade de S. Tomé denunciaram o reitor do colégio em carta dirigida ao vice-rei. O provincial acudiu, de imediato à situação, substituindo o reitor de S. Tomé por um padre mais adequado ao cargo em causa.⁷⁶⁶

De facto, estava em jogo a presença da Companhia num espaço já de si marcado por inúmeros conflitos entre Igreja romana e Igreja siro-malabar. A nova tensão colocava-a, sem dúvida, em posição desfavorável não obstante a atitude que o provincial teve para aplacá-la. Havia, pois, necessidade de passar uma imagem positiva da Companhia já que, em Lisboa, o momento não era propício para dirimir conflitos internos, dado que Portugal lutava, nessa altura, por consolidar a sua autonomia a nível externo.

Os jesuítas dedicavam-se a assistir os cristãos que residiam na cidade. Também catequizavam e baptizavam as gentes que ali se deslocavam vindos de terra firme e

⁷⁶² Cf. carta de Nicolau Lanciloto a Inácio de Loyola, Coulaõ, 27/1/1550, *DI*, II, p. 17.

⁷⁶³ Cf. carta de Francisco Henriques a Miguel de Torres, Lisboa, 5/4/1558, *DI*, IV, p. 70.

⁷⁶⁴ Cf. *ibid.*, II, pp. 16-17; carta de Afonso Cipriano a Inácio de Loyola, S. Tomé, 13/11/1555, *DI*, III, pp. 298-299; carta de Luís Fróis, Goa, antes de 12/11/1555, *DI*, IV, p. 286.

⁷⁶⁵ Cf. *Summarium Indicum Alterum*, Shimo, Agosto, 1580, *DI*, XIII, doc. 2, pp. 187-188.

⁷⁶⁶ Manuel Silveiro, ânuua da Província do Malabar de 1640, 17/1/1641, Cochim, ARSI, Goa 56, fl. 486.

ajudavam a que elas perseverassem na fé cristã, não só através do apoio espiritual como temporal. Por sua vez, o Pai dos Cristãos desempenhava também um papel fundamental neste lugar da província.⁷⁶⁷

No princípio da década de 1640, o número de cristãos desta jurisdição rondava os mil e setecentos.⁷⁶⁸

Em 1643, a própria cidade de S. Tomé esteve sob ameaça das forças holandesas e as armadas portuguesas tiveram de ir em seu socorro.⁷⁶⁹

No ano seguinte, o colégio de S. Tomé detinha apenas à sua conta a cristandade afecta à residência da Madre de Deus, sita extra muros, que era frequentada por portugueses e por gente da terra. Outrora, tivera também sob sua jurisdição as residências da Costa do Coromandel que se distribuíam desde Negapatão até S. Tomé. Todavia, a acção holandesa naqueles lugares levava a que a Província do Malabar tivesse perdido todos esses pólos.⁷⁷⁰

No princípio da década de 1640, o número de cristãos desta jurisdição rondava os mil e setecentos.⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533.

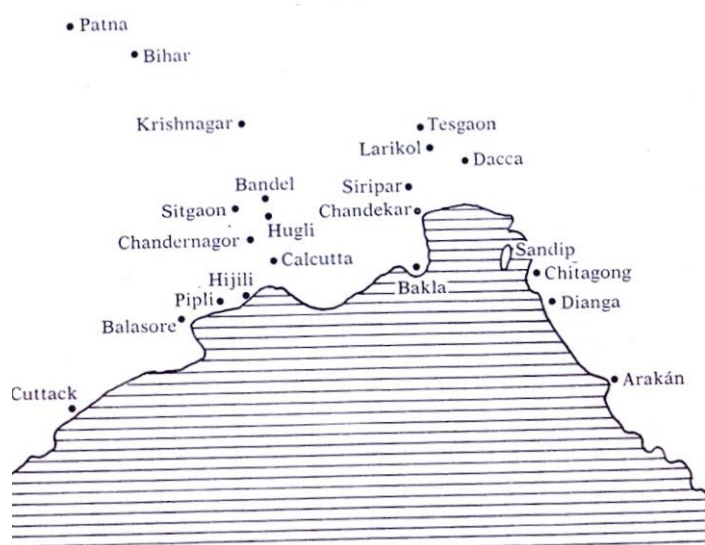
⁷⁶⁸ Cf. *ibid.*, fls. 533-533v.

⁷⁶⁹ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 513v.

⁷⁷⁰ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, fl. 533v. Os holandeses construíram uma fortaleza em Paleacate afectando de perto os interesses portugueses estabelecidos em S. Tomé de Meliapor.

⁷⁷¹ Cf. *ibid.*, fls. 533-533v.

2.11. Colégio de Bengala



Mapa 16 – Região de Bengala onde se situou um colégio jesuíta. In Angel Santos Hernandez, *Las misiones bajo el Patronato Portugués*, Madrid: EAPSA, 1977.

A Província do Malabar incluiu ainda a região de Bengala, no Subcontinente indiano, numa zona que, como já referimos, estava sob domínio do Império Mogol. Desde cedo que se fala da presença de jesuítas nesta região, nomeadamente na ilha de Chatigão, onde, em 1612, os missionários construíram igreja na fortaleza do soberano local.⁷⁷²

Uma carta de Gaspar Fernandes de 1617 assinalava a existência de sete jesuítas repartidos por cinco locais da região de Bengala: Golim, Piple, Banja, Siripur e Angelim. Em todos eles tinham existiam igrejas da Companhia. Os religiosos que por estas zonas se repartiam, pregavam, confessavam e faziam amizades, além de se exercitarem noutras actividades apostólicas.⁷⁷³

Pouco depois, em 1623, dava-se conta que os missionários residentes em Bengala pouco fruto tinham relativamente a baptismos, em virtude de as vigararias estarem, à data, entregues aos frades de St. Agostinho. Outro entrave à acção da Companhia tinha também a ver com o facto de existir pouca gente disposta a converter-se. Não obstante, o trabalho jesuíta junto dos portugueses era intenso. Tentava-se

⁷⁷² Cf. Pero Francisco, ânuua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 296.

⁷⁷³ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 601.

também frequentemente que alguns senhores portugueses dessem a liberdade a seus escravos que tinham fugido para junto dos muçulmanos.⁷⁷⁴

Note-se que nesta zona os dinamismos comerciais envolviam um xadrez complexo de interesses e de pessoas. No que diz respeito ao comportamento específico de cada jesuíta e à reacção que ele mesmo desencadeou, podemos salientar que a receptividade à presença jesuíta parece ter sido, em certas circunstâncias, mais favorável quando ela foi considerada, localmente, como factor importante de agilização das relações político-mercantis. Em Bengala, como vimos, o missionário António Rodrigues foi escolhido para estar à frente do governo da terra, por ser bem visto junto dos muçulmanos e permitir facilitar as relações comerciais, entre portugueses e locais.⁷⁷⁵

Também nesta zona da Ásia a heterogeneidade sócio-cultural constituía para qualquer religioso um alvo difícil de atingir.

É interessante cruzar estas informações com a do frade agostinho Sebastião Manrique que também percorreu esta região no século XVII. Na sua *Breve Relação dos Reinos de Pegu, Arracão, Brama, e dos impérios Calaminhã, Siammon e Grão Mogol* o religioso alertava para a dificuldade em converter ao cristianismo muitos dos habitantes dos reinos de Bengala. Segundo Manrique, os indivíduos que pertenciam à casta brâmane eram os que representavam o maior obstáculo. Para melhor os cativar aconselhava, então, que os missionários conhecessem bem a língua e os costumes locais e que evitassem as riquezas temporais, para não suscitarem qualquer crítica em seu redor.⁷⁷⁶

Os jesuítas de Bengala, por sua vez, actuavam também junto de grupos de europeus. A título de exemplo podemos referir que estes membros da província pertencentes à missão de Bengala, trabalharam no seio de comunidades estrangeiras da zona de Arracão.⁷⁷⁷ Aqui residiram alguns holandeses, ingleses e franceses católicos

⁷⁷⁴ Cf. ânuia da Província do Malabar, s.l., 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402.

⁷⁷⁵ Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 53, 486v.

⁷⁷⁶ Cf. *Sebastião Manrique. Breve Relação dos Reinos de Pegu, Arracão, Brama, e dos Impérios Calaminhã, Siammon e Grão Mogol*, apresentação e notas de Maria Ana Marques Guedes, trad. de Raffaella d'Intino, Lisboa: Edições Cotovia, 1997, pp. 60-61.

⁷⁷⁷ Também os frades agostinhos percorriam os reinos de Bengala e o reino arracanês. Este reino, se bem que vizinho do território bengali, era habitado por gentes de língua e etnia birmane. Os missionários agostinhos incorporavam-no na missão de Bengala. Entre 1629 e 1637, o agostinho Sebastião Manrique percorreu o referido reino. Os reinos de Bengala e Pegu estavam sob a jurisdição da Diocese de S. Tomé de Meliapor desde 1606. A este propósito, veja-se *Breve Relação dos Reinos de Pegu*. A própria

que eram assistidos, frequentemente, pelo jesuíta que ali se deslocava para confessar e celebrar missa.⁷⁷⁸

Recorrendo ainda a Sebastião Manrique para conhecermos um pouco mais da realidade local, podemos observar no seu texto uma descrição dos habitantes dos reinos de Arracão relacionada com as respectivas tradições culturais: “[...] são todos gentios, seguindo com pouca diferença a seita dos peguanos mais larga do aquela dos brâmanes e de outros gentios, porque não lhes proíbe nada na comida, nem no comércio com outras nações, pelo que são mais facéis de converter”.⁷⁷⁹ Paralelamente aos agostinhos, os jesuítas percorriam também estas áreas.

Em 1644, residiam na missão de Bengala quatro missionários jesuítas. O superior e os restantes religiosos ocupavam-se “nos Ministerios da Companhia com os Portugueses, e mais *christãos* naturais da terra”, em cujo âmbito realizavam algumas missões externas.⁷⁸⁰

Incluía esta cristandade portugueses residentes em Bengala e alguns naturais que, em número reduzido, se fizeram cristãos por intermédio da Companhia. O enquadramento político da região estava a cargo dos muçulmanos, senhores da terra, o que não facilitava o progresso significativo das conversões, já que não havia qualquer fortaleza portuguesa ali situada.⁷⁸¹

Província Jesuíta do Malabar estendia-se, igualmente, a estas partes, já que os jesuítas de assento em Bengala as missionavam, como podemos depreender das missivas da Companhia.

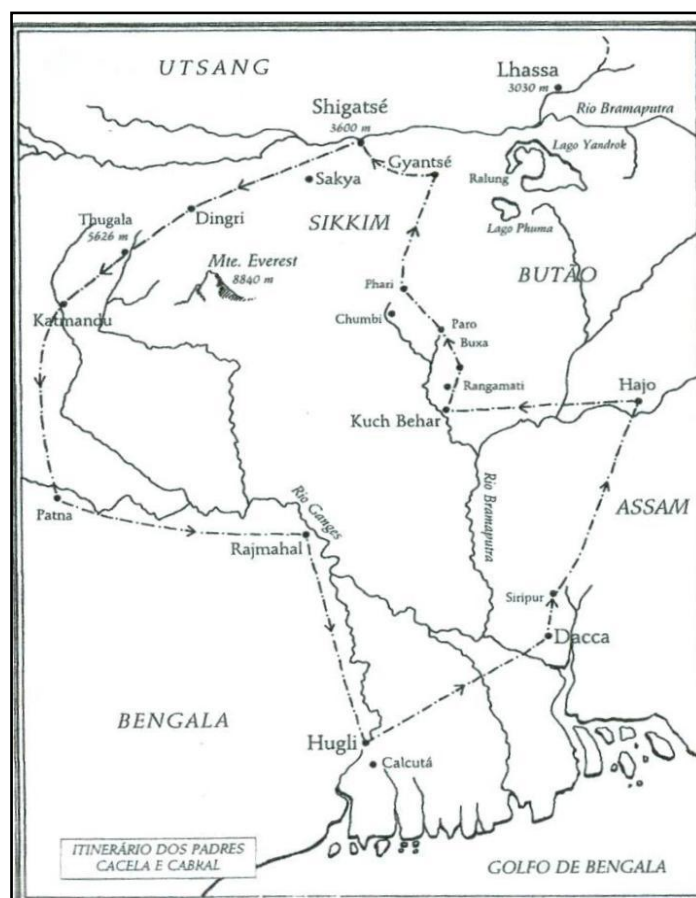
⁷⁷⁸ Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 486v, 488.

⁷⁷⁹ *Breve Relação dos Reinos de Pegu*, pp. 65-66. A principal religião era como em Pegu, o budismo *theravada*.

⁷⁸⁰ André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 534v; ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517.

⁷⁸¹ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517.

2.12. Missão do Tibete ou de Potente



Mapa 17 – Itinerário de Estevão Cacela e João Cabral. (Mapa publicado em *Os Portugueses no Tibete. Os Primeiros Relatos dos Jesuítas (1624-1635)*, estudo histórico de Hugues Didier, coord. e fixação de texto Paulo Lopes Matos, trad. Lourdes Júdice, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 217).

A missão jesuíta do Tibete foi estabelecida em 1624, por António de Andrade (1580-1634).⁷⁸² A partir de Deli, Andrade iniciou uma longa jornada até Tsaparang, capital do reino de Gu-ge, um dos maiores e mais ricos da região do Tibete Ocidental. Aqui teve recepção favorável do monarca local, *Thi Tashi Dagpa*, que lhe abriu caminho à expansão do cristianismo.⁷⁸³ O jesuíta projectou, a partir de então, fazer de Tsaparang a ponte para expandir o cristianismo por todo o Tibete e Tartária.⁷⁸⁴

⁷⁸² António de Andrade dirigiu os colégios de Rachol e de S. Paulo em Goa e foi superior da missão do Mogol. Em 1617, fundou o colégio de Agra. Sob a sua direcção o cristianismo começou a ser anunciado no Tibete e conheceu uma época de florescimento. No ano de 1629 foi nomeado provincial da Província de Goa e deputado do Santo Ofício, tendo falecido pouco anos depois vítima de envenenamento.

⁷⁸³ Cf. “Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete, pelo Padre António de Andrade, da Companhia de Jesus, portugues, no ano de 1624. Com todas as licenças necessárias. Em Lisboa, por Matheus Pinheiro. Ano de 1626.”, Agra, 8/11/1624 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 93-94. O rei de Gu-ge, *Thi Tashi Dagpa*, era conhecido nos textos jesuítas por “Chodapô”. Cf. *ibid.*, p. 89.

As notícias pormenorizadas de Andrade alcançaram, num curto espaço de tempo, um vasto e heterogéneo universo de leitores, uma vez que a sua obra *Novo Descobrimento do Gram Cathayo ou Reinos de Tibet* foi imediatamente difundida a partir de 1626 em diversas línguas por quase toda a Europa.⁷⁸⁵ As novidades e descrições pormenorizadas, contempladas neste texto, sobrepuseram-se às imagens antigas e especulações sobre a região. Também uma carta de Andrade sobre o descobrimento do Tibete, dirigida ao Padre Geral Mutio Vitelleschi, foi publicada em 1628 e veio trazer à luz, mais uma vez, informações sobre este território e sobre a acção dos jesuítas.⁷⁸⁶

De facto, os relatos de Andrade e de outros jesuítas que percorreram estas paragens constituem um repositório importante para o conhecimento do Tibete do século XVII, nas suas múltiplas dimensões não só geográficas como sócio-culturais e, ao mesmo tempo, para perceber os contornos da presença da Companhia no local. Subjacente a esta empresa parece ter estado a esperança de encontrar cristandades perdidas e a vontade de reanimar vestígios do cristianismo que se pensava ainda existirem nestes lugares.

Naquele tempo, a aproximação às elites locais parece também ter sido estrategicamente pensada pelos missionários, no intuito de mais facilmente se expandir a fé cristã nos reinos tibetanos, como se depreende do excerto que se segue: “Sobretudo pretendemos que no primeiro lugar entrem as pessoas reais, porque após elas irão logo todos sem demora.”⁷⁸⁷

Paralelamente à interacção jesuíta junto das elites da região, a própria percepção do ambiente cultural e religioso que Andrade aqui desenvolvera levava-o a tentar perceber se houvera influências de Ário, de Nestório ou do islão no culto sincrético que

Note-se que os indianos, os chineses e os muçulmanos atravessavam com frequência as terras tibetanas. *Ibid.*, p. 11.

⁷⁸⁴ Veja-se, a propósito, *ibid.*, pp. 55-56.

⁷⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 200. Hugues Didier defende que os padres de Goa, com Sebastião Barreto à cabeça, não viam inconveniente em chamar Cataio ao Tibete. Tratava-se, eventualmente, de uma estratégia publicitária para atrair homens e dinheiro àquela empresa (Cf. *Os Portugueses no Tibete*, p. 16)

⁷⁸⁶ Veja-se *ibid.*, pp. 56-57. Segundo o jesuíta Francisco Godinho, que também missionara estas partes, Catai significava Tibete. Catai seria o nome de uma famosa e antiga cidade situada para lá do reino de Utsang. Cf. *ibid.*, pp. 60-61. Sobre as diferentes intuições que se desenvolveram acerca da cultura e religiosidade tibetanas reveladas nos escritos de Andrade, de Cacela e de Cabral, pode ver-se *ibid.*, p. 25.

⁷⁸⁷ “Terceira Carta de António de Andrade”, Tibete, 2/9/1627, in *ibid.*, p. 159.

ali se praticava.⁷⁸⁸ Uma atitude que se equiparava à experiência vivida pela Companhia junto dos cristãos de S. Tomé.

Para agilizar a movimentação dos missionários através destes reinos, Andrade sugeriu que se passasse ao Tibete a partir de Bengala, uma vez que esta rota era considerada de mais fácil acesso, e que alguns jesuítas se instalassem em Cochim, regiões que faziam parte da Província Jesuíta do Malabar.⁷⁸⁹

Nessa sequência, Estevão Cacela (1558-1630), João Cabral (1559-?) e o irmão italiano, Bartolomeu Fontebona (1576-1626), iniciaram, em 1626, uma viagem até ao Tibete.⁷⁹⁰ Como tal, a missão de Potente ou do Cataio, que aparece nos catálogos jesuítas referentes à Província do Malabar, surge assinalada a partir de 1628, embora viesse, poucos anos mais tarde, a desaparecer dos textos relativos à província.⁷⁹¹ Depreende-se que este espaço temporal, entre o final da década de 1620 e o princípio da década de 1630 terá sido o período em que uma parte da missão tibetana integrou a Província jesuíta do Malabar.

No que diz respeito ao percurso percorrido por Cacela, Cambirasi, cidade importante dos reinos de Potente, integrou um conjunto das diversas escalas da viagem que o religioso empreendeu em solo tibetano. Ali se radicou, junto do soberano local, *Dharmaraja* ou Lama Rupa, alimentando esperanças de implantar, neste lugar, uma missão florescente. Numa primeira fase, a acção apostólica direccionou-se às elites políticas e religiosas. Depois, catequizou-se a população mais jovem na língua local,

⁷⁸⁸ Ver, a propósito, *ibid.*, p. 60.

⁷⁸⁹ Veja-se Marques Gastão, *Os Missionários Portugueses Jesuítas do Tibete*, pp. 65-66.

⁷⁹⁰ A viagem ao Tibete, contada pelo missionário Estevão Cacela, é um relato riquíssimo que descreve essa aventura por que passou até chegar ao reino de Cambirasi onde o rei, *Dharmaraja*, lama maior desse reino e grande letrado, lhe concedeu lugar para residir e espaço para construir casa e capela. Cf. “Relação que mandou o Padre Estevão Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Provincia do Malabar da India Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 4/10/1627 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 231. O percurso de Cacela desdobrou-se, desde Hugli até inúmeros locais mais a Norte. Notas sobre a geografia local e o ambiente sócio-cultural pontuam o texto de Cacela enriquecendo as descrições destes reinos distantes. O referido manuscrito, actualmente depositado no Arquivo Romano da Companhia de Jesus, dirigido a Alberto Laercio, em 1626, viria mais tarde a ser publicado em Haia no ano de 1924 por Cornelius Wessels na sua obra *Early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*. Mais recentemente, em 2000, o mesmo escrito voltaria a ser publicado por Hugues Didier conjuntamente com outras cartas da missão do Tibete também já publicadas anteriormente por Wessels na obra supramencionada. Veja-se, Cornelius Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia: 1603-1721*, Deli: IIP Printers, 1924, pp. 314-332; Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 215-242. O termo *Dharma* significava rei protector da Lei. Ver, a propósito, Giuseppe M. Toscano, “Alla Scoperta”, pp. 166, 370.

⁷⁹¹ Veja-se Catálogo da Província do Malabar, 1628, ARSI, Goa 29, fls. 29-30v.

com ajuda de um colaborador da região que também participou na tradução de alguns livros de cariz religioso.⁷⁹²

As descrições da missão do Potente de Estevão Cacela, na sua *Relação* de 1627, constituem exemplos significativos a reter. A forma como o missionário foi recebido pelo rei, *Dharmaraja* em Cambirasi, ilustra bem a disposição natural deste soberano para acolher os estrangeiros. A hospitalidade que manifestou não se restringiu a um mero cerimonial de cortesia, já que ofereceu a Estevão Cacela uma zona para estabelecer casa e capela e participou no diálogo de âmbito religioso que, a partir de então, se encetou entre ambos. O mesmo aconteceu com o missionário João Cabral, na missão de Utsang, junto do soberano local, que surge reportada numa carta que redigiu em 1628.⁷⁹³

Cabral contava tratar-se de um espaço geográfico muito rico em termos religiosos onde coexistiam as “cabeças de todas as castas de lamas”, e que se instalara na cidade real de Shigatsé, onde o monarca lhe concedera casa e meios de sustento e lhe ensinara a língua local para poder discutir sobre a causa que movia estes jesuítas a empreender esta jornada. No referido relato, o jesuíta alertava para a importância da missão, porta para a Tartária e para a China.⁷⁹⁴

Estevão Cacela viria a falecer pouco depois, em 1630, em Shigatsé, tendo o seu corpo sido inumado, como se usava entre os lamas que gozavam fama de santidade.⁷⁹⁵ Já Cabral, depois de outros trajectos, regressaria de novo a Shigatsé em 1631 e, em breve, solicitaria a passagem da missão de Shigatsé ou de Utsang da Província do Malabar para a Província de Goa, assim como a sua união à missão de Tsaparang, inaugurada por António de Andrade. O provincial da Província do Malabar, Gaspar Fernandes, que sucedera a Laerzio, não sentia muito entusiasmo com a missão do Tibete. A carta de Francisco de Azevedo de 1631 refere explicitamente que Fernandes

⁷⁹² Cf. “Relação que mandou o Padre Estevão Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente”, Reino de Cambirasi, 04/10/1627 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 231-232.

⁷⁹³ Cf. *ibid.*, pp. 231-232; “Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral”, s.l., 17/6/1628, in *ibid.*, pp. 243-244. O reino de Utsang localizava-se no Tibete Central.

⁷⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁷⁹⁵ Veja-se Marques Gastão, *Os Missionários Portugueses Jesuítas do Tibete*, p. 67, 77.

não sentia “gosto de continuar esta missão” e que a morte de Manuel Dias, em 1629, e a de Estevão Cacela, em 1630, iriam fazê-lo desistir deste projecto.⁷⁹⁶

Todavia, outras vozes contrapunham-se a esta ideia. Para Francisco de Azevedo, por exemplo, era imperioso reconquistar a missão de Utsang. Nesse sentido advertia, em 1631, que seria de importância chave fazer assento na capital do reino de Utsang e aprender-se ali de raiz a língua da região, uma vez que era local onde os lamas daquele “Imperio” tinham a sua universidade e letras. Assinalava ainda que fora uma missão muito desejada por António de Andrade. É que, segundo Azevedo, Andrade nunca tivera oportunidade de a integrar por ela pertencer à Província do Malabar. Agora, já sob a jurisdição da Província de Goa, aquele missionário poderia mais facilmente conceder-lhe apoio através da missão de Tsaparang.⁷⁹⁷ A carência de informação não permite reconstituir a totalidade dos percursos de ambas as missões. Pensa-se, no entanto, que pouco tempo depois terão encerrado.⁷⁹⁸ Hugues Didier sublinha que a presença jesuíta no Tibete mediou entre 1624 e 1635 e que apenas foi prosseguida esporadicamente até 1640.⁷⁹⁹

De facto, em 1643 alertava-se o Geral da Companhia que a missão de Potente não se devia perder por falta de sujeitos. Relembrava-se, então, que no descobrimento desta terra morrera Bento de Góis (1562-1607) e lá também perecera Estevão Cacela, jesuítas de “tanto porte”. Simão de Figueiredo fazia mais uma chamada de atenção ao advertir que as gentes locais estavam disponíveis para receber o baptismo e ao descrever a posição geográfica do respectivo distrito, para mostrar a importância desta região e do rico trato que ela desenvolvia com as diferentes nações em redor. É que Potente tinha a nascente os reinos de Bengala; a poente a Tartária e a China, a sul a grande parte do Hindustão, sujeita ao Grão Mogor, e a norte Pegu, o Sião, o Camboja e a Cochinchina.⁸⁰⁰

⁷⁹⁶ Cf. “Carta de Francisco de Azevedo”, s.l., 1631 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, pp. 193-194.

⁷⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 194.

⁷⁹⁸ Veja-se Marques Gastão, *Os Missionários Portugueses Jesuítas do Tibete*, pp. 78-79. No ano de 1632, Cabral, o único missionário que restava da missão de Utsang, regressou à Índia. Manteve-se ainda vários anos em Cochim e, posteriormente, trabalhou no Japão, em Tonquim, em Malaca e em Macau. Veja-se *ibid.*, p. 122.

⁷⁹⁹ Veja-se Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 12.

⁸⁰⁰ Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 01/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517. Em 1602, Bento de Góis iniciara uma longa expedição com os seus companheiros. Dirigira-se a Lahore e Peshavar e, de seguida, entrara no Afeganistão e Uzebequistão. A partir daí seguira a rota da seda e atravessara o Turquestão Oriental. Acabaria por não visitar o Tibete porque recebera ordens para se dirigir ao Cataio ou Xatai, termo referente à China. Aqui viria a morrer reconfortado por um enviado de

Segundo se dizia, a zona do Tibete poder-se-ia considerar filha da de Bengala porque, por via desta, se tinham descoberto duas portas de entrada para aquela vasta e remota província. Para se tentar restabelecer a missão neste lugar da Ásia faz-se, assim, uma verdadeira apologia da terra e dos jesuítas que a deram a conhecer e ali missionaram. Um enfoque que não deixa de ter presente o desafio que era missionar a dita região, por se tratar de uma extensa área geográfica de difícil acesso, atravessada por altas e abruptas montanhas cobertas de neve.⁸⁰¹

António de Andrade que as atravessara descrevia, em 1624, o relevo da região nos seguintes termos:

“São pela maior parte aquelas serras tão talhadas a pique, como se por arte estivessem a pluma, correndo-lhe lá no profundo como em um abismo o rio Ganges, que por ser mui caudaloso e se despenhar com notavel estrondo por grande penedia entre serras tão juntas acrescenta com seu eco o pavor que a estreiteza do caminho causa a quem vai passando”.⁸⁰²

Estes obstáculos difíceis de transpor não terão sido, seguramente, os únicos com que os missionários depararam. As questões linguísticas e históricas, a par das diferentes categorias relacionadas com a cultura e religiosidade destes núcleos populacionais inscrevem-se, seguramente, neste contexto. Hugues Didier fala mesmo num universo desconhecido onde os jesuítas actuavam “sem léxico nem verdadeiros professores”.⁸⁰³

Matteo Ricci, já há muito integrado na missão jesuíta de Pequim. Cf. Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 35.

⁸⁰¹ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 516-517v.

⁸⁰² António de Andrade, “Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete”, Agra, 8/11/1624 in Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 79.

⁸⁰³ *Ibid.*, pp. 63-64. Segundo o autor, os missionários formados na escola de Aristóteles ou Platão e na teologia de S. Tomás de Aquino enfrentavam, ao tempo e em contraste com o cristianismo que professavam, em que os *egos* finitos se entregam nas mãos do *ego* infinito, o complexo mundo budista no seio do qual a gnose e o agnosticismo se juntam e o absoluto não se pode dizer “nem assim nem assim”, *neti neti*. *Ibid.*, pp. 63-64. A ideia de um absoluto que não se pode dizer nos seus próprios termos era comum ao budismo e ao vedaísmo. Ver A. David-Neel, *Le Boudisme du Boudha*, Paris: Editions du Rocher, 1977. Já no que se refere aos textos bíblicos, os diferentes termos relacionados com o absoluto são o testemunho das várias imagens de Deus que se foram desenhando ao longo da história desde remota era, por entre contextos sócio-políticos e religiosos, revelações e profecias. O Antigo Testamento é um retrato dessa realidade. Por seu lado, para os cristãos Deus foi-lhes dado a conhecer por Jesus Cristo. O evangelista João afirmou: “A Deus nunca ninguém o viu: o Filho Unigénito que está no seio do Pai no-lo deu a conhecer”, S. João, (1,18). Assim, a fé dos cristãos não recai propriamente sobre a Bíblia, como defende Armindo dos Santos Vaz. Com a ajuda dela, é adesão ao Deus vivo, que se manifestou na pessoa de Jesus Cristo. Mas também não é concebível sem o testemunho e o contínuo desafio da Bíblia. Um texto que, por ser “*Escritura*”, encerra uma inevitável dimensão imanente, sujeita a regras literárias, a

Não obstante as dificuldades de comunicação entre recém-chegados e populações locais pela disparidade cultural que os separava, as missões jesuítas permitiram que o Tibete tivesse sido palco do encontro entre cristãos e populações enraizadas num budismo norte-indiano que ali permanecera, após ter sido apagado na própria Índia pelo hinduísmo e pela expansão do islão.⁸⁰⁴

No que diz respeito à cristandade propriamente dita, não existem dados documentais que apontem baptismos nesta região. As cartas dos missionários que estiveram vinculados à Província do Malabar apenas reportam o percurso que realizaram através de múltiplos reinos e as tentativas de se fixarem e evangelizarem essencialmente alguns dos soberanos locais. O diálogo que com eles estabeleceram indicia o objectivo estratégico de aproximação às elites da região que os orientou durante a sua presença nestas longínquas paragens. Os ditos relatos não permitem, no entanto, ir mais além relativamente a possíveis interacções que, eventualmente, tenham desenvolvido mais consistentemente junto da população local. Esta missão ficou esquecida nas últimas décadas da primeira metade do século XVII, pelo que as primeiras tentativas de cristianizar estes lugares ficaram, efectivamente, goradas.

tradições culturais, a leis históricas, a uma secular transmissão do mesmo e, portanto, à necessidade de interpretação. Cf. Armindo dos Santos Vaz, *Palavra Viva, Escritura Poderosa. A Bíblia e as suas linguagens*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2013, pp. 7-8. Veja-se ainda a propósito das imagens de Deus relacionadas com a Bíblia Armindo dos Santos Vaz, “A imagem do Deus da Bíblia” in *Estudos Teológicos 2* (1998) pp. 291-393. Sobre o conceito de Deus ou do absoluto na Bíblia, no hinduísmo e no budismo pode ver-se Karen Armstrong, *Uma História de Deus*, s.l.: Temas e Debates, 1993.

⁸⁰⁴ Nos seus contactos com o budismo e com as suas categorias, António de Andrade e eventualmente Estevão Cacela parecem sentir estar perante um cristianismo degenerado sob efeito de uma envolvimento pagã e, ao mesmo tempo, islamizante. Vejam-se os conteúdos das cartas destes missionários e as considerações de Didier a este respeito em *Os Portugueses no Tibete*, pp. 52-60; 58-59. Didier defende que Cacela e Cabral apresentavam maior lucidez no seu contacto com a cultura deste povo, uma vez que pertenciam à Província do Malabar, livres da autoridade ou da influência de Andrade que fora incapaz de ver Buda e o budismo na terra dos lamas. Todavia, só Ippolito Desideri (1684-1733) viria a ser, mais tarde, o fundador da tibetologia moderna. Ainda decorrente da sua análise, o autor considera, pois, mais impressionistas que realistas os interessantes, coloridos e vivos relatos dos primeiros missionários embora os veja, simultaneamente, repassados de detalhes precisos e concretos. Cf. Hugues Didier, *Os Portugueses no Tibete*, p. 12.

2.13. Missão de Pegu



Mapa 18 – Região de Pegu, onde se situou uma missão jesuíta (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 198).



Mapa 19 – Missão de Pegu. In Maria Ana de Barros Serra Marques Guedes, *A História Birmano-Portuguesa para além das relações oficiais. Assimilação e aculturação nos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, 1999, p. 65.

Alessandro Valignano, na década de 1580, advertia para a necessidade de enviar alguns jesuítas para missionar em Bengala e em Pegu. Com efeito, as esmolas dadas pelos portugueses, disponíveis no colégio de S. Tomé, permitiam o sustento de quatro missionários naquelas partes, onde proliferavam gentios e muçulmanos e onde os portugueses reclamavam o apoio dos jesuítas.⁸⁰⁵

As dificuldades em difundir o cristianismo não se deviam apenas ao contexto sócio-religioso da região, mas também às convulsões políticas. A missão de Pegu viria a estar submetida, ao longo dos anos, a sérias vicissitudes relacionadas com a hostilidade entre reinos rivais. Os equilíbrios estratégico-políticos da região afectavam directamente populações em geral e, especificamente, missionários e outros cristãos. A referida missão fora fundada cerca de uma década após a criação da província mas alguns anos depois as convulsões locais impediram a sua progressão.⁸⁰⁶ Em 1639 e em virtude desse contexto, foi enviado pelo provincial a Pegu o teólogo Dionísio Antunes, para se juntar aos cristãos que ali se encontravam cativos, e para consolar o padre Manuel da Fonseca que, havia quase trinta anos, se encontrava naquelas partes.⁸⁰⁷ Dionísio Antunes passou, desde aí, a percorrer diversas partes deste reino pregando, confessando, baptizando e celebrando missa.⁸⁰⁸ A sua actuação terá contribuído para um renascer do cristianismo em alguns destes lugares. Assim, em 1643, referia-se na respectiva ânuia que nas terras de Pegu, ou melhor na sua nova capital em Ava,⁸⁰⁹ existiam sete ou oito igrejas da Companhia, dispersas por diversas terras, onde dois jesuítas trabalhavam e onde se exercitavam os ministérios e se administravam os sacramentos aos cristãos que, desde a

⁸⁰⁵ Cf. *Summarium Indico Alterum*, Shimo, ?/8/ 1580, *DI*, XIII, doc. 2, p. 188.

⁸⁰⁶ A extinção temporária de algumas das missões da província acabou por acontecer em determinados momentos, sendo a missão de Pegu um exemplo, motivado pela conjuntura regional: “Quando se perdeu Pegu e a nossa fortaleza foi tomada pelos Enemiguos se perdeu também a caza da Companhia que alli estava onde dous Padres que nella residião forão captivos”. “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul e fruto que se nella se faz feita em dezembro de Seis Sentos e dezassete”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 601v. A missão de Pegu é também exemplificativa da instabilidade que rodeou muitos locais da província. Depois de duros reveses ela volta a reaparecer nos escritos da Companhia na década de 1640. Veja-se Simão de Figueiredo, ânuia da Povíncia do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 515v.

⁸⁰⁷ O processo de unificação da Birmânia terá originado inúmeros conflitos entre reinos locais e lesado os próprios cristãos destas partes.

⁸⁰⁸ Cf. Manuel Silveiro, ânuia da Província do Malabar de 1640, Cochim, 17/1/1641, ARSI, Goa 56, fl. 488v.

⁸⁰⁹ Ver Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 441v. O chamado Império Birmane restaurado tinha a sua capital em Ava. Veja-se Sebastião Manrique, *Breve Relação dos Reinos de Pegu, Arracão, Brama*, p. 44.

perda de Sirião, ali habitavam, assim como aos respectivos escravos e aos que de novo se convertiam.⁸¹⁰

De facto, a cristandade foi deslocada do porto de Sirião onde os portugueses tinham fortaleza, para a cidade de Ava, no período em que o rei de Ava dominou a região meridional da Birmânia.⁸¹¹ Este, dizia-se na “Breve Relação da Christandade” de 1644, que espalhara “brancos e pretos” por todas as suas terras e aprisionara o missionário Manuel da Fonseca e outro missionário que trabalhava junto dos cristãos locais. Durante trinta anos tinham existido naqueles lugares três igrejas e só a partir de 1639 se haviam criado mais cinco, após a chegada de Dionísio Antunes. Constatava-se ser o número de conversões diminuto provavelmente em resultado da escassez de religiosos capazes de cultivar os baptizados e que permanecessem junto destas igrejas. Os dois religiosos que viviam em Ava, percorriam as sete igrejas que se espalhavam por uma área de setenta léguas, e na qual existiam por 1644, cerca de dois mil cristãos.⁸¹²

⁸¹⁰ Cf. Simão de Figueiredo, ânu da Povíncia do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 515v.

⁸¹¹ Havia uma tradicional disputa pela supremacia dentro da Birmânia. Em Seiscentos, os principais actores envolvidos nesta disputa foram os poderes de Arracão e de Ava e ainda os portugueses. Estes ergueram uma fortaleza em Sirião anulando os poderes da região meridional embora o Arracão tivesse mantido as suas fronteiras. Todavia, Ava, no virar de século, aproveitando as diversas tensões, revelou-se a força político-militar capaz de se apoderar da Birmânia meridional. Na sequência de várias acções subjuga Ava e outros estados levando à transferência da capital Pegu para Ava, na segunda década seiscentista.

⁸¹² Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fls. 534-534v.

2.14. Colégio de Malaca



Mapa 20 – Malaca, onde se situou um colégio jesuíta, *Lyvro da Plantaforma das Fortalezas da Índia* (c. 1612?-c. 1635?) (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 193).



Mapa 21 – Malaca no Sueste Asiático

A passagem de Francisco Xavier, em 1545, por Malaca constituiu um primeiro passo para a instalação jesuíta neste porto estratégico de ligação entre o Índico e o Pacífico, que se tornou parte da Província do Malabar.

Em 1579, Alessandro Valignano considerava Malaca como uma das cidades mais importantes que o monarca de Portugal possuía, porque representava a chave daquelas partes e a escala das mais ricas mercadorias da Índia.⁸¹³ Reportava ainda que a ajuda dos mercadores portugueses era fundamental para colmatar as exigências orçamentais que existiam no colégio jesuíta de Malaca, ali instalado a partir de 1576, uma vez que o apoio régio não era sequer suficiente para fazer face a um terço dos gastos.⁸¹⁴

Valignano informava igualmente que neste porto existiam cerca de setenta a oitenta casas de portugueses e nos arrabaldes habitavam cristãos da terra e muitos gentios e muçulmanos.⁸¹⁵

Porto internacional de comércio, Malaca não era, pela sua própria natureza, uma cidade propícia para a progressão do cristianismo. Em 1579, trabalhavam em Malaca alguns religiosos, mas ainda não existia um colégio jesuíta capaz de albergar os sessenta elementos que o monarca planeava. Como já referimos, Valignano considerava que tal projecto nem sequer era exequível por não existir trabalho para esse número de missionários nem verba para o sustentar. Além disso, os cristãos estavam repartidos por paróquias que eram directamente assistidas pelo clero secular.⁸¹⁶

Nas primeiras décadas do século XVII, esta realidade não parecia ser muito diferente já que a cristandade local estava, efectivamente, muito centrada em torno dos habitantes da cidade de Malaca, sendo os naturais em número reduzido. Os baptismos pareciam ser sobretudo ministrados àqueles que por Malaca passavam. A actividade da Companhia não se limitava aos habitantes locais, mas alargava-se a este fluxo de gente que ali fazia escala. As próprias armadas do vice-rei que iam, nestes anos, em socorro de Maluco eram assistidas pelos jesuítas do referido colégio.⁸¹⁷

⁸¹³ *Summarium Indicum Alterum*, Shimo, 1580, *DI*, XIII, doc. 2, p. 185.

⁸¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 189-190.

⁸¹⁵ Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental y al governo della, compuesto por el Padre Alexandro Valignano*, s.l., 1579, *DHMPPPO-Índia*, XII, doc. 55, p. 514.

⁸¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 515-517.

⁸¹⁷ Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 600v.

Através da carta ânua de 1616 podemos também perscrutar um pouco desse mundo, perceber que na cidade de Malaca os jesuítas trabalhavam intensamente junto daqueles que escalavam este porto provenientes dos mais diversos locais, assistindo-lhes em todas as necessidades. Acolheram, por exemplo, os jesuítas que vieram de Manila pedir-lhes socorro e os que da China ali chegaram para ser ordenados.⁸¹⁸

Em 1617, referia-se que residiam de ordinário no colégio de Malaca sete jesuítas. As ocupações dos religiosos direccionavam-se sistematicamente aos portugueses e à gente da cidade e contemplavam a Escola de Ler e Escrever, o ensino do Latim e os Casos de Consciência.⁸¹⁹

Os missionários tentavam também alargar a evangelização a zonas da região. Foi o caso referente a 1620 quando partiram do colégio de Malaca dois religiosos a fim de saberem a disposição que tinha o rei de Bima para aceitar o cristianismo. Segundo a carta ânua já há muito que os membros da província desejavam executar este projecto missionário.⁸²⁰

O assédio holandês a Malaca enfraqueceu, progressivamente, não só a presença portuguesa, como a própria presença jesuíta. Com a perda da cidade, em 1641, deixou o seu colégio de ser um dos pontos-chave da Província do Malabar.

No entanto, nos finais da década de 1640, ainda se encontrava em Malaca um jesuíta, em missão, nas zonas em que persistia o comércio português. Contudo, acabou por ser preso pelos holandeses por “diser missa contra sua proibição, pagando todos os *que* a ella assistirão pena pecuniaria”. A proibição de se exercer em Malaca qualquer acto ligado ao catolicismo levou o referido jesuíta e outros católicos a deixarem a cidade rumo a Macaçar, tendo sido assim abandonada definitivamente a missão de Malaca.⁸²¹

⁸¹⁸ Cf. ânua da Província do Malabar de 1616, Cochim, 10/12/1616, ARSI, Goa 55, fl. 325.

⁸¹⁹ Cf. ânua da Província do Malabar, s.l., 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402v.

⁸²⁰ Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 382.

⁸²¹ Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542.

2.15. Missão de Macaçar



Mapa 22 – Macaçar no Sueste Asiático.

Macaçar, no Sul da ilha de Celebes, constituiu outro dos pólos missionários da Província Jesuíta do Malabar. Pode-se considerar que houve ali dois períodos distintos de presença jesuíta: o primeiro entre 1617⁸²² e 1619 e o segundo entre 1646 e 1665, altura em que tanto os jesuítas da Província do Malabar como os da Província do Japão ali trabalharam simultaneamente.⁸²³

Desde cedo, se aventara a possibilidade de ali se instalarem missionários, por se considerar Macaçar uma escala com a qual os portugueses mantinham uma intensa actividade mercantil.

Na sequência da queda de Malaca a favor dos holandeses, os jesuítas ali de assento acabaram por se estabelecer em Macaçar.⁸²⁴ Passou, desde então, a existir neste

⁸²² Em 1617 enviaram-se de Malaca a Macaçar dois jesuítas na esperança de ali se alcançar muito fruto. Cf. Gaspar Fernandes, “Breve informação das christandades que estão a conta da Companhia nesta provincia do Sul”, Cochim, 23/12/1617, ARSI, Goa 33, fl. 601.

⁸²³ Cf. *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, pp. 9*-11*. Veja-se, ainda a este propósito, Maria do Carmo Mira Borges, *Os Portugueses e o Sultanato de Macaçar*, p. 180.

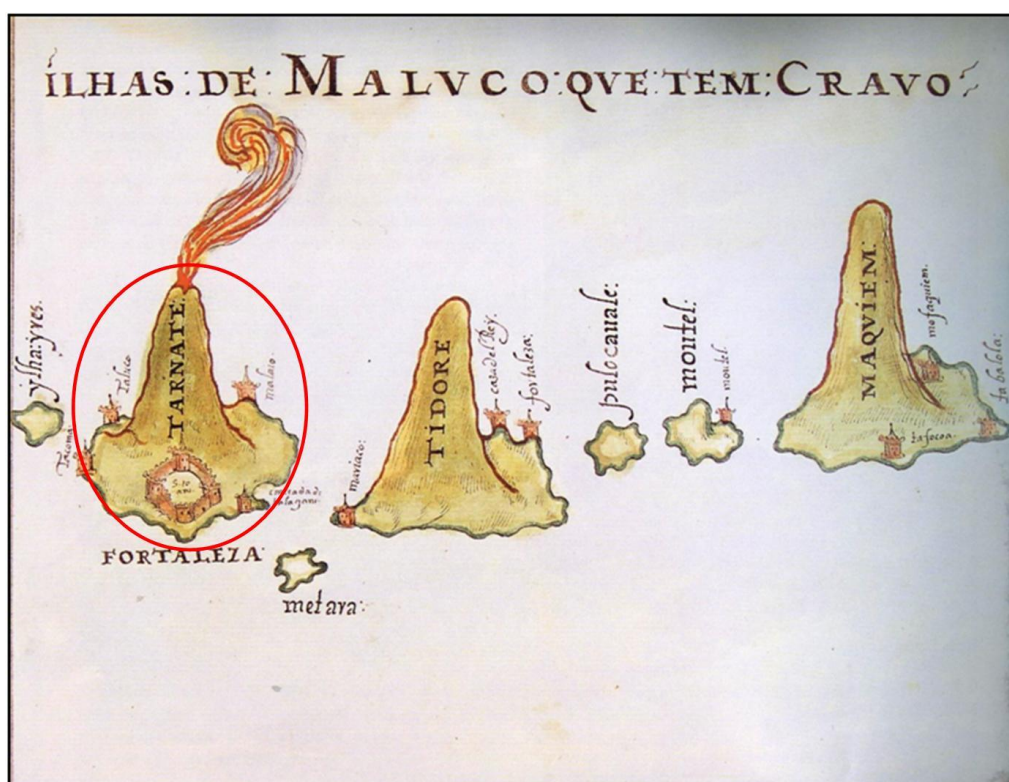
⁸²⁴ Cf. Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542; Matias da Maia, “Carta do padre Matias da Maia ao padre provincial”, Macau, 28/12/1652, DM, doc. 35, p. 113.

porto uma residência.⁸²⁵ Apesar da residência, a acção dos jesuítas era essencialmente limitada aos habitantes portugueses da cidade, face ao peso do Islão na região.⁸²⁶

Não obstante os contextos sócio-políticos que envolviam as diversas áreas circundantes, os religiosos tentavam ainda converter as populações vizinhas que se encontravam dispersas por diferentes ilhas nesta parte da Ásia.⁸²⁷

Aparentemente em Macassar os jesuítas não alcançaram um número significativo de conversões, como o permite pensar o contexto sócio-político e religioso local.

2.16. Colégio de Maluco



Mapa 23 – Ilhas de Maluco, onde se situou um colégio jesuíta, *Lyvro da Plantaforma das Fortalezas da Índia* (c. 1612-c. 1635?). (Publicado em José Manuel Garcia, *Cidades e Fortalezas do Estado da Índia: séculos XVI e XVII*, Matosinhos: QuidNovi, 2009, p. 208).

Os jesuítas cedo compreenderam a importância estratégica das Molucas, acabando por ali disseminar a sua presença. Tendo passado por algumas destas ilhas, em

⁸²⁵ Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542.

⁸²⁶ Veja-se Hubert Jacobs, *The Jesuit Makasar Documents*, pp. 12*-15*.

⁸²⁷ Cf. Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fls. 541v-542.

1547, Francisco Xavier, nesse mesmo ano enviou para a região um pequeno grupo de companheiros que estabeleceram na ilha de Ternate a sua residência principal. Mais tarde, os missionários expandiram-se para outras zonas do arquipélago.

Em 1580, Alessandro Valignano dava conta dos reis locais que os jesuítas já haviam convertido ao cristianismo como era o caso dos monarcas do Sião e de Bachão. Nessa residência jesuíta de Ternate residia o superior e os religiosos que ao redor de Ternate missionavam e aqueles que percorriam as terras de Moro, dos siameses, das Celebes e de Bachão. Também em Amboino havia casa que dava assistência às ilhas circunvizinhas. Para o apostolado nestes locais, existiam apenas dez jesuítas no arquipélago.⁸²⁸

Importa salientar que os portugueses atingiram o arquipélago das Molucas em 1511 e iniciaram a construção de uma fortificação na ilha de Ternate, em 1522. Cerca de cinco décadas depois, mais precisamente em 1575, viriam a ser expulsos deste reduto por intermédio de forças locais. Já no início de Seiscentos a relação de forças passa a jogar-se entre os espanhóis que capturaram o antigo forte português e os holandeses que também se estabeleceram na ilha. Porém, os jesuítas, que já se encontravam no local havia alguns anos, continuaram ali sob alçada do Padroado Português, embora coexistindo com franciscanos do *Patronato*.⁸²⁹

No ano de 1655 o procurador da Província do Malabar, António Veloso, preparou um memorial sobre a missão de Maluco. Nessa breve panorâmica assinalou que quando se perdera Ternate, a residência jesuíta ali existente permanecera portuguesa com a aprovação da Província da Índia, do bispo de Malaca e da Inquisição de Goa.

⁸²⁸ *Summarium Indicium Alterum*, Shimo, 1580, *DI*, XIII, doc. 2, p. 191.

⁸²⁹ Segundo Hubert Jacobs, a missão jesuíta de Maluco esteve quase extinta desde a perda de Ternate em 1575. Em 1605 a perda de Tidore e de Amboino em favor dos holandeses eliminou o controlo português na região e provocou outros momentos difíceis na missão. De acordo com Jacobs, os cento e oitenta e sete excertos documentais analisados que dizem respeito ao período entre 1577 e 1606 refletem as circunstâncias difíceis da missão, não só pela oposição dos poderes locais como pela ausência de apoios vindos de Goa. Cf. Hubert Jacobs, *DM*, II, p. 1*. Segundo a carta ânua de 1616, recolheram-se os padres à casa de Ternate por se terem perdido a favor dos holandeses todos os presídios nesta zona. Cf. ânua da Província de Cochim de 1616, 10/12/1616, ARSI, Goa 55, fl. 329. Embora Maluco não tenha pertencido a Espanha, esta teve relação com a zona em virtude da união das coroas ibéricas e da proximidade do seu centro de poder nas Filipinas. Em 1606 o governador das Filipinas, D. Pedro da Cunha, livrou a fortaleza de Ternate do poder dos muçulmanos e logo de seguida o rei de Tidore, o de Bachão e o “sangage”/duque ou senhor de Labua juraram-lhe fidelidade, comprometendo-se a não impedir a conversão dos seus vassallos. Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província de Cochim de 1607, Cochim, 10/12/1607, ARSI, Goa 53, fl. 253v. Todavia, o capitão que ficou na fortaleza tentou submeter à obediência as populações e muitas delas, como as de Geilolo de Batachina, sublevaram-se. Este povo apoiou os holandeses quando em 1607 construíram ali fortaleza. Por sua vez, o capitão dirigiu-se depois à ilha de Moro onde foi bem sucedido na tentativa de estabelecer paz e amizade com os locais. Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fls. 253-253v.

Referiu ainda que os superiores de Cochim chegaram a oferecer esta missão à Vice-Província da China, mas em vão, e que o padre Manuel Carvalho propôs também transferi-la para os jesuítas de Manila, com a aprovação de Cochim.⁸³⁰ Das palavras do procurador sobressai o contexto problemático que envolveu esta missão.

A partir de 1654 a missão jesuíta de Maluco saiu da esfera da Província do Malabar e do Padroado Português e passou a integrar a Província das Filipinas ou de Manila, do *Patronato*. O período português dava então lugar ao período espanhol.⁸³¹ Note-se, porém, que essa questão jurisdicional já se colocava em 1608. Com efeito, nesse ano, o provincial Alberto Laerzio dizia esperar-se informação do Padre Geral e: “ordem de Sua Magestade por qual coroa há-de correr aquella conquista e conversão: se polla de Portugal e desta provincia, se polla de Castella e das Philippinas”.⁸³²

Trata-se de uma zona onde os interesses locais e estrangeiros confluíram ao longo dos anos. A actividade dos jesuítas teve, inevitavelmente, esse quadro como pano de fundo. Como tal, um dos exemplos paradigmáticos que podemos também associar ao percurso complexo da Província do Malabar relaciona-se com esta missão de Maluco, analisada por Hubert Jacobs. Constatando tal evidência, o autor faz notar que a história desta missão se caracterizou por uma “prolongada agonia”, revelando-se, ao longo do tempo, como “quase morta”, mostrando somente em raros momentos alguns breves “espasmos de vida”.⁸³³

Na verdade, ao problemático contexto que envolvia a missão associava-se muitas vezes a frustração dos missionários, como salienta Jacobs baseando-se no caso do missionário Lorenzo Mazzoni que percorrera a zona.⁸³⁴ Não só os conflitos e necessidades, mas também o imenso espaço que separava estas partes da província da respectiva sede em Cochim agravava toda a vida das missões locais, uma vez que os apoios eram insuficientes para responder, adequadamente e em tempo útil, aos inúmeros desafios que se colocavam na Ásia de Sueste.

⁸³⁰ Cf. “Memorial do Padre António Veloso, procurador da Provincia do Malabar ao Padre Geral”, Roma, 24 de Julho, 1655, *DM*, III, pp. 586-589.

⁸³¹ Cf. Hubert Jacobs, *DM*, III, p. 11*.

⁸³² Carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 30/12/1608, ARSI, Goa 48, fls. 154-156v.

⁸³³ Hubert Jacobs, *DM*, III, p. 13*. Hubert Jacobs elencou muitos dos problemas relacionados com esta missão: conflitos bélicos com holandeses e com soberanos locais; problemas com governadores e religiosos espanhóis, carência de apoios ao nível de meios humanos e materiais, dificuldades nas linhas de comunicação etc., *ibid.*, p. 13*.

⁸³⁴ Cf. *ibid.*, p. 13*.

Em certo sentido, a missão de Maluco apresenta, pois, alguns traços comuns à de Malaca no que diz respeito ao contexto de tensões político-militares que a envolveu. Por outro lado, constitui mais um exemplo como o dinamismo apostólico dos membros da província tentou perdurar e refazer-se por entre obstáculos em espaços fortemente marcados pelo conflito.

É que no século XVII o panorama que envolveu esta zona da Ásia agravou-se significativamente. Em virtude das disputas geo-estratégicas que se jogaram localmente, as dificuldades em evangelizar acentuaram-se. Persistir nesta causa tornou-se quase uma utopia uma vez que a própria retracção da presença portuguesa nestes locais foi uma realidade. A área de missão passou a confinar-se a Ternate e a algumas partes circundantes até que em 1654, como salientámos, os jesuítas portugueses deixaram de operar nas Molucas, tendo, uma década depois, o mesmo acontecido aos religiosos da Companhia sob o *Patronato*.

Relativamente à acção missionária propriamente dita, as fontes permitem-nos penetrar um pouco na actividade que a Companhia desenvolveu em alguns dos diferentes lugares da região e nos espaços envolventes.

Em 1604, Alberto Laerzio afirmava que Maluco por estar longe da Índia mal podia ser socorrido pelo vice-rei e que pelo facto de neste arquipélago existirem poderosos soberanos muçulmanos não era fácil penetrar nele nem temporal nem espiritualmente. Segundo Laerzio não se poderiam criar grandes seminários e grandes colégios em Malaca e Maluco.⁸³⁵ Esta imagem de Laerzio configura, de certa maneira, a já referida realidade sócio-cultural e política das ilhas Molucas e o desafio que representava cristianizar estes povos, dado o enquadramento envolvente.

Decorridos cerca de três anos após a criação da Província do Malabar, a casa de Ternate estendia a sua influência jurisdicional a três residências anexas: Labua, Moro e Sião.⁸³⁶ Como salientámos, muitos dos habitantes e monarcas destas partes eram muçulmanos, o que não favorecia a acção da Companhia.⁸³⁷

⁸³⁵ Cf. carta de Alberto Laerzio ao Padre Geral, Cochim, 15/1/1604, *DM*, II, doc. 166.

⁸³⁶ Cf. Lourenzo Mazzoni, ânua de Maluco de 1608, s.l., 1/06/1608, ARSI, Goa 16, fls. 149-151v.

⁸³⁷ Cf. Jerónimo Gomes, ânua da Província do Malabar de 1608, Cochim, 25/11/1608, ARSI, Goa 33, fl. 254v.

Também nesta época em Sião, o jesuíta que percorria esta zona da Ásia mostrava que os comportamentos dos habitantes tinham de ser revistos.⁸³⁸ Podemos perceber que as cristandades anexas a Ternate estavam inseridas em contextos sócio-políticos e culturais específicos e que o processo de adesão ao cristianismo vivia a par de múltiplas idiossincrasias. Em 1612, em carta ânua falava-se na ilha de Moro como local que estivera sem missionários durante alguns meses. O visitador tentara colmatar essa lacuna enviando para ali dois jesuítas para os lugares de Morotai e de Tolo. Uma outra informação reporta que tanto em Moro como em Sião, o número de cristãos parecia avultado nos primeiros anos da década de 1610⁸³⁹ o que mostra a necessidade imperiosa de ajudá-los a fortalecer os laços com o cristianismo.

Todavia, é de notar que em alguns lugares era difícil atingir uma percentagem de cristãos significativa. Na ilha de Sangi Besar, por exemplo, viviam alguns vassallos do rei de Sião que era cristão, outros grupos estavam na dependência de um outro rei cristão, que fora baptizado pelos jesuítas, e existiam ainda muitos habitantes nada afectos à Companhia. Este microcosmo de Sangi Besar é, por si só, paradigmático, no sentido em que indicia a heterogeneidade das populações de Maluco em termos confessionais e nos seus aspectos de fidelidade a regimes sócio-políticos. Relativamente às referidas ilhas de Sangi Besar e de Mateo, situadas na contra costa de Macaçar, reportava-se o trabalho ali desenvolvido pelos jesuítas e o que se poderia ainda fazer com mais obreiros para expandir e consolidar o cristianismo nestas partes.⁸⁴⁰

De facto, no ano de 1620 voltava a assinalar-se que em vários destes lugares estava arreigada a religião muçulmana e que, à época, o trabalho missionário era difícil, bem como o apoio aos reis e populações que se faziam cristãos.⁸⁴¹

As cristandades, elas próprias, viam-se muitas vezes vítimas dos mais variados conflitos. Por exemplo, em Sião, no ano de 1613 a cristandade fora lesada por ternates e holandeses que queimaram lugares e mataram cerca de cento e oitenta habitantes.⁸⁴² Uma conjuntura que se replicou, seguramente, em muitos dos lugares da missão de Maluco.

⁸³⁸ Cf. *ibid.*, fl. 255.

⁸³⁹ Cf. Pero Francisco, ânua da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 298.

⁸⁴⁰ Cf. *ibid.*, fl. 298.

⁸⁴¹ Cf. Valentim Pinheiro, ânua da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 384.

⁸⁴² Cf. carta de Lorenzo Mazzoni ao Padre Geral, Ternate, 6/5/1613, *DM*, III, doc. 65, p. 251.

Quanto a Bornéu, terra de muçulmanos, dizia-se que lá permanecera um jesuíta durante alguns meses contactando cordialmente com o rei local que, segundo a Companhia, vivia mais ligado a costumes “gentílicos” do que a costumes muçulmanos. O próprio visitador fora ao local e recebera um bom acolhimento por parte deste monarca da região conforme os jesuítas deixam transparecer.⁸⁴³

Hubert Jacob desconfia, em certa medida, do tão bom relacionamento propalado pela Companhia neste documento.⁸⁴⁴ Todavia, estas presenças, ainda que esporádicas em alguns casos, confirmam, mais uma vez, a preocupação constante da Companhia em alcançar as periferias, os lugares mais remotos relativamente aos pontos-chave da presença jesuíta. Veja-se ainda o caso de alguns jesuítas acudirem às cristandades em Manados e Geilolo onde os espanhóis tinham presídios, não obstante o peso do Islão⁸⁴⁵

Dado o extenso espaço abrangido pelas diferentes missões inseridas na área do colégio de Ternate, as visitas aos diferentes estabelecimentos missionários estavam muitas vezes a cargo dos superiores de Maluco. De facto, Lourenzo Mazzoni foi superior em Ternate e durante esse mandato realizou algumas visitas, nomeadamente a Moro, a Geilolo, a Sabugo e a Tidore.⁸⁴⁶

A tentativa de progressão no terreno era uma tarefa continua que envolvia os missionários da província. Outros exemplos parecem ir ao encontro dessa linha de actuação embora por vezes os projectos caíssem por terra, por via das convulsões que afectavam fortemente as zonas do arquipélago ou de circunstâncias várias que se lhes interpunham. Em dado momento, o governador de Manila dirigiu-se a Ternate com cinco naus, duas galés e outros navios e ainda com mil e duzentos soldados espanhóis para enfrentar os holandeses e expulsá-los de Maluco. O governador acabou por tomar Sabugo, a ilha principal dos ternates, e por levar à rendição as ilhas vizinhas, prometendo-as à Companhia para esta ali missionar. Todavia, tal não se concretizou, pois o governador foi obrigado a retirar-se devido à forte ofensiva holandesa que sobreveio, posteriormente.⁸⁴⁷

⁸⁴³ Cf. Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fl. 298.

⁸⁴⁴ Veja-se, a propósito, nota de fim de página, *DM*, III, doc. 63, p. 239.

⁸⁴⁵ Valentim Pinheiro, ânuia da Província do Malabar de 1620, Cochim, 20/12/1620, ARSI, Goa 56, fl. 384; Baltazar da Costa, ânuia da Província do Malabar de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 384.

⁸⁴⁶ Cf. *DM*, III, pp. 21*-22*.

⁸⁴⁷ Pero Francisco, ânuia da Província do Malabar de 1612, Cochim, 2/12/1612, ARSI, Goa 55, fls. 298-299.

Na carta ânua de 1616 reportou-se algo do referido cenário assinalando-se que à casa de Ternate se recolheram todos os jesuítas que das ilhas vizinhas tiveram de sair por se terem perdido os presídios onde trabalharam ao longo dos anos precedentes. Já de assento em Ternate passaram a dedicar-se à confissão e doutrina da soldadesca espanhola, ao mesmo tempo que instruíram a gente da terra já convertida, ainda que em número reduzido, pelo facto de os missionários estarem mais confinados ao espaço interior da fortaleza, devido à ameaça constante da presença holandesa na região.⁸⁴⁸ A missão de Maluco viveu envolta num clima de permanente ameaça de guerra, um contexto altamente desfavorável para o bom progresso do trabalho missionário.

Apesar dos graves problemas gerados pelos ataques holandeses e pela falta de socorro a estas partes, os religiosos tentavam, nesse tempo, converter os não cristãos e assistir os cristãos.⁸⁴⁹

Não obstante as dificuldades que foram surgindo no terreno, os missionários continuaram o seu trabalho. Em 1643, declarava-se que a casa de Ternate e igrejas anexas estavam sujeitas “no temporal” à Coroa de Castela mas “no espiritual” à Coroa portuguesa. Informou-se ainda que os bispos de Malaca antes de 1640 tinham sempre nestas partes um cônego, desempenhando a função de vigário da vara, e que os inquisidores de Goa destacavam também para ali os seus comissários, que, normalmente, eram os reitores do colégio da Companhia em Ternate. Depois da separação das coroas ibéricas tudo se manteve, de uma maneira geral, embora o provincial das Filipinas tivesse enviado para este lugar um jesuíta para substituir simultaneamente o reitor e o vigário. Tanto na casa de Ternate como nas igrejas anexas o recém-chegado e todos os restantes religiosos seguiram em tudo as ordens do provincial da Província do Malabar.⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Cf. ânua da Província do Malabar de 1616, Cochim, 10/12/1616, ARSI, Goa 55, fl. 329.

⁸⁴⁹ Cf. ânua da Província do Malabar, s.l., 1623, ARSI, Goa 56, fl. 402v.

⁸⁵⁰ Cf. Simão de Figueiredo, ânua da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 514v. Uma carta do jesuíta Fernando da Estrada que para ali fora destacado para desempenhar as funções supra citadas atesta as directivas que recebera do provincial de Manila para se submeter em tudo ao provincial do Malabar. Também a carta do governador de Manila confirma essa exigência. Cf. *ibid.*, fls. 514v-515v. Sobre a Inquisição portuguesa pode ver-se, entre outros autores, Giuseppe Marcocci; José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013; Francisco Bethencourt, “A Inquisição” in *HRP*, pp. 95-131. A rede inquisitorial dispunha de inúmeros comissários que funcionavam como agentes responsáveis pelo primeiro nível de jurisdição local, próxima da vida quotidiana da população, embora estes funcionários não tivessem competência para abrir processos. O tribunal de Goa, com jurisdição sobre um território extremamente fragmentado, apresentou o maior número de processos dos quatro tribunais portugueses, uma realidade que se repetiu no século XVII. A perseguição inicial dirigida a cristãos-novos de origem judaica retomou-se na década de 1630 perante a

Não obstante “as desconfianças da nação castelhana”, os dois religiosos portugueses, residentes neste colégio no final da década de 1640, eram muito respeitados pelos próprios oficiais régios e pelo povo em geral. Dentro da Confraria do Menino Jesus também se dedicavam os missionários da Província a congregar os irmãos em torno da Celebração Eucarística e a dinamizar a respectiva festa com muita solenidade.⁸⁵¹

Em 1644, a cristandade de Maluco era constituída por cerca de doze mil e seiscentas pessoas. Encontravam-se anexas à casa principal em Ternate várias residências tais como Tidore, Tolo, Morotai, Geilolo, Bachão, Sião e Manados.⁸⁵² Em muitos destes lugares a influência dos reis locais era preponderante para que os respectivos súbditos aderissem ao cristianismo. Ao que parece, em Sião o monarca e alguns dos seus vassallos eram ainda cristãos, o mesmo sucedendo em Manados.

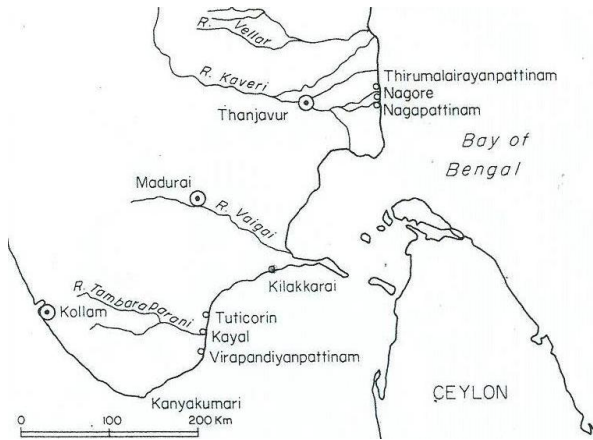
A dispersão destas populações e os múltiplos contextos locais onde se inseriam deixam vislumbrar o cariz heterogéneo da cristandade de Maluco.

crise geral do Estado da Índia e os bloqueios holandeses. A maioria de perseguidos pela Inquisição de Goa durante os séculos XVII e XVIII abrangeu hindus convertidos ao cristianismo, embora na primeira metade de Seiscentos o número de muçulmanos tivesse superado os demais. Como assinalou Francisco Bethencourt, é importante pensar o Santo Ofício como um corpo que manipulou e foi manipulado pelos jogos das elites sociais. Cf. “A Inquisição”, pp. 114, 119-120, 129. É certo que a dimensão do império impunha que o Tribunal do Santo Ofício respondesse a exigências múltiplas. No propósito de se conciliar a defesa da ortodoxia com a autoridade dos portugueses acentuaram-se formas de perseguição sistemática às populações locais que se encontravam sob jurisdição portuguesa. Assim, hindus e muçulmanos foram vítimas de uma progressiva agressividade inquisitorial. O próprio avanço das potências norte-europeias rivais de Portugal originou uma campanha de arresto de livros proibidos em todas as fortalezas orientais. O caso relacionado com a metodologia missionária inaugurada por Roberto de Nobili enquadra-se perfeitamente neste crescendo de intolerância religiosa. Mas se por um lado as acções repressivas e as proibições se multiplicaram nos espaços ultramarinos, por outro lado também se deu uma lenta erosão da jurisdição dos inquisidores portugueses na Ásia começada por Roma, já antes do breve papal em favor de Roberto de Nobili, em 1623. Contudo, as inúmeras dificuldades com que o tribunal deparou não o impediram de actuar mesmo em lugares mais remotos desse espaço incomensurável, graças à actividade dos comissários e às visitas. Pode ver-se, a este respeito, Giuseppe Marcocci; José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa*, pp. 211-235. Sobre a análise das relações de cumplicidade e confrontação mantidas entre a Inquisição e a Companhia de Jesus durante os séculos XVI e XVII veja-se José Eduardo Franco; Célia Cristina Tavares, *Jesuítas e Inquisição: Cumplicidades e Confrontações*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2007.

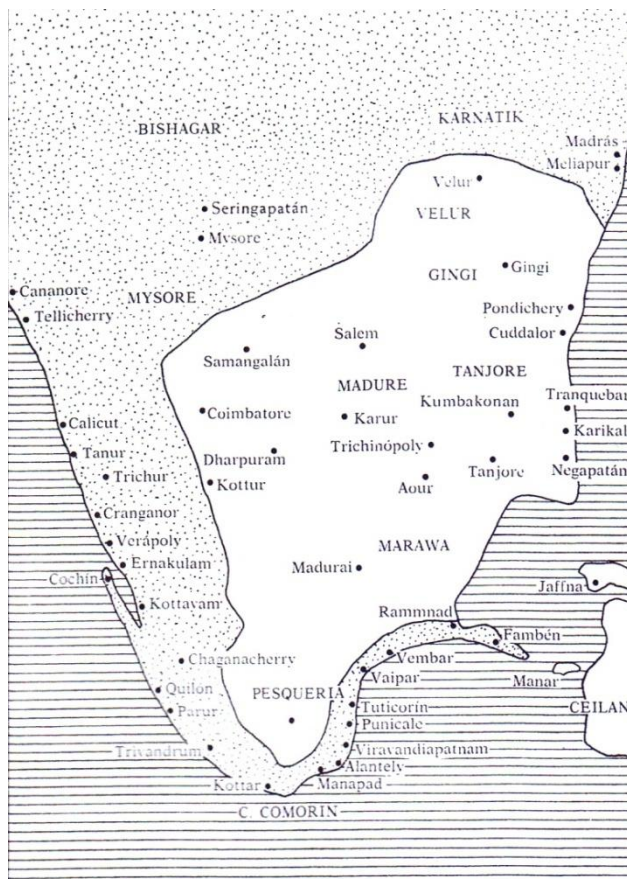
⁸⁵¹ Baltazar da Costa, ânua da Província do Malabar, Cochim de 1648, Cochim, 28/11/1648, ARSI, Goa 56, fl. 542.

⁸⁵² Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 534v. Em 1579, Alessandro Valignano reportava que nas ilhas Molucas a Companhia já tinha feito cerca de setenta e oitenta mil cristãos. Cf. *Sumario de las cosas que pertençen a la Provincia de la Yndia Oriental*, s.l., 1579, *DHMPPO-Índia*, XII, doc. 55, p. 517.

2.17. A Missão de Madurai: uma missão de sucesso numa Província em ruptura



Mapa 24 – Costa Tamil, onde se situou a missão jesuíta de Madurai. (Publicado em S. Jeyaseela Stephen, *Portuguese in the Tamil Coast: historical explorations in commerce and culture, 1507-1749*, s.l.: Navajothi Pub. House, 1998).



Mapa 25 – Missão de Madurai. In Angel Santos Hernandez, *Las misiones bajo el Patronato Portugués*, Madrid: EAPSA, 1977.

“Esta Missão posto que pertence a diversos Reinos, particularmente se chama de Madurê Cidade principal em que está a Corte do principal Naique dos Reinos de Bisnaga, por quanto nella tiverão primeiro as convercões dos gentios daquela Província”.⁸⁵³

Fora da alçada do Estado da Índia, ainda assim, a missão de Madurai surge, desde cedo, na documentação jesuíta como o paradigma da missão de sucesso na Província do Malabar, onde mesmo em período de declínio da província, progrediam os números de batismos.⁸⁵⁴

Note-se que esse tão propalado sucesso prende-se inevitavelmente à acção de Roberto de Nobili que, no interior do complexo teatro sócio-cultural do Tamil Nadu, ousou levar mais longe a estratégia de acomodação, a qual, numa segunda fase, como vimos, sofreu alterações, deixando de se circunscrever aos *brâmanes* e passando a aplicar-se a um leque mais diversificado de estratos sociais da região.

Em 1640, quando se implementaram as referidas alterações vemos surgir a par dos padres *brâmanes*, os padres *pandaras*.⁸⁵⁵ Segundo André Freire, naquele ano o padre Baltazar da Costa fora destacado para Madurai para, vestido ao modo *pandara*, missionar junto das castas mais baixas, ao mesmo tempo que os padres *brâmanes* evangelizavam os estratos sociais mais altos.⁸⁵⁶

Embora a ânuia de 1643 ainda reportasse um número reduzido de conversões em Madurai, devido a dificuldades relacionadas com o sistema de castas, no decurso dessa década regista-se, em sequência da nova estratégia, um primeiro aumento quantitativo de conversões.⁸⁵⁷ Nos três anos entre 1640 e 1643, nos reinos de Madurai, de Tanjaor e de Satiamangalão, baptizaram-se dois mil e duzentos adultos oriundos de diferentes castas.⁸⁵⁸ Conforme dava conta um missionário *pandara*, de assento em Trichinopoli,

⁸⁵³ Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517v.

⁸⁵⁴ Ines G. Županov assinala que num contexto de estado em permanente fraqueza e insegurança, os jesuítas de Madurai foram destinados a viver e a escrever a utopia, no sentido de estabelecer a ponte entre o estranho e o familiar. Ines G. Županov, *Disputed Mission*, p. 235.

⁸⁵⁵ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fls. 518-518v.

⁸⁵⁶ Cf. André Freire, ânuia de Madurai de 1679/1680/1681, Cutur, 25/2/1682, ARSI, Goa 54, Fl. 402v.

⁸⁵⁷ Cf. Simão de Figueiredo, ânuia da Província do Malabar de 1643, Cochim, 1/12/1643, ARSI, Goa 56, fl. 517v.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, fls. 518-518v.

naquele período, percorrera muitas destas zonas, ao ponto de não ter “huã ora de descanso, *por que* allem das ordinárias jornadas *que* faço, vai crescendo *muito* o numero dos Christãos, assi pareas, como das outras castas”.⁸⁵⁹ Madurai, Tanjaor e Satiangalão parecem ser, nesta altura, os lugares de maior progresso missionário. Aliás, segundo a ânuia de 1643, apenas a carência de meios humanos e financeiros, travava que se avançasse mais ainda, sendo aqueles aspectos “cauza de se não fazerem muitos mais servicos a *Deus* na converção dos infieis”.⁸⁶⁰

Naturalmente, nas residências dos padres *pandaras*, o sucesso missionário traduzido em número de baptismos, era superior ao verificado nas residências dos padres *brâmanes*. Veja-se o caso das residências da cidade de Trichinopoli.⁸⁶¹

Na residência dos padres *pandaras* e nas aldeias circunvizinhas existiam, em 1644, um total de dois mil e quinhentos convertidos, enquanto eram cerca de mil os cristãos associados à residência dos padres *brâmanes*.⁸⁶² Um maior contingente de conversões entre as castas inferiores do que entre as superiores, reflecte, evidentemente, as diferentes dimensões populacionais dessas castas.

O crescimento da missão surge, assim, associado à actividade junto das castas inferiores. Um aspecto que passaria a estar presente em diversos textos jesuítas; como um atribuído a João de Brito, onde se asseverava ser a missão de Madurai a mais gloriosa entre todas as existentes.⁸⁶³ Divulgar esse sucesso constituía uma prioridade para angariar obreiros. Na ânuia de 1663/64/65 ressalta a referida questão da publicidade no momento em que nela se afirma que algumas cartas ânuas de Madurai já tinham sido dadas ao prelo para serem publicadas nas línguas latina e italiana. Era, de facto, importante para os jesuítas descrever e promulgar as obras dos missionários de Madurai para animar novos religiosos a cultivarem “tão rendoza vinha”.⁸⁶⁴

Atente-se, mais uma vez, que os anos de 1660 corresponderam, efectivamente, a um período de forte retracção da Província do Malabar dado que se extinguiram, como salientámos atrás, alguns dos seus pontos-chave por acção holandesa, como fora o caso

⁸⁵⁹ *Ibid.*, fl. 518v.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, fl. 519v.

⁸⁶¹ Cf. André Lopes, “Breve Relação das Christandades”, Cochim, 1644, ARSI, Goa 56, fl. 533v.

⁸⁶² Cf. *Ibid.*, fls. 533v-534.

⁸⁶³ “Breve noticia da Missão de Madurey na India Oriental” in Frederico Gavazzo Perry Vidal, *Um Original do Beato João de Brito*, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944, p. 17.

⁸⁶⁴ Antão de Proença, ânuia de Madurai de 1663/1664/1665, Cangupati, 14/8/1666, ARSI, Goa 54 A, fl. 199.

do colégio de Cochim. Todavia, a actividade missionária não regrediu na sua totalidade,⁸⁶⁵ como o demonstra a novo colégio criado em Ambalacata e a própria missão de Madurai.

Ainda assim a missão de Madurai não ficou imune à conjuntura de guerra entre potentados locais ou de perseguições aos missionários e convertidos. O triénio de 1663 a 1665 foi marcado por convulsões bélicas e tensões nos reinos de Trichinopoli, Tanjaor, Madurai e Maravá, que afectaram a presença jesuíta. Por exemplo, a residência e a igreja de Trichinopoli foram alvo de saques por forças inimigas do poder local.⁸⁶⁶

De qualquer modo neste período a missão de Madurai estava em progressão em algumas partes, como foi o caso da residência de Tanjaor. Registavam-se aqui quase novecentos baptismos. Refira-se também, a residência de Satiamangalão, considerada a mais próspera, onde padres *brâmanes* tinham a seu cargo trinta igrejas, repartidas por cerca de cento e trinta aldeias, e realizavam inúmeras conversões.⁸⁶⁷ Por sua vez, na residência de Trichinopoli estimava-se para o triénio em causa um total de mil cento e sete baptismos.⁸⁶⁸

A missão de Madurai progrediu consideravelmente neste triénio, registando-se mais de cinco mil baptismos por intermédio de nove jesuítas e alguns catequistas.⁸⁶⁹

A progressão continuou em 1666, já com a abertura de novas residências, como a de Mulipare.⁸⁷⁰

À medida que aumentavam as cristandades agravava-se a falta de missionários para poder prestar a necessária assistência às mesmas. Na década de 1670 avança-se no terreno. Todavia, a missão dispunha agora apenas de sete missionários a operar em

⁸⁶⁵ Em 1665 referem-se as “perdições do Sul” provocadas pelas guerras com os holandeses mas também o que persistia da Província do Malabar nestas partes que tinham sido seriamente afectadas por esses conflitos bélicos. Veja-se, a propósito, a “Breve noticia da Provincia do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fls. 164-165.

⁸⁶⁶ Cf. Antão de Proença, ânuas de Madurai de 1663/1664/1665, Cangupati., 14/8/1666, ARSI, Goa 54 A, fl. 199.

fls. 199-201v.

⁸⁶⁷ Cf. André Freire, ânuas de Madurai de 1663/1664/1665, Candalur, 14/7/1667, ARSI, Goa 54, fls. 309, 325v-326; Antão de Proença, ânuas de Madurai de 1663/1664/1665, Cangupati, 14/8/1666, ARSI, Goa 54 A, fls. 225v-226; André Freire, ânuas de Madurai de 1666, Candalur, 14/7/1667, ARSI, Goa 54, fl. 348v.

⁸⁶⁸ Cf. Antão de Proença, ânuas de Madurai de 1663/1664/1665, Cangupati, 14/8/1666, ARSI, Goa 54 A, fl. 220

⁸⁶⁹ *Ibid.*, fl. 235v. Em 1665 o panorama da província foi apresentado nos seguintes termos: “Servem a Provincia do Malavar ao presente 84 sogeitos, repartidos em seus districtos: estam polla Provincia de Goa outros por causa das perdições do Sul, onde foi a maior guerra dos Olandeses”. Cf. “Breve noticia da Provincia do Malavar no estado presente em o primeiro de Janeiro de 1665”, ARSI, Goa 48, fls. 164-165.

⁸⁷⁰ André Freire, ânuas de Madurai de 1666, Candalur, 14/7/1667, ARSI, Goa 54, fl. 351v; 358.

diferentes partes, já que a morte de alguns deles fragilizara o número de efectivos ao serviço da missão. No ano de 1678, a eleição do novo procurador da Província do Malabar junto da Cúria romana era vista como algo promissor na medida em que poderia dar resposta a esta causa.⁸⁷¹

Foi na década de 1670, que se juntou à missão de Madurai uma das suas figuras mais paradigmáticas, o padre João de Brito.⁸⁷² Partiu para o Malabar em 1674, dezoito anos após a morte de Roberto de Nobili. Como refere o seu irmão Fernão Pereira de Brito ele quis seguir o mesmo estilo de Nobili dando-lhe, contudo, maior elasticidade.⁸⁷³ Como observámos atrás, Nobili confiou na importância decisiva do apostolado junto das classes superiores. Conseguindo a conversão junto das elites seria mais fácil converter a restante população. O futuro mostrou, no entanto, que a evangelização, por motivos vários, veio a ter mais efeito entre as esferas inferiores da sociedade. Embora João de Brito tenha conseguido atingir estes estratos não deixou de considerar extremamente importante a estratégia de Nobili para, numa fase de arranque, se ter penetrado mais facilmente na sociedade fortemente estratificada do Tamil Nadu.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ André Freire, ânua de Madurai de 1677, Viranam no Reino de Ginja, 10/7/1678, ARSI, Goa 54, fl. 374.

⁸⁷² Importa aludir a alguns estudiosos que se debruçaram em torno de João de Brito, o mártir de Madurai. Por exemplo, Frederico Gavazzo Perry Vidal em *Um Original do Beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda, agora dado à estampa e seguido da publicação de outras espécies respeitantes a este Missionário-Mártir existentes na dita Biblioteca*, Lisboa: AGC, 1944, contribuiu para o melhor conhecimento desta figura histórica da Igreja ao trazer a público alguns documentos coêvos que lhe dizem respeito, pertencentes a códices da Biblioteca da Ajuda. Em 1947, a revista *Brotéria*, Vol. XLIV, fasc. 1, Lisboa, 1947 dá igualmente particular destaque a este jesuíta ao editar vários artigos de diferentes autores que estudaram o seu percurso missionário. Também na década de 1940 a *Crónica de S. João de Brito*, Lisboa: Ministério das Colónias, 1949, da autoria de Joaquim Leitão, é mais um dos estudos a considerar. Já na década de 1950, João Ameal escreveu a *Vida de S. João de Brito*, Lisboa: Grifo-Editores e Livreiros, Lda., 1957, destacando não só o enquadramento histórico que o rodeou mas também o seu trajecto. Note-se ainda que Albert Nevett, S.I., elaborou um trabalho sob o título *João de Brito e o seu tempo*, Braga: s.n., 1986, que se prende com referências à sua vida e ao contexto que o envolveu. Por sua vez, João Paulo de Oliveira e Costa em *A Missão de João de Brito*, Lisboa: Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 Séculos, 1992, traça uma panorâmica da dilatação do cristianismo nos séculos XVI e XVII e das especificidades da acção jesuíta para, de seguida, apresentar o trajecto percorrido pelo missionário João de Brito. Também Lerenó Sebastião Dias em *S. João de Brito*, Lisboa: Rei dos Livros, 1997, realçou aspectos marcantes da vida deste missionário e das várias etapas da sua actividade missionária.

⁸⁷³ Cf. Fernão Pereira de Brito, *Historia do Nascimento Vida e Martyrio do Ven. Padre João de Britto, da Companhia de Jesu*, Coimbra, 1772, p.731.

⁸⁷⁴ Cf. João de Brito, ânua de Madurai de 1683, Missão de Madurai, 9/5/1684, ARSI, Goa 54, fl. 435v.



Gravura representando S. João de Brito, SJ, vestido de penitente Pandará-Suami.
In Joaquim Leitão, *Crónica de São João de Brito*, 2ª ed., Lisboa: Ministério das Colónias, 1949.

Note-se que na década de 1670, os contextos locais não eram também os mais favoráveis pois viviam-se novas tensões em diversas partes abarcadas pela missão de Madurai. Tal era o cenário nos reinos de Ginja, de Tanjaor e das províncias de Satiangalão e de Trichinopoli onde pereceram muitos habitantes.

Importa salientar que a nova residência de Colei, que então se criara, abrangia jurisdicionalmente não só o reino de Ginja como também passara a abarcar as cristandades do reino de Velur e de Tanjaor. Para viabilizar, de alguma maneira, as missões nestas partes, o padre João de Brito teve de se retirar de Colei, em virtude das guerras locais, e edificar casa e igreja na povoação de Tatuancheri, onde teve o apoio de príncipes que o autorizaram a assistir e pregar nestes lugares. Acompanhado de dois *brâmanes* visitou, depois, dois destes soberanos por forma a consolidar laços de amizade entre as duas partes. Nesta altura de convulsões, a casa de Tatuancheri desempenhara, efectivamente, um papel de importância chave para assistir os cristãos de Tanjaor. Consistiu, deste modo, numa plataforma de irradiação missionária. Atente-

se que no seio deste microcosmo sócio-cultural os contactos que o missionário João de Brito procurava estabelecer com as castas mais elevadas não espartilhavam, contudo, a sua acção já que ele mesmo se deslocava secretamente, de noite, a certos lugares para evangelizar os *párias* pertencentes a um estrato social inferior. Tentava, deste modo, evitar escândalos dentro da sociedade local, pelo facto de existirem muitas povoações de *brâmanes* nas imediações da residência em causa.⁸⁷⁵ Esta acção abrangente do padre João de Brito era seguida por outros religiosos da missão de Madurai e vinha na linha do que já se implementara no seio dela nas décadas precedentes.

Veja-se ainda que alguns contextos problemáticos originaram o recriar de algumas missões. Isso aconteceu, por exemplo, nestes locais onde operou Brito. Não só as guerras que rodearam a residência de Colei levaram à construção da casa e da igreja de Tatuancheri como as intensas cheias que vitimaram estas últimas forçaram ainda o referido missionário não só a restaurá-las como a edificar a nova casa de Cutur para assistir aí a cristandade que acorria anteriormente a Colei. Para estes empreendimentos contou o religioso, mais uma vez, com o apoio dos príncipes locais.⁸⁷⁶

As conjunturas que rodeavam, ao tempo, outras residências eram também as de guerra e perseguições, de catástrofes naturais, epidemias e fomes ou de falta de meios humanos. Tal verificara-se em Candalur, Varugapati ou mesmo na cidade de Madurai em que a casa e a igreja onde operava o padre “disfarçado” com o traje local tinham sido arruinadas, restando apenas, neste local, a residência do missionário que usava o traje ordinário da Companhia. Mesmo sujeito a algumas perseguições locais o dito jesuíta conseguira em 1677 realizar cerca de cem baptismos.⁸⁷⁷ Quanto à residência de Candalur ela abrangia há muitos anos a cristandade de Trichinopoli, que tinha a ver com a comarca da cidade do mesmo nome onde estava instalada a corte do *naique* de Madurai. À residência missionária de Candalur estava anexa uma grande cristandade. Todavia, o período de 1678 foi o de alguma turbulência e de perseguições aos religiosos o que coarctara, de alguma maneira, o trabalho de missão junto destes cristãos.⁸⁷⁸

Na residência de Satiamangalão viviam-se, igualmente, em 1677, momentos difíceis originados pela carência de meios e pela forte inundação que também ali

⁸⁷⁵ Cf. André Freire, ânuia de Madurai de 1677, Ginja, 10/7/1678, ARSI, Goa 54, fl. 375.

⁸⁷⁶ Cf. *ibid.*, fl. 377.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, fls. 379v-382; André Freire, ânuia de Madurai de 1678, Ginja, 12/7/1679, ARSI, Goa 54, fl. 399v.

⁸⁷⁸ Cf. *ibid.*, fl. 394v.

sobreveio. As duas casas anexas, a de Elamangalão e a de Canuacari, tinham sido, efectivamente, locais de assento dos padres *brâmanes*. No entanto, a morte desses missionários originara a sua substituição por dois padres *pandaras* que, por sua vez, também pereceram.⁸⁷⁹

Já no ano de 1678, a residência de Mulipar estava a acargo de um só missionário que percorria não só a cidade e comarca do mesmo nome como a província do Maravá e outras províncias mais a Sul incluindo a de Madurai na qual se incluía a cidade do mesmo nome e a respectiva comarca. Um trabalho de grande exigência e ao mesmo tempo envolto numa acentuada dispersão geográfica. É de salientar que os conflitos bélicos vitimavam também, frequentemente, os habitantes destes lugares.⁸⁸⁰

Apesar das inúmeras dificuldades inerentes às diferentes partes da missão de Madurai, no ano de 1678 ministraram-se dois mil e setecentos baptismos, superando-se, assim, a cifra atingida no ano antecedente. A par dos apontamentos acima que indiciam quase que um generalizado cenário de avanços e recuos em algumas partes da missão de Madurai provenientes de diversos factores, é de salientar que as estimativas referentes à cristandade no seu todo apontam para um número significativo de setenta mil pessoas dispersas pelos reinos de Madurai, Tanjaor, Ginja e Velur. Uma cristandade que em 1678 contava apenas com o trabalho de oito a dez missionários e de alguns catequistas.⁸⁸¹

Já para o espaço temporal entre 1679 e 1681 verifica-se uma nova inflação relativamente ao valor relativo a 1678 uma vez que se eleva, neste período, para oitenta mil o número de cristãos da missão de Madurai.⁸⁸²

É de referir que este triénio não deixa, igualmente, de ser marcado pelos habituais problemas de carência de meios humanos, de guerras, de perseguições e de catástrofes naturais que fustigaram várias residências.⁸⁸³ Para agravar este cenário os missionários da *Propaganda Fide* procuravam, nesta altura, introduzir-se na missão de Madurai sem qualquer “disfarce”, ou melhor, sem recorrerem ao método de acomodação ali praticado pela Companhia. Uma estratégia que, segundo a habitual acusação jesuíta, ameaçava arruinar esta missão. Este contencioso entre carmelitas e

⁸⁷⁹ Cf. *ibid.*, fl. ?

⁸⁸⁰ Cf. André Freire, ânuia de Madurai de 1678, Ginja, 12/7/1679, ARSI, Goa 54, fl. 399.

⁸⁸¹ Cf. *ibid.*, fl. 389.

⁸⁸² Cf. André Freire, ânuia de Madurai de 1679/1680/1681, Cutur, 25/2/1682, ARSI, Goa 54, fl. 402v.

⁸⁸³ Veja-se, a este propósito, *ibid.*, fls. 402v-413.

inacianos iniciou-se, precisamente, quando o carmelita frei Paulo de S. Francesco acusou os jesuítas de Madurai de se recusarem a baptizar os brâmanes e o príncipe de Utamapaleão e de não assistirem à cristandade local. O carmelita, diziam os jesuítas, fora para aquele local com traje europeu negando-se a vestir-se ao modo local, seguindo o exemplo dos padres *brâmanes*. Tal tivera como resultado a não conversão dos *brâmanes* e o retrocesso dos já convertidos.⁸⁸⁴ Está aqui em causa não só a querela jurisdicional entre missionários do Padroado e missionários da *Propaganda Fide* como as diferentes estratégias missionárias que persistiam como ponto de discórdia entre as diferentes ordens.

Tais obstáculos não impediram, contudo, que a taxa de baptismos fosse maior neste triénio que em anteriores anos, passando dos 6.300 no período entre 1674/1676, para 8.300 entre 1679/1681:

Ano ou triénio	nº de baptismos
1674/75/76	6.303
1677	2.027
1678	2.730
1679/80/81	8.300

Logo em 1682, as conversões assinaladas pelas fontes jesuítas, acentuavam ainda mais o êxito, o que está intimamente associado à necessidade de provar os bons resultados decorrentes da estratégia missionária seguida. Assim, só nesse ano de 1682, as conversões foram quase na ordem das 4.000.⁸⁸⁵

Não deixa de ser importante referir mais uma vez que, neste tempo, em algumas partes vivia-se, de facto, um clima de guerra. Em Trichinopoli, por exemplo, o *naique* de Madurai estava cercado por vários exércitos inimigos, o do reino de Mayssur e outros. Por sua vez, não era possível acudir às cristandades anexas à residência jesuíta da cidade de Madurai uma vez que o cerco das forças de Mayssur era também aqui um obstáculo difícil de transpor.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Cf. *ibid.*, fls. 402v-403, 413v-414.

⁸⁸⁵ André Freire, ânuia de Madurai de 1682, Varugapati, 14/5/1683, ARSI, Goa 54, fls. 415, 432.

⁸⁸⁶ Cf. *ibid.*, fls. 415-416v.

A residência de Cutur, inscrita no reino de Ginja, um dos locais onde João de Brito missionava, estava envolta num período de repressão. Neste reino chorava-se, ao tempo, a crueldade com que o respectivo soberano governava estes lugares. No meio deste cenário Brito conseguira, contudo, atrair à festa da Páscoa mais de cinco mil pessoas. Tal como outros jesuítas da província a sua acção continuava a estar marcada pela intensa itinerância já que se dispersava por inúmeras partes de diferentes reinos locais. Em 1682, dirigiu-se o religioso às costas da Pescaria e de Travancor para aí tratar de alguns assuntos da missão com o provincial Gaspar Afonso. Seguidamente, partiu para o reino de Tanjaor para visitar diversas cristandades dispersas por esta circunscrição. Segundo o missionário, o número de baptismos que ministrou no ano em causa ascendeu apenas a oitocentos e dez pelo facto de andar em digressão permanente durante seis meses.⁸⁸⁷ Brito tece ainda algumas considerações sobre as atitudes pouco favoráveis das elites locais. Denuncia sobretudo o pouco amparo humano que os missionários recebiam em muitos destes lugares já que alguns governantes e letrados destas terras procuravam afastá-los sistematicamente do terreno.⁸⁸⁸

Na carta ânua de 1683 faz uma análise aprofundada do sistema sócio-religioso local ao mesmo tempo que aponta os erros em que incorre este sistema. Mostra ainda que a forma como Roberto de Nobili interagiu com este contexto, assumindo-se como um *brâmane saniassi*, permitiu “abrir por este meyo a porta a converção por tantos séculos fechada nestes Reinos”. Acrescenta, por fim, que, não obstante o método em causa, a par das adesões ao cristianismo não deixou de haver sempre suspeições e perseguições aos cristãos e aos jesuítas em muitos locais.⁸⁸⁹

Note-se que a missão de Madurai no tempo de João Brito era geograficamente mais ampla e pautada por diferentes poderes locais e rivalidades constantes entre eles, fortes entraves à conversão e à cultura da cristandade. A missão estendera-se de Madurai aos reinos de Tanjaor, Ginja, Velur, Maravá e Mayssur, territórios sujeitos ao imperador de Vijayanagar, com capital em Chandegri. No entanto, este império de Bisnaga, tal como os portugueses o designavam, mais não era que uma sombra do passado com os seus vários reinos sob o jugo de diferentes soberanias políticas, em permanente conflito entre si. O *naique* de Madurai dominava parte do reino do mesmo nome, sendo a outra parte propriedade do rei de Mayssur. Numa grande área do reino de

⁸⁸⁷ Cf. *ibid.*, fls. 426-427.

⁸⁸⁸ Cf. *ibid.*, fls. 427v.

⁸⁸⁹ João de Brito, ânua de Madurai de 1683, Madurai, 9/5/1684, ARSI, Goa 54, fls. 433-435v.

Tanjaor, dominava o denominado Ecogi. Por sua vez, no reino de Ginja exercia o poder, de forma absoluta, um senhor designado por Sambagi que conquistara parte do reino de Mayssur. A outra parte encontrava-se, por sua vez, sob o jugo do rei de Golgonda.⁸⁹⁰ Daqui resultava um clima generalizado de grande instabilidade.

Nestes anos a pulverização do poder político era um processo em permanente mutação. Os *naiques* quando privados das suas rendas oprimiam também o povo e, por sua vez, os habitantes, perante repetidas extorsões revoltavam-se, por vezes, incitados por ambiciosos aventureiros ou por exacerbados hindus. Tratava-se de um ambiente propício a que, frequentemente, se atribuíssem todos os males à presença do cristianismo. Convém, ainda, notar que na área da missão de Madurai eram frequentes confrontos violentos entre facções hindus de *Vishnu* e de *Shiva*.⁸⁹¹ Para as elites não só políticas como religiosas a religião cristã constituía, de facto, um entrave ao seu próprio exercício de domínio efectivo não só material como espiritual das populações, já que defendia uma doutrina tão contrária às suas realidades locais.

Essa disparidade doutrinal sobressai frequentemente nos textos da Companhia. A título de exemplo refira-se o diálogo de João de Brito, no reino de Tanjaor, com dois letrados. Segundo os jesuítas, os ditos letrados tinham informado o religioso que o seu deus Brama ou Brahma,⁸⁹² escrevera na cabeça dos homens tudo o que imaginavam, diziam e faziam e que esta escritura na cabeça era causa antecedente e eficaz de todas as acções humanas. Nem o próprio Brama nem os trezentos e trinta milhões de deuses podiam impedir a acção do homem. Tal era atestado pelos letrados locais como uma verdade inquestionável. Por seu lado, João de Brito tenta mostrar através de vários argumentos que contrariam essa tese que a acção humana depende da vontade livre do homem.⁸⁹³ A tensão entre missionários e detentores das doutrinas locais é demais evidente nestas passagens das fontes jesuítas. Contudo, a persistência dos religiosos na defesa do cristianismo tentava superar todas as dificuldades que nestas disputas se lhes interpunham.

⁸⁹⁰ Cf. *ibid.*, fls. 435v-436v.

⁸⁹¹ Luís Melo, ânuia de Madurai de 1684/85/86, Madurai, 11/11/1686, ARSI, Goa 54, fl. 457. Note-se que os reinos medievais do Sul da Índia estimularam o desenvolvimento de tradições hinduístas e testemunharam uma popularização da religião bramânica. Apesar das tradições religiosas terem florescido nesta zona, incluindo a arquitectura de templos hindus, os confrontos entre os reinos do Sul eram frequentes. Conflitos estes que se estendiam, provavelmente, também aos diferentes grupos religiosos. Os referidos motins, reportados pelos jesuítas, entre seguidores de *Shiva* e de *Vishnu*, parecem ser fruto dessa efervescência religiosa que, ao longo do tempo, foi moldando esta parte meridional do Subcontinente.

⁸⁹² No hinduísmo o termo *brhaman* corresponde a uma realidade suprema e absoluta.

⁸⁹³ Cf. João de Brito, ânuia de Madurai de 1683, Madurai, 9/5/1684, ARSI, Goa 54, fls. 438-438v.

É perfeitamente natural que as diferenças doutrinárias propiciassem um clima de confronto e mesmo de perseguição uma vez que também punham em causa os equilíbrios sócio-religiosos e políticos locais. Nos reinos de Ginja e de Tanjaor, onde era maior a cristandade, imperavam, na verdade, grandes desassossegos e perseguições. Mas a esperança de avançar na conversão era uma constante que marcava o modo de estar não só de João de Brito como de qualquer outro missionário. Em dado momento, Brito detivera-se refugiado num mato repleto de trigues e cobras situado perto da povoação de Tanrei. Ali usara como casa dois penedos para viver durante um mês. A igreja, improvisada numa ramada, servira para todas as noites instruir na fé os que acorriam ao local, para baptizar os catecúmenos, confessar os neófitos e celebrar missa. No decorrer da sua estadia foi ameaçado de morte por dois soldados por persistir nesta acção “tam contraria aos costumes dos naturais”, já depois de ter sido proibido de o fazer por dois magistrados locais. Na altura, João de Brito perante as referidas ameaças desejou mesmo ter perecido no local como mártir.⁸⁹⁴

Pode talvez dizer-se que este seu pensamento prefigurara o martírio que o viria a vitimar uma década depois. De facto, as mortes e as perseguições eram cenários muito frequentes nestes espaços percorridos por João de Brito e por outros missionários da missão de Madurai. É perfeitamente natural que o missionário, no seio deste dramático contexto, encarasse a sua morte como algo eminente. As fontes da Companhia reportam, por exemplo, os inúmeros homicídios e latrocínios perpetrados por um enviado do rei de Mayssur. Na sua perpétua itinerância, João de Brito não deixava de operar mesmo confrontado com tais obstáculos. Isso ressalta no seu escrito de 1684 em que refere que, já depois do incidente de Tanrei, dirigira-se ao reino de Golconda onde missionara castas inferiores bem instruídas pelos catequistas locais.⁸⁹⁵

Efectivamente, vivia-se na tensão latente entre a ameaça de prisão ou de morte e o trabalho difícil e sistemático de missão por zonas dispersas. Tal era recorrente tornando-se visível nos relatos dos missionários, entre eles os do referido jesuíta.

⁸⁹⁴ Cf. *ibid.*, fl. 441. Alguns autores vêem João de Brito como um homem que tinha a nostalgia do outro mundo, como um desenraizado em sentido espiritual da palavra. Cf. Fernão Pereira de Brito, *Historia do Nascimento Vida e Martyrio do Ven. Padre João de Britto*, p. 242; M. Martins, “S. João de Brito e a sua Espiritualidade” in *Brotéria*, vol. 44, fsc.6, Junho de 1946, p. 742.

⁸⁹⁵ Cf. João de Brito, ânuia de Madurai de 1683, Madurai, 9/5/1684, ARSI, Goa 54, fls. 441-442. O trabalho missionário de grande dispersão geográfica efectuado por Brito é reportado numa relação da década de 1680: “Como anda em uma roda viva, em que o fervor do Espírito Santo o leva por esta e aquela cristandade, acudindo e consolando a todos, não sabemos em que residência assista [...]”. Relação do Reino de Maduré de 1686-1687, Biblioteca da Ajuda, 49-V-34, fl. 258v.

Também os exemplos que se seguem são, mais uma vez, exemplificativos a esse título. Um capitão ao serviço de um governador de Tanjaor teve a intenção de cortar a cabeça a João de Brito. Todavia, os soldados do referido governador, alguns deles cristãos, convenceram-no a interpor-se a tal intento. Por outro lado, ainda em Tanjaor, no Natal de 1683, João de Brito conseguira ministrar confissões e comunhões pelas suas próprias mãos a mil e oitocentos cristãos. Por sua vez, os baptismos que realizara localmente tinham ascendido a mil e três durante o referido ano.⁸⁹⁶

Este tipo de acção replicava-se por outras partes. Nas doze residências da missão de Madurai onde nove jesuítas operavam durante o ano de 1683 o trabalho de missão era árduo e decorria, frequentemente, também sob um clima de inúmeras tensões e perseguições. Ainda assim, o número de baptizados neste curto período ascendeu a um total de cinco mil cento e duzentos, embora muitos dos baptismos fossem ministrados *in articulo mortis*.⁸⁹⁷

No triénio subsequente o clima de perseguições aos cristãos manteve-se com maior incidência nas províncias de Satiamangalão, no reino de Mayssur, e nos reinos de Tanjaor e de Maravá. Os maus tratos e as prisões dirigidas aos cristãos foram inumeráveis levando, em alguns casos, à morte de alguns deles.⁸⁹⁸

Em Tanjaor, por exemplo, onde João de Brito também missionava, alguns opositores ao cristianismo haviam persuadido o rei local a proibir a prática e propagação do cristianismo. Todavia, as acusações imputadas aos cristãos não tinham sido provadas e o decreto fora revogado. João de Brito conduzira todo este processo de defesa destes cristãos e terá sido, seguramente, a peça fundamental neste desfecho.⁸⁹⁹

Depois do conflito em causa e de ter ficado assegurada a presença cristã em Tanjaor, o missionário passou, de seguida, a Maravá já no ano de 1686. Não existia qualquer religioso de assento nesta missão desde a perseguição de 1679, embora João de Brito já tivesse por ali passado, em 1682. A região começara por ser evangelizada em 1663, por Antão de Proença, até às ditas perseguições. Já depois da sua reentrada neste reino, entre Maio e Julho de 1686, Brito conseguiu baptizar mais de duas mil pessoas e confessar todos os cristãos que por ali encontrou dispersos.⁹⁰⁰ Note-se que em

⁸⁹⁶ Cf. João de Brito, ânuia de Madurai de 1683, Madurai, 9/5/1684, ARSI, Goa 54, fls. 402v-403.

⁸⁹⁷ Cf. *ibid.*, fls. 436v; 456.

⁸⁹⁸ Luís de Melo, ânuia de Madurai de 1684/85/86, Madurai, 11/11/1686, ARSI, Goa 54, fls. 657-660.

⁸⁹⁹ Cf. *ibid.*, fls. 460-460v.

⁹⁰⁰ Cf. *ibid.*, fl. 461v.

1685 e 1686 João de Brito exercera o cargo de superior da missão de Madurai, como sucessor de André Freire, não deixando, contudo, de operar em muitas partes. Também no Maravá os tormentos que padecera merecem registo uma vez que fora preso neste reino pelo soberano local.

Importa aqui salientar as inúmeras tensões e perseguições que mais uma vez envolveram os respectivos cristãos ao longo deste período. A ânua de 1684/85/86 acentua que João de Brito vivenciara muitas delas e que mais do que qualquer outro missionário terá percebido a referida conjuntura dado que nos dois últimos anos precisamente, exercera a função de superior da missão. Sob o rigor de tantas perseguições e com os missionários reduzidos a oito elementos conseguiu-se, no entanto, realizar, nesta fase, mais de treze mil batismos.⁹⁰¹ Já em 1688 ministraram-se quase dois mil batismos.⁹⁰²

Note-se que o trabalho missionário não estava unicamente a cargo dos jesuítas, mas também dos catequistas recrutados localmente por entre os cristãos mais experientes. Brito alertava, no seu tempo, que os oito missionários e os trinta catequistas que operavam na missão não eram suficientes dado o “tão dilatado imperio dividido em muitos reinos” em que inúmeros habitantes careciam de ensino. Brito colocava, efectivamente, um acento tónico nestes colaboradores, considerados muito importantes para promover o cristianismo. Segundo o missionário, menos catequistas implicava, inevitavelmente, menos conversões. Por outro lado, recrutar indivíduos implicava também despesas acrescidas e insustentáveis, num momento de forte crise. A falta de recursos da província agravara-se depois dos ataques holandeses e da consequente perda de inúmeros colégios e das respectivas rendas. Na missão de Madurai, procurava-se minorar as dificuldades através do apoio financeiro em forma de esmola de fiéis benfeitores para sustentar os referidos catequistas e suas famílias.⁹⁰³

Nas palavras de João de Brito é clara a importância atribuída a estas esmolas como um meio eficaz de se alcançar a salvação das almas:

“De modo que a esmola dasse imediatamente a hum homem, mas mediante este homem dasse a todas aquelas almas *que* por seu meio se converterem e salvarem. E quem não dará por muito bem empregada a sua esmola, se souber que com ella mete no

⁹⁰¹ Cf. *ibid.*, fl. 462.

⁹⁰² Cf. Luís de Melo, ânua de Madurai de 1688, Madurai, 30/5/1689, ARSI, Goa 54, fl. 473.

⁹⁰³ “Breve noticia da Missão de Madurey na India” in Frederico Gavazzo Perry Vidal, *Um Original do Beato João de Brito*, 1944, pp. 19-20.

Ceo a huma alma, por quem Christo Nosso Senhor derramou todo o seu sangue, e a da por bem empregada em qualquer alma que della se aproveita?”.⁹⁰⁴

Ainda em 1686, João de Brito foi designado procurador do Malabar e rumou a Lisboa tendo depois regressado de novo à Índia, em 1690, onde se deteve por algum tempo na cidade de Goa. Retomou, então, a partir daqui, o seu périplo apostólico passando por Ambalacata e pelo Maravá, onde baptizou cerca de três mil pessoas. Na sequência da sua acção também conseguira levar ao baptismo o príncipe de Canapencotei o que desencadeara o repúdio de alguns membros femininos da sociedade local uma vez que, desde a sua adesão ao cristianismo, repudiara as várias mulheres com quem vivia. Ao tempo, o soberano do Maravá, que usurpara anteriormente o trono, via, eventualmente, esta conversão do príncipe legítimo, como uma ameaça ao seu poder. Com efeito, acabou por condenar à morte João de Brito a 28 de Janeiro de 1693, e por entregá-lo a um seu irmão, senhor de Oriur ou Urgur, para o executar. Após lhe terem infligido inúmeros maus tratos, o desfecho trágico da sua decapitação teve lugar a 4 de Fevereiro do mesmo ano, junto ao rio Pambaru.⁹⁰⁵

A memória deste acontecimento e o percurso do missionário João de Brito perpetuaram-se através do tempo e inspiraram vários autores. Pelo seu trajecto de vida o missionário viria, mais tarde, a ser feito santo, a 22 de Junho de 1947, através de sentença pontifícia, tal como acontecera anteriormente com Francisco Xavier.

Após a morte de João de Brito, a missão de Madurai viria a prosseguir no terreno pelos anos seguintes de modo que cerca de uma década depois vários missionários continuavam a operar em onze das respectivas residências.⁹⁰⁶

Já deixámos antever previamente o impacto que a acção da Companhia exerceu nos espaços da missão de Madurai; uma reacção atravessada por modalidades opostas de comportamentos que se alargaram mesmo ao interior da própria Companhia e da Igreja em geral.

⁹⁰⁴ *Ibid.* p. 20.

⁹⁰⁵ Veja-se, por exemplo, Riba Leça, “Roteiro ultramarino de S. João de Brito” in *Brotéria*, vol.49, p. 712. Frederico Gavazzo Perry Vidal publicou alguns documentos da Biblioteca da Ajuda relativos a João de Brito. Entre eles destaca-se uma relação da vida e martírio deste missionário da autoria do jesuíta Francisco da Cruz, seu contemporâneo. Neste texto descreve-se o referido martírio e a forma como Brito encarou os últimos momentos da sua vida. Veja-se, a propósito, Frederico Gavazzo Perry Vidal, *Um Original do Beato João de Brito*, pp. 123-125.

⁹⁰⁶ Cf. Luís Borges, ânuia de Madurai de 1712, Madurai, 20/8/1713, ARSI, Goa 54, fls. 506-514.

Também João de Brito viria a tecer algumas considerações em torno desta temática ao afirmar peremptoriamente que o principal impedimento que obstava à conversão dos locais era o “baixíssimo conceito” que os gentios nutriam pelos europeus, aos quais chamavam “Franguís”, por estes conviverem com os *párias*, considerados, na Índia, as pessoas mais “vis” e “infames”.⁹⁰⁷

Como constatámos, foi, precisamente, no seio de estratos da sociedade local considerados inferiores que, frequentemente, Brito e outros missionários conseguiram fazer um maior número de conversões. Pode-se então dizer que, nesta fase, os contrastes marcaram a missão de Madurai no sentido em que ela viveu entre um número crescente de conversões e um número crescente de tensões e de perseguições.

A título conclusivo, pode-se salientar que durante as décadas de Seiscentos as várias estações e acções apostólicas da missão de Madurai estenderam-se aos reinos de Madurai, de Trichinopoli, de Gingi/Ginja, de Tanjaor, de Mayssur,⁹⁰⁸ de Velur e de Maravá. Muitas das residências funcionaram como pontos de apoio a partir dos quais os missionários assistiam às cristandades circunjacentes, embora, frequentemente, esses estabelecimentos variassem segundo o movimento da evangelização ou de circunstâncias acidentais. Os próprios avanços e recuos que se verificaram em diversas partes estiveram também intimamente ligados a tensões de ordem local, que se foram replicando sucessivamente, a catástrofes naturais e suas conseqüências ou à carência de missionários.

Contudo, o que ressalta de imediato na documentação em análise é que a missão de Madurai, de uma maneira geral, progrediu ao longo de Seiscentos não só em termos de implantação e metodologia mas também de frutos alcançados. Pode-se, pois, considerar um caso quase excepcional pela novidade que implementou no terreno e pelo facto de ter vingado no seio de um contexto de conflitos e de retracção da Província do Malabar e da presença portuguesa na Ásia.

Depois das questões tratadas no presente tópico, importa salientar que a epistolografia jesuíta nos dá o retrato não só de uma intensa e multifacetada actividade missionária como de uma diversidade de cristandades que fizeram parte da Província do

⁹⁰⁷ “Breve noticia da Missão de Madurey na India” s.l., s.d. in Frederico Gavazzo Perry Vidal, *Um Original do Beato João de Brito*, p. 17.

⁹⁰⁸ A missão de Mayssur viria a fazer parte da Província de Goa.

Malabar. Cada uma delas apresenta um perfil muito próprio, marcado, evidentemente, pelos contextos onde se inseriu. Trata-se, pois, de um universo cristão plurifacetado e em permanente tensão, pelas contingências e especificidades históricas que envolveram cada um dos seus núcleos. Um universo que viveu entre a progressão efectiva das populações cristãs em alguns lugares e o declínio noutros. O contraste entre progressões e retrocessos missionários foi, assim, uma tónica constante ao longo da história da província. Mesmo no seio de uma mesma missão esse ritmo de recuos e avanços tornou-se num processo quase endémico que se repercutiu, inevitavelmente, no ritmo das próprias conversões.

Note-se, contudo, que em torno das conversões existe um universo de factores de acentuada complexidade. Luís Filipe Thomaz reflectiu, por exemplo, sobre os resultados das missões cristãs na sua relação com as especificidades sócio-religiosas das diferentes partes do globo. Notou, por exemplo, que o êxito das missões variou muito de um lugar para o outro tendo-se verificado um maior sucesso entre as populações animistas da América, da África e dos confins da Ásia, onde não existiam livros santos nem um corpo organizado de doutrina. Já na outra Ásia onde o sistema sócio-religioso era de maior complexidade os sucessos da evangelização foram, de certa forma, pontuais.⁹⁰⁹

Não pretendendo associar os sucessos ou insucessos da província a uma única causa pensamos, no entanto, que a reflexão de Thomaz nos poderá ajudar a perceber que a multiplicidade de contextos políticos, culturais e sócio-religiosos asiáticos com que os jesuítas da província se depararam pode ter também influenciado, a par de outros factores, o processo de conversão ao cristianismo. V. Perniola, por exemplo, ponderou sobre algumas das conversões em Ceilão e sobre a facilidade ou não de converter budistas e hindus desta ilha, acabando por concluir que muitas delas mais não foram que conversões políticas.⁹¹⁰

Avaliar a eficácia da actividade missionária em termos de conversões só pode assentar, objectivamente, em dados concretos, ou melhor, em números de baptizados.

⁹⁰⁹ Cf. Luís Filipe Thomaz, “Missões” in *DHRP*, p. 211. Para o autor, Goa foi local de sucesso missionário pelo facto de ali existir um poder político cristão. Mais a Sul os sucessos verificaram-se principalmente entre grupos sociais marginalizados pelo regime estrito de castas. A acção missionária terá colhido escasso êxito nas praças muçulmanas da Península Malaia, Samatra e Java e nos países onde imperava o budismo *Hînayâna* ou do “Pequeno Veículo”, como era o caso da Birmânia, Sião, Laos e Camboja. Onde predominava o *Mahâyâna* ou “Grande Veículo”, como era o caso do Tibete, Cochinchina, China, Coreia e Japão, o cristianismo penetrou com maior facilidade. Cf. *ibid.*, p. 211.

⁹¹⁰ Cf. V. Perniola, *The Catholic Church*, III, p. XV.

Tal como nos dias de hoje, embora esses números sejam expressões do assumir-se e do dizer-se cristão, estamos perante um processo de extrema subjectividade, pois pertence ao mundo insondável de cada crente e que nunca está concluído a nível individual.⁹¹¹

Os diferentes níveis de acomodação praticados pelos jesuítas da província nos diferentes palcos da Ásia já de si deixam perceber o desafio que foi cristianizar indivíduos ou povos com vínculos sócio-culturais bastante heterogéneos. Na peculiaridade de cada missão construiu-se, pois, a própria Província do Malabar.

Quanto ao lugar da experiência cristã como factor de identidade da comunidade crente verifica-se que esteve na base da linha identitária que definiu e distinguiu essas comunidades da província das restantes populações asiáticas. Através da análise dos textos jesuítas verifica-se que os seus membros procuraram que a diversidade de contextos e conjunturas locais não apagasse o perfil cristão que tentaram imprimir nas populações que evangelizaram.

Os jesuítas transportaram para a Ásia a ideia da dimensão comunitária da fé cristã e levaram cada indivíduo a fazer essa mesma experiência e a identificar-se como cristão não só através de um percurso rigoroso de aprendizagem como pela adesão ao grupo de devotos e às práticas de cariz religioso vividas em comunidade. Como tivemos oportunidade de observar, os religiosos atraíram as populações da Ásia aos espaços de presença jesuíta, pólos nevrálgicos da rede da Província do Malabar. Através da implementação de um programa sistemático de catequese e de ensino, de práticas religiosas e de cerimoniais, no seio dos quais muitas destas valências estiveram presentes, promoveram o espírito de reunião colectiva e de partilha de vivências cristãs no seio das populações.

Alguns destes momentos vividos na província mostram que, em grande medida, todas as iniciativas dos missionários de carácter religioso foram aglutinadoras de pessoas. Enfermaram no acto de congregar vontades e gentes e incentivaram à relação comunitária. Através das fontes verifica-se, pois, que as práticas cristãs, incluindo os sacramentos, viveram-se nessa comunhão com os outros, sinal identitário do cristianismo que a Companhia propagou. Deste modo, ninguém era cristão sozinho, não

⁹¹¹ João Paulo Oliveira e Costa adverte para essa realidade. Veja-se “A Diáspora Missionária” in *HRP*, vol. II, p. 258.

obstante o percurso pessoal de cada indivíduo. Parecia viver-se segundo dinamismos de grupo e para o grupo.

Assim o ambiente religioso que envolveu as diferentes comunidades da província, é o de uma vivência cristã em dinâmica relacional, é o privilegiar de momentos propícios ao encontro das populações para cultivo e incentivo da fé. Indícios que se inscrevem na própria identidade cristã. Assim, um dos principais traços identitários das comunidades em estudo poder-se-á, eventualmente, resumir a um modo de estar perante o cristianismo, a um viver cristão em atitude de empenhamento e de relação, não obstante os lugares ou as conjunturas asiáticas menos favoráveis que o enquadraram.

No que diz respeito à experiência cristã como factor mobilizador da realidade humana, podemos concluir que a adesão à fé cristã no seio da Província do Malabar implicou, em certa medida, acção, intervenção concreta no terreno. As pazes dinamizadas em muitos lugares rumo à reconciliação das gentes, os olhares mais atentos aos carenciados e marginalizados, as acções de apoio e de benfeitoria revelam não só o impulso dos jesuítas nesta matéria como a boa recepção destes valores cristãos que difundiram e o incentivo que eles operaram ao nível dos comportamentos.

É que o Evangelho tem tudo a ver com a própria Igreja e não se pode, efectivamente, desligar dessa assembleia de fiéis. Ao tempo identificava-se Evangelho e evangelização ao incentivar-se os evangelizados a transportarem a mensagem cristã. Comprovam-no os padres formados em Cranganor que assistiam as dispersas zonas dos cristãos de S. Tomé ou os catequistas formados pelos padres *brâmanes* e pelos padres *pandaras* da missão de Madurai que apoiavam sistematicamente a actividade evangelizadora dos membros da província.

A vivência cristã incentivou os religiosos e as populações a reconfigurarem-se no seio do polifacetado mundo da Ásia, segundo uma perspectiva inclusiva onde se tentaram esbater as diferenças em torno do motivo cristão, e a actuar nesse mundo em dinâmica de relação permanente e de novidade. A comunidade de cristãos da província, onde também os membros da Companhia se inscrevem, viu-se, ao longo do século XVII, envolvida num confronto de mentalidades e de valores que a motivou a experimentar um novo *modus vivendi*.

CONCLUSÃO

A Província jesuíta do Malabar, criada em 1605, no seguimento da Vice-Província com o mesmo nome (1601), resultou de um desdobramento da Província de Goa. Caracterizou-se por uma enorme extensão, de cerca de seis mil e quinhentos quilómetros, e por uma marcada dispersão geográfica. O seu território estendeu-se, pois, desde a Costa do Malabar, na Ásia do Sul, até às distantes Ilhas Molucas, já na Ásia do Sueste, e abrangeu espaços sob a esfera do Estado da Índia e muitos outros fora dela. De facto, os jesuítas tanto actuaram em áreas onde a presença oficial portuguesa era efectiva, como, sobretudo, em territórios tutelados por poderes regionais, com ou sem presença informal portuguesa, como foram os casos de Madurai, de Macaçar e do Tibete, entre outros.

O Sul da Índia assumiu-se, porém, como o principal palco da missão desta Província, que teve como sede o Colégio de Cochim, anterior à própria fundação da Província. Assim se manteve até 1663, data da tomada dessa cidade. Foi neste Subcontinente que se estabeleceram o maior número de colégios e residências jesuítas e onde se concentrou o maior número de cristandades.

Província marcada pela heterogeneidade, – política, social, cultural e religiosa –, própria de um espaço tão vasto, nela se geraram diferentes formas de actuação e de acomodação por parte dos missionários. Com efeito, dependendo das circunstâncias encontradas, mas também da própria posição desses elementos, o ajustamento ao terreno foi mais ou menos abrangente. Um dos casos mais interessantes foi, talvez, o ocorrido no Madurai, onde coexistiram, em duas residências jesuítas, duas linhas de actuação distintas, encabeçadas por Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili. Se o primeiro defendeu um grau menor de adaptação ao local, já o segundo advogou uma estratégia de maior compromisso às realidades do Tamil-Nadu, que o levou a assimilar o modelo da casta brâmane. Em torno de Nobili veio a desenvolver-se uma narrativa de exaltação, que o transformou em larga medida num visionário, enquanto a Fernandes foi-lhe atribuído um papel menor. Todavia, a política de Nobili foi em certa medida redutora, pois teve poucos resultados concretos em termos de baptismos. Na realidade, só a partir do momento em que deixou de se circunscrever à casta brâmane e passou a incluir todas as restantes, com Baltasar da Costa, já em 1640, teve efeitos mais

significativos no quantitativo de conversões. De tal forma que, a partir da década de 1660, quando no resto da Província se faziam sentir acentuados sinais de regressão, em verdadeiro contra-ciclo, a missão de Madurai impunha-se como o caso de sucesso da Província, capaz, inclusivamente, de “gerar” um santo, João de Brito, que ali missionou, e que, como Nobili, foi transformado pela historiografia jesuíta no outro protagonista da Província.

Outra situação a registar, é a da Cristandade de São Tomé, no Malabar, pré-existente à chegada dos portugueses à Ásia e com tradição litúrgica e cultural própria, além de características sociais específicas, que se interligaram com a sociedade indiana de castas. Aqui o esforço dos jesuítas da Província direccionou-se sobretudo para a integração destes cristãos no ritual latino e para o seu enquadramento na estrutura do Padroado. Neste sentido, preparou-se um clero local, embora formado na tradição latina, mas que não surtiria o impacto esperado, pois a cristandade de São Tomé acabaria por se cindir em dois grupos antagónicos a partir de 1653.

Na década de 1660, os já mencionados sinais de regressão traduziram-se também numa diminuição acentuada do número de missionários, que oscilava, até então, entre os 120 e os 160, cifra só ligeiramente ultrapassada no triénio de 1627 a 1630. Na realidade, este contingente que se revelou sempre escasso, tendo em consideração a área geográfica da Província e as exigências da mesma, sofreu uma quebra que chegou a ser superior a 75%. De facto, a partir de 1667, o número de missionários não ultrapassava os quarenta, tendo diminuído para menos de vinte no ano de 1699, correspondente a quase 90% de redução dos efectivos.

Os mesmos sinais de recessão foram ainda visíveis ao nível dos estabelecimentos missionários, a partir da década de 1630 e intensificando-se nas seguintes, em locais como o Tibete, Malaca, Ceilão e Malabar. Neste último caso, com a perda de Cochim e de outras praças na região, com estabelecimentos jesuítas. Tal situação conduziu, sempre que possível, à transferência dos missionários para outras zonas, como Ambalacata, que substituiu Cochim, mas também Macaçar, que revezou Malaca.

A Província do Malabar foi, assim, no decurso do século XVII, reajustando as suas posições, como resposta às condicionantes políticas, embora a Índia tenha conservado sempre um espaço nuclear no seio desta.

A escassez de missionários, a que já se aludiu, impôs a criação de estruturas complementares para gestão e apoio das cristandades da Província. Entre estas, destaca-

se o recurso a catequistas locais, o estabelecimento de confrarias e a instituição da figura de “Pai dos Cristãos”. Por outro lado, a escassez de recursos financeiros, outro dos problemas endémicos que afectou a Província, obrigou, da mesma forma, a procurar meios complementares de sustentabilidade. Para reforçar o apoio régio, insuficiente e irregularmente pago, recorreu-se a diferentes formas de financiamento, como o investimento em terras, o comércio ou ainda a doações de senhores locais e de cristãos.

A génese da Província do Malabar encontra-se intimamente associada à expansão da Companhia de Jesus na Ásia e à necessidade sentida por esta em organizar e enquadrar as suas missões. Contudo, tendo-lhe sido atribuído um espaço demasiadamente vasto, díspar, que não permitiu uma implantação senão dispersa, foi marcada por profundas disfuncionalidades, que se traduziram em dificuldades no crescimento e na própria manutenção. Estes problemas de natureza múltipla, tais como a falta de meios humanos e de verbas, a falta de apoios políticos locais, a falta de articulação ao centro da província, a falta de capacidade de atracção das populações locais, ou de preservação dos baptizados, acentuaram-se irreversivelmente a partir da década de 1660 acompanhando os próprios ritmos de declínio do Estado da Índia.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES MANUSCRITAS

PORTUGAL

Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)

Índia: caixa 10.

Arquivo Nacional Torre do Tombo (Lisboa)

Armário Jesuítico, n.º 28.

Cartório Jesuítico, mç. 86.

Academia das Ciências (Lisboa)

Série Vermelha, n.º 698.

Biblioteca da Ajuda (Lisboa)

Jesuítas na Ásia:

49-IV-52.

49-V-34.

Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa)

Códice 7640.

FRANÇA

Bibliothèque National de France (Paris)

Fonds Portugais, cods. 35, 36 – Pedro Barreto de Resende, *Livro do Estado da Índia Oriental*, 1635.

ITÁLIA

Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)

Goana-Malabarica: 6, 9, 15, 16, 18;19, 22I, 22II, 25, 27, 29, 33, 34, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 54A, 55, 56.

2. FONTES IMPRESSAS

ANAND, Sebastian (ed.), *Recall, Renew, Response: 150 Years of Jesuit Presence in Madurai Mission (1838-1988)*, sl.: s.n., 1988.

ANDRADA, Francisco d', *Chronica do Muyto Alto e Muito Poderoso Rey destes Reynos de Portugal Dom Ioam III deste Nome*, Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1796.

BALDAEUS, Philippus, *A True and Exact Description of the Most Celebrated East-India Coasts of Malabar and Coromandel and also of the Isle of Ceylon*, Nova Deli, Asian Educational Services, 1703.

BARBOSA, Duarte de, *O Livro de Duarte Barbosa*, ed. Maria Augusta da Veiga e Sousa, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/ Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996-2000, 2 vols.

BARROS, João de, *Ásia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no Descobrimento dos Mares, e Conquistas das Terras do Oriente*, Décadas 1 a 4, ed. Hernâni Cidade e Manuel Múrias, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1945-1946, 4 vols. [1.^a ed. 1552-1563].

BERTRAND, Joseph S.I (ed.), *La Mission du Maduré d'après des documents inédits*, Paris : Librairie de Poussielgue-Russand, 1848-1854, 4 vols.

BIKER, Júlio Firmino Júdice (ed.), *Collecção de Tratados e Concertos de Pazas que o Estado da Índia Portuguesa fez com os reis e senhores com quem teve relações nas partes da Ásia e África Oriental desde o princípio da conquista até ao fim do século XVIII*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1881-1887, 14 vols.

BOCARRO, António de, *Livro das Plantas de todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia* [1635], ed. Isabel Cid, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, 3 vols.

BRANDOLINI, Broglia António, *Giustificazione del praticato sin ora da' religiosi della Compagnia di Gesù, nelle missioni del Madurey, Mayssur, e Carnate/presentata alla Santa Sede Apostolica, in occasione del Decreto, loro intimato in Puduciery dalla chiara memoria del Sig. Card. di Tournon, a di 8 de Luglio, dell'ano 1704*, Roma: Stamperia della Ver. Camera Apostolica, 1724.

- CASTANHEDA, Fernão Lopes de, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, ed. Manuel Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1979, 2 vols. [1.^a ed. 1556-1561].
- CORREIA, Gaspar, *Lendas da Índia*, ed. Manuel Lopes de Almeida, Porto: Lello & Irmão, 1975, 4 vols [1.^a ed. 1856-1866].
- CORTESÃO, Armando (ed.), *Suma Oriental de Tomé Pires e o livro de Francisco Rodrigues*, leitura e notas de [...], Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1978.
- COUTO, Diogo do, *Ásia. Dos feitos que os Portugueses fizeram no Descobrimento dos Mares, e Conquistas das Terras do Oriente*, Décadas 4 a 12 (+ volume de índices), (rep. da edição da Régia Oficina Tipográfica, 1778-1781), Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1974, 14 vols.
- ___, *Década Quarta da Ásia*, coord. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Decobrimento Portugueses/ Fundação Oriente/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, 2 vols.
- ___, *Diogo do Couto e a Década 8^a da Ásia*, ed. Maria Augusta Lima Cruz, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- CROCCO, Virgínia (ed.), *The Portuguese presence along the burmese coast in the 16th and early 17th centuries*, s.l.: Gabinete de documentação e relacionamento histórico- cultural de Portugal no Sudeste asiático, 1987.
- FENICIO, Jacobo, S. J., *Livro da Seita dos Indios Orientais*, ed. Jarl Charpentier, Uppsala/Paris/Leipzig: Almquist & Wiksells Boktrycheri/ Leib. Anc H. Champion/ Ott. Harrassowitz, 1933.
- FERNANDES, Gonçalo, S.J., *Tratado do P. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduismo*, ed. Joseph Wicki, S.J., Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.
- GONÇALVES, Diogo, S. J., *Historia do Malavar*, ed. Joseph Wicki S.J., Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1955.

- GONÇALVES, Sebastião, S. J., *Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça...*, ed. Joseph Wicki S.J., Coimbra: Atlântida, 1957-1962, 3 vols.
- GOUVEIA, António de, O. S. A., *Jornada do Arcebispo*, Lisboa: Didaskalia, 1988 [1.^a ed. 1606].
- GUERREIRO, Fernão, S.J., *Relação Anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas Missões de 1600 a 1609...*, ed. Artur Viegas, Lisboa: Imprensa Nacional, 1930-1942, 3 vols.
- ___, *Jahangir and the Jesuits: with an account of the Benedict Goes and the mission to Pegu*, ed. Payne Charles Herbert, Londres: Routledge, 2004.
- IRABURU, José Maria (ed.), *San Francisco de Javier. Cartas Selecta*, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2006.
- JACOBS, Hubert (org.), S.J., *Documenta Malucensia*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973-1984, 3 vols.
- ___, (ed.), *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988, 1vol.
- JESUS, Frei Félix de “Primeira parte da Chronica e Relação do Princípio que teve a Congregação da Ordem de S. Augustinho nas Índias Orientais” in *Analecta Augustiniana*, ed. Arnulf Hartmann, O.S.A., vol. XXX, Roma, 1967, pp. 5-174.
- LAMALLE, Edmond, S. J., “Les Catalogues des Provinces et des domiciles de la Compagnie de Jesus” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 13 (1944), pp. 77-101.
- LUZ, Francisco Paulo Mendes da (ed.), “Livro das cidades e fortalezas que a Coroa de Portugal tem nas partes da Índia e das capitánias e mais cargos que nelas há e da importância deles”, in *Studia*, n.º 6 (Julho 1960), pp. 350-363.
- MATOS, Artur Teodoro de (ed.), “Advertências e queixumes de Jorge Pinto de Azevedo a D. João IV, em 1646, sobre a decadência do Estado da Índia e do “proveito” de Macau na sua restauração”, in *Povos e Culturas*, n.º 5, *Portugal e o Oriente Passado e Presente*, 1996, pp. 431-545.

- ___, *Documentos Remetidos da Índia ou Livro das Monções*, Vol. I (1625-1627), II (1625-1736), Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/ Centro de Estudos Damião de Góis, 2000-2002, 2 vols.
- MAGISTRIS, Giacinto de, *Relatione della Cristianità di Maduré, fatta da Padri Missionarii della Compagnia di Gesù della Provincia del Malavàr*, Roma: Of. Angelo Bernabó del Verme, 1661.
- MANRIQUE, Sebastião, *Breve Relação dos Reinos de Pegu, Arracão, Brama, e dos Impérios Calaminhã, Siammon e Grão Mogol*, apresentação e notas de Maria Ana Marques Guedes, Lisboa: Edições Cotovia, Lda, 1997.
- MANSO, Levy Maria Jordão de Paiva (ed.), *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae Atque Oceaniae*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1870-1873, 3 vols.
- NAZARETH, Casimiro Cristôvão de, *Mitras Lusitanas no Oriente. Catálogo dos Superiores das Missões do Norte e do Sul da Índia e das dioceses de Cranganor, Cochim, Meliapor, Malaca, Macao e Moçambique com a recompilação das ordenanças por eles expedidas*, II, Lisboa/Nova Goa: Tip. Diário de Notícias/Tip. Artur a Vieças, 1913-1924
- NOBILI, Roberto, S. J., “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I., 1609-1649” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ed. Joseph Wicki, fasc. 75, Jan/Jun, 1969, pp. 313-325.
- ___, *Preaching the wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary and Scholar in 17th Century India*, ed. A. Amaladass e F. Clooney, S.J., Philadelphia: Institute of Jesuit Sources, 2000.
- ___, *Robert de Nobili, l'Apôtre des Brahmes, Première apologie, 1610*, ed. P. Dahmen, Paris: éditions Spes, 1931.
- ___, *Roberto de Nobili on Indian Customs*, ed. Rajamanickam, Palayamkottai: De Nobili Research Institute 1972.
- ___, “Sei Lettere inedite del P. Roberto Nobili, 1606, 1607, 1615” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ed. Joseph Wicki S. J., fasc. 73, Jan/Jun (1968), pp. 129-144.
- ___, “Trois Lettres Spirituelles Inédites de Robert de Nobili (1610, 1615, 1649)” in *Revue D'Ascétique et de Mystique*, ed. Pierre Dahmen, 62 Abr/Jun, 1935, pp. 180-185.

- ORTA, Garcia de, *Colóquio dos simples e drogas da Índia*, (reimp. da edição do Conde de Ficalho, Lisboa: Imprensa Nacional, 1891-1892), Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987 [1.^a ed. 1563].
- PEREIRA, A. B. Bragança, *Arquivo Português Oriental*, Bastorá: Tip. Rangel, 1936-1940, 11 vols.
- PERNIOLA, V., S. J., *The Catholic Church in Sri Lanka. The Portuguese Period. Original Documents translated into English*, Dehiwala: Tisara Prakasakayo Ltd, 1989-1991, 3 vols.
- PINTO, Fernão Mendes, *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação: studies, restored portuguese text, notes and indexes*, ed. Jorge Santos Alves, Lisboa: Fundação Oriente/ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010. [1.^a ed. 1614].
- PISSURLENCAR, Panduronga S. S. (ed), *Assentos do Conselho do Estado da Índia*, Bastorá: Tip. Rangel, 1953-1957, 5 vols.
- ___(ed), *Regimentos das Fortalezas da Índia. Estudos e Notas*, Bastorá: Tipografia Rangel, 1951.
- PYRARD DE LAVAL, François, *Viagem de Francisco Pyrard de Laval*, (conforme a edição de 1679), (reimpressão da ed. de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1858), (ed. A. de Magalhães Basto), Porto: Livraria Civilização, 1944, 2 vols.
- QUEIROZ, Fernão de, S. J., *Conquista Temporal e Espiritual de Ceilão*, Colombo: The Government Press, 1916.
- REGO, António da Silva, S.J. (ed.), *Documentação Ultramarina Portuguesa*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1967, 5vols.
- ___, (ed.) *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente- Índia*, Lisboa: Fundação Oriente/ Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991-1996, 12 vols.
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha, *Archivo Portuguez Oriental*, (reimpressão da ed. de Nova Goa: Imprensa Nacional, 1857-1876), Nova Deli: Asian Education Services, 1992, 6 fasc., 10 vols.

- SÁ, Artur Basílio de, (ed.), *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente- Insulíndia*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar/ Instituto de Investigação Científica Tropical, 6 vols.
- SCHURHAMMER, Georg S. J. & E. A. Voretzsch (eds.), *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers 1539-1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner-und Jesuitenmission auf Ceylon, im Urtext herausgegeben und erklärt*, Leipzig: Verlag der Asia Major, 1928, 2 vols.
- ___, & Joseph Wicki SI (eds.), *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, nova editio ex integro refect*, Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1944-1945, 2 vols.
- SOLEDADE, Fernão da, O.F.M., *História Seraphica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*, Lisboa: officina Craesbeeckiana, 1656-1721, 5 vols.
- SOUSA, Francisco de, S. J., *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, Porto: Lello & Irmãos, 1978, 2 vols.
- SOUSA, Luís de, O. P., *História de S. Domingos*, Porto: Lello, 1977, 2 vols, [1.^a ed. 1623].
- SOUSA, Manuel Faria y, *Ásia Portuguesa*, Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira e António Craesbeck, 1666-1675, 3 vols.
- STEPHEN, S. Jeyaseela (ed.), *Letters of the Portuguese Jesuits from Tamil Countryside 1666-1688*, Pondicherry: IIES, 2001.
- TESSAROLO, Giuseppe, S. J., (ed.), *S. Ignazio di Loyola nelle sue lettere*, Milão: Letture, 1955.
- TRINDADE, Paulo da, O. F. M., *Conquista Espiritual do Oriente em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental...*, ed. Fernando Félix Lopes, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967, 3 vols.

VALIGNANO, Alessandro, S.I., *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, Joseph Wicki (ed.), Roma: *Institutum Historicum S.I.*, 1944.

VIDAL, Frederico Gavazzo Perry (ed.), *Um Original do Beato João de Brito conservado inédito na Biblioteca da Ajuda, agora dado à estampa e seguido da publicação de outras espécies respeitantes a êste Missionário-Mártir existentes na dita Biblioteca*, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944.

WESSELS, P. Cornelio S.J., “Catalogus Patrum et Fratrum e Societate Iesu qui in Missione Moluccana ab a. 1546 ad a. 1677 adlaboraverunt” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, II (1932), pp. 237-253.

WICKI, Ioseph, S.J., “Das Schulwesen der Jesuiten in portugiesisch-Indien 1599 Bis 1759” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, fasc. 109 (1986), pp. 34-203.

___, (ed.) “Lettere Familiari del P. Roberto Nobili S.I. 1609-1649” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ano 38, fasc. 75, Jan-Jun, 1969.

___ & Charles Ralph Boxer (eds.), *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758*, Münster: Aschendorfferche, 1967.

___, (org.) *Documenta Índica*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988, 18 vols.

ZINADÍM, *História dos Portugueses no Malabar*, (reimpressão da ed. de David Lopes, Lisboa: Imprensa Nacional, 1898), Lisboa: Edições Antígona, 1998.

3. CATÁLOGOS, DICIONÁRIOS, GLOSSÁRIOS E GUIAS

ADDIS, William E. & Thomas Arnold, *A Catholic Dictionary containing some account of the doctrine, discipline, rites, ceremonies, councils, and religious orders of the Catholic Church*, (15^a ed.), Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951.

ALBUQUERQUE, Luís de, *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa: Editorial Caminho, 1994, 2 vols.

AZEVEDO, Carlos Moreira, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores./ Centro de Estudos de História Religiosa, 2000-2001, 4 vols.

DALGADO, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, (reimpressão da ed. da Academia de Ciências de Lisboa, 1919-1921), Nova Deli: Asian Educational Services, 1988, 2 vols.

FRANCO, José Eduardo & José Augusto Mourão & Ana Cristina da Costa Gomes, *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 2010

LAGOA, Visconde da, *Glossário Toponímico da Antiga Historiografia Portuguesa Ultramarina*, Lisboa: Ministério do Ultramar, 1950-1954, 4 vols.

LEÃO, Francisco G. Cunha, *O Índico na Biblioteca da Ajuda. Catálogo de Documentação Manuscrita referente a Moçambique, Pérsia, Índia, Malaca, Molucas e Timor*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/ Centro de Estudos de Damião de Góis/ Instituto Português do Património Arquitectónico/ Biblioteca da Ajuda, 1998.

___, *Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia*, Lisboa: Instituto Cultural de Macau/ Instituto Português do Património Arquitectónico/ Biblioteca da Ajuda, 1998, 2 vols.

O'NEILL, Charles E., S. J. & Joaquín Maria Domínguez S. J. (org.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus*, Roma/Madrid: Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 vols.

SOMMERVOGEL, Charles, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelas: Imp. Polleunis et Centerich, 1890-1909, 10 vols.

VACANT, Alfred & E. Mangenot & Emile Amann, *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris: Letouzey et Ané, 1903-1950, 30 tomos, 15 vols..

YULE, Henry & A.C. Burnell, *Hobson-Jobson. A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, London: W. Crooke, 1903.

4. ESTUDOS

- ALDEN, Dauril, *The Making of an enterprise, the Society of Jesus in Portugal: its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1996.
- ALVES, Jorge dos Santos, “Malacca: A Centre for Islamic Debate and a “New Mecca” (1480-1511)” in Luís Filipe Barreto & Wu Zhiliang (eds.), *Port Cities and Intercultural Relations 15th -18th Centuries*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2012, pp. 71-82.
- ___, *O Domínio do Norte de Samatra. A História dos Sultanatos de Samudera-Pacém e Achém e suas relações com os Portugueses (1500-1580)*, Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.
- ___, *Portugal e a MissionaçãO no Século XVI-O Oriente e o Brasil*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- ___, *Três Sultanatos Malaios do Estreito de Malaca nos Séculos XV e XVI (Samudera-Pasai, Aceh e Malaca/Johor). Estudo Comparativo de História Social e Política*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2003, (texto policopiado).
- AMALADOSS, Michael, *Jésus Asiatique*, Paris: Presses Renaissance, 2007.
- AMES, Glenn J., «A Comparative study of religious missions in three civilizations: India, China and Japan » in *Actes du III ème Colloque International de sinologie*, Paris: Belles Lettres, 1983, pp. 271-290.
- ___, *Renascent Empire The House of Braganza and the Quest for Stability in Portuguese Monsoon Asia, c. 1640-1683*, Amesterdão: Amesterdam University Press, 2000.
- ___, “The *Estado da Índia* 1663-1677: priorities and strategies in Europe and the East”, in *Stvdia*, 49 (1989), pp. 283-300.
- ANDRADE, António Banha de, *Mundos Novos do Mundo: Panorama da Difusão, pela Europa, de Notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972, 2 vols.
- ANTUNES, Luís Frederico Dias, “A crise no Estado da Índia no final do século XVII e a criação das Companhias de Comércio das Índias Orientais e dos Baneanes de Diu”, in *Mare Liberum*, 9, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, pp. 19-29.

- AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002, 3 vols.
- BAIÃO, António, *A Inquisição de Goa*, Lisboa: Academia das Ciências, 1930-1945, 2 vols.
- BARENDSE, René J., *Voc Mercantilism and Kerala Traders, 1663-1703*, VII, Paris: *Moyen Orient & Océan Indien*, 1990.
- ___, *The Arabian Seas. The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, Nova Iorque-Armonk, Nova Iorque: M.E. Sharpe, 2002.
- BARRETO, Luís Filipe, *Lavrar o Mar, os Portugueses e a Ásia, c. 1480- c. 1630*, Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- ___, *Macau: Poder e Saber, Séculos XVI e XVII*, Lisboa: Editorial Presença, 2006.
- BARRIO, Frederico Palomo del & Luís Miguel R. Lume, “Do Conselho da Índia ao Conselho Ultramarino: Questões de enquadramento político e administrativo do Estado Português da Índia nos séculos XVI e XVII” in *Vasco da Gama e a Índia: história política e militar*, vol. 1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, pp. 135-150.
- BAYLY, Susan, *Caste, Society and Politics in India from Eighteenth Century to the Modern Age*, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1999.
- BERTRAND, Joseph, S.J., *De la formation du Clergé Indigène dans les missions*, Paris: Sagnier et Bray, Libraires-Éditeurs, 1847.
- ___, *Lettres édifiantes et Curieuses de la Nouvelle Mission du Maduré I-II*, Paris: Pub. por J. B. Pélagaud, 1865.
- ___, *Mémoires Historiques sur les missions des Ordres religieux et spécialement sur les questions du clergé indigène et des Rites Malabares d’après des documents inédits*, Paris: Pub. por P. Brunet, 1922.
- BESSE, Léon, *La Mission du Maduré. Historiques de ses Pangoues*, Trichinopoly: Mission Catholique, 1914.

- BIEDERMANN, Zoltán, *A aprendizagem de Ceilão. A presença portuguesa no Sri Lanka entre estratégia talassocrática e planos de conquista territorial (1506-1598)*, Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.
- ___, “Inovação Filipina ou realização de um velho plano português? O conturbado início da conquista de Ceilão” in Santiago Martínez Hernández (ed.), *Governo, Política e Representações do Poder no Portugal Habsburgo e nos seus Territórios Ultramarinos (1581-1640)*, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2011, pp. 147-176.
- BLANCO, Manuela Sobral, *O Estado Português da Índia: da rendição de Ormuz à perda de Cochim (1622-1663)*, Dissertação de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1992, 2 vols.
- ___, *Os Holandeses e o Império Português do Oriente: 1595-1641*, Dissertação de Licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1975, 2 vols.
- BLUSSÉ, Leonard & George Winius, “The Origin and Rhythm of Dutch Aggression against the Estado da Índia, 1601-1661”, in *George, Winius, Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot/Burlington USA: Ashgate, 2001.
- BOUCHON, Geneviève, “Les Musulmans du Kerala à l’époque de la Découverte portugaise” in *Mare Luso-Indicum*, tomo 2, 1973, pp. 3-59.
- ___, “Les Rois de Kotte au début du XVIIe siècle” in *Mare Luso-Indicum*, tomo 1, 1971, pp. 65-96.
- ___, “L’Océan Indien à l’époque de Vasco da Gama” in *Mare Liberum*, tomo 1, Dezembro 1990, pp. 71-77.
- ___, *Mamale de Cananor. Un adversaire de l’Inde portugaise (1507-1528)*, Paris: Hautes études islamiques et orientales d’histoire comparée, E.P.H.E., IV section, 1975.
- BOUZA ALVAREZ, Fernando & Angela Barreto Xavier & Pedro Cardim, *Portugal no Tempo dos Filipes: Política, Cultura, Representações (1580-1668)*, Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- BORGES, Maria do Carmo Mira, *Os Portugueses e o Sultanato de Macaçar no século XVII*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996 (texto policopiado).

- BOXER, Charles R., *A Igreja e a Expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa: Edições 70, 1981.
- ___, *A Índia Portuguesa em meados do século. XVII*, Lisboa: Edições 70, 1980.
- ___, *O Império Colonial Português (1415-1825)*, Lisboa: Edições 70, 1981.
- ___, *O Império Marítimo Português (1415-1825)*, Lisboa: Edições 70, 1969.
- ___, *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500-1750*, Londres: Variorum Reprints, 1984.
- ___, *The Dutch seaborne empire 1600-1800*, Nova Iorque: Knopf, 1965.
- BOYAJIAN, James C., *Portuguese Trade in Asia under the Habsburgs, 1580-1640*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BRITO, Fernão Pereira de & Fernando de la Cueva, *Historia do Nascimento Vida e Martyrio do Ven. Padre João de Britto*, Coimbra; No Real Collegio das Artes da Comp. de Jesu, 1722.
- BURKE, Peter & R. Po-chia Hsia, *Cultures of translation in early modern Europe*, Cambridge/ Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.
- CAMELOT, Pierre-Thomas, *Éphèse et Chalcedoine 431 et 451, Histoire des Conciles Aecuméniques*, tomo II, Paris: Éditions de l'Orante/Librairie Arthème Fayard, 2006.
- CANNY, M. Nicholas (ed.), *The Oxford History of the British Empire*, vol. I *The Origins of Empire: British overseas enterprise to the close of the seventeenth century*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.
- CASTETS, Jean, «L'église et le problème des castes» in *Revue d'Histoire des Missions*, 1930.
- ___, *La Mission du Maduré*, Trichinopoly: St. Joseph's Industrial School Press, 1924.
- ___, *De Nobili's Missionary Method*, Trichinopoly: St. Joseph's Industrial School Press, 1935.
- ___, *La simple vérité sur la querelle des Rites Malabares*, Índia, 1933.

CHAKRAVARTI, Ananya, “The many faces of Baltasar da Costa: *imitatio* and *accommodatio* in the seventeenth century Madurai mission” in *Etnográfica*, vol.18, n.º 1, 2014.

CHAUDHURI, K. N., “European Trade with India” in *The Cambridge Economic History of India*, vol. I c.1200-c.1750, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

CHAUNU, Pierre, *Église, Culture et Société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme 1517-1620*, Paris: Sedes, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1995.

CLOONEY, Francis X., S. J., “Roberto de Nobili: Adaptation and the Reasonable Interpretation of Religion” in *Missiology*, vol.18, 1990, pp. 25-36.

___, “Roberto de Nobili’s *Dialogue on Eternal Life* and an early Jesuit Evaluation of Religion in South India” in *The Jesuits: Cultures, the Sciences, and the Arts 1540-1773*, (ed.) John W. O’ Malley, Toronto, Ont.; University of Toronto Press, 1998.

CORREIA-AFONSO, John, *Jesuit Letters and Indian History: 1542-1773 (Studies in Indian history and culture/ Heras Institute of Indian History and Culture)*, Bombaim, Londres, Nova Iorque: Oxford University Press, 1969

CORREIA, Pedro Lage Reis, *A Concepção de Missionação na Apologia de Valignano, Estudo sobre a Presença Jesuíta e Franciscana no Japão (1587-1597)*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2008.

COSTA, João Paulo Oliveira e, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Lisboa: Instituto Cultural de Macau/ Instituto de História de Além-Mar, 1995.

___, “A Diáspora Missionária”, in *História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. 2, pp. 255-313.

___, *A Missão de João de Brito*, Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1992.

___, “Em torno da criação do Bispado do Japão” in *As Relações entre a Índia Portuguesa, A Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993, pp. 141-172.

___, (coord.), & José Damião Rodrigues & Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

- ___, *Mare Nostrum. Em Busca de Honra e Riqueza*, Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2013.
- ___, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Lisboa, 1998
Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998 (texto policopiado).
- ___, “O fim da hegemonia do Padroado Português do Oriente no século XVII” in *Vasco da Gama e a Índia – Conferência Internacional*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, vol.3, pp. 43-57.
- ___, “O Império Português no tempo de Francisco Xavier” in *Lusitania Sacra*, 2ª série, Tomo X, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1998, pp. 73-95.
- ___, “O Império Português em meados do século XVI” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. III, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2002, pp. 87-121.
- ___, “Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)”, in *Stvdia*, Lisboa, nº52, 1994, pp. 121-178.
- ___, “Pastoral e Evangelização” in *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, pp. 239-313;
“A Diápora Missionária” in *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, pp. 255-313.
- ___, “The Padroado and the Catholic mission in Asia during the 17 th Century” in *Rivalry and Conflict. European traders and Asian Trading Networks in the 16th and 17th Centuries*, Leida: Ernst van Veen and Leonard Blussé, 2005, pp.71-88.
- COSTA, Susana Goulart, “A Reforma Tridentina em Portugal: Balanço Historiográfico” in *Lusitania Sacra*, 2ª série, 21 (2009), pp. 237-248.
- COUTINHO, Fortunato, *Le regime paroissial des diocèses de rite latin de l’Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu’à nos jours*, Lovaina-Paris: PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- ___, “Roberto de Nobili’s Response to India and Hinduism, in Practice and Theory” in *Third Millenium* 1. 2 (1998), pp. 72-80.
- CRONIN, Vincent, *A Pearl to India: The life of Roberto de Nobili*, Nova Iorque: Dutton, 1959.
- CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro da, *A missão tibetana na correspondência jesuíta (1624-1631)*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Filosofia, Letras

e Ciências Humanas da Universidade de S. Paulo, S. Paulo, 2009 (texto policopiado)

CUNHA, João Manuel de Almeida Teles e, “De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da Igreja Malabar e Católica na Índia (1599-1624)” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. V, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2004, pp. 283-368.

___, *Economia de um Império. Economia política do Estado da Índia em torno do Mar Árábico e Golfo Pérsico. Elementos conjunturais: 1595-1635*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1995 (texto policopiado).

___, “Sombras no acaso do *Emperium Mundi*. A família real e a luta pelo poder em Ormuz (1565-1622)” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. III, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2002, pp. 177-198.

D’ACOSTA, Anthony, *The Christianisation of the Goan Islands, 1510-1567*, Bombaim: Heras Institute, St. Xavier’s College, 1965.

DAS GUPTA, Ashin & M. N. Pearson, *India and the Indian Ocean 1500-1800*, Calcutá: Oxford University Press, 1987.

DAVID-NEEL, Alexandra, *Le Bouddhisme du Bouddha*, Paris: Editions du Rocher, 1977.

DAINVILLE, François de, *Les Jésuites et l’Éducation de de la Société Française. La Naissance de l’Humanisme Moderne*, Paris: Beauchesne, 1940.

DELUMEAU, Jean, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

DIDIER, Hugues, et alii., *Os Portugueses no Tibete. Os Primeiros Relatos dos Jesuítas (1624-1635)*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DIEHL, Katherine S., *Jesuits, Lutherans, and printing press in south India (printers and printing in the East Indies)*, Atenas: Aristide D. Caratzas, 1996.

- DIFFIE, Bailey W & George D. Winius, *A Fundação do Império Português 1415-1580*, Lisboa: Veja, 1993, 2 vols.
- DISNEY, Anthony R, *A decadência do império da Pimenta. Comércio português na Índia no início do século XVII*, Lisboa: Edições 70, 1981.
- ___, *A History of Portugal and the Portuguese Empire*, Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009, 2 vols.
- ___, “Famine and famine relief in Portuguese India in the sixteenth and early seventeenth centuries” in *Stydia*, n.º 49, Lisboa, 1989, pp- 255-282.
- ___, “The gulf route from India to Portugal in the sixteenth and seventeenth centuries”, in *A Carreira da Índia e a rota dos estreitos. Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa/ Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar/ Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998, pp. 527-550.
- ___, *Twilight of the Pepper Empire. Portuguese Trade in Southwest India in the Early Seventeenth Century*, Cambridge-Mass.: Harvard University Press, 1978.
- ___, & Emily Booth, *Vasco da Gama and the linking of Europe and Asia*, Nova Deli: Oxford University Press, 2000.
- FERREIRA, João Luís, *Entre duas margens. Os Portugueses no Golfo Pérsico (1623-1653)*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011 (texto policopiado)
- FERROLI, Domenico S.I., *The Jesuits in Malabar*, Bangalore: King & Co., The National Press, 1939-1951, 2 vols.
- FIGUEIREDO, Fernando de, “Os vectores da Economia”, in *História dos Portugueses no Extremo-Oriente*, vol. III, dir. de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa: Fundação Oriente, 2000.
- FLORES, Jorge Manuel, “Entre Bandel e colónia: o regresso dos portugueses a Hugli, c. 1632-1820”, in *Aquém e Além da Taprobana. Estudos luso-orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Luís Filipe R. Thomaz (ed.), Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2002.

- ___, *Firangistân e Hindustân. O Estado da Índia e os confins meridionais do Império Mogol (1572-1636)*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2004 (texto policopiado).
- ___; & António Vasconcelos de Saldanha, *Os Firanguis na Chancelaria Mogol. Cópias Portuguesas de Documentos de Akbar (1572-1604)*, Nova Deli: Embaixada de Portugal, 2003.
- ___, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543: Trato, Diplomacia e Guerra*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1991 (texto policopiado).
- FLORES, Maria da Conceição, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, Lisboa: Instituto Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- FRANCO, José Eduardo & Bruno Cardoso Reis, *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica*, Lisboa: Roma Editora/ Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque, 1997.
- ___; & Célia Cristina Tavares, *Jesuítas e Inquisição: Cumplicidades e Confrontações*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2007.
- ___, *O Mito dos Jesuítas – Em Portugal, no Brasil e no Oriente*, Lisboa: Gradiva, 2006.
- FRYKENBERG, Robert Eric, *Christianity in India: From Beginnings to the Present (Oxford History of the Christian Church)*, Oxford-Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.
- GAASTRA, Femme S. & Jaap R. Bruijn, “The Dutch East India Company’s Shipping 1602-1795, in a Comparative Perspective”, in *Ships, Sailors and Spices: East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th centuries*, ed. Jaap. R. Bruijn e Femme S. Gaastra, Amesterdão: NEHA, 1993.
- GALI, Vincenzo, “La più grande impresa della compagnia di Gesù nel Srilanka” in *Seminário Pontificio di Kandi. Societas*, n.º 30, 1981, pp.40-43.
- GARCIA-VILLOSLADA, P. Ricardo, *Manual de Historia de la Compañia de Jesus*, Madrid: Aldecoa, 1941.
- GASTÃO, Marques, *Os Missionários Portugueses Jesuítas do Tibete. Evocação histórico-religiosa*, Lisboa: Rei dos Livros, 1995.

- GERVASI, Mulakara, *History of the diocese the Cochin*, Roma: s.n., 1986.
- GIARD, Luce (org.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- GLETE, Jan, *Warfare at Sea, 1500-1650 – Maritime Conflicts and the Transformation of Europe*, Londres, Nova Iorque: Routledge, 2000.
- GLOSSEY, Luke Glossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- GOBEL, Erik, “Danish Companies’ Shipping to Asia 1616-1870”, in *Ships, Sailors and Spices. East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th Centuries*, Amesterdão: NEHA, 1993.
- GODINHO, Vitorino Magalhães, *Les Finances de l’État Portugais des Indes Orientales (1517-1635). Matériaux pour une étude structurelle et conjoncturelle*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- ___, *Os descobrimentos e a economia mundial*, 2ª. ed., Lisboa: Presença, 1981-1991, 4 vols.
- ___, “Portugal and his Empire, 1680-1720”, in *The New Cambridge Modern History*, vols. V e VI, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1970-1971.
- GOMID, Ana Paula Sena, *Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o Hinduísmo e sua relação com a prática missionária no Sul da Índia (século XVII)*, Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território, São Gonçalo, 2014 (texto policopiado).
- GUEDES, Maria Ana de Barros Serra Marques, *A História Birmano-Portuguesa para além das relações oficiais. Assimilação e aculturação nos séculos XVII e XVIII*, Dissertação de Doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1999, (texto policopiado).

- GUERREIRO, Luís Ramalhosa, “O declínio português no Índico e a Hegemonia holandesa (1596-1650)” in *Clio*, nova série – 10 (1º semestre de 2004), Lisboa, pp.111-134.
- GUINOTE, Paulo & Eduardo Frutuoso & António Lopes, “O movimento da Carreira da Índia nos séculos XVI-XVIII. Revisão e propostas”, in *Mare Liberum*, n.º 4, Lisboa, 1992.
- HERMAN, J. B., *La pédagogie des Jésuites au XVI siècle: ses sources, ses caractéristiques*, Lovaina: Bureaux du Recueil, 1914.
- HERNÁNDEZ, Angel Santos, S.J., *Jesuitas Y Obispados*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998.
- ___, *Las Misiones Bajo el Patronato Portugues*, Madrid: Eapsa, 1977.
- HSIA, Ronnie Po-chia, (org.), *A Companion to the Reformation World*, Maldon, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- ___, “La questione del clero indigeno nella missione cattolica in Cina nel sedicesimo e diciassettesimo secolo” in *Studia Borromaiica*, 20, Milão: Bulzoni Editore, 2006, pp. 189-190.
- ___, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, 3ª ed., Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.
- JACOBS, Hubert H.M., “Ambon as a Portuguese and catholic town 1576-1605” in *Neue Zeitschrift für Missions Wissenschaft* 41 (1985), pp. 1-17.
- ___, “A forgotten Mission: The work of the Jesuits in Maluku archipelago, 1546-1677” in *Third European Colloquium on Malay and Indonesian studies*, Nápoles: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, 1988.
- ___, *A treatise on the Moluccas (c. 1544): probably the preliminary version of António Galvão's lost História das Molucas*, Roma: Jesuit Historical Institute, 1971.
- ___, “La Missione del Fratelo Gaspar Gómez nelle Molucche” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Roma, vol. 48, 1979, pp. 125-135.
- ___, “The port town of Ambon, 1567-1605” in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica e Tropical-CEHCA, 1985.
- JULIA, D., “Généalogie de la “Ratio Studiorum” in Luce Girard e Louis de Vaucelles, *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, Grenoble: Jérôme Million, 1996.

- KURISUMMOOTTIL, George “An Iconographic Explanation of the Mural Painting of the Paliekara Church, Thiruvalla; in the context of the Art History of the Syrian Church of Kerala” in *Parole de l’Orient*, vol. 31, 2006, pp. 327-348.
- LACH, Donald, *Asia in the Making of Europe*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1965-1999, 3 vols., 9 tomos.
- LOBATO, Manuel, “A Carreira da Índia e a variante de Malaca (1507-1641)”, in Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Reis Thomaz (eds.), *A Carreira da Índia e a rota dos Estreitos. Actas do VIII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Angra do Heroísmo: CHAM-Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 1998, pp. 343-376.
- ___, “The Introduction of Islam in the Maluku Islands (Eastern Indonesia). Early Iberian Evidence and Oral Traditions” in Eva-Maria von Kemnitz (ed.), *Estudos Orientais. Volume comemorativo do primeiro decénio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012)*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2012, pp. 65-74.
- LOMBARD, Denys & Jean Aubin, *Marchands et hommes d’affaires asiatiques dans l’Océan Indien et dans la Mer de Chine, XIIIe-XXe siècles*, Paris: Editions de l’École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988.
- LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, *Goa Setecentista. Tradição e Modernidade 1750-1800*, Lisboa: Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa-Universidade Católica Portuguesa, 1996.
- ___, (org.), *O Império Oriental 1660-1820*, Lisboa: Editorial Estampa, 2006.
- LÓPEZ, Teófilo Aparício, O.S.A., *La Orden de San Agustin en la India*, Valladolid: Monte Casino, 1977.
- LORENZEN, David N., “Gentile Religion of south India, China and Tibet: Studies by three Jesuit Missionaries” in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 27 (2007), nº1, pp. 203-213.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de, “As tentativas de recuperação asiática”, in Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (eds.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

- MARCOCCI, Giuseppe, *A consciência de um império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- ___, & José Pedro Paiva (eds), *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MARKOVITS, Claude (ed.), *Histoire de l'Inde Moderne 1480-1950*, Paris: Fayard, 1994.
- MARQUES, João Francisco, “A evangelização da Índia no Epistolário de Afonso de Albuquerque e S. Francisco Xavier. Cotejo e Problemas” in *Congresso Internacional de História da Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. II, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993, pp. 217-269.
- ___, “A Palavra e o Livro” in João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coords.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Mem Martins: Círculo de Leitores, [2000], pp. 377-447.
- ___, “As formas e os sentidos” in João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coords.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Mem Martins: Círculo de Leitores, [2000], pp. 449-515.
- ___, “Oração e Devoções” in João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coords.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Mem Martins: Círculo de Leitores, [2000], pp. 603-670.
- MARTINS, José F. Ferreira, *Crónica dos Vice-Reis e Governadores da Índia*, Nova Goa: Imprensa Nacional, 1919.
- MARTINS, Maria Odete Soares, *A Missionação nas Molucas no século XVI. Contributo para o estudo da acção dos Jesuítas no Oriente*, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2002.
- MATOS, Artur Teodoro, “Le Régime Fiscal de l'Inde Portugaise du XVI^e et du XVII^e siècles” in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XXXV, 1996, pp. 43-63.
- ___, *Na rota da Índia, Estudos de História da Expansão Portuguesa*, Macau: Instituto Cultural de Macau, 1994.
- ___, *Na Rota das Especiarias. De Malaca à Austrália. Portugal on the Seaway to Spices. From Malacca to Australia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- ___, *Timor Português, 1515-1769. Contribuição Para a Sua História*, Lisboa: Universidade de Lisboa, 1974.

- MEERSMAN, Achilles, O.F.M., *The ancient franciscan provinces in India (1500-1835)*, Bangalore: Christian Literature Society Press, 1971.
- MELO, Carlos Mercês de, S.J., *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th centuries). An historical-canonical study*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.
- MENDONÇA, Delio de, *Jesuits in India: History and Culture*, Anand, Gujarat: Gujarat Sahitya Pakash, 2007.
- MENON, K.P. Padmanabha, *History of Kerala. Written in the form of notes on Visscher's Letters from Malabar*, Ernakulam: Cochin Government Press, 1924-1937.
- METZLER, Joseph, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972: 350 anni a servizio delle missioni / 350 years in the service of the missions*, vol. I, 8 (1522-1700), Roma: Herder, 1972.
- MIRANDA, Susana Münch, *A Administração da Fazenda Real no Estado da Índia (1517-1640)*, Dissertação de Doutoramento em História da Expansão e dos Descobrimentos Portugueses (Séculos XV-XVIII) apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2007 (texto policopiado).
- MURTEIRA, André Alexandre Martins, *A Carreira da Índia e o Corso Neerlandês 1595-1625*, Parede: Tribuna, 2012.
- ___, “O Estado da Índia e as companhias das Índias Orientais neerlandesa e inglesa no Índico Ocidental, 1600-1635” in Santiago Martínez Hernández (ed.), *Governo Política e Representações do Poder no Portugal Habsburgo e nos seus Territórios Ultramarinos*, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2011, pp. 177-195.
- NEILL, Stephen, *A History of Christianity in India: The Beginnings to A.D. 1707*, Cambridge-Londres: Cambridge University Press, 1984.
- NEVETT S.J., Albert, *João de Brito e o seu tempo*, Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1988.

- NOONAN, Laurence A., *The first Jesuit Mission in Malacca: A Study of the use of the Portuguese trading centre as a base for Christian missionary expansion during the years 1545 to 1552*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de Investigação Científica e Tropical, 1974.
- ___, *The Portuguese in Malacca: a study of the first major European impact on East Asia*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1968.
- OLIVAL, Fernanda, *D. Filipe II de Cognome "O Pio"*, Lisboa: Círculo de Leitores-Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2008.
- PAIVA, José Pedro, "As missões internas" in João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coords.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Mem Martins: Círculo de Leitores, [2000], pp. 239-254.
- PELÚCIA, Alexandra, *Corsários e Piratas Portugueses, Aventureiros nos Mares da Ásia*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.
- PENTEADO, Pedro, "Sensibilidades e Representações religiosas" in João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coords.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Mem Martins: Círculo de Leitores, [2000], pp. 346-359.
- ___, "Confrarias Portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados e tendências de investigação" in *Lusitania Sacra*, 2ª série, 7, Lisboa, 1995, pp. 15-52.
- PHILIPPART, Guy S.I., "Visiteurs, Commissaires et Inspecteurs dans la Compagnie de Jésus de 1540 a 1615 II. 1573-1615" in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ano XXXVIII, fasc. 75, Jan/Jun (1969), pp. 170-325.
- PIETRZAK, Andrzej, *Teologia da inculturação segundo Michael Amaladoss e Mário de França Miranda*, Lublin, s.n., 2010.
- PINA, Isabel Murta, *Jesuítas Chineses e Mestiços da Missão da China (1589-1689)*, Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.
- PREBISH, Charles S. e Damien Keown, *Introduction Buddhism*, Nova Iorque: Routledge, 2006.

- PTAK, Roderich, "Piracy along the Coast of Southern India and Ming-China: Comparative Notes on Two Sixteenth Century Cases" in Teodoro de Matos e Luís Filipe F. Reis Thomaz (eds.), *As Relações entre a Índia Portuguesa, A Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa: Fundação Oriente - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp. 254-273.
- QUIGLEY, Declan, *The Interpretation of Caste*, Nova Deli: Oxford University Press, 2001.
- RADULET, Carmen M. & Luís Filipe Thomaz, *Viagens Portuguesas à Índia (1497-1513). Fontes italianas para a sua história*, Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2002.
- REGO, António da Silva, *O Padroado Português do Oriente. Esboço Histórico*, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.
- , *O Padroado Português do Oriente e a sua Historiografia (1838-1950)*, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1978.
- REID, Anthony "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650" in Anthony Reid (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power, and Belief*, Nova Iorque: Cornell University Press, 1993, pp. 79-151.
- RENOU, Louis, *Hinduísmo*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1981.
- RÉTIF, André, *Introduction à la doctrine pontificiale des missions*, Paris: Seuil, 1953.
- ROBINSON, James B., *Hinduism*, Nova Iorque-Filadélfia: Chelsea House Publishers, 2004.
- RODRIGUES, Francisco, *A Formação Intelectual do Jesuíta*, Porto: Livraria Magalhães e Moniz, 1917.
- , *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1931-1950, 7 vols.
- RUSSEL-WOOD, Anthony John R., *The Portuguese Empire: 1415-1808. A World on the Move*, Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press, 1992.

- SANTOS, Maria Catarina Madeira, “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 Portugueses, 1999.
- SASTRI, Kallidaikurichi Aiyah Nilakanta, *A History of South India*, 2ªed., Madras: Oxford University Press, 1976.
- ___, *Development of Religion in South India*, Bombaim: Orient Longmans, 1963.
- ___, *The Culture and History of the Tamils*, Calcutá: K.L. Mukaopadhyay, 1964.
- ___, *South India and South Asia. Studies in their history and culture*, Mysore: Geetha Book House, 1978.
- SCHURHAMMER, Georg, S.J., *Francisco Javier: Su vida y su tiempo*, Navarra-Pamplona: Gobierno de Navarra-Compañia de Jesús, 1992, 4 vols.
- SCHÜTTE, Josef Franz, *Valignano’s Mission Principles for Japan*, São Luís, Miss.: The Institute of Jesuit Sources, 1980-1985, 2 vols.
- SEABRA, Leonor, *The Embassy of Pero Vaz de Siqueira to Siam (1684-1686). A Embaixada ao Sião de Pero Vaz de Siqueira (1684-1686)*, Macau: Universidade de Macau, 2005.
- SHIRODKAR, P.P., “Portugal in the Far East Strategy in the 17th Century” in Artur Teodoro de Matos e Luís Filipe Thomaz (eds.), *As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portuguesas-Fundação Oriente-Instituto Cultural de Macau-Instituto Português do Oriente, 1991, pp. 349-375.
- SILVA, A. da, *Trent’s Impact on the Portuguese Patronage Missions*, Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- SILVA, Chandra R. de (ed.), *Portuguese Encounters with Sri Lanka and the Maldives. Translated Texts from the Age of the Discoveries*, Aldershot: Ashgate, 2009.
- SOBHANAN, B., “Glimpser into the disputes between the Carmelitas and the Jesuits during the Dutch period” in *Christian Heritage of Kerala: Grand Chevalier Prof. L.M. Pylee*, Cochim: L.M. Pylee Felicitation Committee, 1981, pp. 223-231.

STEPHEN, S. Jeyaseela, *Expanding Portuguese Empire and the Tamil Economy (Sixteenth-Eighteenth Centuries)*, Nova Deli: Salasar Imaging Systems, 2009.

___, *Portuguese in the Tamil Coast: Historical Explorations in Commerce and Culture (1507-1749)*, Pondicherry: Navajothi Pub. House, 1998.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala 1500-1700*, Lisboa: Edições 70, 1994.

___, “Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l’échec des tentatives d’indigénisation du christianisme en Inde” in *Archives de sciences sociales des religions*, 103 (1998), pp. 21-42.

___, “Further notes on the ‘foreign hand’: The Mughals, the Portuguese and the Deccan Politics, c. 1600” in I. Alam Khan (ed.), *Akbar and his age*, Nova Deli: Northern Book Centre, 1999, pp. 132-159.

___, “A matter of alignment: Mughal Gujarat and the Iberian World in the transition of 1580-81” in *Mare Liberum*, 9 (Jul. 1995), pp. 461-479.

___, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma História Política e Económica*, Linda-a-Velha: Difel, 1993.

___, “The South Coromandel Portuguese in the late 17th Century: A Study of the Porto Novo Nagapattinam” in *Stvdia* 49 (1989), pp. 341-364.

TAMBURELLO, Adolfo, M. Antoni Üçerler e Marisa di Russo (eds.), *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: Ponte tra Oriente e Occidente*, Roma: Institutum Historico Societatis Iesu, 2008.

TAVARES, Célia Cristina da Silva, *Jesuítas e Inquisidores*, Lisboa: Roma Editora, 2004.

TEIXEIRA, Manuel, *The Portuguese missions in Malacca and Singapore (1511-1958)*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.

THAPAR, Romila, *A History of India*, Londres: Penguin Books, 1990, 2 vols.

THEKEDATHU, Joseph *The Troubled Days of Francis Garcia S. J. Archbishop of Cranganor (1641-59)*, Roma: Università Gregoriana Editrice, 1972.

THEKKEDATH, Joseph, *History of Christianity in India*, Vol. II, *From the middle of sixteenth to the end of the seventeenth century (1542-1700)*, Bangalore: Theological Publications in India, 1982.

THOMAZ, Luís Filipe, “A Crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia” in *Mare Liberum*, 9 (1995), pp. 481-519.

___, *A questão da pimenta em meados do século XVI: um debate político do governo de D. João de Castro*, Lisboa: CEPCEP, 1998.

___, *A Lenda de S. Tomé Apóstolo e a Expansão Portuguesa*, Lisboa: Ministério do Planeamento e da Administração do Território - Secretaria de Estado da Ciência e Tecnologia - Instituto de Investigação Científica Tropical, 1992.

___, “Catolicismo e Multiculturalismo” in Mário Ferreira Lages e Artur Teodoro de Matos (coord.), *Portugal, Percursos de Interculturalidade, Matrizes e Configurações*, vol. III, Lisboa: Presidência do Conselho de Ministros-Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural-Centro de Estudos de Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 380-429.

___, *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Difel, 1994.

___, “Descobertas e Evangelização” in *Congresso Internacional de História, Missionação e Encontro de Culturas. Actas*, Vol.1, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993.

___, “Maluco e Malaca” in *A Viagem de Fernão de Magalhães e a Questão das Molucas*, (Actas do 2º Colóquio Luso-Espanhol de História Ultramarina), Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1975, pp. 29-48.

___, “Missões” in Carlos Moreira de Azevedo (ed.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Mem Martins: Círculo de Leitores, 2001, pp. 205-221.

___, *O Cristianismo e as Tradições Pagãs na Índia Portuguesa*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

___, “O ‘Testamento Político’ de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. V, Lisboa: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2004, pp. 61-160.

___, “Portuguese Control over Arabian Sea and the Bay of Bengal: A Comparative Study” in Om Prakash e Denys Lombard (eds.), *Commerce and Culture in the Bay of Bengal, 1500-1800*, Nova Deli: Manohar, 1999.

TORNESE, N. e M. Colpo, “Un decennio fecondo per la bibliografia sul De Nobili” in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, anno XLII, fasc. 86 (1974), pp. 334-363.

TORRI, Michelguglielmo, *Storia dell’India*, Roma: Editori Laterza, 2007.

- VALENTIN, Jean-Marie, *Les Jésuites et le théâtre (1554-1680). Contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique*, Paris: Desjonquères, 2001.
- VALLADARES, Rafael, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): declive imperial y adaptación*, Lovaina: Leuven University Press, 2001.
- VANATIUS, Fernando S., "The portuguese patronage and the evangelization of the Pearl Fishery Coast" in *Indian Church History Review*, 19 (1984), pp. 94-105.
- VAN VEEN, Ernst & Leonard Blussé (eds.), *Rivalry and Conflict. European Traders and Asian Trading Networks in the 16th and 17th Centuries*, Leida: CNWS Publications, 2005.
- VAZ, Armindo dos Santos, *Palavra Viva, Escritura Poderosa. A Bíblia e as suas linguagens*, Lisboa: Universidade Católica, 2013.
- VIDAL, Frederico Gavazzo Perry, "Memórias metropolitanas de S. João de Brito" in *Brotéria* 44 (1947), pp. 689-705.
- VINK, Mark & Winius, George, "The South India and the China Seas: How the V.O.C. Shifted its Weight from China & Japan to India A.D. 1636" in Teodoro de Matos e Luís Filipe F. Reis Thomaz (eds.), *As Relações entre a Índia Portuguesa, A Ásia do Sueste e o Extremo Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa: Fundação Oriente - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993, pp. 124-139.
- WALACE, Alfred Russel, *The Malay Archipelago*, Singapura: Graham Brash (Pte) Ltd., 1983.
- WESSELS, P. Cornelius S.J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, Deli: IIP Printers, 2008.
- WICKI, Joseph S.I., "La formazione della gioventù indo-europea a Goa" in Enrico Fasana & Giuseppe Sorge (eds.), *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli*

- XVI-XVIII: *l'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milão: Jaca Book, 1987, pp. 47-60.
- ___, *The Jesuit Residence of St. John in San Thome, Mylapore, Madras, 1549-1698*, s.l.: s.n., s.d.
- WINIUS, George D., *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2001.
- ___, & Marcus P. M. Vink (eds.), *The Merchant–Warrior Pacified: The VOC (The Dutch East India Company) and its Changing Political Economy in India*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- WITTE, Charles-Martial de, “Aux origines de la “congrégation” indienne de l’ordre des Frères prêcheurs (1546- 1580)” in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Vol. XXXVI, Roma: Istituto Storico Domenicano, 1966, pp. 457-492.
- XAVIER, Ângela Barreto, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- ___, “A Organização Religiosa do Primeiro Estado da Índia. Notas para uma Investigação” in *Anais de História de Além-Mar*, vol. V, Lisboa, 2004, pp. 27-59.
- ŽUPANOV, Inês “Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the Seventeenth-century Madurai Mission” in *Representations* 41 (1993), pp 123-148.
- ___, & Ângela Barreto Xavier, *Catholic Orientalism; Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*, Nova Deli: Oxford University Press India, 2014.
- ___, *Disputed Mission. Jesuit experiments and brahmanical knowledge in seventeenth-century India*, Nova Deli: Oxford University Press, 1999.
- ___, “Goan Brahmans in the Land of Promise: Missionaries, spies, and gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka” in Jorge Flores (ed.), *Re-exploring the links. History and Constructed Histories Between Portugal and Sry Lanka*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag e Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, pp. 171-210.
- ___ *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Harbor: The University of Michigan Press, 2005.
- ___, “Prosélytisme et pluralisme religieux: Deux expériences missionnaires en Inde aux XVIème et XVIIème siècles.” in *Archives de sciences sociales des Religions* 87 Jul/Set (1994), pp. 35-56.

___, “Le Repli du religieux: Les Missionnaires jésuites du XVIIème siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne.” in *Annales HSS*, 6 (1996), pp. 1201-23.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Província Jesuíta do Malabar (1605).....	11
Mapa 2 – Província Jesuíta do Malabar (1663).....	12
Mapa 3 - Província Jesuíta do Malabar (1690).....	13
Mapa 4 - Província Jesuíta do Malabar, Postos e missões identificadas entre 1605 e 1690..	14
Mapa 5 – Cochim, onde se situou o colégio jesuíta, sede da Província do Malabar, <i>Plantas de Praças das Conquistas de Portugal</i> (1610).....	176
Mapa 6 – Cochim e regiões vizinhas.....	177
Mapa 7 – Cranganor, onde se situou um colégio jesuíta, <i>Plantas de Praças das Conquistas de Portugal</i> (1610).....	186
Mapa 8 – Região de <i>Kerala</i> , onde se situou o colégio de Ambalacata.....	197
Mapa 9 – Couião, onde se situou um colégio jesuíta, <i>Plantas de Praças das Conquistas de Portugal</i> (1610).....	198
Mapa 10 – Costa Tamil, onde se situou a localidade de Tuticorim, na qual existiu um colégio Jesuíta.....	202
Mapa 11 – Ilha de Manar, com a residência da Companhia em destaque.....	208
Mapa 12 – Colombo, onde se situou um colégio jesuíta.....	211
Mapa 13 – Jafanapatão, onde se situou um colégio Jesuíta.....	215
Mapa 14 – Negapatão, onde se situou um colégio jesuíta.....	217
Mapa 15 - S. Tomé de Meliapor, onde se situou um colégio jesuíta.....	219
Mapa 16 – Região de Bengala onde se situou um colégio jesuíta.....	222
Mapa 17 – Itinerário de Estevão Cacela e João Cabral.....	225
Mapa 18 – Região de Pegu, onde se situou uma missão jesuíta.....	232

Mapa 19 – Missão de Pegu.....	232
Mapa 20 – Malaca, onde se situou um colégio jesuíta.....	235
Mapa 21 – Malaca no Sueste Asiático.....	235
Mapa 22 – Macaçar no Sueste Asiático.....	238
Mapa 23 – Ilhas de Maluco, onde se situou um colégio jesuíta.....	239
Mapa 24 – Costa Tamil, onde se situou a missão jesuíta de Madurai.....	247
Mapa 25 – Missão de Madurai.....	247