

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

TESE

**Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos
em Goa (séculos XVI-XVII)**

Camila Domingos dos Anjos

2021



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos
em Goa (séculos XVI-XVII)**

Camila Domingos dos Anjos

Sob a orientação da professora
Patrícia Souza de Faria

Tese submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de **Doutora** em
História, no Curso de Pós-Graduação em
História, Área de Concentração em
Relações de Poder, Trabalho e Práticas
Culturais

*O presente trabalho foi realizado com o
apoio da Fundação de Amparo à
Pesquisa do Estado do Rio de
Janeiro - FAPERJ.*

Seropédica, RJ
2021

Ficha catalográfica

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

All1p Anjos, Camila, 1991-
Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI XVII) / Camila Anjos. - Cachoeiro de Itapemirim, 2021. 297 f.: il.

Orientadora: Patrícia Souza de Faria.
Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História/ História, 2021.

1. Conversão dos pueris nativos. I. Souza de Faria, Patrícia, 1979-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em História/ História III. Título.

15/09/2021 12:41

https://sipac.ufrj.br/sipac/protocolo/documento/documento_visualizacao.jsf?imprimir=true&idDoc=844208



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 991 / 2021 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.066554/2021-35

Seropédica-RJ, 14 de setembro de 2021.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CAMILA DOMINGOS DOS ANJOS

TESE submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de DOUTORA, no Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA, Área de Concentração em RELAÇÕES DE PODER E CULTURA DISSERTAÇÃO.

APROVADA EM 09 de setembro de 2021

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Professora Doutora PATRÍCIA SOUZA DE FARIA - orientadora - UFRRJ
Professora Doutora LUCIANA MENDES GANDELMAN - UFRRJ
Professora Doutora MARGARETH DE ALMEIDA GONÇALVES - UFRRJ
Professora Doutora CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES - UERJ
Professor Doutor JORGE LUZIO MATOS SILVA - UNILAB

(Assinado digitalmente em 14/09/2021 08:47)
LUCIANA MENDES GANDELMAN
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1718370

(Assinado digitalmente em 14/09/2021 10:23)
MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 14/09/2021 11:41)
PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1647918

(Assinado digitalmente em 14/09/2021 11:43)
CELIA CRISTINA DA SILVA TAVARES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 776.754.957-72

(Assinado digitalmente em 14/09/2021 13:00)
JORGE LUZIO MATOS SILVA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 529.146.745-20

Para verificar a autenticidade deste documento entre em
<https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **991**, ano: **2021**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **14/09/2021** e o código de verificação: **de1c5acb4c**

Dedicatória

Dedico esta tese a minha mãe Nice Maria Domingos,
meu primeiro e maior exemplo de força, dedicação e amor.

Agradecimentos

Esta jornada só foi possível graças a um conjunto de pessoas que me possibilitaram segurança, conforto e carinho com infindáveis gestos de amor, paciência e compreensão nos dias que me fiz ausente e nos dias mais difíceis em que não consegui estar em minha melhor versão.

Agradeço a minha mãe Nice Maria Domingos que me ensinou o sentido de entrega, persistência, cuidado e principalmente amor. Por trás de tudo que pude construir, apresentar ou escrever estava você, seu apoio e referência. Essa trajetória só foi possível por todo o seu empenho, esforço e amor;

Ao meu pai Milan Martins dos Anjos, com quem pude me reencontrar e me conectar novamente. O meu primeiro e maior incentivador para fazer o doutorado;

A minha avó Zilda Madalena, minha segunda mãe que tanto me apoiou de diferentes formas por tantos anos;

A Anthony Lourenço, sem dúvida o mais incentivador e presente nesta fase solitária que é a escrita de uma tese. Obrigada por tanta paciência, incentivos e revisões, momentos em que acreditou em mim quando nem eu consegui. Cada página desta tese tem um toque de carinho seu. Guardo em meu coração e em minhas memórias todo seu companheirismo, amor e esforço para fazer esta tese possível.

Aos meus amigos Diego Ipurinan e Lucas Suhett. Vocês tornaram essa trajetória mais leve com sua amizade. Nossas trocas formam memórias que me mantêm alegre e aquecida.

A Luana Gava, amiga de tantos anos que me acompanhou nas melhores e piores fases da minha trajetória acadêmica. Podemos dizer que a Rural nos uniu de forma única. Há carinho em tudo que você faz por mim: comida, convites, gestos e recomendações de leitura. Indiretamente e diretamente você também tornou este trabalho possível por me proporcionar leveza.

A Carlos e Renan, duas surpresas incríveis que me conectei nesse percurso solitário da pós-graduação. Amei cada parte do nosso companheirismo e amizade. Nos incentivamos e apoiamos de uma forma tão sincera nesses anos que pensar em vocês faz eu me sentir abraçada.

Esta tese sem dúvida engloba toda paciência, revisão e gentileza de vocês. Carlos você é sinônimo de gentileza e boa vontade, personalidade doce e um coração puro. Renan, você é uma referência incrível para mim, uma excelente, doce e gentil pessoa. Obrigada pela calma que me passou em diversos momentos.

A minha orientadora Patrícia Souza de Faria, em que este ano completa uma década de orientação. Eu me lembro claramente de quem eu era e o que eu queria me tornar quando te procurei no terceiro período da graduação. Eu estava deslumbrada pelas maravilhosas aulas que você ministrava, sempre tão educada e se fazendo acessível mediante nosso despreparo. Sem dúvida minha maior referência de pesquisadora, professora e profissional. Eu recebi nestes anos muito mais do que orientação, eu aprendi sobre empatia, generosidade, responsabilidade, seriedade, gentileza e delicadeza. São muitos momentos e gestos que guardo com carinho em minhas lembranças. Quando eu estava na graduação eu posso dizer que me encontrei em História Moderna. Em primeiro lugar, eu me encantei pela sua aula, então me apaixonei por História Moderna e quando integrei como bolsista de iniciação científica ao seu projeto, me apaixonei pelo Oriente também. Todos esses interesses possuem algo em comum: você. Você é uma excelente pesquisadora e passa muita paixão e seriedade com tudo o que faz, envolvendo assim o que está ao seu redor. Eu acredito que eu fui uma, dentre muitas outras pessoas que foram e serão afetadas por você e o seu profissionalismo. Eu não tenho palavras para descrever minha admiração pela professora, pesquisadora e pessoa que você é. Eu desejo um dia poder transmitir tudo que você irradia. Foram dez anos de muito aprendizado. Quem eu sou hoje e esta tese estão repletas de referências suas e eu acredito que não existam palavras que me permitam expressar tanta gratidão.

A professora Margareth Gonçalves, que esteve em minhas bancas desde a graduação. Em diferentes fases da minha trajetória acadêmica tive o privilégio de contar com suas contribuições, principalmente no doutorado em uma fase em que eu ainda estava me encontrando em minha tese. As suas considerações na qualificação contribuíram muito para o desenvolvimento e finalização na tese.

A professora Célia Tavares, sempre tão gentil. Obrigada por aceitar fazer parte desta trajetória e por ler e contribuir para a minha escrita, tanto no mestrado quanto no doutorado. Suas sugestões foram acolhidas com a mesma generosidade que foram feitas, principalmente

na minha defesa do mestrado em 2016 e na qualificação do doutorado. Este trabalho sem dúvida é resultado também das suas referências e produções.

A Luciana Mendes Gandelman, que aceitou mais uma vez participar da minha trajetória acadêmica. Primeiro na graduação e agora no doutorado. Muito obrigada pelas sugestões e por ter aceitado participar da finalização deste trabalho.

A toda equipe do Programa de Pós-Graduação da Rural, que possibilitou também esta trajetória com assinaturas, informes e demais auxílios. Obrigada a Paulo Longarini, sempre simpático, eficiente e pragmático.

Agradeço a FAPERJ pelo apoio financeiro promovido nestes quatro anos. Sem dúvida esta pesquisa e os artigos publicados a partir dela só foram possíveis em função deste fomento.

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento
001

*This study was financed in part by the Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil –
(CAPES) – Finance Code 001*

Resumo

ANJOS, Camila Domingos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. 297 f. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

Em 1498 os portugueses chegaram ao Oriente, onde estabeleceram uma rede de comércio, feitorias e fortalezas. A expansão da fé católica no Oriente foi fundamental como um dos pilares da sustentação do poder político português. O projeto de conversão dos nativos visava homogeneizar as sociedades locais e estabelecer um vínculo de fidelidade ao Rei de Portugal. A presente tese analisa as iniciativas de coerção à conversão e de doutrinação dos pueris nativos – meninos entre sete e quatorze anos de idade – em territórios da Índia que estiveram sob a influência portuguesa, sobretudo em Goa entre os séculos XVI e XVII. Nossa pesquisa evidencia que os jesuítas, o Pai dos Cristãos, bem com demais autoridades coloniais serviram-se dos pueris nativos para múltiplas tarefas, inclusive a favor da própria expansão do catolicismo no Oriente. O recrutamento de meninos nativos no Colégio de São Paulo foi fomentado por décadas e visava também a expansão do projeto civilizatório pela fé. Discutimos, desta forma, como os meninos foram convertidos, doutrinados e disciplinados para serem incorporados às missões e ao projeto colonial de expansão. Para tanto analisamos diferentes fontes, como cartas e alvarás do rei de Portugal e do vice-rei do Estado da Índia, decretos dos Concílios Provinciais de Goa, uma compilação de leis sobre a cristianização que envolvia o Pai dos Cristãos, bem como registros de alforria elaborados pelo mesmo e cartas dos jesuítas que missionaram no Oriente.

Palavras-chaves: jesuítas; conversão; *pueris*; Goa; Estado da Índia.

Abstract

In 1498 the Portuguese arrived in the East, where they established a network of commerce, trading posts and fortresses. The expansion of the Catholic faith in the East was fundamental as one of the pillars of support for the Portuguese political power. The natives' conversion project aimed to homogenize local societies and establish loyalty to the King of Portugal. This thesis analyzes the initiatives of coercion to the conversion and indoctrination of native boys and girls (*pueri*) between seven and fourteen years old – in territories in India under Portuguese influence, especially in Goa between the 16th and 17th centuries. Our research shows that the Jesuits, the Father of Christians, and other colonial authorities used the native boys and girls for multiple tasks, including the expansion of Catholicism in the East. The recruitment of native boys at the Colégio de São Paulo was promoted for decades and aimed to expand the project of civilization through faith. In this way, we discuss how the boys were converted, indoctrinated, and disciplined to be incorporated into the missions and the colonial expansion project. To achieve these objectives, several sources are analyzed, such as letters and permits from the King of Portugal and the Viceroy of the "Estado da India," decrees of the Goa Provincial Councils, a compilation of laws on the Christianization linked to the Father of Christians, as well as manumission records written by him and letters from the Jesuits who missioned in the East.

Keywords: Jesuits; conversion; *pueri* (boys and girls); Goa; "Estado da India".

Listas de figuras

Figura 1 - Clero Regular em Baçaim (XVI).....	62
Figura 2 - Base curricular do Colégio de São Paulo.....	111
Figura 3 - Cartilha Doutrina cristã: escrita em diálogo para ensinar os meninos (1655)	123

Listas de Tabelas

Tabela 1: Rol dos meninos do Colégio de São Paulo de Goa (1556)	105
------------------------------------------------------------------------------	------------

LISTA DE MAPAS

Mapa 1- As Províncias Jesuíticas da Índia	43
Mapa 2- Província do Norte (século XVII)	57
Mapa 3- Província do Malabar	70

Sumário

INTRODUÇÃO.....	16
Capítulo I Organização religiosa dos Jesuítas na Índia: a conversão dos pueris nativos (XVI)	32
1.1 A organização religiosa do Estado da Índia	32
1.2 A Província Jesuítica de Goa.....	44
1.2.1 A presença jesuíta na Província do Norte do Estado da Índia.....	55
1.3 A Província Jesuítica do Malabar	68
Capítulo II.....	84
“Não é pouco o fruto que se faz entre os meninos”: as representações dos pueris e a doutrina cristã no Colégio de São Paulo de Goa	84
2.1 As percepções sobre a idade da puerícia no período moderno.....	84
2.2 “A boa criação dos meninos”: a doutrina cristã dos <i>pueris</i> no Colégio de São Paulo	96
2.3 As meninas nativas nas cartas dos jesuítas.....	137
Capítulo III	161
“Por serem tão novos na fé, são suas obras confusão de muitos portugueses e gentios”: os meninos na evangelização da população nativa	161
3.1 Os <i>pueris</i> na intercessão e instrução dos padecentes, familiares e das comunidades gentias	161
3.2 Intérpretes e canacápoles: os <i>pueris</i> como mediadores culturais	183
3.3 “O remédio necessário para sua vida”: o destino dos meninos convertidos	198
3.4 O menino malabar Pedro Luís: intérprete, missionário e sacerdote	211
Capítulo IV	222
Coerção à conversão dos meninos nativos órfãos: conquistar por meio da força o que não se conseguiu com amor.....	222

4.1 Coerção à conversão: a retirada compulsória dos nativos órfãos	223
4.2 O cargo de Pai dos Cristãos e o amparo e vigilância dos órfãos	238
4.3 O Pai dos Cristãos e o aproveitamento dos <i>pueris</i> : “fazer-lhe bem”, prover e instruir....	252
4.4 Caminhos de resistências: vestígios de conflitos entre os meninos, seus familiares hindus e as autoridades eclesiásticas.....	263
CONCLUSÃO.....	278
Referências bibliográficas	286
Fontes	286
Fontes impressas.....	286
Fontes manuscritas	286
Obras de referência.....	286
Bibliografia.....	287

INTRODUÇÃO

Situada na costa ocidental da Índia, Goa tornou-se uma conquista militar portuguesa em 1510. Os portugueses adotaram medidas político-administrativas a fim de garantir a manutenção dessa conquista, que se tornou estratégica para sustentar a ampla rede de feitorias e fortalezas que os lusitanos estabeleceram no Oriente, o Estado da Índia.¹ Além do aparato militar e administrativo, a historiografia tem demonstrado o papel da expansão da fé católica como uma das bases de sustentação do poder português em Goa. Graças ao proselitismo católico, viabilizado pela ação das ordens religiosas e da construção de ampla rede paroquial, os portugueses tentaram instituir uma “hegemonia cristã” em Goa, região em que outrora predominavam populações muçulmanas e hindus.² Nesse contexto, o nosso objetivo consiste em analisar o processo de conversão em Goa, especificamente dos menores *pueris* nascidos no Estado da Índia.³

Em Goa, a conversão dos *pueris* ocorreu no bojo de um processo mais amplo de cristianização da sociedade, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI com a gradual instalação das principais instituições que iriam reger o Estado da Índia e a chegada das ordens religiosas, dentre elas a Companhia de Jesus em 1542. Ademais, a partir da segunda metade do século XVI também foram promovidos em Goa cinco Concílios Provinciais (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606), cujo resultado foi a produção de decretos que buscavam incorporar as orientações tridentinas e impor uma *disciplina cristã* no Estado da Índia.⁴ Marcocci ressaltou que o momento foi de redefinição do panorama religioso local, com a expulsão dos brâmanes, a destruição de pagodes (templos hindus), perseguições domésticas, confisco de terras e coerção

¹O Estado Português da Índia designava um conjunto de territórios, estabelecimentos, bens e pessoas geridos pela Coroa portuguesa entre o Cabo da Boa Esperança e o Japão.¹ Sem precisões jurídicas e constituído por territórios geograficamente esparsos, o Estado da Índia tinha por essência um caráter de rede marítima. THOMAZ, Luiz Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Ed. Difel, 1994, pp.249-250.

²MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concep Pub, 2002; BOXER, C. R. **Igreja e expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa. Edições 70, 1989.

³A idade legítima do indivíduo que se emancipava pode ser considerada como o limite entre a menoridade e a maioridade do mesmo, esta que de acordo com as ordenações Filipinas correspondia aos 25 anos. Nesta idade, o indivíduo deixa de ser considerado incapaz e passa a ser concebido como apto para exercer os atos da vida civil, como zelar pelos seus bens. Cf. Ordenações Filipinas, Liv.1, Tít, 88, § 27ºe28º.

⁴FARIA, Patrícia. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). Topoi (Online): revista de história. v.14.

à conversão dos órfãos.⁵

Acerca desta última ação – a conversão compulsória dos órfãos – é importante enfatizarmos que, conforme a legislação portuguesa, era considerado órfão o menor de 25 anos, cujos pais eram falecidos, ou aqueles incapazes de se reger, aos quais as Ordenações Filipinas mandavam atribuir um curador.⁶ A retirada compulsória dos órfãos de suas famílias e o sistema de privilégios para atrair aderentes à fé constituíram, conforme Robinson, os dois principais métodos para estimular e coagir a conversão das populações locais no Estado da Índia.⁷ Enquanto que o primeiro modo visava a retirada de meninas de até 12 anos e meninos de até 14 anos de suas famílias para serem entregues a um curador cristão ou ao Colégio de São Paulo (onde lhes seriam ensinados os “bons costumes” e a fé católica), o segundo favorecia a conversão através da concessão de cargos e ofícios aos convertidos.

A partir dessas considerações, buscamos analisar as iniciativas voltadas para a conversão aos nativos entre sete a quatorze anos de idade em Goa por parte das autoridades régias e eclesiásticas portuguesas, com ênfase na atuação dos inacianos.⁸ Entre as iniciativas, cabe a destacar que, em 1548, os jesuítas assumiram a administração do Colégio de São Paulo de Goa, instituição em que se dedicaram à instrução dos *pueris* para o auxílio da expansão da cristandade no Oriente.⁹

Refletiremos sobre o esforço de disciplinamento empreendido sobre os menores tanto por parte da Coroa portuguesa quanto pela Igreja católica, com ênfase na ação dos jesuítas. Para tanto, iremos analisar os decretos estabelecidos nos Concílios Provinciais de Goa entre 1567 e

⁵ MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.394.

⁶ RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. **O Juízo de Órfãos de São Paulo: caracterização de tipos documentais (XVI-XX)**. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2010, p.51.

⁷ ROBINSON, Rowena. **Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998, pp.92-93.

⁸ Ressalta-se que a sociedade colonial se dividia em diversos grupos, classificações e categorias sociais como “casados” (portugueses que se casavam e se fixavam nos territórios da Ásia Portuguesa), solteiros, mestiços (descendentes de pai português e mãe asiática), castiços (descendentes de pai português e mãe eurasiática) e “filhos da Índia”, podendo ser muito amplo o significado de “nativo”. Nossas fontes dificilmente distinguem. Contudo, os casos de meninos muçulmanos serão ressaltados como tal. Quanto aos meninos nativos hindus, quando possível apontaremos sua casta e informações mais detalhadas. De um modo geral, a maior parte dos meninos citados nesta tese como “nativos” são meninos hindus, cujos pais ainda eram considerados “gentios”.

⁹ Faz-se necessário pontuar que o recorte etário (dos sete aos quatorze anos) supracitado remete ao ciclo da puerícia, ciclo este localizado entre a infância e a puberdade. Dessa forma, os menores de que trataremos, são especificadamente os *pueris*, aqueles que possuíam entre sete e quatorze anos de idade. A princípio, consideramos importante pontuar que dentre a menoridade portuguesa, que se estendia até os vinte e cinco anos de idade, trabalharemos a fase da puerícia.

1606, cartas redigidas por jesuítas, cartas e alvarás de reis de Portugal e de vice-reis do Estado da Índia, fontes compiladas nas seguintes coleções. Acerca das epístolas redigidas pelos jesuítas no século XVI, e que tratam das áreas investigadas nesta pesquisa, consultaremos a *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente* (12 volumes), coordenada pelo padre Antônio da Silva Rego e a *Documenta Indica* (18 volumes), organizada pelo padre Joseph Wicki, S.J. Nessas duas coleções também analisamos regimentos e catálogos de alunos, irmãos e padres dos colégios administrados pelos jesuítas. As atas dos Concílios Provinciais de Goa serão consultadas no quarto fascículo do *Archivo Portuguez Oriental* (APO), organizado por Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara. Nesta mesma coleção de fontes coligidas (APO), consultaremos cartas régias, alvarás e provisões relacionados à questão das conversões religiosas na Índia, temática que é amplamente documentada nas leis e provisões que foram reunidas por jesuítas que assumiram o cargo de Pai dos Cristãos em Goa e redigiram “manuais” para o exercício deste cargo – que foram impressos no chamado *Livro do Pai dos Cristãos*, em edição crítica de Joseph Wicki, também consultada nesta investigação. Além dessa documentação impressa, analisaremos um conjunto de manuscritos que deu origem ao livro “de diferentes notas, e outros actos, acorda, treslados e cartas de alforria dadas a alguns escravos”, mais conhecido como “Cartas de alforria dos escravos de Goa”, que são registros produzidos por jesuítas que assumiram o cargo de Pai dos Cristãos em Goa, a partir do último quartel do século XVII, em que há várias referências a vários menores (catecúmenos ou convertidos) submetidos a medidas de proselitismo e de amparo.¹⁰

O recorte desta tese inicia em 1542 com a construção da Confraria de Santa Fé – que daria início ao Seminário de Santa Fé e em 1548 e ao Colégio de São Paulo – e termina em 1606, com o último Concílio Provincial de Goa, que buscou dentre diversas iniciativas regular a questão da coerção à conversão dos órfãos menores. No entanto, por vezes precisaremos retroceder ou avançar no recorte cronológico supracitado para analisar a temática pesquisada. Por exemplo, em 1542, a Confraria ainda não era dirigida pelos jesuítas, mas é importante contextualizá-la, visto que buscava com a instrução dos menores formar um clero nativo, iniciativa a que os jesuítas deram sequência. Similarmente, trataremos de algumas ações e controvérsias relacionadas à conversão dos menores que ocorreram na segunda metade do

¹⁰As fontes foram citadas e organizadas na seção “Fontes”, página 268.

século XVII, atentando para os seus desdobramentos na legislação do Estado da Índia até o princípio do século XVIII.

Sabemos que a instituição do “Pai dos Cristãos” buscou zelar pelos menores considerados órfãos e instigar a sua conversão.¹¹ Basicamente, o “Pai dos Cristãos” foi uma instituição exclusiva das missões católicas no Oriente português e buscava integrar as populações nativas conversas. Cabia ao Pai dos Cristãos zelar pelos neófitos e atender suas necessidades para que estes não retrocedessem às suas antigas práticas.¹² Desse modo, em Goa, o Pai dos Cristãos assumia o papel de “Pai dos nativos” e, embora tenha sido um cargo laico, foi constantemente ocupado pelo clero regular, principalmente pelos jesuítas. Por diversas ocasiões, o Pai dos Cristãos se envolveu em tensões locais entre as autoridades coloniais e as populações nativas para mediar a conversão dos menores. Nesse sentido, consideramos importante também analisar o papel deste cargo no processo de conversão dos menores.

Em relação à contribuição esperada desta pesquisa, cabe destacar que a historiografia referente ao Oriente português tem abordado predominantemente os “agentes da conversão”, isto é, o papel dos missionários, especialmente dos jesuítas¹³, dos franciscanos¹⁴, dos agostinhos¹⁵, além dos clérigos seculares naturais de Goa¹⁶ – estes chegaram a ser caracterizados como “colonizadores internos”¹⁷ – e dos arcebispos locais de mais destaque¹⁸.

¹¹AMES, Glenn J. “**Religious Life in the Colonial Trenches: The Role of the Pai dos Christãos in Seventeenth Century Portuguese India, c. 1640-1683**”. Portuguese Studies Review. 16 (2), 2008, p.7.

¹²WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa, CEHU, 1969, p.15.

¹³TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

¹⁴FARIA, Patrícia. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**, Tese de Doutorado em História, UFF, 2008; Xavier, Â. B., Županov, I. G. Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries). New Delhi: Oxford University Press, 2015; XAVIER, XAVIER, Â.B. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença. Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu. 2003.

¹⁵GONÇALVES, Margareth de Almeida. **A edificação da cristandade no oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII**, Revista de História, Brasil, n. 170, p. 107-141, jan.-jun. 2014.

¹⁶RIBEIRO, L.C. “**Chronologia da Congregação do Oratório de Goa**”: a construção da “santidade” do padre José Vaz na crônica de Sebastião Rego (XVIII).2015.129f. Dissertação em História – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

¹⁷XAVIER, Ângela Barreto. **David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna**. Ler História, n.º 49, 2005.

¹⁸XAVIER, Angela. “**Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia**”. In Gouveia, A.C. Barbosa, D. S. & Paiva, J. P. (Eds.), O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos (pp. 133-156). Lisboa: Universidade Católica. Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p.134; VENTURA, Ricardo. **Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, 1º Arcebispo de Goa: reconstituição histórica de uma controvérsia**. In: Colóquio internacional a Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos

Apesar da diversa gama de pesquisas publicadas sobre os “agentes da conversão”, poucos trabalhos incidem sobre a conversão e instrução dos menores nativos e a sua incorporação no processo de expansão portuguesa no Oriente. Nosso intuito é contribuir com a historiografia referente à expansão portuguesa e o seu estreito vínculo com a Igreja católica e à produção que busca abordar as crianças.

No Ocidente, na década de 1960 a história das crianças e da infância surgiu em meio à valorização da História de Gênero e da Família. Para o período moderno, alguns estudos foram precursores. Enfatizamos inicialmente o pioneirismo de Ariès, que publicou em 1962 um estudo em que analisou, através de uma vasta documentação, sobretudo iconográfica, a transformação dos sentimentos e atitudes em relação à criança e à infância, principalmente entre os séculos XII e XVII. Em *História social da família e da criança*, Ariès pontuou que a arte medieval desconhecia ou não representava a infância até por volta do século XII. A indiferença social em relação às crianças não deve ser concebida com surpresa, se considerarmos que a infância era demasiada frágil em uma época de alta mortalidade infantil e infanticídio. Se a infância não era representada na vida familiar, não era representado também o sentimento de amor ou saudade. Distante disso, a criança aparecia de forma secundária em representações sobre o cotidiano adulto, isso porque desde cedo ela já era inserida na comunidade, onde deveria prestar serviços. Passados os primeiros sete anos da criança e o alto risco de seu falecimento, ela já era considerada um adulto, porém, em tamanho reduzido, que deveria colaborar na economia familiar e na comunidade.¹⁹ Para Ariès, as principais mudanças em relação às crianças e ao sentimento de infância teriam aparecido mesmo no século XVII com a interferência dos poderes públicos, as escolas e com a preocupação da Igreja em evitar o infanticídio.²⁰

Sem dúvida, Ariès inspirou outros trabalhos referentes às crianças, entre os quais podemos citar Gélis, cujo capítulo “A individualização da criança” foi publicado na coletânea francesa *História da vida privada*. Em contraponto a Ariès, Gélis acentuou que o interesse ou a indiferença em relação às crianças coexistiam na sociedade e por vezes um prevalecia sob o outro. Portanto, a indiferença medieval em relação à criança é uma fábula e não compõe uma

XVI e XVII. Actas, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, 2005, pp. 505-517.

¹⁹ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

²⁰Ibidem, p.58.

característica “desse ou daquele período histórico”.²¹ Ademais, o autor pontua algumas transformações referentes à criança.

Segundo Gélis, como todo indivíduo, a criança estava atrelada a um destino coletivo. No imaginário da vida e do corpo, ela era considerada um rebento do tronco comunitário, um ser público.²² Um maior sentimento familiar em relação a ela apareceria no século XVI associado ao receio de perda ou falecimento. No século XVII, Gélis abordou um processo crescente de individualização e a transferência de uma educação privada da criança para uma pública ou de uma educação pública comunitária para a escolar. Tal modificação seria resultado sobretudo das disposições legais que respondiam às preocupações eclesiásticas e régias em relação ao anseio de controlar as sociedades a partir de novas estruturas educativas, em particular os colégios. A adesão por parte dos pais significou um interesse em sujeitar os desejos dos filhos “ao comando da razão.” Assim, colocar as crianças na escola equivalia a controlar sua natureza e moldar suas mentes mediante a uma sociedade cujo individualismo era crescente.²³

Em *O Pecado e o Medo*, Delumeau também retomou Ariès e acrescentou que as fontes utilizadas pelo mesmo oferecem pouco espaço para a percepção de sentimentos mais íntimos no ambiente familiar, visto que compõe uma produção masculina, distante da realidade de quem realmente se dedicava a cuidar das crianças. Apesar deste contraponto, Delumeau concorda com Ariès a respeito de a arte religiosa na Renascença ter representado os primeiros passos de valorização da infância e da adolescência.²⁴ Essa sensibilidade extrapolou o quadro religioso, mas isso não significou um reconhecimento coletivo da condição peculiar da criança, o que sucederia apenas no século XVIII, quando começou a fracassar uma concepção tradicional do Pecado Original e da culpabilização da criança. Delumeau acrescentou que na literatura religiosa bem como na arte moderna coexistiam sentimentos opostos em relação à criança: a culpabilização e a inocência, sendo que a segunda prevaleceria a partir do século XVIII. No que concerne à culpabilização, o autor retoma Santo Agostinho para ressaltar que há muito se

²¹GÉLIS, Jacques. “A individualização da Criança” In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (orgs). **História da Vida Privada**. Vol.III. São Paulo. Companhia do bolso, 2009, p 316. Disponível em <http://minhateca.com.br/paulohis23/Documentos/Livros/HISTORIA+DA+VIDA+PRIVADA+3+-+Da+Renascen*c3*a7a+ao+S*c3*a9culo+das+Luzes-1,285404376.pdf>.

²²Ibidem, p.306.

²³Ibidem, p.314.

²⁴DELUMEAU, Jean. “O pecado original e o sentimento de infância” In *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru: Edusc, 2003, p.507.

concebia a criança como má, pecadora e – retomando Bossuet – aponta como causa o fato de ela ser filha de Adão, razão pela qual nascia na ignorância, no pecado e na fraqueza.²⁵ Essa culpabilização se estenderia até o período moderno e a isso se acresce a ideia de que a criança precisaria ser ensinada para que sua natureza viciosa não a corrompesse até a fase adulta. Desse modo, a criança só possuía valor após ser disciplinada.

No Brasil, o pioneirismo partiu de Gilberto Freyre, que em 1936 publicou *Sobrados e Mucambos*, obra em que dedicou o capítulo “Pai e Filho” para abordar a relação do adulto para com a criança no período colonial. Segundo Freyre, embora a meninice fosse curta nas sociedades patriarcais, tamanho era o prestígio do homem feito, que o menino se envergonhava de sua condição e se deixava amadurecer precocemente, a fim de se libertar da inferioridade de ser “párvulo”, de pouca idade. Freyre ressaltou que até os sete anos de idade, a criança era extremamente idealizada, identificada e criada como um anjo. Após atingir a idade teológica da razão, ela se tornava uma espécie de “menino-diabo”, cheia de instintos pecaminosos, com tendência à malícia e à preguiça.²⁶

Segundo Freyre, com a chegada dos jesuítas, os colégios implantados por tais padres buscaram subordinar à Igreja as pessoas consideradas passivas (como as mulheres, os escravos e as crianças) para impor os seus métodos de dominação, e assim quebrar a individualidade da criança. O intuito era mantê-la subserviente perante o “Senhor do Céu e da Santa Madre Igreja” e formar futuros evangelizadores. Em 1562 já se relatava a respeito de crianças nativas de 13 anos que pregavam a Paixão de Cristo com fervor, movendo assim muitos ouvintes.²⁷

É interessante notarmos que na primeira metade do século XX Freyre já explorava um tema que até então estava às sombras das discussões historiográficas. Após a publicação de *Sobrados e Mucambos*, no Brasil, a historiografia retomou a infância, as crianças e a relação delas com os adultos em 1991, quando Mary Del Priore reuniu uma coletânea de artigos que se tornaria a primeira publicação brasileira que se propôs a fazer uma História das Crianças. Nessa obra, apenas Mott e Del Priore retrataram o período colonial.²⁸ Destacamos a abordagem de Del Priore sobre o ensino das crianças nativas por parte dos jesuítas.

²⁵Ibidem, p. 510.

²⁶FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. São Paulo. Editora global. 1ª edição digital, 2013, pp.110-111.

²⁷ Ibidem, p.112.

²⁸DEL PRIORE, Mary. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto. 1991.

No artigo *O Papel Branco, a infância e os jesuítas na Colônia*, Del Priore pontuou que a infância foi considerada pelos jesuítas um momento propício para a catequese, uma vez que se acreditava que as crianças não estavam submersas na cultura gentílica de seu povo, constituindo, assim, um papel em branco no qual os jesuítas poderiam escrever e santificar. Essa expectativa se frustrava quando as crianças atingiam a adolescência e tendiam a retornar aos seus costumes, acrescentando elementos cristãos a tais costumes anteriores.²⁹

A segunda edição do livro supracitado trouxe mais dois artigos referentes ao período colonial, sendo um da própria organizadora Mary Del Priore e o outro de Rafael Chambouleyron, ambos destacaram também a atuação dos jesuítas. No que concerne ao segundo artigo de Del Priore, a autora abordou em “*O cotidiano da criança livre entre a colônia e o Império*” os cuidados materiais e espirituais para com as crianças por parte dos familiares, o que incluía precauções em relação à alimentação, resguardo ao assédio das bruxas, zelo para evitar a mortalidade infantil, educação cristã e incentivo à leitura e à escrita.³⁰ Ademais, a autora destacou que a formação da criança no período seiscentista implicava em castigos físicos e tradicionais palmadas, questão essa que Freyre já havia destacado e chegou a afirmar que, depois do corpo dos escravos, o corpo da criança era o mais castigado da casa. Os jesuítas também teriam se servido desta “pedagogia sádica” para “educar” as crianças.³¹

Quanto a Chambouleyron, o autor pontuou que a Companhia de Jesus se dedicou desde o início da sua missão na América Portuguesa ao ensino das crianças, preocupação esta que já aparecia no regimento do governador Tomé de Souza. Em consonância com Gélis, Chambouleyron ressaltou que a infância estava sendo descoberta no Velho Mundo como resultado da transformação da relação do indivíduo com o grupo, na qual a Igreja e o Estado tiveram um papel fundamental. Foi também esta transformação que contribuiu para a Companhia de Jesus escolher as crianças indígenas como “papel branco” para escrever e se inscrever.³² Acreditava-se que essas crianças poderiam ser evangelizadas e constituir uma nova cristandade. Futuramente, poderiam também ser úteis nas obras referentes à conversão.

²⁹DEL PRIORE, Mary, “Papel em branco”. In: DEL PRIORE, Mary (org.), **História da criança no Brasil**, São Paulo: Contexto, 1991.

³⁰DEL PRIORE, Mary. “O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império”. In DEL PRIORE, Mary (org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

³¹FREYRE, Gilberto. Op., cit., p.112.

³²Del Priore, M. In Del Priore, M. (Org.) “Jesuítas e as crianças no Brasil quinhentista”. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto. 1991, p.59.

Chambouleyron também acentuou que na documentação quinhentista há referências ao desejo por parte dos índios de entregarem suas crianças aos jesuítas para serem educados pelos mesmos e possivelmente esta era uma forma de estabelecer alianças entre grupos indígenas e a Companhia de Jesus.

Em 2003, Lana Lage apresentou uma comunicação no XXII Simpósio Nacional de História da ANPUH em que investigou o processo inquisitorial de João da Costa, um sacerdote português que trabalhava como sacristão da Santa Casa da Misericórdia de Goa e foi julgado pelo tribunal inquisitorial desta cidade por ter cometido atos sodomíticos com 25 meninos com idade entre 7 e 14 anos.³³ Tal como Mott³⁴, Lage apontou uma indiferença do Santo Ofício em relação às crianças, essas consideradas mais cúmplices do que vítimas, independente se haviam sido submetidas ao ato sexual à força ou não. Havia uma insensibilidade também em relação às idades dos menores, muitas vezes não registradas. Aparentemente o fato de a sodomia ter sido cometida com crianças não tornava o delito pior.

Se podemos ressaltar Gilberto Freyre pelo seu pioneirismo historiográfico ao abordar as relações dos menores para com os adultos no período colonial, podemos também destacar Mott por ser o primeiro no Brasil a explorar fontes inquisitoriais para abordar as crianças. Em seguida, Lana Lage explorou este corpo documental que veio a ser retomado também por Alex Monteiro em 2005.

Em sua dissertação *A Heresia dos anjos: a infância na inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII*, Monteiro serviu-se dos registros, denúncias e confissões ocorridas durante as visitas do Tribunal Santo Ofício ao Brasil colonial para refletir acerca da mentalidade social do Antigo Regime a respeito da criança, especificadamente a tolerância sociorreligiosa em relação às mesmas quando praticavam algum delito. Em seu último capítulo, Monteiro analisa o processo de uma menor chamada de Leonor Fontes, acusada de judaísmo.³⁵

³³A comunicação foi publicada posteriormente em LAGE, Lana. “Sodomia e pedofilia no século XVII: o processo de João da Costa” in **Inquisição em Xequê: Temas, Controvérsias, Estudos de Caso**. Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler e Lana Lage da Gama (orgs.). Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2006.

³⁴MOTT, L. “Pedofilia e pederastia no Brasil antigo” In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História da criança no Brasil**. 2a ed. São Paulo: Contexto; 1991.

³⁵MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. Niterói: Dissertação de mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2005.

Não podemos deixar de pontuar também, que a partir de 2004 o Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá produziu uma série de pesquisas que investigaram a atuação dos jesuítas no império português com ênfase nos colégios e na educação, mencionando por vezes a catequese e o ensino dos meninos nativos. Desatacam-se as contribuições de Cantos³⁶, Juvenal Costa³⁷, Crubelati³⁸ e Borges³⁹, por exemplo. A maior parte desses trabalhos possuem como foco a educação jesuítica no Brasil, com exceção de Felipe Borges, quem, em sua tese de doutoramento, analisou o colégio de São Paulo em Goa. Apesar de o colégio ter como foco a formação de um clero nativo e a catequização de menores, a proposta do autor consistia em abordar a criação do colégio de São Paulo como produto do expansionismo lusitano. Nesse sentido, os menores *pueris* não constituíram o enfoque da tese. Além dos estudos produzidos pelo laboratório supracitado, ressalta-se algumas produções esparsas que buscaram abordar a evangelização de crianças no Brasil como Luciana Bôas⁴⁰, Santos⁴¹, Bittar e Junior⁴² e Souza.⁴³

Referente ao Oriente, alguns estudos foram publicados tendo como foco as missões e os colégios jesuíticos de modo geral. Podemos citar o trabalho de Tavares⁴⁴ e Manso⁴⁵, que

³⁶ CANTOS, Priscila Kelly; COSTA, C.J. **Os colégios jesuíticos e suas propostas educacionais**. In: 16 Congresso Nacional de Leitura, 2007, Campinas. No mundo há muitas armadilhas e é preciso quebrá-las. Campinas-SP: Associação de Leitura do Brasil, 2007. p. 01-10; CANTOS, Priscila Kelly. **A educação na Companhia de Jesus: Um estudo sobre os colégios jesuíticos**. 90f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, 2009.

³⁷ COSTA, C.J. **Educação jesuítica no Império Português do século XVI: o colégio e o Ratio Studiorum**. In: José Maria de Paiva; Marisa Bittar; Paulo de Assunção. (Org.). Educação, História e Cultura no Brasil Colônia. 1ed. São Paulo: Arké, v. p. 29-44. 2007.

³⁸ CUBRELATI, A.M. **Educação em Portugal no século XVI: criação e reforma do Real Colégio das Artes de Coimbra e a Companhia de Jesus**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual de Maringá, 2013.

³⁹ BORGES, Felipe. **Jesuítas no "Estado da Índia": O seminário de Santa Fé e o colégio de São Paulo em Goa (1541 - 1558)**. 256f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2018.

⁴⁰ VILLAS BÔAS, Luciana. **Línguas da pregação. Os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1949-1555)**. *Revista USP*, v. 81, p. 161-172, 2009.

⁴¹ MECENAS, A. L. S. **Doutrina aos meninos da aldeia: práticas de ensino jesuítico na América portuguesa**. *Interfaces Científicas - Educação*, v. 2, p. 19-25, 2014.

⁴² BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, Amarílio. Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 80, n.196, p. 472-482, 2002.

⁴³ SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os *pueris* na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (Séculos XVII e XVIII)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Pós-Graduação em História) - Universidade Federal da Bahia.

⁴⁴ TAVARES, Célia C. da S. **Francisco Xavier e o Colégio de Goa**. *Revista Em Aberto*, v. 21, n° 78, 2007.

⁴⁵ MANSO, Maria de deus. **Convergências e divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII** in CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller, *Jesuítas, Ensino e Ciência, séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, pp. 163-181, 2005.

trataram do Colégio de São Paulo em Goa. Enquanto Tavares discorreu sobre o processo que levou a Companhia de Jesus a assumir a administração do Colégio de São Paulo e como os inacianos não constituíam um grupo homogêneo desde os seus primeiros anos de fundação, Manso escreveu sobre o ensino jesuítico em Goa e em Cochim. Gostaríamos de pontuar que, apesar de existir uma numerosa produção sobre os jesuítas, os colégios e o ensino nessas instituições no Oriente, o estudo sobre a atuação dos inacianos nas iniciativas de conversão dos menores nativos é escasso e quase se reduz a menções esparsas em meio a teses e obras cujo objetivo principal não é estudá-los. Alguns autores, como Curto⁴⁶, Mendonça⁴⁷, Xavier⁴⁸, Robinson⁴⁹ e Faria⁵⁰ chegaram a mencionar brevemente a catequização dos menores e as expectativas proselitistas em relação a eles, mas sem aprofundar o assunto, com exceção de Silvana Pires e Coates. A primeira escreveu um artigo em que buscou refletir sobre a integração das crianças em Goa e o segundo dedicou um subitem de seu livro *Degredados e órfãos* a falar dos órfãos goeses.

A questão dos órfãos e dos impasses em retirá-los de seus familiares ainda vivos para serem educados como cristãos foi assinalada por Coates que, embora tenha como objetivo analisar como o Estado Português identificou e reuniu figuras marginais (degredados, órfãs, prostitutas e pecadores) para serem utilizadas no povoamento das conquistas portuguesas no Oriente, pontuou brevemente a retirada dos órfãos goeses de seus familiares e as conversões forçadas a que eram submetidos.⁵¹

A temática ganhou um artigo mais específico em 2005 com Pires, que abordou como, desde a segunda metade do século XVI, as autoridades políticas e religiosas do Estado da Índia e de Portugal deram uma significativa atenção às crianças e muitas vezes atuaram em consonância para garantir a evangelização delas. Em Salcete, os missionários expressaram um esforço em assimilar a população indígena por meio da conversão de crianças de castas altas, o que passou

⁴⁶CURTO, Diogo Ramada. “O sistema do escravo-intérprete”. In _____. **Cultura imperial e projetos coloniais, séculos XV a XVIII**. Campinas: Unicamp, 2009.

⁴⁷MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concept Pub, 2002.

⁴⁸XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença, 2003, Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu.

⁴⁹ROBINSON, Rowena. **Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998

⁵⁰FARIA, Patricia. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**, Tese de Doutorado em História, UFF, 2008.

⁵¹COATES, Timothy. **Degredados e Órfãos: colonização dirigida pela Coroa no Império Português. 1550-1755**. Lisboa: CNPCDP, 1998, pp.256-257.

a ser um método recorrente para viabilizar a conversão dos líderes das comunidades, estes que eram considerados a chave para a conversão de toda a vila.⁵²

Com as considerações supracitadas, ressaltamos que visamos contribuir com historiografia que busca abordar a expansão portuguesa no Oriente e o seu estreito vínculo com a Igreja católica, bem como a produção que aborda a história das crianças. Nosso intuito é demonstrar como os *pueris* não ficaram alheios ao projeto colonizador viabilizado pela Igreja e pela Coroa em regiões da Índia que estiveram sob influência lusa, especialmente em Goa. Esta pesquisa parte da hipótese de que os *pueris* foram pensados a partir de demandas, necessidades e expectativas por parte das autoridades coloniais e de agentes da evangelização, no caso dos jesuítas, tornando-se tanto o alvo de iniciativas que visavam convertê-los quanto de ações voltadas para incorporá-los em iniciativas que favoreciam a própria sustentação do império luso e da fé católica na Índia.

Sabemos que no contexto da expansão marítima portuguesa no período moderno, o encontro entre culturas distintas alcançou diferentes desdobramentos. Nos espaços coloniais, dentro do propósito da redução dos povos ultramarinos ao catolicismo, as autoridades eclesiásticas e régias serviram-se de um aproveitamento multifuncional dos nativos. A investida na conversão e evangelização dos menores nativos dentro do Colégio de São Paulo buscava contornar os supostos erros que as autoridades coloniais acreditavam que a população nativa adulta estava fadada, isto é, a inconstância de sua fé que a levava a retornar as práticas religiosas e culturais anteriores à conversão.

Seguimos as considerações de Antônio Manuel Hespanha, que afirma que as categorias expressam estatutos sociais na sociedade do Antigo Regime. “Menores”, assim como “loucos” ou “mulheres” eram categorias que representavam indivíduos considerados inferiores, cuja baixa racionalidade os impedia de dirigir suas vidas, negócios ou de tomar decisões com a prudência devida, por isso, deveriam estar submetidos à autoridade de alguém.⁵³ Contudo, os “menores”, ao contrário das demais categorias citadas, eram representados como “perfeccionáveis”, isto é, passíveis de mudança e aperfeiçoamento quando submetidos à

⁵² PIRES, Silvana. The integration of children in the Estado da Índia: the case of Salcete in the sixteenth century. In GRACIAS, Fatima; PINTO, Celsa; BORGES, Charles(org.). **Indo-Portuguese History: Global Trends**. Proceedings of the XI International Seminar on Indo-Portuguese History. Goa: Haureen&comvet, 2005.

⁵³HESPANHA, A. M. In **Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime**. Belo Horizonte: AnnaBlume, 2010.

disciplina, ao ensino das letras e dos “bons costumes”, uma perspectiva que consideramos que as autoridades portuguesas e os missionários compartilharam no Oriente no século XVI. Dentro da menoridade, a puerícia foi considerada a idade adequada para “esculpir” os indivíduos, uma vez que os menores não eram demasiado jovens para esquecer os ensinamentos, nem tão maduros ao ponto de se tornarem pouco maleáveis. No Oriente, partimos da premissa de que a idade foi uma das questões visadas tanto pelas autoridades régias como as eclesiásticas para converter e catequisar os nativos. Nesta faixa etária, os *pueris* eram representados como inocentes demais para serem corrompidos pelos costumes nativos e ao mesmo tempo ignorantes demais para zelarem por si.

A categoria “menores” expressa qualidades, características e necessidades atribuídas a um grupo específico sobre o qual os jesuítas e as autoridades coloniais buscarão legislar: os menores. As representações formuladas por estas autoridades não são descompromissadas e visavam justificar e amparar as iniciativas de recolhimento, conversão e doutrina dos *pueris*. Nesse sentido, quando analisamos a categoria “menores”, estamos lidando com uma realidade mediatizada por representações e interesses. A partir dessas pontuações mais gerais, destacamos que tanto as considerações de Hespanha sobre os “menores”, quanto as de Chartier sobre as “representações” são de suma importância para auxiliar na análise das políticas de conversão dos *pueris* no Oriente, pois a doutrina a que os meninos nativos foram submetidos buscava atender às expectativas das autoridades coloniais – expectativas que estavam associadas às representações promovidas sobre as “qualidades” dos nativos e a fase da puerícia. Nesse sentido, as representações expressam relações de poder e no Oriente elas deram base ao projeto de conversão dos *pueris* nativos.

Apesar desta proposta inicial, a evangelização dos *pueris* nativos para o auxílio das missões no Oriente se tornou uma controvérsia entre os inicianos. Nesse contexto, nos indagamos quais as nuances, expectativas e frustrações que marcaram as iniciativas de conversão dos menores nativos? Uma vez recolhidos nos colégios, estavam os meninos submetidos às mesmas formas de doutrinação ou havia entre eles distinções sociais impostas pelos jesuítas? Que destino compartilharam? Dentro de nosso objetivo de investigar as iniciativas que buscavam converter os *pueris* nativos, nos dedicaremos a perscrutar as tensões e nuances que marcaram o processo de conversão dos mesmos, principalmente no que tocam aos órfãos e aos meninos instruídos dentro do Colégio de São Paulo de Goa.

Uma vez que foram empreendidas medidas que buscavam recolher, sequestrar e converter os menores nativos, buscaremos identificar também se havia procedimentos específicos, exclusivos, adotados para converter e evangelizar os menores. Considerando que os jesuítas dedicaram seus esforços por décadas a um público específico, os *pueris*, investigaremos se a documentação traz algumas contribuições acerca da percepção sobre a puerícia ou as idades da vida no período moderno, tendo Goa como campo de experiência. Buscamos explorar as concepções dos inacianos sobre esta faixa etária, que foi considerada a ideal para o aprendizado, tornando os menores *pueris* alvos das expectativas proselitistas para a expansão do catolicismo na Índia.

No capítulo 1, “Organização religiosa dos Jesuítas na Índia: a conversão dos *pueris* nativos (XVI)”, apresentaremos uma visão panorâmica do Estado da Índia e da organização religiosa que marcou a presença dos jesuítas, visto que os inacianos estabeleceram Províncias e missionaram por diversas regiões dentro e fora das limitações jurídicas que definiam o Estado da Índia. Destacaremos como no Oriente a aliança entre a Igreja e a Coroa foi de suma importância para os propósitos coloniais. Durante anos, Portugal tutelou e amparou o processo missionário no Oriente. Por meio do envio de missionários, a respeito dos quais daremos ênfase aos da Companhia de Jesus, as autoridades portuguesas estenderam a sua influência por meio das missões, buscando promover a interiorização do catolicismo nas populações nativas bem como fomentar o respeito e a submissão política desses povos.

Pretendemos no capítulo I demonstrar que as diferentes formas de estabelecimento dos jesuítas na região, que atualmente concebemos como Índia, promoveram diferentes interações entre os inacianos e as populações nativas. Na Costa do Malabar e na Província Jesuítica de Goa, os colégios, seminários e a instrução e relação dos jesuítas para com os *pueris* não funcionaram da mesma forma, isto porque os jesuítas não compuseram um bloco monolítico e a intensidade da sua relação com a população nativa variou também de acordo com: a presença (ou a ausência) da autoridade portuguesa na região, as verbas recebidas e as necessidades dos jesuítas em cada região. Daremos ênfase à região de Goa, ao Colégio de São Paulo estabelecido naquela cidade e a estrutura religiosa que se consolidou em Goa e deu base e sustentação aos projetos jesuítas nesta região.

No capítulo II, “‘Não é pouco o fruto que se faz entre os meninos’: as representações dos *pueris* e a doutrina cristã no Colégio de São Paulo”, apresentamos discussões mais conceituais

sobre as percepções acerca das idades da vida e o que era considerado ser menor no Antigo Regime. Daremos ênfase à idade da puerícia, visto que a menoridade abrange diferentes ciclos e a nossa análise incide sobre um grupo específico, os *pueris*. Por meio da análise das cartas dos jesuítas que missionaram no Oriente, investigaremos nesse capítulo as iniciativas de conversão promovidas pelos jesuítas que visavam atingir os *pueris* nativos e atraí-los ao Colégio de São Paulo de Goa, onde seriam instruídos na doutrina cristã. Os meninos nativos foram alvos de iniciativas proselitistas que se baseavam em diversas representações sobre o indivíduo na fase da puerícia e em discursos orientalistas que marcavam a percepção sobre o outro. Em função disso, abordaremos as representações dos *pueris* nativos e as expectativas que as autoridades coloniais, principalmente os jesuítas, depositavam sobre eles. Este processo foi marcado por desafios e perspectivas orientalistas e de gênero, que também investigaremos.

Em “Por serem tão novos na fé, são suas obras confusão de muitos portugueses e gentios”: os meninos na evangelização da população nativa”, investigaremos como as expectativas apresentadas no capítulo II deram forma a um projeto que buscava utilizar os meninos nativos em múltiplas funções na expansão do catolicismo no Oriente. Nesse sentido, no capítulo III investigaremos, por meio das cartas dos jesuítas, a dimensão prática do projeto proselitista que visava utilizar os meninos nativos que estudaram no Colégio de São Paulo como agentes a serviço dos propósitos coloniais e religiosos na conversão dos familiares, vizinhos e demais populações do Estado da Índia. Daremos ênfase a um caso particular, o menino brâmane Pedro Luís e a sua trajetória.

No capítulo IV, “Coerção à conversão dos meninos nativos órfãos: conquistar por meio da força o que não se conseguiu com amor”, analisaremos as iniciativas de coerção adotadas em relação a uma categoria específica de *pueris* nativos: os órfãos. Visto que a legislação portuguesa amparou o recolhimento de órfãos de até quatorze anos de idade para serem doutrinados no catolicismo, investigaremos as leis e alvarás régios, bem como a legislação compilada pelo Pai dos Cristãos e os decretos estabelecidos nos Concílios Provinciais de Goa para analisar as normativas que determinaram o recolhimento dos órfãos filhos de não cristãos, prática esta que gerou uma série de conflitos no Estado da Índia que perdurou por mais de um século.

Os conflitos entre as populações nativas e as autoridades coloniais referentes à querela dos órfãos tiveram repercussão na sociedade da época e se inscreveram em outras fontes

documentais, para além da legislação, como nas cartas dos jesuítas. Com efeito, tais atritos foram constantemente mediados pelo Pai dos Cristãos, autoridade responsável por prover e zelar pelos catecúmenos, cargo que no caso de Goa foi desempenhado pelos jesuítas. Em função disso, analisaremos também no capítulo IV a atuação do Pai dos Cristãos nos conflitos referentes aos órfãos e a sua atuação para com o amparo e zelo em relação aos *pueris*. Cruzaremos as informações analisadas na documentação normativa supracitada, com as cartas dos jesuítas e as chamadas “cartas de alforria” produzidas pelos jesuítas que ocuparam o cargo de Pai dos Cristãos em Goa, o que faremos com o intuito de ampliarmos as percepções sobre o que o “amparo” e o zelo do Pai dos Cristão e dos jesuítas para com os *pueris* nativos poderia representar.

CAPÍTULO I

Organização religiosa dos Jesuítas na Índia: a conversão dos pueris nativos (XVI)

1.1 A organização religiosa do Estado da Índia

A abertura da Rota do Cabo por Vasco da Gama proporcionou um aumento da circulação de pessoas, ideias, crenças e especiarias entre a Europa e o Oriente. Em 1498, Vasco da Gama chegou à Índia, especificamente em Calicute, inaugurando um período de constantes relações entre os portugueses e as sociedades nativas. Assim como Cristóvão Colombo pensava encontrar a Ásia Oriental e recuperar as cristandades que o ajudassem a chegar à corte de Cipango no Japão e a de Cataio na China, os portugueses procuravam o mesmo quando chegaram a Calicute.⁵⁴ Nesse sentido, as conquistas e descobrimentos do século XV abrangiam motivações distintas, sendo essas de cunho econômico, político e religioso. Não é de se estranhar que desde as primeiras embarcações os religiosos acompanharam os mercadores e soldados e ergueram templos difundindo as crenças cristãs e os costumes europeus pelas regiões que passavam. O projeto pessoal de D. Manuel em relação às Índias revestia-se do desejo de encontrar as terras do Preste João. A rota do Cabo e a exploração do comércio de pimenta foi um passo nessa direção. Em outros termos, os objetivos econômicos, políticos e religiosos não se excluem e foi a sua conjugação que possibilitou lançar a viagem de Vasco da Gama. A longo prazo, tais interesses distintos se configuraram em estratégias paralelas, que conviveram de forma pacífica e conflituosa, enfraquecendo a posição dos portugueses no Índico.⁵⁵

Pretendemos neste capítulo apresentar uma visão panorâmica da organização religiosa dos jesuítas no litoral ocidental da Índia, a fim de compreendermos o aparato que se formou e sustentou as incisivas iniciativas de conversão que aconteceram em Goa na segunda metade do século XVI, sobretudo no que toca aos nativos que possuíam entre sete e quatorze anos de idade, objeto que analisaremos.

⁵⁴MANSO, Maria de Deus Beites. **História da Companhia de Jesus em Portugal**. Lisboa: Parsifal, 2016, p.39.

⁵⁵DORÉ, Andréa. "Sitiados – Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)". São Paulo: Alameda, 2010, pp.92- 93

Fazem-se necessárias também reflexões sobre Ásia⁵⁶ e as suas dinâmicas, visto que os portugueses se confrontaram com uma sociedade plural e estruturas comerciais bem consolidadas. Apesar de a historiografia ter difundido por muito tempo concepções sobre um “despotismo oriental”, a dinâmica marítima e comercial no Oriente era competitiva entre grupos sociais de diferentes religiões e espaços geográficos, como postulou Subrahmanyam.⁵⁷ No que concerne à região que atualmente reconhecemos como a Índia, Manso pontuou que se tratava de territórios dinâmicos, que passaram por uma série de invasões afegãs, turcas e mongóis, a que se adicionam os contatos comerciais de árabes e persas no Oriente. Sedimentou-se também nesses espaços uma presença islâmica. Na parte norte da região, localizava-se o Império Mogol (1526-1540; 1555-1857), no sul do Decão, situava-se o reino hindu de Vijayanagar (1336-1646), sendo este um obstáculo ao domínio muçulmano na área. Como o avanço Mogol e sem acesso ao mar, o Império de Bisnaga, como os portugueses denominaram o reino de

⁵⁶ Acerca dos termos “Oriente” e “Ásia” que com recorrência utilizamos para designar um espaço geográficos, faz-se uma ressalva. Said destacou que no período colonial as percepções e representações do “Oriente” foram invenções do Ocidente, particularmente da Europa. Autores ocidentais, através de exotismo literário e científico, agruparam povos e nações distintas do norte da África, dos países árabes, da Pérsia e do subcontinente indiano como se fossem um só e, por meio de um contraste, o Oriente ajudou a definir o Ocidente, ou a Europa. Nas representações europeias, o Oriente é relatado como místico, violento ou incivilizado. O que Said apontou foi que a geografia imaginada do Oriente foi construída a partir de um contraste da Europa e não reconhecia as especificidades e complexidades dos territórios, indivíduos e suas culturas. Tais apontamentos nos indicam como as divisões do mundo são culturais e não naturais. Segundo Wang Hui a ideia de “Ásia” também não é uma percepção asiática, mas sim europeia. Autores como Montesquieu, Adam Smith, Hegel e Marx elaboraram a ideia da Ásia em contraste com a de Europa, e a integraram a uma visão teleológica da história. O discurso europeu apresentou a Ásia como uma civilização “primitiva”, o “ponto de partida” da história do mundo. Se o Estado-Nação europeu era representado e relegado como um estágio avançado da história em função da expansão do sistema do mercado capitalista, a Ásia foi relegada a um estágio de desenvolvimento inferior. Do ponto de vista dos europeus, a Ásia não era apenas um espaço geográfico, mas sim também uma civilização com uma forma política oposta ao Estado-Nação europeu e uma organização social oposta ao capitalismo europeu. De diferentes formas e com diferentes propostas, Said e Wang Hui apontam as fragilidades que os termos “Oriente” e “Ásia” carregam. Ressaltamos que a complexidade dessas divisões e percepções não passam despercebidas por este trabalho e que por vezes, para evitar a repetição do texto e deixar a leitura fluida, alguns desses termos serão utilizados de forma intercambiável. Cf. HUI, Wang. *A reinvenção da Ásia*. Trad. Wanda Caldeira Brant. *Le monde Brasil diplomatique* (acervo online), 2005. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/a-reinvencao-da-asia/>>. Acesso em 01 de novembro de 2021 às 00:50; SAID, Edward. **O Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁵⁷ Segundo Sanjay Subrahmanyam, o “despotismo oriental” remete a um olhar clássico e tradicional sobre o Oriente como um continente estático e imutável quer nas sociedades, quer dos espaços que as regiam, onde reinaria a “longa duração” e ao qual se aplicam teorias do “modo de produção asiático”. Crítico destas concepções, Subrahmanyam apresenta uma Ásia dinâmica com organizações complexas e com distinções de estados, como, por exemplo, as formações imperiais de base agrária e estados menores, geralmente costeiros, essencialmente comerciais. SUBRAMANYAN, Sanjay. **Império Asiático Português. 1500-1700. Uma história política e econômica**. Trad. Paulo Jorge Sousa Pinto. Lisboa: Difel, 1995, pp.15-16.

Vijayanagar, fragmentou-se. Além desses impérios, a nordeste da Índia estava o sultanato de Bengala, também dominado pelos muçulmanos.

De um modo geral, mediante os distintos domínios, sociedades e culturas, a abertura da Rota do Cabo em 1498 trouxe consigo uma rede cristã que acirrou ainda mais os interesses e as rivalidades religiosas no Oriente, influenciando e alterando também o “xadrez político” e as condições de circulação comercial existentes.⁵⁸ Dessa forma, como destacou Doré, os portugueses não encontraram no Oriente um cenário estático, que coube aos recém-chegados desestabilizar. A atuação dos portugueses no Oriente torna-se mais compreensível sob a ótica de oportunidades encontradas e não necessariamente como fruto de um protagonismo eurocêntrico. Os conflitos locais preexistentes favoreceram algumas das alianças e relações diplomáticas estabelecidas.⁵⁹

Após a chegada em Calicute em 1498, gradativamente os portugueses buscaram expandir sua influência às demais regiões. Portugal passou a estabelecer uma presença duradoura, ainda que limitada na maior parte das regiões que constituíram o Estado da Índia, definição esta utilizada por Thomaz para designar um conjunto de territórios, estabelecimentos, bens e pessoas geridos pela Coroa portuguesa entre o Cabo da Boa Esperança e o Japão.⁶⁰ O Estado da Índia interligava uma rede de enclaves, sobretudo cidades conquistadas, fortalezas e feitorias costeiras que se estendiam de Moçambique a Macau. Sem precisões jurídicas e constituído por territórios geograficamente esparsos, o Estado da Índia tinha por essência um caráter de rede marítima. As iniciativas de conversão desempenhadas pelas autoridades religiosas nesses espaços sem dúvida variaram conforme o modelo de estabelecimento dos portugueses e a influência que os mesmos possuíam nas regiões. Isso, contudo, não significa que as autoridades religiosas se restringiram a esses espaços. Os jesuítas, por exemplo, também realizaram missões para além do Estado da Índia.

O Estado da Índia surgiu como entidade política apenas em 1505 com a nomeação de D. Francisco de Almeida como governador (1505-1509), mas foi apenas em 1510 com Afonso de Albuquerque que a primeira conquista territorial se efetivou, sendo esta a região de Goa. Posteriormente, Malaca e Ormuz também foram conquistadas em 1511 e 1515, respectivamente

⁵⁸MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., pp.39-40.

⁵⁹DORÉ, ANDREA. Op., cit., p.91.

⁶⁰THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1994, p.206.

A administração central do Estado da Índia se instalou gradativamente em Goa. A região consolidou-se como capital do Estado da Índia durante a primeira metade do século XVI, tornando-se o centro de onde emanavam as principais decisões políticas, econômicas e religiosas adotadas pelos portugueses no Oriente. A “capitalidade” de Goa constituiu-se por meio da transladação das principais instituições político-administrativas existentes em Lisboa para Goa, como o Tribunal da Relação, a Casa da Pólvora, a Casa dos Contos, o Conselho do Estado, o Desembargo do Paço e a Mesa da Consciência. Em 1532, a centralidade de Goa foi duplicada com a instalação do bispado, elevado a arcebispado em 1557. Segundo Catarina Madeira Santos, este momento marcou a “segunda capitalização” de Goa, uma vez que a região passou a ser sede não apenas do poder civil (do vice-reinado), mas também do eclesiástico.⁶¹

Paralelamente à estrutura administrativa, a religiosa também se enraizou. Em 1533, a bula *Aequum Reputamus* criou a diocese de Goa, abrangendo as regiões do Cabo da Boa Esperança a China. Este amplo território foi desmembrado em 1557, quando o Bispado foi elevado a arcebispado e foram criadas as dioceses de Cochim e Malaca. Outras dioceses também sugeriam ao longo do final do século XVI, como Macau (1576), Funay (1588), Angamale (1594), Meliapor (1606), Nanquim e Pequim (1640).⁶²

Conforme Ângela Barreto Xavier, podemos compreender o processo da “capitalização” de Goa no bojo de uma *refundação imperial* que sucedia em Portugal a partir do reinado de D. João III. As iniciativas engendradas pelo monarca indicavam o anseio por um modelo imperial territorial, cuja dominação política se exerceria de forma mais efetiva sobre a população, através de uma política homogeneizadora por meio da conversão ao catolicismo. Nesse sentido, um dos sintomas mais evidentes desta *refundação* foi a tentativa de cristianizar regiões da Índia, possível graças ao aparato administrativo e eclesiástico que começou a se materializar a partir das décadas de 1530 e 1540 através da transladação de importantes instituições que buscavam instaurar as leis e as práticas cristãs em Goa.⁶³

Em 1560, foi instalada em Goa outra importante instituição que também existia no reino: o Tribunal do Santo Ofício, o único estabelecido formalmente em domínio português no ultramar.

⁶¹SANTOS, C. M.de. **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, p.203.

⁶²MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., p.44.

⁶³XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença, 2003, 661f. Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu, pp.40-51.

Conforme Célia Cristina da Silva Tavares, a perseguição aos cristãos-novos foi o elemento-chave para instalação desta instituição, que possuiu uma preocupação precípua em preservar a ortodoxia católica e evitar que a heresia do reino “contaminasse” as possessões ultramarinas.⁶⁴ No entanto, os cristãos-novos deixaram progressivamente de ser o principal alvo da Inquisição de Goa, que passou a perseguir, sobretudo os “cristãos da terra” acusados de *gentilidade*, isto é, de perpetuar as antigas crenças e práticas religiosas locais mesmo após a conversão ao catolicismo.⁶⁵

Em Goa, a conversão dos súditos era considerada essencial para evitar que o Estado da Índia sucumbisse às *gentilidades* locais. Em uma sociedade de clivagens profundas e de costumes, religião e cultura tão distintas de Portugal, o catolicismo foi considerado um alicerce fundamental para homogeneizar os súditos, ao passo que permitia também as populações do Oriente ter algo a compartilhar com seu Príncipe.⁶⁶ Portanto, a religião foi um instrumento-chave em busca da afirmação do poder da Coroa portuguesa no Oriente. Cabia a ela atuar nas regiões longínquas onde a autoridade régia não alcançava e soldar nos corações dos súditos a disciplina cristã e os vínculos de obediência à Coroa.

A articulação entre os poderes políticos e eclesiásticos na expansão portuguesa foi notória inclusive para os agentes históricos. O franciscano Fr. Paulo da Trindade (1570-1651) escreveu em sua obra, a *Conquista Espiritual do Oriente*, que os poderes civis e eclesiásticos sempre estiveram demasiados próximos, “tão juntas e germanadas”, que as armas só conquistavam através do direito que lhe era conferido pela pregação da Fé e o Evangelho só tinha algum aproveitamento quando acompanhado e protegido pelas armas.⁶⁷ É neste sentido que o historiador Charles Boxer postulou a aliança “estreita e indissolúvel” do “trono” e do “altar”, da “cruz” e da “espada”.⁶⁸

A união entre a Cruz e a Coroa pode ser exemplificada pela instituição do Padroado. Por

⁶⁴TAVARES, Célia Cristina. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. 229 p. Tese (Doutorado em História Social) – UFF. Niterói, 2002, p.159.

⁶⁵BETHENCOURT, F. **História das Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.317-319.

⁶⁶XAVIER, Ângela. Dissolver a Diferença - Conversão e Mestiçagem no Império Português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p.12.

⁶⁷TRINDADE, Frei Paulo da. **Conquista espiritual do Oriente: em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas Ilhas do Japão** Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967. Vol.1, pp.52-53.

⁶⁸BOXER. C. R. **Igreja e expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa. Edições 70, 1989, p.96.

meio de inúmeros privilégios concedidos pelos papas aos reis portugueses, sedimentou-se no Oriente uma política que aspirava a redução da população nativa ao cristianismo. O Padroado designou um conjunto de privilégios associados a determinadas obrigações que a Igreja concedeu aos fundadores de igrejas, capelas ou benefícios. Nos territórios ultramarinos o Padroado português possuiu origens que remontam à expansão ultramarina, de maneira que o rei na sua qualidade de governador e administrador perpétuo da Ordem de Cristo se tornou o primeiro responsável pela evangelização dos territórios recém-descobertos e pela organização e manutenção das igrejas locais. O Padroado conferia à Coroa portuguesa alguns privilégios consideráveis, como a iniciativa de erigir dioceses e o direito de apresentação dos candidatos ao episcopado.⁶⁹ Esses direitos e deveres derivam de uma série de bulas e breves pontifícios.

Durante anos, Portugal tutelou o processo missionário e a sua interferência poderia variar desde a apropriação de rendimentos da Igreja como influenciar na criação de conventos e santuários.⁷⁰ Através do envio de missionários, particularmente os da Companhia de Jesus, a Coroa portuguesa estendeu a sua presença a territórios para além das suas fronteiras.

A chegada das ordens religiosas ao Estado da Índia, entre elas a Companhia de Jesus em 1542, ilustra o anseio de interiorizar nas populações goesas valores e modelos de comportamentos cristãos. Reunidos na capela de Montmartre em agosto de 1534, Inácio de Loyola, Francisco Xavier e cinco companheiros proferiram votos religiosos de pobreza e castidade fundando a Companhia de Jesus. Em 1540 o Papa confirmou a existência da Companhia na bula *Regimini militantis ecclesiae* (*Ao Governo da Igreja Militante*) e gradativamente a Ordem foi reconhecida como um importante instrumento de vanguarda no combate ao avanço do protestantismo na Europa. Última ordem formada no período moderno, a Companhia de Jesus nasceu em uma Europa dividida pela fé e se tornou um elemento essencial para expandir e guardar as tradições católicas.⁷¹

Segundo Tavares, a Companhia de Jesus possuía notáveis originalidades quando comparada às demais ordens religiosas. Por exemplo, os jesuítas renunciaram ao coro, à mendicância e

⁶⁹REIS, António; REZOLA, Maria Inácia; SANTOS, Paula Borges (Coords.) - Dicionário de história de Portugal: o 25 de Abril (vol. 3). Porto: Figueirinhas, 2017, pp.364-365.

⁷⁰BOXER, C. R. Op., cit., p. 99.

⁷¹MANSO, Maria de Deus. Convergências e divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII in CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller, *Jesuítas, Ensino e Ciência*, séc. XVI-XVIII, Casal de Cambra, Caleidoscópio, pp. 163-180, 2005.

submeteram seus letrados às práticas de humildade. Ademais, os inicianos também defenderam o apostolado. Conforme Manso e Tavares, a Companhia de Jesus representava uma síntese das correntes modernas de espiritualidade e *devotio*. Em outros termos a Companhia de Jesus defendia uma “piedade para ação, uma piedade para a vida”, o que os levou a agir em termos apostólicos. Por isso, havia uma preocupação com a missão e os cuidados com a educação.⁷²

Hsia destacou os jesuítas como uma ordem ativa, que havia renunciado ao mundo secular e a uma vida contemplativa em detrimento da ação, ação esta destinada a um propósito sagrado. Com o lema “ad majorem Dei Gloriam” (para maior glória de Deus), os jesuítas incorporaram o dever do fervoroso cristão de aumentar esta glória por meio de diferentes obras como: contestar as doutrinas protestantes, pregar a fé católica, apoiar missões, estabelecer escolas, construir igrejas, oferecer suporte a mulheres desamparadas, órfãos cristãos, visitar prisioneiros dentre outras ações que configuravam a caridade católica.⁷³

Os jesuítas dominavam a “arte da ação sagrada”, pois o seu desejo quase insaciável de atuar para a maior glória de Deus implicava um esforço incessante de realização. Entre desejo e disciplina, paixão e contensão e com percepções definidas de hierarquia, submissão e disciplina, os jesuítas canalizaram e direcionaram sua energia a numerosas obras sagradas. As missões por sua vez, representavam as ações sagradas mais espetaculares.⁷⁴ Por meio da missão, verificava-se a redenção do mundo. Na perspectiva jesuíta, a missão era o caminho da consolidação da Igreja.⁷⁵ Em Portugal, as pretensões dos jesuítas de missionar e expandir a fé católica aos não-cristãos coincidiu com o objetivo da Coroa de colonizar as novas aquisições no além-mar. Foi sob a égide da monarquia portuguesa e a benção papal que os jesuítas se voltaram para a conversão nas colônias. Aconselhado pelo doutor em teologia Diogo Gouveia (1471-1557) e as suas considerações sobre os jesuítas serem “os mais autos pera converter toda a Índia”, D. João III se interessou por conhecer a formação intelectual desses homens e convidou os fundadores a “exercerem o apostolado nas conquistas de Portugal”.⁷⁶ Em 1542 a Companhia se instalou em Portugal. Neste mesmo ano, Francisco Xavier, um dos fundadores, foi enviado a

⁷²TAVARES, C.C. Op., cit., 2002, p.95; MANSO, M.D. Op., cit., 2009, p.37.

⁷³HSIA, R. Po-chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p.20.

⁷⁴Ibidem, pp.20-23.

⁷⁵TAVARES, C.C. Op., cit., 2002, pp.89-90.

⁷⁶Ibidem, p.165.

Goa. Os inacianos escreveram constantemente sobre a sua suposta vocação para a Índia, o que Délio de Mendonça definiu como um zelo pessoal, uma mentalidade proselitista dos jovens jesuítas.⁷⁷

Unidos na finalidade de propagar as doutrinas da Igreja e converter os povos não-cristãos, os sete fundadores possuíam como escopo inicial educar os futuros membros da Ordem e para tanto foi crucial fundar colégios. É importante salientarmos que a princípio os colégios jesuíticos recebiam exclusivamente estudantes destinados a se tornarem membros da Ordem. Contudo, nas *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*⁷⁸ foi considerada a necessidade de instruir não apenas os escolásticos, mas também “os de fora” ao menos com aulas públicas de estudos humanísticos.⁷⁹ Este processo também se repetiu nas colônias com enfoque na instrução dos meninos nativos, ao qual nos dedicaremos.

Segundo Boxer, a sociedade colonial portuguesa no Estado da Índia era essencialmente militar e comercial. Ao lado da espada, estava a cruz, a necessidade de evangelizar e assimilar os recém integrados ao Império.⁸⁰ Os jesuítas tiveram um importante papel nesta missão, sobretudo no que concerne à instrução das populações mais jovens. Na ilha de Goa concentrou-se, a princípio, um grande movimento de inacianos, porém, em função das suas pretensões missionárias, os membros da Companhia de Jesus foram dispersos por todo o Oriente, onde fundaram estabelecimentos voltados para a conversão e instrução das populações locais.

O trabalho pastoral da Companhia de Jesus no Oriente concentrava-se na pregação, no ensino e no catecismo, bem como na prática da caridade e assistência aos doentes, pobres e presos. Este gênero de apoio possibilitou o aumento de números de cristãos, principalmente os

⁷⁷Entre o XVI e XVII muitos jovens religiosos solicitaram ao padre Geral a sua participação nas missões no além-mar. Através da *Indipetae* — *Indi-petae* (=pedido das Índias), Massimi apontou que o incendiado “desejo das Índias” descrito nas cartas objetivava evidenciar a submissão do desejo individual à vontade de Deus, ao mesmo tempo em que reforçava também a ligação entre os membros e os seus superiores. Apesar dos aspectos formais e retóricos das *Indipetae*, por meio delas os indivíduos expressaram os seus desejos e sua vivência pessoal. Cf. MENDONÇA, D. Op., cit., p.16; MASSIMI, Marina. **Um incêndio desejo das índias**. São Paulo: Loyola, 2002.

⁷⁸A fim de organizar os propósitos, métodos de atuação, definir regras de ingresso e permanência na Ordem, bem como unir os seus aspectos administrativo-estruturais, Loyola redigiu em cinco capítulos o esboço do que seriam as *Constituições da Companhia de Jesus*. Dessas cinco partes, três frentes recebiam uma maior atenção: o exercício do ministério sagrado, a educação da juventude e a evangelização dos povos infiéis. CANTOS, Priscila Kelly; COSTA, C.J. Os colégios jesuíticos e suas propostas educacionais. In: 16 Congressos Nacional de Leitura. Campinas-SP: Associação de Leitura do Brasil, 2007, pp.1-10.

⁷⁹CANTOS, Priscila Kelly. **A educação na Companhia de Jesus: Um estudo sobre os colégios jesuíticos**. 90f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, 2009.

⁸⁰BOXER, C.R. **Império colonial português**. Trad. Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977.

de condição vulnerável, em função da especificidade da sociedade indiana estratificada em casta.⁸¹

O sistema de casta (*jatis*) é fundamental para entender a organização social hindu. Casta trata-se de um termo de origem latina, que significa pureza de nascimento e foi utilizado pelos portugueses para designar o sistema de *jatis* e a sua forte estratificação e hierarquia. Conforme as tradições védicas havia quatro varnas fundamentais: brâmanes (letrados, constantemente associados pelos portugueses a sacerdotes), *kshatryas* (guerreiros), *vaishyas* (comerciantes) e os sudras (trabalhadores braçais). Cada casta possui o seu grau de pureza e sendo umas mais puras do que as outras, não se integravam, existindo, assim, uma série de restrições a serem seguidas, sendo essas de ordem alimentar, ritualística e sexual. Os casamentos, por exemplo, deveriam ser sempre entre as próprias castas. No que toca à comida, os brâmanes não comiam carne de vaca, cebola, alho ou bebiam vinho.⁸²

Conforme compreendiam o sistema de casta hindu, os jesuítas demonstraram interesse pelas castas altas, como os brâmanes. Županov e Xavier destacaram que os brâmanes ao mesmo tempo em que foram condenados como idólatras, chegaram a ser concebidos como uma peça-chave para o desmonte da idolatria no Oriente. A relação dos jesuítas com os brâmanes era, portanto, ambivalente. São Francisco Xavier, por exemplo, ao mesmo tempo em que os condenou como idólatras, impressionou-se com a racionalidade deles, isto porque as virtudes e *ethos* aparentemente assemelhavam-se aos dos missionários, especialmente os brâmanes que viviam como ascetas. Com certa cautela Županov e Xavier pontuaram que os jesuítas eram admiradores dos brâmanes a uma distância segura.⁸³

Os missionários buscaram estabelecer uma relação próxima e de confiança com os brâmanes convertidos e assim aprenderam em primeira mão sobre as práticas e crenças religiosas dos nativos. Cada orientalista europeu tinha o seu informante brâmane. Os brâmanes convertidos eram cobiçados não apenas pelo seu conhecimento e instrução, como pelo seu elevado *status* entre as demais castas. Respeitados, eles pregavam para as castas baixas e isso definitivamente atraiu a atenção dos jesuítas.⁸⁴

⁸¹MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., p.51.

⁸²TAVARES, Célia C. Op., cit., 2002, pp.55-56.

⁸³XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Inês G. **Catholic orientalism. Empire, Indian knowledge (16th-18th centuries)**. Nova Deli: Oxford University Press, 2015, pp.130-131.

⁸⁴Ibidem, p.132.

Fora do sistema de casta supracitado, estavam os intocáveis que não pertenciam à nenhuma varna e não podiam ter contato com as demais castas. Estes eram responsáveis por prestar serviços considerados menores e impuros pelas castas mais altas, como limpar dejetos humanos. Entre eles também não existia restrição quanto ao consumo de carne de vaca, considerada sagrada pelos brâmanes. Apesar destas considerações mais gerais, ressaltamos que existiram no Estado da Índia e em Goa subcastas e castas mistas que criavam uma enorme complexidade e divisão social. Muitas destas castas existiam apenas em uma região e por isso, as compreensões e considerações tecidas sobre elas não podem ser aplicadas de forma generalizada a todo o Estado da Índia.

Considerando que grande parte da população vivia em condições de pobreza, muitos foram atraídos pelas formas de caridade e assistência fornecidas pelos jesuítas. Numa perspectiva semelhante, Luís Filipe Thomaz já havia pontuado que, a princípio, a conversão ao catolicismo atraiu primeiramente as camadas mais humildes, membros de castas baixas, viúvas, as mulheres dos “casados”⁸⁵ e os desfavorecidos.⁸⁶

A Companhia de Jesus possuía características missionárias e instrutivas. Se na Europa a Ordem atuou sobretudo no combate ao protestantismo e à heresia, no Estado da Índia se dedicou à conversão e à instrução dos povos considerados gentios, sendo o nosso interesse investigar como atuaram em face daqueles que possuíam entre sete e quatorze anos de idade.

A partir destas considerações, pretendemos enfatizar como a Companhia de Jesus evidenciou um forte interesse sobre a formação de indivíduos, que buscou conduzir através da construção e administração de colégios pela Europa, Extremo Oriente, África e América.⁸⁷ Silva e Amorim pontuaram que a Companhia de Jesus se revelou a longo prazo uma Ordem preocupada com a formação dos jovens, obviamente além da formação de seus membros.⁸⁸

⁸⁵Categoria geralmente aplicada a Ásia portuguesa para se referir aos portugueses com residência fixa que foram estimulados através de dotes ou regalias a se casarem com mulheres nativas. Subrahmanyam ressaltou que entre os casados havia subdivisões e que o termo também foi associado a alguns cristãos convertidos, com exceção de alguns escravos, embora Bocarro tenha mencionado casados negros e brancos. SUBRAHMANYAN, S. **O Império Asiático Português. 1500-1700.** Difel, 1995, p.311.

⁸⁶THOMAZ, L.F. Op., cit., p.250.

⁸⁷LORENZ, Karl. Introdução à Pedagogia Jesuíta no Brasil Colonial. Educação Humanista e o *Ratio Studiorum*. *Cadernos de História da Educação*, v.17, n.1, p.25-50, jan.-abr. 2018.

⁸⁸SILVA, GLEIDSON; AMORIM, SIMONE SILVEIRA. Apontamentos sobre a educação no Brasil Colonial (1549-1759). *INTERAÇÕES*, v. 18, p. 185-196, 2017.

Apesar destas considerações mais gerais, a Companhia de Jesus não constituiu um bloco monolítico e a sua atuação tanto no Estado da Índia, como para além dele não foi padronizada. Considerando que o Estado da Índia era caracterizado por distintas sociedades, culturas e domínios, ao quais os portugueses por vezes apenas possuíam permissão dos poderes locais para construir suas fortalezas e feitorias, os jesuítas, de certo, precisaram se reajustar à realidade que encontraram para conseguir exercer em algum grau de influência social e religiosa sobre os nativos.

A Companhia de Jesus tinha como unidade administrativa a Província, esta que era gerenciada por um Superior ou Provincial. Abordaremos de forma panorâmica neste capítulo as províncias jesuítas estabelecidas na Índia, sendo a de Goa e do Malabar. Ambas estavam subordinadas à Assistência de Portugal e constituíam um território vasto e heterogêneo, tanto em sua organização, quanto cultura.

Mapa 1- As Províncias Jesuíticas da Índia



(Fonte: MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Actividades religiosas, poderes e contactos culturais**. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009, p.177.)

A Província Jesuítica de Goa abrangia as terras consideradas parte da Província do Norte (delimitação do Estado da Índia), como Baçaim e Damão. Nestes territórios, as formas de estabelecimento dos jesuítas diferiram bastante da região de Goa, esta que daremos ênfase mais adiante. Em função disso, abordaremos estas regiões de forma separada, mas ressaltamos que apesar de nos referirmos a estes espaços como territórios que formavam a Província do Norte do Estado da Índia (em termos administrativos, isto é, relativos aos domínios da Coroa lusa), eles se enquadravam, na perspectiva da Companhia de Jesus, na Província Jesuítica de Goa.

Faz-se necessário pontuar que apesar de nosso foco incidir em Goa, o esforço empenhado pelos jesuítas em converter os menores nativos não se restringiu a esta região ou ao Colégio de São Paulo, por isso, consideramos importante abordar as Províncias de um modo geral. Ademais, esta abordagem panorâmica é importante para compreendermos como a conversão dos menores nativos não sucedeu de forma padronizada, questão esta que também estava relacionada à expressão do poder político português na região.

A princípio, ressalta-se que a divisão de províncias jesuíticas na Índia não corresponde a uma divisão política. A estrutura a ser apresentada refere-se apenas às missões inacianas dentro dos limites da presença formal portuguesa no subcontinente indiano, pois as missões inacianas ultrapassaram as regiões que entendemos por Goa e Índia. Ainda assim, a presença dos missionários nestas regiões constituiu um dos pilares que sustentaram a presença portuguesa, visto que na ausência de guarnições militares era o clero regular o responsável por manter a lealdade da população.⁸⁹

1.2 A Província Jesuítica de Goa

A Província Jesuítica de Goa não corresponde à divisão política do Estado da Índia. Ela abarcava não só as regiões próximas a Goa, mas também as terras mais ao norte, como Chaul, Taná, Baçaim, Diu e Damão, indo inclusive além desses territórios, alcançando regiões para além do que compreendemos como Índia. As missões se estendiam ao Grão-Mogol, Moçambique e Etiópia também. Estas regiões estavam conectadas pelo trabalho missionário dos jesuítas, que girava em torno da pregação, ensino, catecismo e demais assistências aos pobres, presos e doentes. As missões na Província Jesuítica de Goa combinavam doutrinação, ensino, proteção e assistência.⁹⁰ Interessa-nos focar no trabalho desenvolvido pelos jesuítas com os meninos nativos no Colégio de São Paulo em Goa, instituição fundada e gerenciada pelos jesuítas.

Situada entre os Gates Ocidentais, Goa foi descrita como uma região cosmopolita, pois contava com uma intensa atividade comercial resultante das trocas interíndicas com os grandes reinos do Decão, em especial Vijayanagar a quem Goa pertencia antes da tomada dos muçulmanos em 1469.⁹¹

A cidade de Goa foi construída na ilha de Tiswadi, uma aglomeração de ilhas formadas pelas voltas dos rios Mandovi e Zuari e que desciam da cordilheira dos Gates Ocidentais.⁹² Assim, as Ilhas (Tiswadi), Bardez e Salcete constituíam as denominadas “Velhas Conquistas”,

⁸⁹BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão ibérica**. Lisboa: Edições 70, 1978, pp.97-98.

⁹⁰MANSO, Maria de Deus. Op., cit., 2009, p.55.

⁹¹ROSSA, Walter. Op., cit., p. 41.

⁹²TAVARES, C.C. Op., cit., 2002, p.52.

expressão que foi usada para distingui-las das conquistas realizadas nos territórios adjacentes no século XVIII.

Conquistada por Afonso de Albuquerque em 1510, a cidade de Goa foi a primeira da Ásia sujeita à soberania portuguesa, dado que Cochim e Cranganor eram feitorias estabelecidas em reinos “gentios”. Em 1543, Bardez e Salcete foram anexadas configurando a montagem de uma rede interativa de construções defensivas.

Em um primeiro momento, a Goa de Albuquerque representava uma cidade de febril atividade mercantil, um espaço mítico de cidade de Ouro, a *Goa Dourada*. Procurando por meios para firmar-se na região, Albuquerque promoveu medidas de apoio a população hindu contra a dominação muçulmana. Em troca, Albuquerque concedeu-lhes uma convivência pacífica, um abrandamento da carga fiscal a qual os hindus estavam submetidos e um período de “tolerância religiosa” pragmática, ainda que os mouros tenham sido mais hostilizados. Ressalta-se que esta “tolerância religiosa” pragmática ocorreu em função do recém-estabelecimento e da falta de aparatos institucionais que pudessem dar base ao enquadramento das populações nativas aos critérios portugueses.⁹³

Sete anos depois da expedição de Vasco da Gama, sob o governo de D. Francisco de Almeida configura-se o Estado da Índia como uma entidade política. Neste contexto surgiram as primeiras fortalezas, que garantiam uma viabilidade logística e solidez de estratégia. Como rede marítima, a sua estrutura ainda era simples, tendo a linha principal a que ligava Cochim a Lisboa, para o escoamento de especiarias para a Europa. Entre 1505-1521, destaca-se uma fase marcada por uma incipiente organização religiosa no Estado da Índia. A partir do reinado de D. João III, e em reinados que o sucedeu, ocorreu uma reorganização das práticas adotadas, que passaram a caracterizar uma reforma voltada para o reforço da cristianização da sociedade e dos súditos, tanto no reino quanto nas possessões ultramarinas, incluindo em Goa.⁹⁴

No contexto da conquista portuguesa de Goa em 1510, a maior parte da população praticava o hinduísmo, concepção criada pelos ingleses no século XIX para designar práticas e

⁹³A abordagem lusocêntrica que permuta a ideia dos cronistas de uma *Goa Dourada* ou *Roma do Oriente* idealiza a sociedade goesa como se ela fosse harmoniosa e sem fraturas entre os indivíduos e suas castas, obscurecendo, assim, as desigualdades sociais, culturais e religiosas que nunca deixaram de existir após a subversão dos povos nativos aos supostos valores igualitários do cristianismo. Inclusive, os portugueses e o catolicismo não apenas reforçaram e incorporaram hierarquias existentes, como promoveram novas. CF. THOMAZ, L.F. Op., cit., p.248; FARIA, Patrícia Souza de. Op., cit., 2008, p.33.

⁹⁴FARIA, Patrícia Souza de. Op., cit., 2008, p. 84; XAVIER, A.B. Op., cit., 2003, p. XIII.

concepções religiosas indianas.⁹⁵ É importante citar, que apesar desta definição mais geral, existe na Índia uma enorme variação regional de tradições, costumes e práticas religiosas, de modo que não se pode generalizar a toda Índia características de uma região específica.

Havia também populações muçulmanas em Goa, visto que a região assistiu à substituição do domínio exercido por Vijaynagar pelo controle do sultanato de Bijapur em 1469. Nesse sentido, no contexto da chegada dos portugueses, existia em Goa o convívio de religiões e culturas diferentes, sendo os portugueses e o catolicismo mais um adendo às disputas locais. O convívio de grupos religiosos distintos, todavia, não significou que interagissem de forma harmoniosa ou que se integrassem na sociedade. Para os hindus, por exemplo, a doutrina estabelece que o pertencimento à religião é determinado pelo fato de se nascer em umas das castas.⁹⁶ Converter-se a outra religião, portanto, era deixar de ser hindu. Nesse sentido, as iniciativas de cristianização que ganharam força a partir do reinado de Dom João III encontraram no Oriente algumas peculiaridades e obstáculos. A filosofia, crença e cultura hindus estavam tão enraizadas que os portugueses não tiveram sucesso em erradicá-las. Na prática, isso significou que os convertidos mantiveram parte de sua organização social, como as castas, após a conversão. Eram católicos, mas também brâmanes, chardós ou sudras, por exemplo.

Na segunda metade do século XVI a Goa tolerante e cosmopolita de Albuquerque abre espaço para uma segunda Goa, de intenso proselitismo religioso. Goa foi considerada por certa historiografia portuguesa como “Roma do Oriente”, em referência à importância que a cidade adquiriu ao receber as autoridades eclesiásticas, estas que estavam associadas também às autoridades administrativas enquanto Goa se constituía como capital do Estado da Índia.⁹⁷

A centralidade de Goa, constituída com a transposição de instituições centrais no reino, foi ampliada com a criação do bispado. Em 1534 foi criada a diocese de Goa, que possuía a jurisdição sobre todas as comunidades cristãs entre o Cabo da Boa Esperança e a China.⁹⁸ Apesar de ter sido nomeado em 1538, o primeiro bispo de Goa, D. João de Albuquerque, só chegou à Índia em 1542, onde ficou no cargo até 1553. A criação da diocese de Goa decorreu

⁹⁵TAVARES, C.C. Op., cit., 2002, p.53.

⁹⁶TAVARES, C.C. Op., cit., 2002, pp.52-53.

⁹⁷THOMAZ, L.F. Op., cit., p.103.

⁹⁸SANTOS, C. M.de. **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.

da expansão territorial e da afirmação da centralidade de Goa no projeto imperial português. A criação da diocese precede outros atos fundadores importantes para o controle moral em curso, a saber, a criação do cargo do Pai dos Cristãos em 1537, a fundação da Custódia Franciscana em 1542, e a criação da Confraria da Conversão à Fé e do Seminário da Fé, em 1541.⁹⁹

Com o estabelecimento das instituições administrativas e eclesiásticas, inclusive após o estabelecimento dos jesuítas em 1542, as autoridades portuguesas buscaram substituir os signos gentílicos e garantir a articulação que visava moldar a memória, o entendimento e a vontade por *habitus* e repetições.¹⁰⁰ Para os franciscanos, estes que haviam chegado ao Oriente no início do século, a interiorização do catolicismo orientou-se para o coração, para a experiência do sentimento e a disposição do entendimento e vontade. Quanto aos jesuítas, segundo Xavier, eles recorreram à memória para ativar o entendimento, podendo esta ser também uma escolha intelectual e ser orientada a partir de exercícios, da disputa intelectual. Contudo, esta pedagogia tinha um trabalho intelectual central que precisava ser adaptado aos nativos.¹⁰¹

Os dominicanos também acompanharam os portugueses na conquista da Ásia, onde inclusive já haviam embarcado em missão em 1320 para visitar as relíquias de São Tomé. Após a missão em 1320, o primeiro dominicano a partir para a Índia foi o frei Domingos de Souza, que acompanhou Albuquerque e mais um grupo de quatro religiosos em 1503 e se tornou vigário-geral da Índia em 1509. Em 1548 mais dominicanos embarcaram para a Índia com um projeto de fixação da ordem no local. Para o sustento do convento, foi determinado que o vice-rei concedesse 2000 cruzados anuais. Ressalta-se que no Estado da Índia, os dominicanos conseguiram exclusividade em Timor, Solor, Molucas, regiões de Goa e no norte da Índia. Na Costa do Malabar, destacaram-se pelo exercício de funções episcopais, uma vez que vários bispos de Cochim e de outras partes da Índia eram provenientes desta ordem. Jorge Themudo, por exemplo, arcebispo de Goa entre 1568-1571, foi o primeiro bispo da Ordem de São Domingos em Cochim.¹⁰²

No final da segunda metade do século XVI os agostinhos também se estabeleceram Goa.

⁹⁹VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. 2011. 352 f. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e Cultura) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p. 49.

¹⁰⁰XAVIER, Ângela Barreto. Op., cit., 2003. p.342.

¹⁰¹Ibidem, p.343.

¹⁰²FARIA, Patrícia, Op., cit., 2008, p. 171.

Em 1572, Agostinho de Jesus enviou ao Estado da Índia a primeira missão de religiosos. Desde esta missão os eremitas de Santo Agostinho ocuparam posições na região do mar arábico. Em 1572 os jesuítas fundaram uma casa de religiosos agostinhos em Ormuz ao qual receberam a aprovação do monarca D. Sebastião. Os agostinhos atuaram, sobretudo, na região da Pérsia. Entre o litoral da África oriental ao mar da China meridional (Mombaça, na costa suaíli da África oriental, nas regiões da Pérsia, Taná e Chaul, em Goa, Cochim, na costa do Malabar, e no Ceilão, São Tomé de Meliapor, Ugulim, Malaca e Macau), fundaram diversas casas no intuito da “dilatação da fé”. Dentre os agostinhos, destaca-se a atuação de frei Aleixo de Menezes que partiu para Índia em 1595 e ocasionou a solidificação do projeto germinado no reinado de D. Sebastião, de construção da missionação agostinha. Aleixo de Menezes foi arcebispo entre 1595 e 1612 e a sua atuação também se deu na perseguição e latinização dos “erros” nestorianos na realização do Sínodo de Diamper.¹⁰³

As ordens religiosas disputaram recursos e almas a serem convertidas no Oriente. Os franciscanos atuaram principalmente no Ceilão e em algumas paróquias em Bardez. Os jesuítas atuaram sobretudo no extremo Oriente, sul da Índia, Salcete, e na corte de Mogul e os agostinhos na Pérsia. Em Salcete e Bardez os jesuítas e franciscanos respectivamente tornaram-se os principais responsáveis pelas paróquias, fenômeno que não ocorreu em Tiswadi, pois inicialmente a Coroa e o arcebispo esforçaram-se para substituir o clero regular pelo secular. Onze das dezessete Igrejas da ilha de Tiswadi foram entregues a membros do clero secular. O clero regular, por sua vez, acumulou funções de apostolado e de competência do clero secular, como ministrar os sacramentos e exercer o controle das comunidades locais, o que exigia fixação dos religiosos na paróquia.¹⁰⁴

Como resultado do disciplinamento social imposto pela Coroa e pela Igreja, entre 1540-1580 colocou-se em prática um projeto de conversão em massa dos goeses, que se traduziu em medidas que concediam privilégios aos convertidos e afastavam os não cristãos dos ofícios no Estado da Índia. Os dispositivos utilizados na conversão e manutenção dos indivíduos deixaram de serem práticas isoladas e tendiam a ser aplicados em massa.¹⁰⁵ Em 1560, a implantação do

¹⁰³GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista de História*, n. 170, p. 107-141, jan./jun. 2014.

¹⁰⁴Faria, Op., cit., 2008, p.172.

¹⁰⁵Ibidem, p.76.

Tribunal Inquisitorial reforçou elementos coercivos e perseguições. Nesse contexto, iniciou-se também a recepção das determinações formuladas no Concílio de Trento.

Ocorreram em Goa cinco Concílios Provinciais (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606), que buscavam não apenas apreender questões gerais que deram forma aos textos conciliares, como consideraram as vicissitudes locais. No Terceiro Concílio Provincial (1585), por exemplo, a ação terceira é dedicada a cristandade de São Tomé, como citamos anteriormente.¹⁰⁶ Segundo Boschi, os Concílios promovidos em Goa foram os que mais se destacaram no Império Luso. Neles ocorreram propostas de separação física de hindus e cristãos, no intuito de resguardar o neófito e criar obstáculos à prática do hinduísmo.¹⁰⁷

Nesse contexto, o monarca português ordenou a expulsão dos brâmanes que em suas terras se recusassem a fé católica, proibiu-se também a existência de ídolos e pagodes (templos) em Goa e nas ilhas anexas, além de proibir a pregação dos brâmanes e as festas públicas consideradas gentílicas. A expulsão dos gentios conjugou-se com a destruição dos templos, que foram queimados e profanados para impedir a reutilização. Em 1566 foi proibida a edificação de novos pagodes. A intolerância despertou reações locais em episódios de violência, como o assassinato de um meirinho e ataques a padres.¹⁰⁸ O cenário de Goa na segunda metade do século XVI era, conforme Marcocci, de redefinição do panorama religioso local, com a expulsão dos brâmanes, a destruição de pagodes (templos hindus), perseguições domésticas, confisco de terras e coerção à conversão dos órfãos menores.¹⁰⁹

Em Salsete e Bardez, o processo de destruição dos templos ocorreu gradualmente e D. Sebastião transferiu para as cúrias, igrejas, vigários e demais ministros da cristandade as rendas dos pagodes indianos demolidos. Em Tiswadi, as rendas foram transferidas para a Confraria de Santa fé, em seguida para os jesuítas administradores do Colégio de São Paulo.¹¹⁰ De um modo geral, nas paróquias de Tiswadi, Bardez e Salcete, as ordens religiosas contaram com o patrocínio especial de rendas das terras e dos templos indianos derrubados.

¹⁰⁶FARIA, Patrícia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da Reforma Tridentina no centro do império asiático português (1567-1606). *Topoi (Online): revista de história*, v. 14, p. 218-238, 2013.

¹⁰⁷BOSCHI, Caio. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: Bethencourt, F. e Chauduri, K. **História da expansão portuguesa**. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II, 429-452.

¹⁰⁸FARIA, Patrícia. Op., cit., 2008, pp.104-105.

¹⁰⁹MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.394.

¹¹⁰FARIA, Patrícia. Op., cit., pp.175-176.

O vigário geral Miguel Vaz (1532-1547) e Diogo da Borba que havia iniciado a promoção da destruição de pagodes em Goa em 1540, colocaram em prática em 1541 a ideia de fundar uma associação cujo propósito era a propagação da fé em Goa, a Confraria de Santa fé. No mesmo ano a confraria decidiu fundar um Seminário, que ficou intitulado como Seminário de Santa Fé. Em 1548, a esses espaços foi acrescentada uma nova instituição fundada pelos jesuítas, o Colégio de São Paulo. Estas instituições foram de suma importância para a conversão e amparo dos nativos. Conforme Boto, os colégios eram instituições religiosas que interagiam com os interesses culturais e constituíam uma estratégia privilegiada de formação das almas.¹¹¹ Para nós, importa, sobretudo ressaltar a relevância que esses espaços adquiriram na instrução dos nativos entre sete e quatorze anos de idade em um projeto amplo e multifuncional que buscava incorporá-los a expansão do catolicismo no Oriente.

Em Goa, a conversão das populações menores ocorreu no bojo de um processo mais amplo de cristianização da sociedade. A chegada das ordens religiosas e a instalação do Tribunal inquisitorial na década de 1560 exprimiam o anseio de interiorizar nas populações goesas valores e modelos de comportamentos cristãos. Délio de Mendonça acentuou que as ordens religiosas constituíram a espinha dorsal das políticas e trabalhos de conversão no Oriente. Elas tornaram possível a expansão de atividades e tendências proselitistas que buscavam homogeneizar as sociedades locais na segunda metade do século XVI. A conversão e instrução dos menores no Colégio de São Paulo sem dúvida constituiu parte deste projeto.¹¹²

Ângela Xavier acentuou que para difundir a doutrina cristã foi necessário recorrer a diversos instrumentos que combinavam instâncias militares e políticas com dispositivos de “violência doce” que permitissem o doutrinamento e assistência às populações locais. Dentre esses dispositivos, destacamos a ação dos jesuítas nas Confrarias, Casas ou Escolas de ler e escrever e nos Colégios.¹¹³

A instituições de ensino dos jesuítas eram denominados “colégios”. Segundo Pastor, os alunos se matriculavam com sete ou oito anos de idade e permaneciam no Colégio por sete anos, terminando formalmente seus estudos até os dezoito anos de idade, quando já teriam recebido a formação necessária para se tornar jesuíta ou construir uma carreira acadêmica em

¹¹¹BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na Idade Moderna**. Campinas, SP: Papirus, 2017, p.210.

¹¹²MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concep Pub, 2002, p.14.

¹¹³XAVIER, Ângela Barreto. Op., cit., 2003. pp. 18-35.

outra instituição.¹¹⁴ No Colégio de São Paulo em Goa havia uma perspectiva e uma atuação semelhante. Os nativos a serem recolhidos no Colégio estavam também dentro desta faixa etária e recebiam a sua formação até os quatorze anos de idade, quando em tese eles poderiam escolher como proceder adiante.

No Estado da Índia os jesuítas enfatizaram a necessidade de se criar colégios para a instrução da população conversa e redução da “gentilidade”. As instituições escolares fundadas logo após a chegada dos missionários não nasceram propriamente de normas prontas, visto que os dois documentos mais importantes que regiam o funcionamento da Companhia de Jesus ainda estavam em processo de elaboração: *As Constituições* (1558) e o *Ratio Studiorum* (1599). Entretanto, isso não significou que as instituições fundadas não eram regulamentadas. Documentos foram produzidos para cumprir este intuito, como veremos adiante.

O interesse pela doutrina e formação das populações menores nativas constituiu uma das temáticas das cartas de Inácio de Loyola. Ao escrever recomendações ao patriarca da Etiópia João Nunes Barreto, Loyola evidenciou a importância de se criar Casas de ler e escrever e colégios para a conversão das populações locais, a começar por crianças e jovens: “Isto seria a salvação para aquele povo. Porque, quando estes crescerem, ficariam afeiçoados ao que tiverem aprendido no início e no qual pareceriam superar aos seus maiores. Desse modo, em breve, cairiam e se extinguiriam seus antigos erros e abusos”.¹¹⁵ Loyola acreditava que a instrução dos mais jovens poderia erradicar os erros das sociedades. Dessa forma, missão e instrução aparentavam ser indissociáveis.

Em Goa, ressaltamos a atuação da Companhia de Jesus no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo. A Confraria da Santa Fé foi um projeto lançado por Diogo de Borba em uma pregação realizada na Igreja de Nossa Senhora da Luz. A proposta contou com o apoio do Vigário Geral Miguel Vaz e em julho de 1541 foram publicados os estatutos da Confraria, que na cláusula 12 evidenciava o compromisso de criar um seminário para formar um clero nativo a partir da educação de moços de diversas partes do Oriente.

¹¹⁴PASTOR, Renan Morim. **A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (Século XVII)**. 158f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019, p.71.

¹¹⁵CARDOSO, Armando, SJ. (org). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. Volume 3. São Paulo: Loyola, 1993, p.115.

A princípio, os jesuítas assumiram o encargo espiritual do seminário. Em 1544, a Confraria de Santa Fé e as suas rendas foram entregues ao jesuíta Francisco Xavier, após o retorno do mesmo da Costa da Pescaria. Apenas em 1549 os jesuítas assumiram a manutenção financeira e administrativa do estabelecimento.¹¹⁶ Sob o comando de Xavier e aprovação régia, construiu-se outro edifício onde era a Confraria e o Seminário. Um ficou intitulado como Seminário de Santa Fé e o outro Colégio de São Paulo.¹¹⁷

O esforço desempenhado pelos jesuítas na conversão e ensino dos meninos no Estado da Índia não se iniciou com administração do Colégio de São Paulo. Desde 1544 Francisco Xavier escrevia aos seus companheiros incentivando o batismo e o ensino dos meninos, visto que os grandes “não desejavam ir ao paraíso nem por bem, nem por mal”. O padre acreditava na carência de malícia dos meninos e, por isso, todo ensino deveria ser feito com diligência, pois este era o principal fruto a ser colhido. Virtudes como simplicidade para aprender e pureza também foram ressaltadas por Xavier, tanto que aconselhou seus companheiros a se espelharem nos meninos no ânimo do aprendizado da língua local. Além do ensino, Xavier recomendava que os meninos fossem acompanhados de seus companheiros em visitas aos doentes e a enterros, para que nessas ocasiões pudessem rezar e interceder pelos necessitados.¹¹⁸

¹¹⁶TAVARES, Célia C. da S. **Francisco Xavier e o Colégio de Goa**. *Revista Em Aberto*, v. 21, n° 78, 2007.

¹¹⁷Percebemos através das cartas dos missionários uma recorrente confusão de nomenclatura com relação ao Seminário de Santa Fé e ao Colégio de São Paulo. Algumas cartas mencionam o seminário como colégio desde a sua fundação, enquanto outras cartas referem-se ao mesmo já como Colégio de São Paulo ou Colégio de Santa Fé. O assunto repercute em alguns documentos, como cartas e regimentos, mas as variações não desapareceram. Optamos por nos referir à primeira instituição, aquela criada por Diogo da Borba e Miguel Vaz junto à Confraria de Santa Fé, como Seminário de Santa Fé. O Colégio fundado posteriormente pelos jesuítas chamaremos de Colégio de São Paulo. Faz-se necessário essa distinção, porque ainda que algumas cartas usem o mesmo nome para as duas instituições, elas possuíam propósitos diferentes e se redefiniram de forma diferente. Enquanto a criação do seminário a princípio visava formar um clero nativo e posteriormente se resumiu a uma formação mais geral destinada às crianças e jovens, o Colégio de São Paulo proporcionou ao longo dos anos uma formação mais completa, preparatória para membros ingressantes na Companhia de Jesus e para a formação de canacápoles e pregadores, por exemplo. Os meninos engenhosos do seminário poderiam, após instruídos, frequentar o colégio. Eram propostas diferentes, mas interligadas. Acerca da nomenclatura do seminário e do colégio Cf. Carta do mestre Diogo da Borba ao padre Simão Rodrigues, Goa, 18 de novembro de 1548, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 8, pp.49-56; Regimento do Colégio de Santa Fé, Goa, Goa, 15 de agosto de 1597, *Documenta Indica*, vol. XIII, doc.101, pp. 811-826.

¹¹⁸Carta do Padre Francisco Xavier a Francisco Mansilhas, Manapar, 14 de março de 1544, **Obras completas**, doc.22, pp.152-153; Carta do padre Francisco Xavier à Francisco Mansilhas, Virapândyanpatanam, 11 de junho de 1544, **Obras Completas**, doc.29, pp.165-166; Introdução de Francisco Xavier para todos da Companhia de Jesus que estão na Costa da Pescaria e Travancor, Manapar, fevereiro de 1548, **Obras completas**, doc.64, pp. 346-351; Carta do padre Francisco Xavier aos seus companheiros residentes em Goa, Kagoshima, 5 de novembro de 1549, **Obras completas**, doc.90, p.502-531. Cf. XAVIER, F. **Obras Completas**. (trad., org. Francisco de Sales Baptista). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Com isso, ressaltamos que o Colégio de São Paulo forneceu estrutura para práticas que já existiam e que com o tempo gradativamente se sofisticaram. Enquanto o primeiro edifício, isto é, o Seminário, abrigava meninos de diversas regiões asiáticas, órfãos e filhos de portugueses para o ensino do catecismo básico, o Colégio foi destinado aos cursos de latinidades, artes e à residência de membros da Companhia. Os meninos do seminário que demonstrassem vocação para as letras e boa índole para o sacerdócio eram passados para a segunda instância. Dessa forma, havia dois edifícios distintos, mas conectados. Quanto aos meninos considerados ineptos posteriormente, como veremos mais adiante, eram empregados em algum ofício.

Segundo Felipe Borges, o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo eram em sua essência instituições de educação, considerando “educação” como algo amplo, isto é, toda forma de ensino e formação. Nesse sentido, a evangelização, a catequese e o aportuguesamento foram considerados pelo autor atividades de educação.¹¹⁹ Inspirado em Paiva, Borges ressalta que “aportuguesamento” representava a tentativa dos portugueses de impor em seus domínios ultramarinos a sua cultura, esta essencialmente cristã e católica.

A cultura portuguesa possuía características específicas, bem como sua religiosidade quando comparada às demais regiões da Europa Ocidental. Essa religiosidade senão específica de Portugal é Ibérica e se refletiu no exercício do poder político. Como pontuamos anteriormente, a Coroa, possuía uma relação estreita com o papado e isso afeta diretamente os povos ultramarinos. Nesse sentido, aportuguesamento para autor significava impor aos nativos uma cultura ocidental católica com especificidades portuguesas.¹²⁰ Consideramos que a educação como forma de ensino e formação fornecida pelos jesuítas no Colégio de São Paulo era de fato mais ampla do que a doutrina propriamente dita, como pontuou Borges. Contudo, o colégio recebeu jesuítas de diversas partes da Europa, muitos deles lecionaram no Colégio de São Paulo. Pontuamos, dessa forma, uma educação mais geral, cristã e para além de uma especificidade portuguesa. Os jesuítas não só fomentavam o ensino da doutrina católica como buscavam inculcar nos nativos novos hábitos culturais e ocidentais, novas formas de se vestir, de se comportar, de rezar, comer e até sepultar. No que concerne à doutrina cristã e aos estudos, os

¹¹⁹BORGES, Felipe. **Jesuítas no "Estado da Índia": O seminário de Santa Fé e o colégio de São Paulo em Goa (1541 - 1558)**. 256f. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2018, p. 114.

¹²⁰Ibidem, pp.21-22.

jesuítas inspiraram-se no método do “modo parisiense-romano”, mas a princípio a formação dos meninos não era padronizada

Em 1599, a Companhia de Jesus assumiu a versão definitiva da *Ratio Studiorum*, que regularizou e padronizou a administração, os currículos e as práticas de ensino em instituições educacionais jesuítas.¹²¹ Tratava-se de um documento normativo que prescrevia regras para todos os envolvidos no processo educativo dentro dos Colégios, desde o provincial e reitor até os alunos. Antes da publicação do *Ratio*, sabemos que as *Constituições da Companhia de Jesus* buscaram reger o funcionamento institucional na Ordem e declarou, em sua Quarta Parte, serem proveitosos os estudos humanísticos de várias línguas, além da filosofia, teologia e Sagrada Escritura como disciplinas que deveriam ser ensinadas nos colégios. Embora as *Constituições* tivessem as suas recomendações gerais, não se ignoravam as peculiaridades locais: “Insistirão com maior diligência naqueles que mais se relacionam com o fim indicado, tendo em conta as circunstâncias dos tempos, lugares, pessoas etc., como parecer oportuno [...]”.¹²²

Tanto a quarta parte das *Constituições* quanto o *Ratio* possuíam orientações fundamentais que remetiam ao método do “modo parisiense-romano”. Segundo Anderson Reis, o “modo parisiense-romano” era o eixo organizador do currículo das escolas da Companhia de Jesus, um método desinente das experiências jesuíticas na Universidade de Paris durante a década de 1550 aplicadas às práticas do Colégio Romano e desde então esquadrihadas em diversas “sínteses” utilizadas pelos jesuítas, inclusive as que deram base à elaboração do *Ratio Studiorum*.

O *modus parisiensis* calcava-se no estudo das humanidades clássicas como fundamento para os estudos de artes e teologia. A grade curricular apresentava-se com matérias dispostas em modo progressivo. Dessa forma, não era permitido o avanço do aluno que estivesse em débito com os conteúdos referentes a sua etapa.¹²³ As principais características deste método consistiam em dividir os estudantes segundo a sua idade e aproveitamento; periodicamente organizar repetições e discussões públicas; promover eventos em que os alunos expressassem

¹²¹LORENZ, Karl. Introdução à Pedagogia Jesuíta no Brasil Colonial. Educação Humanista e o *Ratio Studiorum*. **Cadernos de História da Educação**, v.17, n.1, p.25-50, jan.-abr. 2018.

¹²²FERREIRA, A.J; BITTAR, Marisa. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Educação (Impresso)*, v. 17, 2012, p.696.

¹²³KASSAB, Yara. **As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras brasílicas (1549-1597), "Para maior glória de Deus"**. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, 2010, p.98.

orações, palestras e recitações latinas alusivas à ocasião e ter especial cuidado para que o aluno lesse e imitasse os autores da “idade de ouro” da literatura greco-romana¹²⁴

Ferreira e Bittar ressaltaram que no século XVI, no contexto das reformas religiosas, a educação fundamentada nas humanidades consolidou o latim como língua oficial da cristandade em dois sentidos: era a língua sagrada do catolicismo apostólico romano e a língua do humanismo renascentista. O ideal pedagógico era formar alunos que dominassem as artes liberais (humanidades) por meio da língua latina.¹²⁵ Apesar de estar em desuso na maior parte da Europa, no colégio jesuítico o latim foi reinventado para a produção de uma cultura específica e diferenciada, uma civilização escolar. O latim também deriva do *modus parisienses* declaradamente adotado pelos jesuítas.¹²⁶ Segundo Cambi, muitos autores humanistas recorreram a Virgílio e Cícero para o aprofundamento de gramática e a poetas, historiadores latinos e Ovídio para a parte histórica. No que toca aos estudos de retórica, recorria-se a Cícero, Quintililiano, Aristóteles e eram feitas leituras de *Ad Herennium*, o *De Oratore* e *De officiis*.¹²⁷ A tradição humanística consagrou a ideia de que as letras eram as artes que corrigiam e aperfeiçoavam a natureza, podendo assim tornar o indivíduo virtuoso. Argumento este que foi apropriado por membros da Companhia de Jesus. Porém, não foram todos os colégios jesuíticos que receberam investimento para implementar um currículo completo com ensino de humanidades, retórica e teologia. Veremos que nas partes do Norte da Província Jesuítica de Goa e na Província dos Jesuítas do Malabar os seminários e colégios eram mais simples do que o Colégio Jesuítico de Goa.

1.2.1 A presença jesuíta na Província do Norte do Estado da Índia

O território designado por Província do Norte, segundo Marques, formou-se a partir da primeira metade do século XVI no decurso de um processo de reconhecimento da soberania portuguesa sobre as praças de Diu, Baçaim, Damão e Chaul. A designação aplicava-se a um

¹²⁴REIS, Anderson R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI e XVII)**. 2011. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p.168.

¹²⁵FERREIRA, A.J; BITTAR, Marisa. Op., cit., p.701.

¹²⁶BOTO, Carlota. Op., cit., pp.213-215.

¹²⁷CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNEP (FEU), 1999, p.235.

conjunto descontínuo de territórios que não correspondia a qualquer circunscrição provincial e nem possuía instituições próprias, a não ser o fato de a defesa marítima estar a cargo de um capitão da armada do Norte.¹²⁸ Os territórios supracitados da Província do Norte integravam a Província Jesuítica de Goa. Contudo, a organização dos inacianos e a dinâmica na região foi bem diferente de Goa.

A partir de meados do século XVI, a Província do Norte constituiu a mais extensa parcela territorial do Estado da Índia. Atraídos pelo comércio do Golfo de Cambaia, os portugueses estabeleceram feitorias em Chaul e Diu. Em 1534, através de acordos, os portugueses conseguiram que o sultanato de Guzerate cedesse Baçaim e com isso estava delimitada inicialmente a Província do Norte, ampliada em 1559 com a conquista de Damão, fixando assim, as suas fronteiras.¹²⁹ Nestes enclaves, a Companhia de Jesus acumulou alguns bens através de doações e da compra de terras. Ressaltamos que os estabelecimentos geridos pelos jesuítas nos territórios supracitados que formavam a Província do Norte do Estado da Índia integravam a Província Jesuítica de Goa. Apesar de algumas pontuações mais gerais dos territórios, daremos ênfase à região de Baçaim, a capital da Província do Norte.

¹²⁸ANTUNES, L. F. Província do Norte. In: LOPES, M. de J. dos Mártires (Coord.). **Nova história da expansão portuguesa. O Império Oriental (1660-1820)**. Lisboa: Estampa, 2006, Vol. V, tomo 2, PP.207-232.

¹²⁹SANTOS, Joaquim Rodrigues dos; MENDIRATTA, Sidh Losa. "**«...A Melhor Causa que Vossa Alteza tem Nestas Partes»: Representações das Cidades da Província do Norte do Estado da Índia (Séc. XVI-XVIII)**". In *Actas do IV Simpósio Lusobrasileiro de Cartografia Histórica - Territórios: Documentos, Imagens e Representações: IV Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica - Territórios: Documentos, Imagens e Representações*, Oporto, Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.

Mapa 2- Província do Norte (XVII)



(Fonte: SALES, Maria de Lurdes P. E.A. *A Vida Cristã em Baçaim no século XVI*. 2003. 216f. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimientos e da Expansão Portuguesa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 200, p.3)

Nosso intuito em focar em Baçaim deve-se ao fato de que mais adiante, precisamente nos capítulos 2 e 3, faremos algumas pontuações e comparações sobre a conversão dos meninos desta região com a de Goa, onde os portugueses tiveram efetivo controle da região. Enquanto Goa representou uma conquista territorial, em Baçaim os portugueses construíram uma fortaleza a partir de negociações com o sultanato de Guzerate. Obviamente, os inacianos puderam transitar com maior autoridade onde eram assegurados pelo poder político português, podendo assim atuar de forma mais incisiva em uma região do que outra.

A partir das considerações supracitadas, faz-se necessário compreender a atuação dos jesuítas em Baçaim, região que outrora passou por diversos domínios e dinastias hindus entre o século X e XIII, como a Chalukyas, Silahara e os Ydavas, até que por fim foi incorporada ao sultanato de Guzerate, domínio este que prevalecia quando os portugueses chegaram à região. Nesse período, alguns entrepostos comerciais desapareceram e Taná destacou-se como uma região portuária com grande comunidade mercantil e comércio de couro, tecidos, algodão.¹³⁰ Os anos seguintes assistiram à expansão do sultanato de Deli, Bahmânida e o Sultanato de Guzerate. Quanto a Baçaim, conforme Teixeira, desde os primeiros anos do século XIV parecia estar sob a órbita do Guzerate, sultanato este que havia assumido uma feição marítima e mercantil, destacando-se com a exportação de tecidos.¹³¹ Sem dúvida, os lusos atentaram para a posição estratégica e comercial de Baçaim e encontraram nesta região não apenas adversários políticos e econômicos, mas também ideológicos.¹³²

Em 1534, Baçaim foi concedida aos portugueses por meio de um acordo estabelecido entre o enviado do sultão Bahâdur do Guzerate, o embaixador Khwaja Sheikh Iyaz, e Nuno da Cunha, governador do Estado da Índia. As negociações não ocorreram de forma linear e ambos os espaços apresentaram suas reivindicações conforme os anos, visto que nem sempre os acordos eram cumpridos. O contexto era de instabilidade política do sultanato de Guzerate, que havia sofrido derrotas do imperador Mogol Humâyûn, o que possibilitou os portugueses construírem uma fortaleza em Diu em 1535.¹³³ O momento de vulnerabilidade do sultanato foi aproveitado

¹³⁰TEIXEIRA, André. **Baçaim e o seu território: política e economia (1534-1665)**. Tese de Doutorado em História, especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. 2010. 423f. Universidade Nova de Lisboa, p. 23.

¹³¹Ibidem, p.26.

¹³²Ibidem, pp. 26-27.

¹³³Ibidem, pp. 34-35.

pelos lusos para alargar o domínio espacial, e foi neste contexto que Asserim, Manorá foram anexadas em 1550 e Damão em 1559, formando assim a Província do Norte. Asserim foi adquirida por 6500 pardaus e Manorá foi tomada praticamente sem resistência juntamente com os seus tributos. A conquista de Damão, assim como Asserim e Manorá, foi importante para a manutenção e segurança de Baçaim.¹³⁴ Formada a Província do Norte, era este até então o maior território ocupado pelos cristãos portugueses no Oriente, sendo cinco vezes superior ao de Goa.

A jurisdição de Baçaim era composta por grandes caçabés, considerados pelos portugueses aglomerados populacionais. Percorrendo o território do sul para norte, delimitavam-se 14 circunscrições mais algumas parcelas individualizadas e algumas ilhas no extremo meridional. Esses espaços eram descontínuos, compostos por penínsulas, ilhas e por um amplo espaço continental, no caso das praganas a sul. As praganas, termo este de origem local, eram concebidas pelos europeus como uma província rural composta por várias aldeias sem que uma se assumisse como centro urbano.¹³⁵

Em Baçaim os portugueses não alteraram por completo as estruturas locais. O que vigorava nas práticas muçulmanas foi assimilado pelos lusos, de modo que a reorganização da região apresentou-se de forma híbrida: conforme o direito português e inspirada nas fórmulas de concessão do *iqta* no Sultanato de Deli, sistema esse, segundo Thomaz, que permitia os membros da nobreza receberem aldeias e os seus respectivos rendimentos fiscais, em troca da prestação de serviço militar ao sultão.¹³⁶ Tratou-se de um processo faseado, que em um primeiro momento manteve a estrutura local pré-existente.

Segundo Sales, o Estado da Índia conseguiu com a posse de Baçaim atingir o compromisso entre o modelo de vocação marítima que o caracterizou desde os primeiros anos com uma tendência crescente de territorialidade. A funcionalidade de Baçaim dentro do Estado da Índia devia-se ao fato de que os portugueses desenvolveram ali um polo social logístico e financeiro de defesa regional.¹³⁷ Ademais, a região rendeu demasiado lucro a Coroa, pois as receitas de Baçaim combinavam o rendimento das diversas valências: as fundiário-agrárias com

¹³⁴Ibidem, pp.76-77.

¹³⁵Ibidem, p.56.

¹³⁶THOMAZ, L.F. Op., cit., p. 235; SALES, Maria de Lurdes P. E.A. **A Vida Cristã em Baçaim no século XVI**. 2003. 216f. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, p.20.

¹³⁷Ibidem, p.25.

as tráfico-marítimas. Beneficiavam-se dos rendimentos da terra, alfândegas e dos direitos de venda e impostos aplicados nos caçabés e múltiplas atividades profissionais.¹³⁸

Conforme Antunes, apesar de os territórios da Província do Norte terem se estruturado em função de uma rede mercantil marítima, as praças de Baçaim e Damão permitiram o Estado da Índia assegurar uma receita permanente, proveniente da arrecadação de rendas agrárias. Além disso, estas regiões foram abastecedoras de mantimentos às armadas e a outras praças portuguesas. Deve-se ressaltar também que a fixação portuguesa em Baçaim e Damão não se restringiu às fortalezas e a suas cercanias, mas também a territórios vizinhos e interior. Nos pequenos mercados das aldeias no interior havia venda de produtos que abasteciam as necessidades do comércio local. Naturalmente, ao alargarem as linhas de fronteira para interior, Baçaim e Damão expandiram suas relações econômicas com outros centros urbanos e isso contribuiu para uma rede comercial significativa e segura.¹³⁹ Inclusive, segundo Sales, no orçamento do Estado da Índia de 1571, Baçaim aparece em quarto lugar na proveniência de receitas da Fazenda do Oriente, sendo a primeira sem comércio marítimo.¹⁴⁰

O acordo pela qual Baçaim foi concedida aos portugueses previa a construção de uma fortaleza na região. Entretanto, o primeiro edifício erguido pelos portugueses foi uma casa para feitoria. Apenas no final de 1538 a fortaleza encontrava-se pronta e guarnecida. Dois anos depois a Misericórdia ficou pronta e tinha como uma das suas principais missões prestar assistência aos portugueses pobres, bem como aos convertidos. No que toca ao aparato religioso, até 1545 não havia ainda alguma Igreja católica construída no território. Não se sabe se a Matriz estava erguida em 1538, mas em 1554 é certa a sua existência. Os custos ficaram a cargo da Coroa, que também oferecia algum suporte à Misericórdia e ao Hospital. Nesse período, Baçaim possuía a Matriz, um vigário e a fazenda real subsidiava as missões franciscanas e jesuíticas na região. Segundo Teixeira, a Coroa estava interessada no provimento “espiritual” dos nativos em um momento de proselitismo religioso e do próprio programa joanino de uniformização social e cultural do império.¹⁴¹ Foi graças à atuação dos missionários

¹³⁸Ibidem, pp. 28-29.

¹³⁹ANTUNES, F.L. Op., cit., p.209.

¹⁴⁰A autora apresenta um quadro comparando as rendas de regiões do Estado da Índia e evidencia que Baçaim tinha uma despesa de 6.838\$280 e um saldo positivo de 24.665\$680, constituindo assim, um relevante ingresso financeiro nos cofres do Estado, podendo contribuir com saúde financeira do Estado da Índia ao compensar os déficits de outras regiões. SALES, M.L.P.E.A. Op., cit., 2003, pp.31-32.

¹⁴¹TEIXEIRA, André. Op., cit., p.81.

que o controle português sobre o território começou a se efetivar, estendendo-se de Baçaim as áreas rurais.¹⁴²

Os primeiros religiosos do clero regular a estabelecerem-se em Baçaim foram os franciscanos capuchos em 1546. Os frades almejavam edificar naquelas terras colégios para o ensino da população nativa, visto que exerceram, desde a sua chegada, ensinamentos cristãos a jovens naturais da terra, segundo Sales, no intuito de uma cooperação futura para a conversão local.¹⁴³ Em 1549, o franciscano Vicente de Lagos confirmou que havia dois frades em Baçaim que exerciam um trabalho com 60 moços. Além disso, citou a carência de recursos humanos, o que dificultava preservar o trabalho já feito.¹⁴⁴

Segundo Manso, o elevado número de portugueses em Baçaim e a sua grande extensão territorial possibilitaram que a fortaleza fosse contemplada com diferentes ordens religiosas.¹⁴⁵ Ainda no final da década de 1540, os jesuítas demonstraram interesse em missionar pela região, o que foi concedido. Em 1549 passaram a existir em Baçaim dois colégios: de Santo Antônio, dos franciscanos e o Colégio de Jesus, o primeiro da Companhia de Jesus na Índia.¹⁴⁶ Entre jesuítas e as ordens mendicantes ficaram repartidos os rendimentos destinados aos custos das cristandades de Baçaim e isto não significou necessariamente que havia apenas disputas e tensões entre as ordens. Inacianos e franciscanos por vezes prestaram auxílio mútuo convivendo de forma harmoniosa. O jesuíta Gaspar Barzeu, por exemplo, não hesitou em elogiar o franciscano Antônio do Porto pelos trabalhos desenvolvidos em Baçaim, considerando-o um “grande amigo da Companhia”.¹⁴⁷

¹⁴²Ibidem, p.80.

¹⁴³SALES, M.L.P.E.A. Op., cit., 2003, p. 51.

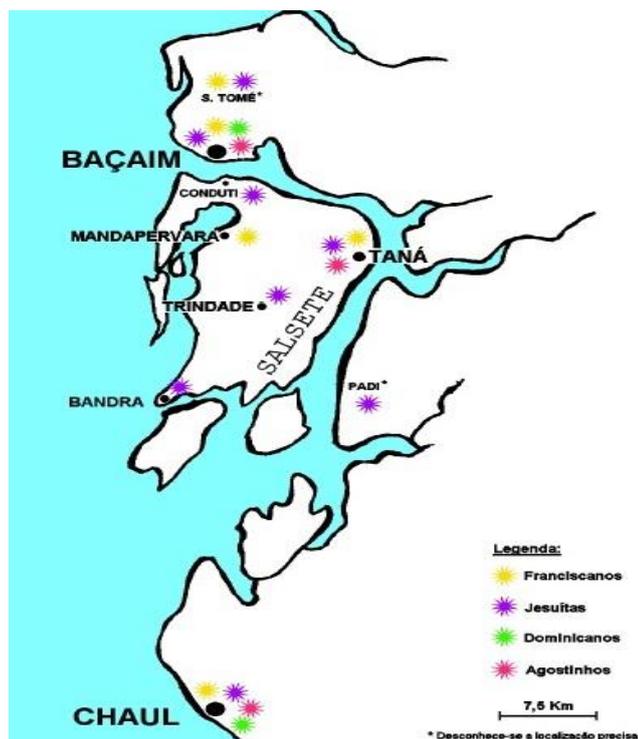
¹⁴⁴Ibidem, p. 52.

¹⁴⁵MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, p.24.

¹⁴⁶TEIXEIRA, André. Op., cit., pp. 84-87.

¹⁴⁷Carta de Gaspar Barzeu à Companhia de Jesus em Coimbra, Goa, 20 de Dezembro de 1551, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 57, pp. 267-273.

Figura 1 – Clero Regular em Baçaim (XVI)



(Fonte: SALES, Maria de Lurdes P. E.A. *A Vida Cristã em Baçaim no século XVI*. 2003. 216f. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2003, p.62)

No que toca ao Colégio de Jesus dos inicianos em Baçaim, foi fundado com doações particulares, principalmente com a doação de Jorge Cabral, capitão da cidade e de Isabel de Aguiar, uma viúva natural de Ormuz que não possuía filhos. Assim como o colégio dos franciscanos, o Colégio de Jesus visava converter e instruir os nativos locais mais novos, não considerados adultos ainda.¹⁴⁸

Em função do aparato religioso estabelecido em Baçaim, segundo Teixeira, podemos afirmar que o proselitismo que se iniciou em Goa na década de 1540 possuiu, ainda que com limites, reflexos na Província do Norte. Neste período, por iniciativa eclesiástica de Goa, consagraram-se novos pressupostos de conversão aos habitantes nativos que combinavam favorecimento material (para os que aceitassem o batismo) com punição aos que rejeitassem. Em Baçaim, os templos hindus e os elementos ligados ao culto não cristão foram destruídos. Em 1546 o rei

¹⁴⁸MANSO, Maria de Deus. Op., cit., pp. 24-25.

determinou que os atos públicos hindus fossem banidos de Goa, Baçaim e Diu. Em 1549 proibiu-se a construção de novas mesquitas e templos no território de Baçaim.¹⁴⁹

O anseio de erradicar os atos considerados gentílicos acarretou ações de destruição de imagens e templos por meio de incêndios e até derramamento de sangue de vaca no interior dos tanques para impedir a reutilização dos espaços hindus. Os aspectos violentos da crescente intolerância religiosa na segunda metade do século XVI, fato este que também estava relacionado à instalação da Inquisição em Goa, teve especial importância em Baçaim, pois como pontuou Rossa, uma das disposições do tratado de cedência era a garantia por parte dos portugueses de liberdade religiosa aos habitantes da região. A coexistência de igrejas com templos hindus e muçulmanos que existiam na primeira metade do século sucedeu à sistemática destruição dos últimos.¹⁵⁰ As rendas dos templos foram destinadas aos edifícios de culto cristão.¹⁵¹

Segundo Manso, foi apenas com a destruição dos templos na década de 1540 e com as conversões na década de 1550 e 1560 em algumas regiões que o cristianismo criou raízes mais duradouras, sendo Baçaim um exemplo.¹⁵² Entretanto, as ações invasivas e destrutivas em relação aos templos, tanques e ídolos ocasionaram várias consequências. A fazenda Real começou a ter prejuízo, tanto pela perda de receitas arrecadadas por concessionários não cristãos, quanto pela fuga dos habitantes que se refugiaram no campo disponibilizando-se como mão de obra. Apesar disso, as autoridades civis não condenavam necessariamente os métodos de conversão ou as iniciativas tomadas, mas sim as suas consequências, nomeadamente o despovoamento de alguns espaços comerciais.¹⁵³

Sancionada a sua presença no Norte, os jesuítas expandiram sua atuação deslocando-se para outras regiões, como Salsete e Taná. Igrejas e estabelecimentos também foram construídos em caçabés dependentes de Baçaim. Em Taná, por exemplo, os jesuítas construíram a Igreja e o Colégio de Madre de Deus. A expansão e ocupação dos portugueses em diversas áreas não

¹⁴⁹TEIXEIRA, André. Op., cit., p. 86.

¹⁵⁰ROSSA, Walter. **Cidades Indo-Portuguesas. Contribuição para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental**, Lisboa, CNCDP, 1997, p.62.

¹⁵¹TEIXEIRA, André. Op., cit., p.87.

¹⁵² MANSO, Maria de Deus. Op., cit., p.27.

¹⁵³Ibidem, p.68.

significaram, contudo, que a conversão dos nativos tenha ocorrido sem obstáculos. Manso pontuou que a “diversidade” dos povos constituiu um desafio a ser superado.¹⁵⁴

Os jesuítas concentraram grande parte dos seus esforços em Taná, região que está localizada na ilha de Salsete, em Baçaim.¹⁵⁵ Embora localizada nesta ilha, a povoação de Taná constituía um caçabé a parte. Quando chegaram a esta região, a princípio, os portugueses relataram percepções sobre como o local era populoso e antigo, de modo que possuía muitos edifícios e ruínas, chegando a ser comparada à Tróia. Antes da chegada dos portugueses, o viajante Duarte Barbosa descreveu Taná como uma urbe de estrutura islâmica, repleto de jardins e mesquitas, mas também com templos hindus e tanques antigos.¹⁵⁶ Apesar de ter sido uma importante região portuária no século XIII, inclusive autores islâmicos e viajantes medievais europeus, como Marco Polo, retrataram Taná como uma grande comunidade mercantil, onde se produzia couro e tecidos de algodão e de onde saíam muitas embarcações. No século XVI, os jesuítas por diversas vezes descreveram Taná como um lugar pobre, por onde passavam muitos viajantes, um lugar de muitos mouros e pouco cristãos.¹⁵⁷

Os jesuítas criaram em Taná um colégio onde outrora se localizava uma antiga fortificação muçulmana, um hospital para dar assistência aos moradores e uma casa para mulheres catecúmenas e cristãs. Intitulado como Madre de Deus, o colégio possuía um dormitório, refeitório grande, cozinha e despensa. O intuito era oferecer amparo e converter os meninos nativos. Segundo o padre Gonçalves, em 1558 muitos homens e meninos morreram no colégio de Taná, esses que vieram muito “desbaratados das fomes”. Os que iam à conversão geralmente eram os mais pobres e necessitados. Em 1578, a pobreza da região também foi temática abordado pelo padre Gomes Vaz, que escreveu que o colégio vivia principalmente de doações. Vaz citou que a conversão nesta região dependia muito da vontade dos senhores, esses que eram portugueses, mas que por temerem que os lavradores dessa terra passassem para a terra firme, não permitiam que os padres executassem incisivamente o seu trabalho de conversão.¹⁵⁸

¹⁵⁴Ibidem, pp. 24-25.

¹⁵⁵Ressalta-se que Salsete, do sânscrito *shâshti* significa 60 aldeias, distinguindo-se de Salcete de Goa, que provém respectivamente de *shatshâshti* e *sâsâshti*, que significa 66 aldeias. TEIXEIRA, André. Op., cit., p. 41.

¹⁵⁶Ibidem, pp.24-25.

¹⁵⁷Ibidem, p.23.

¹⁵⁸Cf. Carta de Gonçalves Rodrigues a Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 16, pp.97-105; Carta do padre Gomez Vaz ao Geral Mercuriano, Goa, 20 de outubro de 1578, *Documenta Indica*, vol. XI, doc. 33, pp.253-303.

Como citamos anteriormente, Manso destacou que a diversidade dos povos que a extensão territorial de Baçaim abarcava constituiu um desafio a ser superado. É interessante retomarmos esta pontuação, pois em uma área rural próxima a Taná foi fundada uma aldeia pelos jesuítas, em que inicialmente os habitantes da região receberam casa, terra, gado, e assistência social. A aldeia aparentemente foi criada e destinada a enquadrar as populações locais em um modo de vida, credo e identidade cristã. Denominada Trindade, a aldeia agregava os lavradores locais convertidos, que em função do seu estatuto social não podiam viver na povoação em Taná. Em 1557, por exemplo, o padre Gonçalo Rodrigues referia que em Trindade se juntaram “muitos lavradores cristãos, que na cidade de Taná não podem ter vida”.¹⁵⁹

Povoada por órfãos, meninos recolhidos, sequestrados ou lavradores, os jesuítas fundaram Trindade no intuito de dar conta de duas demandas: a ocupação de territórios aglomerados pela expansão territorial e o aumento da cristandade, a partir, inclusive, da segregação de castas, visto que os lavradores foram retirados de Taná e enviados a Trindade. Isto é, de alguma forma os inacianos mantiveram a segregação de casta local e ao mesmo tempo não negligenciaram as castas consideradas inferiores de seus serviços, destinando alguns de seus membros para Trindade, a fim de convenientemente convertê-los e ocupar a região. Isso não significou que em Taná os jesuítas não tenham ensinado os meninos pertencentes às castas consideradas inferiores que executavam trabalho manual. Em 1558, na carta de Gonçalo Rodrigues fica evidente que no seminário de Taná eram instruídos meninos que seriam sapateiros e alfaiates. Casos esses meninos tivessem porte físico, eram enviados no inverno à aldeia de Trindade para atuarem como lavradores e, ao atingirem os quinze anos, poderiam se casar com as filhas dos lavradores locais e garantir o aumento da cristandade.¹⁶⁰

No que toca ao ensino dos meninos nativos em Taná, Teixeira aborda que semelhante a esta região, em Baçaim também se apostava bastante no ensino dos meninos, tendo escola para alunos internos e externos.¹⁶¹ Apesar desta colocação, se comparamos o investimento financeiro destinado aos Colégios em Baçaim, Taná e em Goa, bem como a estrutura de ensino

¹⁵⁹Cf. Carta do Padre Gonçalves Rodrigues à Companhia de Jesus em Portugal, Taná, 21 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol. III, doc.108, pp.690-693.

¹⁶⁰Cf. Carta do Padre Gonçalves Rodrigues à Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, pp. 96-105.

¹⁶¹TEIXEIRA, André. Op., cit., p.95.

e a inserção dos meninos na sociedade após convertidos, veremos que são demasiados diferentes. Primeiramente, ressaltamos que em Taná o investimento era inferior quando comparado a Baçaim e muito inferior quando comparado à Goa. No *Sumário de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia* feito em 1586, Valignano escreveu que o gasto com os meninos no Colégio de Goa poderia ultrapassar 480.000 réis. Em Baçaim, o gasto com os meninos era de 400 pardaus¹⁶² e em Taná era destinado para a sustentação dos catecúmenos 150 pardaus, que equivalem respectivamente 120.000 e 45.000 réis.¹⁶³

Ressalta-se que os gastos supracitados de Baçaim e Goa são referentes especificadamente à formação dos meninos. No que toca a Taná, Valignano foi mais vago, visto que o valor de 45.000 réis pode ter sido destinado de forma ampla para a manutenção dos irmãos e da cristandade local, não especificadamente aos meninos. Ou seja, o investimento em Taná era bem menor. Contudo, essas não eram as únicas rendas da região. Na carta, Valignano pontuou que em Taná o sustento dos irmãos partia também de doações e aquisição de alguns bens herdados das viúvas da região. Ana D’Azevedo e Maria Ferreira fizeram doações que rendiam 35.500 e 22.000 réis por ano. Em 1578, Lianor de Gusmão doou 10.000 réis.¹⁶⁴

Uma situação semelhante sucedeu em Baçaim. Apesar de ter recebido 1500 pardaus para a conversão das cristandades do Norte, sendo deste dinheiro 400 destinado ao Colégio, o estabelecimento recebeu também diversas doações de viúvas, dentre elas a de Inês Francisca, uma viúva anônima, e Isabel de Aguiar, que deixaram por testamento respectivamente 54.000, 50.000 (de propriedade e foro), 17.000 (de rendas de casas e alugueis) e 450.000 réis (de rendas de terras em três aldeias).¹⁶⁵ Apesar desta renda, a formação que os meninos recebiam dos jesuítas nestas regiões era bastante diferente.

Sendo os gastos e investimentos distintos, certamente as estruturas e até mesmo o ensino fornecido eram diferentes também. Por isso, consideramos necessário cautela antes de afirmar

¹⁶²Conforme Dalgado, “pardau” refere-se a duas moedas (uma de ouro e outra de prata) que circulavam na Índia no contexto da colonização portuguesa. A moeda de ouro equivalia a 360 réis, o valor de 6 tangas. Esta moeda era de procedência local e era recorrente no tempo de Afonso de Albuquerque. Quanto à moeda de prata, esta começou a ser utilizada em Goa em meados do século XVI e equivalia ao valor de 5 tangas, isto é, 300 réis. Cf. DALGADO, Sebastião. Op., cit., p.175.

¹⁶³Cf. Sumário de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia, Cochim, 23 de dezembro de 1586, *Documenta Indica*, vol, XIV, doc.66, pp.460-513.

¹⁶⁴Ibidem, p.483.

¹⁶⁵Ibidem, pp.481-484.

que em um colégio se investia no ensino tanto quanto no outro. O Colégio de São Paulo de Goa possuía a estrutura mais completa de estudo do Estado da Índia, como veremos no capítulo a seguir. Em 1586, os jesuítas relataram que em Baçaim havia o ensino de latinidades (poesia, gramática e retórica), mas basicamente os meninos aprendiam a ler e contar. Em Taná, eram ensinados apenas a ler, contar e orar. Esta instrução nem sempre era feita pelos jesuítas, às vezes por algum irmão e com o auxílio dos meninos filhos de cristãos locais que sabiam o idioma nativo. Por fim, nós podemos perceber por uma série de cartas que em Goa os meninos deveriam escolher o “seu modo de vida” quando atingissem quatorze ou quinze anos de idade. Era esperado que eles atuassem como auxiliares da Companhia. Em Baçaim e em Taná, tais meninos eram introduzidos em trabalhos manuais antes mesmo desta idade ou doados a amos para servir. Inclusive, eram ensinados conforme o ofício de sua casta.

Em 1575, o padre Francisco Monclaro também pontuou que no colégio de Baçaim os meninos não possuíam interesse em ler e sim aprender o que era referente à sua casta. Os que eram alfaiates aceitavam com “muita alegria” a agulha e junto com outros meninos de sua casta remendavam roupas para os jesuítas. Por nenhuma via desejaram aprender a ler escrever e os parbus, contadores, de forma alguma iriam aprender ofício mecânico.¹⁶⁶ Apesar de Monclaro afirmar que o interesse ou desinteresse de aprender ofícios específicos partiam dos meninos, a situação é narrada a partir do jesuíta, podendo assim estar mais relacionada a sua perspectiva de como os meninos deveriam ser ensinados do que aos interesses dos *pueris*.

Em Goa, não encontramos, por exemplo, indícios de divisões tão claras, apesar de que com o tempo os jesuítas passaram a demonstrar interesse pelas castas altas, como os brâmanes. Nesse sentido, há de se ressaltar que os esforços desempenhados pelos jesuítas e as expectativas em torno da formação dos meninos em ambas as regiões eram demasiadas diferentes. No capítulo seguinte iremos retomar a este ponto e aprofundar esta reflexão, ao qual consideramos a princípio pontuar.

De um modo geral, o estabelecimento dos missionários em Baçaim a partir de 1546 foi de suma importância para criar nesta possessão portuguesa uma sociedade que se identificasse com o poder exercido pelos lusitanos. A conversão ao catolicismo foi elemento central neste processo e os religiosos do Padroado tiveram o importante papel de controle interno da

¹⁶⁶Cf. Carta do Padre Francisco Monclaro ao Geral Everardo Mercuriano, Baçaim, 8 de outubro de 1575, *Documenta Indica*, vol. X, doc. I, pp. 1-25.

população. Até 1606 franciscanos e jesuítas prestaram assistência espiritual aos moradores. Após este período, a região passou a contar apenas com visitas esporádicas. Por vezes, religiosos visitavam a serra de Asserim apenas uma vez por ano.¹⁶⁷ O final do século XVI e o início do século XVII assistiram também à instalação dos dominicanos e os agostinhos, respectivamente em 1567 e 1596. Todas as ordens supracitadas se empenharam em construir igrejas e estabelecer relações com as populações nativas por toda Baçaim.

1.3 A Província Jesuítica do Malabar

A Província Jesuíta do Malabar, também designada como Província do Sul ou de Cochim, foi instituída em 1605. Segundo Sales, a sua gênese esteve intimamente associada à expansão da Companhia de Jesus na Ásia e a sua necessidade de organizar suas missões. A sede desta província era o Colégio da Madre de Deus de Cochim, onde os jesuítas articularam e organizaram os missionários e as missões da Província até 1663, quando Cochim e outras fortalezas foram perdidas e os portugueses precisaram transferir sua sede e se reorganizar.¹⁶⁸

A Província de Malabar estendia-se por uma vasta área desde a costa homônima na Índia até as Molucas, caracterizando-se por uma enorme diversidade cultural, religiosa e política. Durante o século XVI e XVII, a Província se ajustou e reajustou por diversas vezes em função de um conjunto externo e interno de fatores, que iam desde a falta de recursos humanos e financeiros, como o favorecimento e desfavorecimento dos poderes locais. No que toca aos recursos financeiros, os financiamentos das missões no Malabar eram de provimento régio, em função das obrigações de padroeiro do rei de Portugal.¹⁶⁹ Porém, como ocorreu nas outras províncias, essas rendas ficaram marcadas pela insuficiência e atraso.

Grosso modo, a Província englobou o sul da Índia, nomeadamente as regiões de Malabar, Travancor, Costa da Pescaria, Costa do Coromandel e Ceilão, Bengala e uma parte de Tibete (Birmânia/Myanmar e o Sião/Tailândia). Em Cochim e Cranganor os portugueses estabeleceram uma fortaleza em regime contratual, ao contrário de Couião e Cananor, onde foi

¹⁶⁷TEIXEIRA, André. Op., cit., p.91

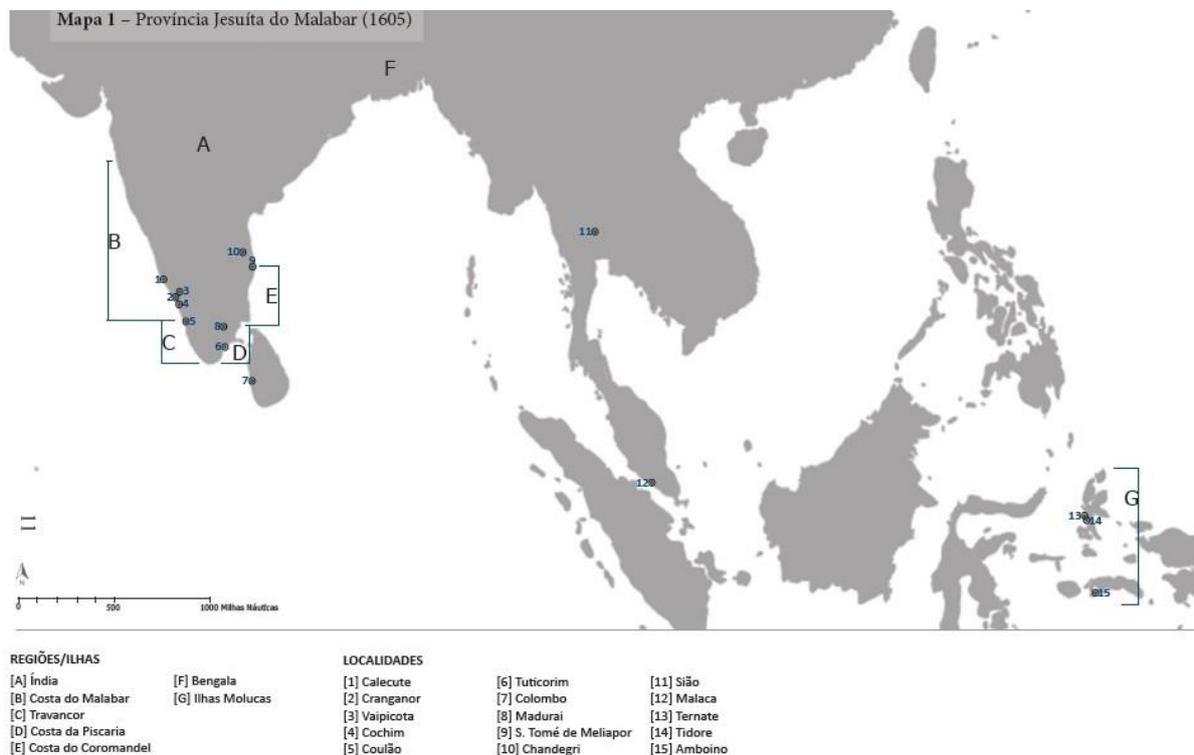
¹⁶⁸SALES, M.L.P.E.A.S. **Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)**. 2015. 304f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Nova Lisboa, Lisboa, 2015, p. IX.

¹⁶⁹Ibidem, p.86.

temporário. Tratava-se de pelo menos seis mil e quinhentos quilômetros de territórios dispersos, em que algumas regiões estavam sob o controle direto ou indireto do Padroado Português no Oriente, enquanto muitas outras se localizavam em zonas consideradas gentias.¹⁷⁰ Isso significa que em algumas regiões, como, por exemplo, do Cabo de Camorim mais adiante, os portugueses dependiam das autoridades locais e do relacionamento pragmático e cooperativo com elas para se inserirem nas atividades interasiáticas. Segue abaixo o mapa da Província do Malabar.

¹⁷⁰Ibidem, p.17.

Mapa 3- Província do Malabar



(Fonte: SALES, Maria de Lurdes. P.E.A.S. **Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)**. 2015. 304f. Tese (Doutorado em História) –, Universidade de Nova Lisboa, Lisboa, 2015, p.11.)

Antes de ponderamos sobre a atuação dos inicianos do Malabar, cabem algumas considerações sobre as sociedades e políticas nativas, pois a diversidade de crenças e de grupos humanos locais estimulou a adoção de estratégias peculiares por parte dos inicianos e também dos franciscanos, como apontou os estudos de Faria.¹⁷¹

Os jesuítas não foram os únicos a atuarem no Malabar, os franciscanos também dedicaram os seus esforços no sul da Índia, inclusive em regiões fora da alçada portuguesa. Segundo Correia, na armada de 1517 treze franciscanos desembarcaram na Índia levando consigo o objetivo principal de fundar um convento em Goa e em Cochim. A princípio, entre 1500 e 1517,

¹⁷¹O artigo analisa como os franciscanos precisaram reconhecer as diversidades de povos e políticas no Malabar em busca de êxito na conversão das populações nativas. Cf. FARIA, Patrícia Souza de. Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI). *Semata (Santiago de Compostela)*, v. 26, 2014.

os franciscanos atuaram de forma isolada, por vezes um frade por região nas áreas onde os portugueses conseguiram se estabelecer.¹⁷²

Em 1503, os portugueses conseguiram autorização do rajá local em Cochim e iniciaram a construção de uma fortaleza. Na região, os frades construíram a Igreja de Santo Antônio e destinaram-se ao cuidado espiritual das populações portuguesas estabelecidas no Malabar, mas não apenas.¹⁷³ Acerca dos grupos nativos, demonstraram atenção especial aos cristãos de São Tomé, grupos nativos que teriam sido convertidos pelo apóstolo São Tomé.

Conforme Manso, em 1540, em Cranganor, o franciscano Vicente de Lagos fundou um seminário na região destinado aos filhos dos cristãos de São Thomé, onde eram ministradas aulas de latim, cantochão e teologia com o intuito de latinizar esta cristandade.¹⁷⁴ Na segunda metade do século XVI, os jesuítas também dedicaram seus esforços à cristandade de São Tomé e à instrução dos meninos nativos da Serra, mas antes mesmo de adentrarmos na atuação dos jesuítas no Malabar e nas peculiaridades de métodos adotados, faz-se necessário compreendermos como foi o estabelecimento dos portugueses na região, isto porque a atuação dos inicianos variou também conforme o apoio que recebia das autoridades portuguesas.

Quando os portugueses chegaram ao Malabar em 1498, o cenário político era caracterizado pela preeminência de reinos poderosos que agrupavam em torno de si alguns menores. Os Samorins de Ernad possuíam poder político, os príncipes de Venad eram dotados de prestígios e os Kolathiri de Eli exerciam controle sobre os mercados setentrionais. Alguns desses reinos foram designados nas fontes portuguesas de acordo com o nome de sua cidade, como Calecute, Couião, Cochim, dentre outros. Os portugueses estabeleceram contato com esses reinos e seus líderes a fim de conseguirem acordos para estabelecerem feitorias e fortalezas bem como explorar o comércio de especiaria, principalmente o de pimenta. O Malabar tornou-se uma das principais fontes de pimenta embarcada para Lisboa. O negócio da pimenta integrou uma complexa rede de comércio que articulou mercados asiáticos e europeus, pois a pimenta que embarcava do Malabar para Lisboa, direcionava-se também a outros países na Europa.¹⁷⁵ Além do comércio da pimenta, Correia pontuou que a Costa do Malabar também tinha

¹⁷²CORREIA, Manuel José. **Os portugueses no Malabar (1498-1580)**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997, pp.156-157.

¹⁷³FARIA, Patrícia Souza de. Op., cit., 2014, p. 452.

¹⁷⁴MANSO, Maria de deus. Op., cit., 2005, p.174-175.

¹⁷⁵Ibidem, p.450.

reconhecimento no comércio de gengibre, canela e roupas de algodão.¹⁷⁶

As negociações mantidas entre os portugueses e os soberanos do Malabar nem sempre possibilitaram o êxito dos primeiros, mas foi possível, como pontuou Faria, a edificação de um conjunto de fortalezas. Uma das iniciativas que possibilitou o entrosamento entre os portugueses e as autoridades nativas foi o estabelecimento de licenças pagas (cartazes) sobre os navios mercantes não portugueses que se deslocassem no Índico. A política visava criar monopólio luso no comércio índico e esta iniciativa econômica esteve intimamente associada aos acordos políticos: os portugueses cederam aos reis malabares tais licenças e os reis malabares permitiram a construção de fortalezas.¹⁷⁷

No século XVI, os portugueses aliaram-se ao reino de Cochim, de Cananor e de Couião para combater o reino de Ernad. Destaca-se a importância geoestratégica de Cochim, que se beneficiou desde a chegada dos portugueses das novas relações marítimo-mercantis que daí advieram. Porto estratégico do Malabar, Cochim foi a primeira capital do Estado da Índia e a sede da Província Jesuíta do Malabar. No início do século XVII, Cochim era a região com maior comunidade de *casados* depois de Goa.¹⁷⁸

Iremos nos ater, sobretudo, na região de Cochim, com algumas ponderações sobre as demais regiões, isso porque posteriormente iremos assinalar considerações sobre o ensino dos meninos pelos jesuítas em Goa em comparação com alguns relatos sobre o que sucedia em Cochim e suas redondezas. Iremos discorrer um pouco mais também sobre os cristãos de São Tomé, visto que no capítulo 3 iremos abordar que a latinização deles constituiu parte da trajetória de um de nossos estudos de caso, o menino Pedro Luís.

Até 1510, Cochim foi a principal base portuguesa na Índia, sendo relegada gradativamente a segundo plano devido à conquista de Goa e a instalação das principais instituições portuguesas na região. As missões no Malabar também passaram por novas diretrizes com a conquista de Goa e posteriormente com a fundação da diocese com sede naquela cidade, esta que abrangia todos os territórios desde o Cabo da Boa Esperança até a China. Em 1557 a diocese de Goa foi elevada a Arcebispado e os domínios geográficos sob a sua administração foram desmembrados

¹⁷⁶CORREIA, Manuel José. Op., cit., p.18.

¹⁷⁷FARIA, Patrícia Souza de. Op., cit., 2014, p.451.

¹⁷⁸SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p. 26.

em função da criação de duas novas dioceses sufragâneas: Cochim e Malaca.¹⁷⁹ Segundo Correia, a edificação da diocese no Malabar, precisamente em Cochim, decorria também da necessidade de dar conta das dimensões do Padroado, visto a dificuldade de o bispo de Goa governar territórios tão longínquos.¹⁸⁰

No que toca à atuação dos jesuítas, dedicaram-se à fundação de igrejas, colégios e seminários em um trabalho de missão, conversão e instrução. O ensino da doutrina cristã foi um dos métodos postos a serviço das missões não apenas no Malabar, mas diversos lugares do Estado da Índia, preocupação essa de D. João III, que em 1546 recomendou o vigário Miguel Vaz que fossem feitas escolas em Goa e em seus arredores para o ensino de cristãos.¹⁸¹

Nos anos iniciais, após a chegada dos portugueses, Correia pontuou que era fomentado o ensino de moços nativos entre 11 e 15 anos de idade. Nesse contexto, os primeiros professores eram leigos, homens casados e residentes em Cochim.¹⁸² Em 1551 os jesuítas fundaram o Colégio da Madre de Deus de Cochim, onde a princípio ministraram cursos de humanidades e casos de consciência.¹⁸³ Em 1604 relatou-se que no Colégio também havia curso de Teologia, que era ministrado pelo padre David.¹⁸⁴ Em 1607, há outro relato semelhante de que no colégio era ministrado regularmente curso de filosofia e teologia.¹⁸⁵

Aparentemente o curso de teologia foi introduzido entre 1598 e 1604. Nas fontes analisadas, isto é, nas cartas dos jesuítas contidas na *Documenta Indica*, que vão de 1540 a 1597, não encontramos indícios de que no Colégio de Cochim fossem ministrados outros cursos além de latinidades. Em 1586, segundo o *Sumário* de Valignano, o único colégio jesuítico na Índia que possuía o curso de teologia era o de Goa, o que conferia centralidade ao mesmo.¹⁸⁶

¹⁷⁹CORREIA, Manuel José. Op., cit., p.148.

¹⁸⁰Ibidem, p.151.

¹⁸¹MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Atividades religiosas, poderes e contactos culturais**. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009, p.154.

¹⁸²CORREIA, Manuel José. Op., cit., p.204.

¹⁸³SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p. 58.

¹⁸⁴Ibidem, p.65.

¹⁸⁵Ibidem, p. 82.

¹⁸⁶Em 1580, o padre Gaspar Alvares escreve ao Geral Mercuriano informando que em Cochim havia dois irmãos que ministravam os estudos de latinidades e um que ensinava ler e escrever. Em 1586 há outro relato de que no colégio havia o ensino básico de ler e escrever e duas classes de latinidades. Não foi feito alusão a outras disciplinas nessas cartas. Cf. Carta do padre Gaspar Alvares ao Geral Everardo Mercuriano, Cochim, 10 de janeiro de 1580, *Documenta Indica*, vol. XI, pp. 803-820; sumário de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia, Cochim, 23 de dezembro de 1586, *Documenta Indica*, vol. XIV, doc. 66, pp.460-513.

Gradativamente o Colégio da Madre de Deus de Cochim expandiu suas funcionalidades. Em 1604 foi criado um noviciado e entre 1605 e 1663, o colégio constituiu-se como sede da província fundada na Costa do Malabar e desempenhou um papel de destaque como centro cultural e estratégico de missionação, tornando-se assim, o lugar central de formação dos jesuítas destinados a diferentes missões pela província.¹⁸⁷

Ao analisar as iniciativas empreendidas pelos inicianos no Colégio de São Paulo de Goa e em Cochim entre o século XVI-XVIII, Manso ponderou que o Colégio de Cochim não atingiu o nível e o prestígio do Colégio de São Paulo de Goa, mesmo quando se tornou o principal centro de cultura e colégio quando foi constituída a província do Malabar em 1605. Conforme Sales, em termos comparativos, o Colégio de Cochim teria ocupado o segundo lugar no que diz respeito à importância, ao número de mestres, alunos e lições lecionadas, atrás apenas do Colégio de São Paulo em Goa.¹⁸⁸

Anexado ao Colégio de Cochim funcionava também, sob a orientação jesuítica, a escola de ler e escrever para os gentios locais. Ordinariamente os jesuítas visitavam hospitais, cárcere e a população em geral e por vezes levavam consigo os meninos instruídos. De um modo geral, ao longo do século XVI e até 1693 verificou-se que nas regiões da Costa do Malabar foi fundado um número variável de igrejas, colégios, seminários e residências que se espalharam por toda Província, cuja evolução e retrocesso eram reflexos da oscilação do número de missionários.

Os jesuítas espalharam-se por toda Província, onde fundaram comunidades cristãs. Para tanto, contou com o apoio do Pai dos Cristãos para mediar situações, orientar a casa dos catecúmenos, e auxiliar na catequização e batizados, bem como o provimento corporal e espiritual dos habitantes da região. Em termos genéricos, o Pai dos Cristãos cuidava dos cristãos da terra, instruía os mesmos e depois os batizava, responsabilizando-se por eles até que conseguissem se autossustentar.¹⁸⁹

Além de Cochim, outra importante e estratégica região que integrava a Província Jesuítica do Malabar era Malaca, que desde 1511 serviu de base para o reconhecimento das costas do Golfo de Bengala, Insulíndia, Península Indochinesa e sul da China, um ponto chave para perceber os dinamismos asiáticos que faziam escala e cruzavam o sudeste asiático

¹⁸⁷ SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.69

¹⁸⁸Ibidem, p.84.

¹⁸⁹Ibidem, pp.175-178.

Peninsular. A cidade também recebeu uma estrutura religiosa, visto que foi sede do bispado em 1558 e recebeu ordens religiosas além dos jesuítas, como franciscanos, dominicanos e agostinhos.¹⁹⁰ Em 1576 os jesuítas também fundaram um Colégio em Malaca para amparar os convertidos.

Gostaríamos de salientar que as comunidades cristãs no Malabar eram muitas e estavam espalhadas por diferentes territórios e soberanias nativas.¹⁹¹ Houve maior atividade jesuítica no litoral, mas os jesuítas também atuaram no interior e em regiões fora da alçada do Estado da Índia. Pelo tempo que residiu na Ásia, Francisco Xavier percorreu diversos territórios da Costa do Malabar, como Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, onde foi responsável pelo batismo de milhares de pessoas.¹⁹² Esses lugares eram heterogêneos, em função da diversidade étnica, política, religiosa, linguística e cultural de suas populações. Em alguns desses espaços, os inacianos precisaram lidar com a convivência entre budistas, hindus e muçulmanos.

A fim de prestar assistências aos convertidos, os jesuítas fundaram diversos colégios para instruir os nativos.¹⁹³ Nessas residências, os estudos não eram padronizados, por vezes se resumiam a ler e escrever. Em alguns seminários, por exemplo, como o de Vaipicota, os meninos aprendiam também o ensino do suriano, uma mistura de siríaco e caldeu.¹⁹⁴

De Cochim a Coulão e do Cabo de Camorim a Maluco fomentou-se o ensino de meninos não apenas no português, mas também em sua língua nativa. O ensino também funcionou para os jesuítas, que investiram na formação dos seus padres nas culturas e línguas locais, dedicando-se ao malaiala, telegu, sânscrito, caldeu, tâmul, malaio e cingalês. O vice provincial do Malabar Alberto Laerzio (1605-1611) cimentou dentro de suas possibilidades as condições propícias para as aproximações adequadas aos diferentes palcos onde os jesuítas atuaram na Província.

¹⁹⁰Ibidem, pp. 40-41.

¹⁹¹Os cristãos de São Tomé estavam espalhados por Cananor, Calecute, Travancor de Cochim, a comunidade paravá na Costa da Pescaria (pescadores de pérolas), a cristandade da ilha dos reis localizados fora da alçada portuguesa em territórios gentios.

¹⁹²TAVARES, C. C. S. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. *Em Aberto*, v. 78, p. 97-114, 2007.

¹⁹³Segundo Manso, os jesuítas fundaram os seguintes colégios e seminários no Malabar “Colégio da Madre de Deus de Cochim (1560); Seminário de Cochim (1560); Colégio de Malaca (1576); Seminário de S. Cruz de Vaipicota (1584); Colégio de Coulão (séc. XVI); Seminário de Coulão (séc. XVI); Colégio de Tuticorim (séc. XVI); Seminário de Tuticorim (séc. XVI); Colégio de Meliapor (séc. XVI); Seminário de Meliapor (séc. XVI); Colégio de Ternate (séc. XVII); Colégio de Cranganor (séc. XVII); Colégio de Colombo (séc. XVII); Colégio de Jafanapatão (séc. XVII); Colégio de Bengala (séc. XVII); Colégio de Negapatão (séc. XVII); Colégio de Ambalacata (1633); Seminário de Ambalacate (1663); Colégio do Topo (séc. XVII). MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2005, p.167.

¹⁹⁴SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p. 158.

A este respeito, a missão em Madurai e a atuação de Roberto de Nobili constituem um exemplo paradigmático de aprofundamento sociocultural.¹⁹⁵ A abordagem de aproximação cultural também foi proposta para estreitar as relações com os cristãos de São Tomé.

No que toca aos cristãos de São Tomé, consistiam em algumas comunidades espalhadas na Costa do Malabar que já eram cristãs antes da chegada dos jesuítas e dos portugueses. Segundo Manso, existiam pequenas comunidades cristãs na Índia que remetiam à lenda fundacional da pregação de São Tomé.¹⁹⁶ Eram cristãos do rito siríaco ou suriano, designados nestorianos ou siro-malabares, que habitavam nas zonas montanhosas e por isso eram chamados também de Cristãos da Serra.¹⁹⁷ A latinização dessas comunidades tornou-se uma temática frequente nas cartas jesuíticas.

Missionar entre os cristãos de São Tomé revelou-se uma tarefa árdua pelas tensões geradas entre os dignitários da Igreja Sírio-Malabar e os da Igreja Romana. As tensões eram motivadas por divergências culturais, de dogmas religiosos e pelo fato de que as autoridades eclesiásticas portuguesas contestaram e condenaram os “erros” e as heresias nestorianas dos nativos, buscando enquadrá-los na ortodoxia católica. Essas comunidades cristãs construíram-se em comunicação com as Igrejas cristãs da Mesopotâmia e do Império Persa, recebendo delas bispos e utilizando o siríaco como língua litúrgica. Em função disso, apresentavam algumas divergências dogmáticas e culturais da Igreja Romana, excluindo a veneração de imagens, o sacramento da Comunhão, Confissão ou a Santa Unção.¹⁹⁸ Ao ambiente de instabilidade religiosa acrescentam-se algumas questões sociopolíticas pelas disputas locais e também por reações à presença portuguesa.¹⁹⁹

As distinções doutrinárias e culturais chamaram atenção dos jesuítas. As comunidades não possuíam cemitério, enterravam os corpos geralmente próximos às casas e muitas das cerimônias realizadas eram influenciadas por hábitos hindus, em função da proximidade e convivência entre eles. Casamentos eram celebrados entre crianças de nove e dez anos de idade,

¹⁹⁵Ibidem, p.69.

¹⁹⁶Segundo Manso, mais do que pensar a existência de vestígios arqueológicos que tendem a sustentar a lenda de São Tomé, interessa pensar que havia cristandades que se identificavam com Igrejas orientais e identificam-se como cristãos de São Tomé, uma identidade que se generalizou no século XIV e difundiu-se em crônicas e memórias quinhentas da presença portuguesa na Índia. MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, pp.74-75.

¹⁹⁷SALES, M.L.P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.69.

¹⁹⁸MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, pp.74-75.

¹⁹⁹SALES, M.L.P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.192.

não obedecendo o ritual latino. Poligamia era praticada abertamente por alguns entes e os sacerdotes eram casados, por vezes mais de uma vez e praticavam com frequência exorcismos. É dentro deste cenário que São Francisco Xavier, após percorrer pelo Malabar, escreveu que se tratava de cristãos apenas em nome.²⁰⁰

Pensando a peculiaridade dos cristãos de São Tomé e a Igreja Siro-Malabar, os jesuítas e demais autoridades religiosas do Estado da Índia tentaram ajustar os cristãos de São Tomé ao cristianismo romano com a cooperação de Mar Abraham. Em 1580 o próprio Mar Abraham cogitou criar um seminário em que os meninos cristãos de São Tomé pudessem ser instruídos e doutrinados pelos jesuítas. Sales destacou que o seminário de Vaipicota permitiu um enquadramento da ação da Companhia conforme a realidade específica dos cristãos de São Tomé, dado que criou um clero miscigenado culturalmente, cuja formação abarcou a cultura destes cristãos e a latina.²⁰¹ No século XVII, os estudantes não só dominavam sua língua materna como também falavam a língua suriana, que era um misto da siríaca e da caldaica. A partir de 1660, o seminário de Ambalacata passou a funcionar da mesma forma que o de Vaipicota. Segundo Sales, a Companhia de Jesus tentou latinizar esses cristãos por meio da doutrina fornecida no Seminários e da acomodação cultural, visto que para se aproximar da cultura local foi necessário aprender e ensinar a língua materna dos nativos.²⁰²

O 3º Concílio Provincial (1585) de Goa dedicou a sua terceira parte exclusivamente a decretos voltados para a latinização da cristandade do Malabar. Em 1599, o Arcebispo Dom Aleixo de Menezes convocou o do Sínodo de Diamper a fim de promover a latinização da Igreja do Malabar. O Sínodo insistiu no que o clero católico entendia como sendo a correção dos dogmas, paralelamente à destruição de seus livros, tentando submeter o clero local à hierarquia da Igreja de Roma, assim como apagar os “erros” nestorianos (os cristãos de São Tomé eram frequentemente associados à heresia de Nestório e a diversas idolatrias asiáticas).

Segundo Manso, a aplicação das determinações de Diamper foi efêmera, uma vez que os jesuítas perceberam que só seriam tolerados na Serra se os cristãos locais mantivessem o rito caldeu.²⁰³ O encontro entre os jesuítas e os cristãos de São Tomé foi para ambas às partes uma

²⁰⁰MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, p.83.

²⁰¹SALES, M.L.P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.69.

²⁰²Ibidem, p.159.

²⁰³MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, p.94.

significante e até traumática abertura para diferentes crenças culturais e rotinas. Segundo Xavier e Županov, um importante resultado desse encontro documentado pelos jesuítas era a possibilidade de aceitar em algum nível a pluralidade religiosa dentro do cristianismo. O diálogo cultural a ser adotado era sem dúvida em função da falta de escolha por parte dos inacianos, que não apenas foram forçados a agir a partir de uma posição de minoria religiosa em meio a estruturas políticas não cristãs, como também precisaram esconder suas origens europeias para atrair os nativos para o catolicismo. Nessas circunstâncias em que o espelho de alteridade foi virado ao avesso, alguns jesuítas consideraram que cultura e religião não era a mesma coisa.²⁰⁴

A latinização dos cristãos na Serra encontrou diversos desafios, como a instabilidade de residirem em territórios que não estavam submetidos à alçada dos portugueses, o que dava margem para algumas desobediências como, por exemplo, a do dízimo, em que os cristãos locais afirmavam não pagar porque suas obrigações seriam com os foros e tributos dos reis gentios locais.²⁰⁵

Inevitavelmente os cristãos locais temiam perder seu estatuto privilegiado, no caso a sua casta. Pelo menos foi o que ocorreu em Cochim.²⁰⁶ Os patriarcas caldeus também não cederam convictamente aos ritos latinos, com receio da perda de apoio do clero e dos cristãos. O que houve, foi alguns períodos esporádicos de diplomacia, principalmente na época de Mar Abraham, que em 1580 escreveu ao Geral dos jesuítas manifestando intenção em introduzir alguns ritos latinos entre os cristãos siríacos.²⁰⁷

Em 1580 o bispo Mar Abraham enfatizou a necessidade de criar um seminário em que os meninos naturais fossem instruídos pela Companhia para serem futuros clérigos. Como esses cristãos estavam dispersos em territórios de reis não católicos pela região da Serra, seria conveniente uma ajuda material para avançar no projeto.²⁰⁸ Entretanto, o próprio Mar Abraham se demonstrava irredutível à adoção de alguns dogmas e o seu relativo apoio aos jesuítas foi dito como insuficiente para erradicar as heresias nestorianas.²⁰⁹

²⁰⁴XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Inês G. Op., cit., pp.150-151.

²⁰⁵MANSO, Maria de Deus Beites. Op., cit., 2009, pp.95-96.

²⁰⁶Ibidem, pp.94-96.

²⁰⁷Ibidem, p.98.

²⁰⁸SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.155.

²⁰⁹Em 1580 o missionário Pedro Luís escreveu ao Geral da Companhia de Jesus informando que o trabalho desenvolvido com os cristãos de São Tomé não tinha muito retorno e um dos fatores devia-se ao fato de que o

Mar Abraham esteve presente no Terceiro Concílio Provincial de Goa, este que foi presidido pelo arcebispo de Goa D. Frei Vicente da Fonseca. Segundo Souza, os jesuítas exploraram as inseguranças de Mar Abraham frente às disputas dele com um bispo caudal rival e, em troca de sua participação no Concílio e adesão às decisões estabelecidas no mesmo, prometeram-lhe apoio das autoridades religiosas de Goa e de Roma.²¹⁰ A terceira seção do Concílio foi dedicada à diocese de Angamale e adotou dez decretos. Mar Abraham foi compelido a confessar, o que ele já havia feito ao Papa Pio IV, quem permitiu a sua nomeação como Arcebispo de Angamale (1565). Apesar de ter feito a requerida confissão novamente, as exigências não estreitaram a relação de Mar Abraham com as autoridades romanas, pelo contrário, Mar Abraham continuou a ser vigiado e não retornou para o quarto Concílio Provincial de Goa.²¹¹

A princípio Mar Abraham recusou-se a implementar algumas das decisões tomadas no Concílio, mas ameaçado pelo Tribunal Inquisitorial reconsiderou, assinou e prometeu cumpri-las. Conforme determinado no Terceiro Concílio, Mar Abraham passou a ser auxiliado ou supervisionado por um assistente, o jesuíta Francisco Roz. Com o acesso aos livros sírios dos cristãos de São Tomé, padre Roz escreveu uma lista de pontos heréticos ou “erros nestorianos” encontrados neles. Não tardou para que Roz denunciasse Mar Abraham por não ter implementado os decretos do Terceiro Concílio Provincial de Goa e também por seus “nestorianismo secreto”. As acusações foram reportadas à Roma e em janeiro de 1595 o papa Clemente VIII emitiu uma autorização ao arcebispo de Goa Aleixo de Menezes para conduzir um inquérito sobre a ortodoxia de Mar Abraham e para levá-lo em custódia, caso fosse culpado. Como resultado, um inquérito foi conduzido pela inquisição de Goa no colégio de Vaipicota em abril de 1596. Mar Abraham foi julgado e condenado culpado, mas nenhuma ação foi iniciada visto que ele morreu em janeiro de 1597.²¹²

As relações entre os portugueses e as comunidades e autoridades nativas nem sempre foram constantes, como podemos perceber. De um modo geral, a Província jesuíta do Malabar

próprio Mar Abraham não confessava seus “erros”. Cf. Carta do padre Pero Luís ao Geral Mercuriano, Serra, 23 de dezembro de 1580, Documenta Indica, vol. XII, doc. 26, pp.172-177.

²¹⁰SOUZA, Teotónio. The Council of Trent (1545-1563): Its reception in Portuguese Índia. **Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity**, Ed. Klaus Koschorke, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2002, p.197.

²¹¹PERCZEL, István. Accommodationist Strategies on the Malabar Coast: Competition or Complementarity? In: Fabre, Pierre Antoine; G. Županov, Ines (ed.) **The Rites Controversies in the Early Modern World**, Brill, 2018, p.216.

²¹²SOUZA, Teotónio. Op., cit., p.217.

estendia-se por regiões e sociedades diversas, marcadas por grandes diferenças, distâncias, instabilidades e disputas políticas, diversidade cultural, linguística e religiosa, e por isso, difícil de governar e coordenar. As missões no sul da Índia foram marcadas por desafios políticos, religiosos, pela escassez de recursos humanos e financeiros e por iniciativas e estratégias diferentes, consideradas por algumas autoridades eclesiásticas como polêmicas.²¹³ Isto porque alguns inicianos colocaram em prática o método de acomodação ou *accommodatio*, isto é, a adaptação dos missionários às culturas locais e aos hábitos nativos para alcançar a conversão. O intuito era promover uma maior aproximação para garantir eficácia na conversão. Antes de tudo, era então necessário ter conhecimento sobre o “adversário” e as suas idolatrias. Foi neste esforço que os missionários repensaram suas ferramentas analíticas básicas, como o conceito de religião e civilidade.

No Malabar, Agnolin ressaltou que os jesuítas precisaram lidar com a polêmica dos ritos malabares e o choque entre os missionários com relação à permissão ou não de continuar a praticar alguns ritos ligados as tradições culturais após a conversão ao catolicismo. O problema era: tratava-se se de ritos “religiosos” ou “civis”?²¹⁴ O *modus procedendi* da evangelização jesuítica se tornou uma preocupação tanto pela maneira de enfrentar a questão quanto pela alternância de propostas sugeridas.

Os jesuítas investiram a maior parte da sua energia intelectual e os seus estudos práticos na busca do entendimento das crenças e práticas religiosas ao qual eles visavam desmontar. Obviamente este conhecimento seria usado para dissolver as práticas consideradas idólatras ou para trazer os “infiéis” ao catolicismo. Como consequência, o estudo sobre a natureza e a origem da idolatria forçou os missionários, principalmente aqueles que atuaram além do alcance das autoridades portuguesas, a reformularem ou reinventar categorias e distinções que eram dadas como adquiridas. Neste processo, alguns jesuítas separaram o conceito de “religião” e “civilidade” e Nobili foi um dos mesmos.²¹⁵

Nobili chegou ao Oriente em 1605 e dedicou-se a compreender a cultura e língua local. O contexto que Nobili encontrou no Malabar foi de uma policromia regional. O italiano

²¹³SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.74.

²¹⁴AGNOLIN, A. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc.XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Revista CLIO – UFPE: Dossiê Estudos Jesuíticos*, 2009, p.216.

²¹⁵XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV. Op., cit., pp. 116.

confrontou-se com uma realidade de diversidade política, social e religiosa, reflexo de diferentes linhagens locais. Entre diferentes conflitos bélicos e rituais diversos, telegus, canarás, muçulmanos, e maratas marcaram o xadrez político e religioso da região até o século XVII. A ideia de purificação esteve presente em todos os grupos sociais e Nobili absorveu esse dinamismo com objetivo último de converter a população ao cristianismo.²¹⁶ A acomodação promovida por Nobili teve apoio de Alberto Laerzio, que o autorizou a ter uma alimentação restritiva sem carne, ovos, peixes, apenas arroz, leite e ervas.²¹⁷ Sem dúvida, o projeto missionário de Nobili foi pensado para tentar superar a dificuldade de converter os hindus de casta alta, contornando o problema com a adoção de uma estratégia inspirada no próprio estilo de vida dos nativos (vestimenta, alimentação, práticas rituais e sociais cotidianas).²¹⁸

É interessante pensarmos que no Oriente os missionários jesuítas foram agentes que transitaram por culturas bastante distintas, da qual eles mesmos não conseguiram isolar uma da outra ou mesmo se isolar. Ainda que buscassem impor crenças e leis, alguns dos jesuítas consideraram necessário aderir em parte os costumes locais para atender o seu interesse em converter os nativos. Os jesuítas enfrentaram um trabalho lento, paciente e de longa duração que mirava o saber para conseguir brechas em sociedades complexas. Este exercício passava pela construção de uma relação didática, de ensino e afirmação de superioridade, inclusive do próprio saber.²¹⁹ Frente às iniciativas de conversão e instrução estavam diversos desafios impostos pela diversidade cultural e pelos territórios heterogêneos que constituíam a Província Jesuítica do Malabar, o que condicionou jesuítas como Nobili a adotarem práticas peculiares para alcançar a conversão dos nativos. Essas práticas foram adotadas com base em uma cisão do que se concebia como religião e civilidade. Onde antes havia uma inseparável sinergia do religioso e do social apareceu uma fissura que apenas continuaria a crescer nos séculos que viriam. Esta foi uma mudança epistêmica, que inclusive preparou o terreno para o cultivo do Orientalismo europeu moderno, estudos religiosos comparativos e antropologia.²²⁰

²¹⁶SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.138.

²¹⁷Ibidem, p.139.

²¹⁸AGNOLIN, Adone. Op., cit., p.218.

²¹⁹Ibidem, p.211.

²²⁰A controversa dos ritos malabares, infinitamente menos estudada do que a controversa dos ritos chineses, não era nada além de uma disputa orientalista, conforme Xavier e Županov. Este contexto foi um dos momentos fundadores do orientalismo católico como uma “ciência do outro”. O orientalismo católico na Índia era filho de uma luta entre vários poderes imperiais modernos que ainda não estavam consolidados em sua força total. Entre o século XVII e XVIII, os principais orientalistas nesse ato central da história foram os jesuítas, estes que estavam

Por último, gostaríamos de salientar que apesar de muito terem investido em colégios, seminários e no ensino, isso não significou que não existiram ações invasivas ou violentas. Os missionários interagiam em cenários complexos e por vezes as abordagens jesuíticas eram condenadas entre a população local que apresentava reações violentas. Por exemplo, Sales citou o episódio relacionado com Paliporto, residência na jurisdição do colégio de Cranganor. Os jesuítas haviam levado para este estabelecimento um menino, filho de pai cristão e de mãe gentia, contra a posição dos parentes e das autoridades do Rei de Cochim. Destacamos que assim como citamos que nos estabelecimentos dos jesuítas situados na Província do Norte (do Estado da Índia), no Malabar os jesuítas também adotaram práticas coercivas de conversão, que levaram não apenas à reação de familiares, mas também das autoridades gentias do território.²²¹

Em adendo às diversidades e adversidades encontradas dentro da Província do Malabar e da Companhia de Jesus, os inacianos também precisaram lidar com as mudanças externas frente aos poderes que ascendiam e caíam na Ásia.

No século XVII, o Estado da Índia e a Província do Malabar sofreram alterações significativas em sua organização em função das forças europeias que ganhavam força no Oriente. Em 1600 e 1602 foram criadas, respectivamente, as Companhias das Índias Orientais inglesa, *East India Company* (EIC), e holandesa, *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC), e com elas novas rivalidades e disputas políticas, econômicas e religiosas.²²² Ademais, a Ásia por si só passava por mudanças, ascensões e quedas de Impérios que ditavam as novas relações com os portugueses. Em 1565, o poder Otomano ascendeu com a queda de Vijaynagar e o Império Mogol se expandiu e ganhou acesso ao mar. De um modo geral, a Coroa portuguesa precisou lidar com um cenário diversificado de poderes em transformação, tanto internos quanto externos.²²³

O Colégio de Cochim, assim como o seminário de Vaipicota, foi encerrado pela ação holandesa. Gradativamente ao longo do século XVII diversas regiões da Província do Malabar caíram em mãos holandesas, como Malaca (1640), Cochim (1663), Cranganor, Coulão, Ceilão, Manar e Jafanapatão. Após a perda de Cochim e conseqüentemente a do Colégio Madre de

entre dois predadores políticos europeus no oriente: a coroa e o papado. XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV. Op., cit., p. 121.

²²¹SALES, M.L. P.E.A.S. Op., cit., 2015, p.194.

²²²Ibidem, p.22.

²²³Ibidem, p.22.

Deus da região, que até então era o principal ponto de apoio nas missões jesuíticas no Malabar, principalmente na Costa da Pescaria, Costa do Coromandel e região da Serra, os jesuítas precisaram se reorganizar e assim transferiram a sua sede para Ambalacata, também na costa ocidental indiana.

Ao longo deste capítulo acentuamos que os jesuítas fundaram em diversas partes do Estado da Índia colégios e seminários com foco na conversão e ensino de uma população específica: os nativos menores ou os *pueris*. No próximo capítulo daremos ênfase a instrução e o doutrinamento dos meninos no Colégio de São Paulo de Goa pelos Jesuítas, visto que os mesmos assumiram a responsabilidade do Seminário de Santa Fé e fundaram o Colégio de São Paulo. Antes de nos debruçar sobre isto, faz-se necessário compreendermos o ciclo etário dos meninos ao qual os jesuítas depositaram seus interesses e suas expectativas em doutrinar. O que consistia em ser menor ou *pueri*? Quais características eram conferidas a este público? O que os jesuítas esperavam desta faixa etária? Como a legislação portuguesa define a menoridade?

CAPÍTULO II

“Não é pouco o fruto que se faz entre os meninos”: as representações dos pueris e a doutrina cristã no Colégio de São Paulo de Goa

O verdadeiro fundamento da fee ser acrecentada nestas terras, hé por via de collegios e doutrina de meninos (...).

Padre Melchior Nunes, 1552.

Nosso intuito neste capítulo consiste em analisar, por meio das cartas dos jesuítas, a doutrina cristã a que os meninos foram submetidos no Colégio de São Paulo de Goa até o advento da *Ratio Studiorum* em 1599, bem com os desafios encontrados nesta empreitada. A instrução dos meninos estava estreitamente vinculada tanto às expectativas proselitistas por parte dos jesuítas quanto às possibilidades que se abriam aos inacianos, em função dos usos multifuncionais que essa formação poderia lhes garantir na gestão das missões.

Os jesuítas promoveram iniciativas que visavam doutrinar e enquadrar os meninos nativos conforme a fé católica e a “cultura europeia”. Tais iniciativas estavam vinculadas aos interesses missionários e às representações que os jesuítas construíram sobre os nativos que viviam na fase da puerícia. Evidentemente, as expectativas religiosas encontraram desafios e a população nativa foi alvo de concepções orientalistas e de gênero — a partir de sua cultura, cor, crença e sexo, que fizeram parte do seu processo de conversão dos *pueris*. Quais os desafios encontrados pelos missionários em instruí-los nas virtudes das letras e nos “bons costumes”? O que estudavam os meninos nativos? Havia relações hierárquicas entre os nativos dentro do Colégio de São Paulo? E as meninas nativas? Estavam elas submetidas ao mesmo processo de recolhimento executado para os meninos? Antes de chegarmos a estas questões, faz-se necessário analisarmos compreendemos como a idade da puerícia foi percebida pelas principais instituições que promoveram representações sobre os meninos nativos.

2.1 As percepções sobre a idade da puerícia no período moderno

No decorrer dessa tese, demonstraremos como os jesuítas caracterizaram tais meninos (isto é, como eles foram representados nos escritos produzidos pelos inicianos), e como apresentaram as iniciativas destinadas a doutriná-los na fé católica e discipliná-los, todavia, antes de nos debruçarmos sobre o cerne de nossa pesquisa, serão feitas considerações sobre as categorias que, de modo geral, eram empregadas no princípio da Era Moderna para tratar dos *pueris*.

Sabemos que existiam categorias autóctones, utilizadas na Índia, para tratar das idades da vida e dos ritos que marcavam a passagem de uma fase a outra, como, por exemplo, o décimo segundo dia após o nascimento, a incorporação na comunidade espiritual (*upanayana*) em torno dos oito anos de idade,²²⁴ a entrada na puberdade. Esses marcos na passagem das fases da vida não foram negligenciados totalmente pelos jesuítas. À guisa de ilustração, o padre Gonçalo Fernandes Trancoso descreve no *Tratado sobre o hinduísmo* como as populações locais demarcavam tais momentos, como a fase que se inicia quando a criança come arroz pela primeira vez ou o momento em que os meninos brâmanes tornam-se aptos a “fazer o corumbi” (*kudumi* ou guedelha do cabelo).²²⁵

No entanto, em escritos como no mencionado *Tratado*, a atenção dos jesuítas em relação às fases da vida se explica, sobretudo, por seu interesse em deslindar as crenças e práticas religiosas locais, ao mesmo tempo em que buscavam fornecer elementos para averiguar a natureza de tais práticas no que elas possuíam de supersticioso (inspirando a necessidade de sua extirpação). Na medida em que o conjunto documental analisado nesta investigação – as cartas – foi produzido pelos jesuítas com outro propósito, o que localizamos para caracterizar as idades da vida são categorias europeias, e por essa razão trataremos delas para compreender como os *meninos* da terra são inscritos nas cartas dos jesuítas que atuaram na Índia no século XVI.

Isto posto, podemos considerar que “categoria” remete à ideia de modelo de organização das percepções e até da “realidade”. As categorias poderiam ser chamadas também de “imagens”, “representações” ou “conceitos”, mas entre “imagem” e “representação”, a expressão “categoria”, segundo Hespanha, leva vantagem, visto que as primeiras

²²⁴ROBINSON, Rowena. *Conversion, Continuity and Change: lived Christianity in Southern Goa*. New Delhi: Sage Publications, 1998.

²²⁵WICK, Joseph. *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré, 1616). Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973. p. XI-XVII.

tradicionalmente eram concebidas com conotação de passividade. Categoria, por outro lado, realça um caráter orgânico, arrumado e ativamente organizador.²²⁶

A palavra “conceito” também remete à lógica de organização. Em sua etimologia, “conceito” deriva de *capere*, que significa agarrar e tomar, uma conotação também ativa. Se ambos, “conceito” e “categoria”, destacam o caráter ativo, por que usar um em detrimento de outro? “Conceito” aparentemente está muito embebido por concepções racionalistas ao insinuar um esforço mental consciente e refletido, que seria típico de filósofos ou intelectuais enquanto produtores conscientes e individualizados de ideias.²²⁷ O risco é que, ao falar de “conceitos”, abra-se uma brecha para alguma confusão com a “história das ideias”, concebida como história dos pensadores e dos seus intencionais pensamentos, segundo Hespanha. Ainda que Koselleck tenha relançado a ideia de “uma história dos conceitos”, o peso da palavra “conceito” ainda nos aproxima de uma história individualista, subjetivista, intencionalista e das construções intelectuais.²²⁸

Com base em Hespanha consideramos que as “categorias” dizem mais do que se quer. Muitos nomes não são apenas nomes. “Homem”, “demente”, “rústico”, “menores” são, além de sons e letras, estatutos sociais numa sociedade de Antigo Regime de classificações ratificadas. Tais categorias permitiam classificações e classificar alguém no Antigo Regime era marcar a sua posição jurídica e política. Nesse sentido, algumas categorias definem experiências específicas em um discurso que conforma a própria vida. É dentro destas considerações que o autor analisa as inferioridades nas sociedades de Antigo Regime a partir de categorias retiradas dos corpos literários do direito comum europeu, como “selvagens”, “rústicos”, “menores”, “mulheres” e “loucos”. Tais categorias exprimem interesses e comportamentos a partir de avaliações dos agentes históricos.²²⁹

Os interesses são também representações. Ao estudar estes interesses, não estamos tocando em uma realidade bruta (no sentido de não mediatizada por representações), estamos em um pleno mundo de representações sobre categorias de pessoas e sobre vantagens e desvantagens políticas. Identificamos, por exemplo, “mulheres”, “rústicos” e “menores” a partir de imagens

²²⁶HESPANHA, A. M. B. *Imbecillitas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. 1. ed., 2010, pp.13-14.

²²⁷Ibidem, pp.14-15.

²²⁸Ibidem, p.15.

²²⁹Ibidem, p.18.

(esquemas de percepção) e atribuímos ou não vantagens à sua participação política também em função de imagens sobre as suas qualidades. Nesse sentido, Hespanha, em sua análise de textos ético-jurídicos, considera que eles não tinham a intenção de descrever o mundo, mas de transformá-lo e transformar mais pela eficácia da sua capacidade simbólica de construir imagens do que pela sua capacidade de enunciar normas de comportamento efetivamente dotadas de coerção.²³⁰

Inspiramo-nos em Hespanha para pensar “menores”, especificadamente os “*pueris*” ou “meninos” como categorias que remetem a um modelo de organização das percepções sobre os indivíduos e suas qualidades. Não foram essas percepções reflexões organizadoras de cunho intencionalista e produção consciente, como a dos filósofos, por exemplo, mas foram sem dúvida concepções compartilhadas que atribuíram aos indivíduos qualidades, características e necessidades específicas. Faz-se necessário agora analisarmos o que essas categorias compreendiam, a sua delimitação etária, seus direitos, como eram percebidas pela legislação portuguesa e pela Igreja, e o que se esperava de indivíduos neste ciclo etário.

A busca por entender como as idades da vida foram estabelecidas abrange diferentes definições e recortes sobre os ciclos da vida e remonta às explicações físicas dos filósofos na Antiguidade, como Galeno, por exemplo, e atravessa o medievo, sendo retomado no período moderno, principalmente pelos humanistas em tratados pedagógicos e morais, de civilidade e de educação.

Na Idade Média, Ariès pontuou que a temática ganhou ênfase com os tratados pseudocientíficos que buscavam distinguir as idades da vida.²³¹ Segundo Oliveira, neste período a formulação mais seguida sobre as fases da vida eram os esquemas difundidos através das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha. No século XIII, esta divisão vigorava na Enciclopédia de Bartolomeu de Glanville.²³²

O franciscano Glanville dividiu a vida do homem em sete fases: a infância (do nascimento aos sete anos), a *pueridade* (de sete a quatorze anos), a adolescência (até os vinte e um anos, podendo se estender até os trinta e cinco conforme Isidoro), a juventude (do fim da adolescência

²³⁰Ibidem, p.39.

²³¹ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986, p.33.

²³²OLIVEIRA, Ana Maria T. S. R. **A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Editorial Teorema, 2007, p.27.

até os 45 segundo Isidoro ou até os cinquenta anos conforme outros autores), a senectude, a velhice (que se estende até os setenta anos) e, por fim, a *senies* (acima dos setenta anos).²³³

Interessa-nos ressaltar e refletir sobre a idade da puerícia, o que alguns autores, como Glanville, vão considerar como a faixa etária entre sete e quatorze anos de idade. Esta definição não coincide, por exemplo, com a de Galeno, que associa a idade da puerícia a um período que abrangia desde o nascimento até os quatorze anos de idade. Como destacamos anteriormente, as fases da vida receberam diferentes recortes e definições entre os letrados ao longo dos séculos. Apesar de o marco inicial distinguir, ambos os autores conceberam que quatorze anos era a idade limite da puerícia.²³⁴ E as autoridades eclesiásticas e régias de Portugal, o que compreendiam acerca do ciclo da puerícia no contexto do século XVI? Essa reflexão se faz necessária para entendermos o que era esperado da conversão e catequização dos *pueris*.

No período moderno a atenção à idade da puerícia ganhou ênfase principalmente com os humanistas e iluministas que, preocupados com a polidez do comportamento do homem, atentaram para uma idade que seria conveniente ou mais propícia para o aprendizado: a puerícia. A literatura humanista circulou em larga escala no século XVI normalizando prescrições para compor o que seria compreendido como criança bem-educada. Foram os humanistas e os pedagogos moralistas que divulgaram também a tese de que a criança era inocente e, por isso, deveria ser tratada de forma diferenciada.²³⁵ Nesse contexto, destacaram-se três gêneros pedagógicos muito difundidos: os manuais da civilidade e da pedagogia, os espelhos de príncipe e os tratados sobre a educação dos filhos.²³⁶ Essas obras possuíam um caráter elitista e visavam discorrer sobre as normas de conduta de um público específico, os meninos nobres.

O objetivo dessas obras, segundo Boto, era quase que salvar a infância do seu próprio desamparo para tornar as crianças quando adultas pessoas honradas e racionais. Engendrados à luz da racionalização e da civilização das condutas, os humanistas insistiram na força das letras

²³³ARIÉS, Philippe. Op., cit., pp.34-39.

²³⁴MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense. 2005. 208f. Niterói: UFF, 2005, pp.33-36.

²³⁵BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na Idade Moderna**. Campinas, SP: Papyrus, 2017, p.51.

²³⁶SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão SJ (séculos XVII e XVIII)**. 2008. 206f. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2008, p.35.

como a possibilidade de conter os impulsos e instintos. A criança mal-educada era aquela que não controlava as suas vontades. Nesse sentido, na visão dos humanistas, não se nascia homem, ser homem era resultado de uma modelagem. Erasmo (1466-1536), por exemplo, destacou ainda em 1526 que a natureza dava aos pais uma massa informe, que deveria ser moldada, do contrário, a negligência poderia resultar na criação de uma fera, uma rudez que os aproximaria dos animais. O humanista defendia que a imagem do homem estaria em potência na criança, esta que possuía maleabilidade para o aprendizado. A massa, portanto, deveria ser manuseada enquanto mole assim como se modela a argila enquanto úmida. Do contrário, endureceria sem forma e já dura, não possuiria falibilidade para novos contornos. O que Erasmo postulava em suas comparações era que o adulto não possuía a mesma receptividade e disposição de espírito que as crianças possuíam.²³⁷ Erasmo, assim como os demais humanistas, escrevia obviamente pensando no menino nobre. Tratava-se de um projeto aristocrata de educação, em que os *pueris* seriam submetidos a um ensino individual, em casa e com um preceptor. A maior parte dos humanistas acreditava que o ensino coletivo em escolas corromperia os costumes.²³⁸

Além das concepções humanistas, no período moderno, tanto a Igreja Católica quanto a legislação do Reino de Portugal não deixaram de distinguir os ciclos etários e postularam concepções que influenciaram as nossas fontes. Preocupadas com a capacidade de dolo e o despertar da sexualidade, a Igreja Católica e a legislação portuguesa recorreram ao uso de expressões como “idade da razão” ou “discrição” para se referir a um período em que o indivíduo adquiria maior discernimento, que quase sempre era definido como sendo aos quatorze anos, a idade em que se encerrava o ciclo da puerícia para adentrar na adolescência.²³⁹

O Código e Direito Canônico determinavam que a idade teológica da razão era aos sete anos de idade. Segundo Monteiro, a Igreja Católica destinava à criança entre os sete primeiros anos de vida dois sacramentos da iniciação cristã: o Batismo e a Confirmação. Os Sacramentos constituíam uma arma contra os pecados cometidos pelas crianças, que até os sete anos eram consideradas incapazes de cometer pecado mortal. Ao atingir o sétimo ano, idade canônica da razão, o sacramento da Confissão era ministrado por considerar que a criança atingiu o ano da discrição, sendo assim, capaz de cometer um pecado mortal. Em Goa, conforme as

²³⁷BOTO, Carlota. Op., cit., pp.53-55.

²³⁸Ibidem, p.129

²³⁹MONTEIRO, Alex Silva. Op., cit., p.44.

Constituições do Arcebispado de Goa, o sacramento do Batismo deveria ser ministrado no dia em que a criança nascesse ou até os próximos oito dias. Quanto ao Sacramento da Confirmação, as Constituições estabeleceram a idade de cinco anos para cima. No que toca ao Sacramento da Eucaristia, a Igreja considerava necessário que ambos os sexos atingissem a idade da discricção, quando adquirissem um maior entendimento para recebê-lo, esta que seria aos quatorze anos, conforme as Constituições do Arcebispado de Goa.²⁴⁰

Ressalta-se que a idade da discricção para a Igreja Católica variava conforme o sacramento, entre sete e quatorze anos de idade. Discricção significava prudência, juízo ou entendimento. Atingir os anos da discricção seria adquirir a capacidade de julgar o bem e o mal, certo ou errado. Para a Igreja Católica no século XVI, ser discreto implicava saber o que era importante para a salvação da alma, ter consciência de suas escolhas. Aos sete anos de idade, a Igreja Católica postulava que a criança adquiria uma racionalidade mínima, podendo assim ter alguma capacidade de dolo e por isso, deveriam receber os dogmas principais da fé. Conforme Monteiro, tratava-se muito mais de preparar a criança para o reconhecimento dos atos sagrados do que a considerá-la como um indivíduo capaz de ter completa consciência de seus atos.²⁴¹

Somente aos quatorze anos, quando atingiam a puberdade, os menores eram concebidos como detentores do uso da razão, podendo até constituir uma família.²⁴² Ressaltamos que o fim da idade da puerícia e o início do ciclo que o sucede, a adolescência, está associado à puberdade, à sexualidade e à capacidade de procriação e de estabelecer uma família. Com efeito, a Igreja permitia que o Sacramento do Matrimônio fosse ministrado aos quatorze anos. Não era por coincidência que as meninas poderiam ter o ciclo da puerícia encerrado mais cedo, aos doze anos de idade, visto que já eram consideradas férteis, podendo assim constituir uma família e procriar.

Além do Código e Direito canônico, Monteiro destacou que o *Regimento do Tribunal Inquisitorial* de 1552, por mais que fosse áspero e cruel em suas penalidades, também reconhecia os diferentes ciclos da vida humana e distinguia os acusados conforme a sua idade,

²⁴⁰**Documentos para história das missões do padroado português no Oriente.** Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1995, v. 10, pp. 483-541. Doravante, citar-se-á DHMPPO.

²⁴¹MONTEIRO, Alex. Op., cit., p.50.

²⁴²Raphael Bluteau definia puberdade como “a idade em que o moço e a moça são capazes de geração, sendo nos moços a idade de quatorze anos e nas moças doze anos”. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e latino.** Coimbra: Colégio das Artes, 1720, v. 6, p.262.

capacidade de discernimento e intencionalidade do ato. Assim, isentava os menores que não tivessem atingido a idade da discricção (varões aos quatorze e menina aos doze anos de idade) de abjurarem publicamente. Se *discricção* estava associada à capacidade de discernimento entre o certo e o errado, o Tribunal também compreendia que a maturidade era alcançada apenas a partir dos doze e quatorze anos de idade para meninas e meninos respectivamente. Antes disso, eles eram considerados *doli capaces*, sem capacidade de malícia.²⁴³

A ausência de dolo não isentava por completo a criança da culpa. Não é por acaso, como pontua Monteiro, que a Igreja introduziu a necessidade de Confissão aos sete anos de idade, concebendo ser necessário inculcar nos mesmos o sentimento de culpa.²⁴⁴ É preciso ressaltar, que ainda que o Tribunal Inquisitorial condenasse a tortura aos menores de quatorze anos, isso não significava que as crianças não recebiam castigo corporal. Em 1578, Francisco de La Pena ao rever e ampliar *O manual dos Inquisidores de Eymerich de 1376* postulou que nos interrogatórios às crianças poderiam ser aplicadas alguma forma de tortura, desde que mais brandas, como a chicotada.²⁴⁵

O regimento do Santo Ofício demonstra que o discurso católico moderno associava a imagem da criança a três realidades inseparáveis: pecado, ignorância e fraqueza. Considerava-se a fraqueza que a levava a cometer o pecado, este que não seria mortal, pela ignorância e inocência da criança, que a tornava incapaz de discernir o bem e o mal.²⁴⁶ A partir dos quatorze anos, quando os menores atingiam a puberdade – considerada marco de transição na vida do homem, visto o despertar da sexualidade a sua capacidade procriação – o indivíduo deixava de ser criança e era capaz de responder por seus pecados, inclusive abjurar em público se considerado herege. Quanto aos filhos dos hereges que possuíam até quatorze anos de idade, independente de confessarem ou não os seus “erros”, deveriam ser doutrinados no catolicismo. A Inquisição deixava transparecer que era uma grande preocupação livrar a sociedade portuguesa de uma nova geração de heréticos e aparentemente, era até esta faixa etária a idade considerada propícia para os ensinamentos.

²⁴³MONTEIRO, Alex. Op., cit., pp.96-98

²⁴⁴Ibidem, pp.96-97.

²⁴⁵Ibidem, pp.100-101.

²⁴⁶Ibidem, pp.106-107.

Há de se destacar que a legislação portuguesa também possuía definições para o que era cabível ou não aos indivíduos em determinados ciclos da vida. Nesse sentido, havia restrições e também em certo ponto zelo para com os menores de vinte e cinco anos de idade, isto porque a menoridade em Portugal se estendia até esta faixa etária. Ao atingir os vinte e cinco anos de idade, conforme as *Ordenações Filipinas*, o indivíduo deixava de ser considerado incapaz e passava a ser concebido como apto para exercer os atos da vida civil, como zelar pelos seus bens.²⁴⁷ Antes disso, havia limitações para diferentes idades e de um modo geral, nenhum menor poderia assumir ofício de Justiça, Fazenda, nem na Governança das cidades ou lugares do Reino desde que tenha licença.²⁴⁸

Apesar de a menoridade ser extensa, as leis seculares portuguesas compreendiam em algum nível que este período abarcava diferentes ciclos da vida, tanto que definiu que os menores de quatorze anos não possuíam discernimento suficiente para serem testemunhas (nem em testamentos), com exceção dos crimes graves. Para que a punição não deixasse de ser aplicada, permitia-se que os menores de quatorze anos fossem perguntados, caso não houvesse outra prova ou testemunha.²⁴⁹ Ademais, as *Ordenações* estabeleciam que os menores de quatorze anos, quando varões e as meninas com idade inferior a doze anos não poderiam por si fazer procurações com o tabelião ou por carta, ficando isso a cargo do tutor.²⁵⁰

No que toca à penalidade, se antes dos quatorze anos o menor era considerado detentor de um juízo semipleno, teria ele uma punição distinta dos indivíduos acima dos vinte e cinco anos de idade? De fato, inclusive a legislação estabelecia restrições a idades diferentes, compreendendo assim, que dentro dos vinte e cinco anos de idade havia ciclos e passagens distintas. O título CXXXV das *Ordenações* postulou que o menor com menos de 20 anos não poderia receber pena total, que seria aplicada caso tivesse vinte e cinco anos. No que toca ao menor que estivesse entre a faixa etária dos dezessete e vinte anos, a lei permitia que ficasse a cargo dos julgadores dar a ele a pena total ou não, desde que se se considerasse o delito, a circunstância em que aconteceu e se havia malícia no ato. A pena poderia ser total desde que não fosse de morte natural. Quando o “delinquente” fosse menor de 17 anos, em hipótese

²⁴⁷Ordenações Filipinas, Liv.1, Tít. 88.

²⁴⁸Ordenações Filipinas, Liv. I, Tít. 94.

²⁴⁹Ordenações Filipinas, Liv. III, Tít. 56, pp. 647-648.

²⁵⁰Ordenações Filipinas, Liv. III, Tít.29, p.614.

alguma poderia ser dada pena de morte natural a ele.²⁵¹ Ademais, na condição de réu, o menor varão de até 14 anos e a menina de até 12 anos não precisavam ser citados, devendo-se citar o curador responsável, o que indica em certo ponto um zelo e preservação por parte das leis seculares. Acima desta idade, deve-se citar o curador e o menor.²⁵² A lei também estabelecia que se algum menor de 25 anos recebesse injustamente alguma sentença poderia pedir restituição.

As restrições estabelecidas a diferentes idades nos explicitam que a legislação portuguesa concebia que a menoridade abarcava diferentes ciclos da vida, uns com mais discernimento do que o outro. De um modo geral, apesar de as *Ordenações* considerarem que os menores de quatorze anos eram incapazes de responderem por si mesmos, testemunhar em testamento e em crime, bem como assumir as responsabilidades completas pelos seus atos, o título XXXIII pondera sobre os que poderão testar dos bens castrenses.²⁵³ Fica estabelecido que os soldados de quatorze anos para cima poderiam fazer testamento. Isso se aplicava aos soldados em guerra, não aos que morriam de morte natural. Abaixo desta idade, os menores soldados que atuavam na milícia não poderiam fazer testamento. De qualquer forma, o título aponta para a possibilidade de que alguns *pueris* poderiam ir para a guerra ou atuar em milícias, ainda que a Igreja e as leis do reino os considerassem incapazes de zelar completamente por si e responder pelos seus atos.

Dentre a extensão da menoridade, aparentemente a legislação portuguesa reconhecia que era aos quatorze anos de idade o marco do início da puberdade em que se aceitava que o menor possuía algum uso da razão, podendo a partir daí assumir em parte as rédeas de sua vida e as responsabilidades de seus atos.

Faz-se necessário salientar, que a fase da puerícia foi visada tanto pelas autoridades eclesiásticas como régias como propícia para a introdução nos preceitos católicos. Veremos no último capítulo desta tese que as leis seculares de Portugal incentivaram práticas que determinavam o recolhimento compulsório de crianças entre sete e quatorze anos de idade para serem convertidas e iniciadas no catecismo. A idade era considerada ideal para o aprendizado, visto que as crianças estavam parcialmente influenciadas pelas práticas culturais nativas e já

²⁵¹Ordenações Filipinas, Liv. V, Tít.135, p.1311.

²⁵²Ordenações Filipinas, Liv. III, Tít.41, pp. 623-625.

²⁵³Ordenações Filipinas, Liv. IV, Tít. 33.

teriam memorizado a língua materna, esta que foi considerada um importante instrumento para a expansão da evangelização no Estado da Índia. Não muito distante desta perspectiva, os jesuítas visaram recrutar em seus colégios meninos nesta faixa etária para o ensino da doutrina cristã, alguns deles, inclusive foram recolhidos compulsoriamente conforme a lei. Apesar de o Colégio de São Paulo, a princípio, visar um público específico entre os 12 e 14 anos de idade, conforme os anos e as demandas dos inacianos há uma dissolução dessa proposta para atingir meninos mais novos, mas não tão mais novos. Não era alvo dos jesuítas os bebês ou as crianças de colo.

Os inacianos buscaram atrair para as suas instituições meninos fluentes em sua língua nativa e que pudessem exercer pequenas funções e exercícios dentro e fora do Colégio e Seminário. Em longo prazo, visava-se a polidez de seus hábitos e costumes, bem como sua completa submissão aos preceitos do catolicismo. Acreditava-se na tangibilidade desta possibilidade principalmente porque difundia-se a confiança de que os *pueris*, quando submetidos a disciplina, poderiam ser moldados.

Segundo Hespanha, no período moderno, as crianças constituíam um padrão para avaliar outras situações de humanidade diminuída. O que se dizia sobre as crianças, dizia-se sobre os rústicos. Se até aos sete anos de idade a criança carecia totalmente de razão, não podendo responder por seus atos, os menores próximos à puberdade gozavam de um juízo semipleno. Eram seres imperfeitos, mas que quando submetidos à disciplina poderiam “ser perfeccionáveis”.²⁵⁴ Esta ideia de aperfeiçoar e moldar também está muito presente em nossas fontes, as cartas dos jesuítas.

Nas cartas redigidas pelos jesuítas encontramos recorrentemente a predominância do termo *meninos* para se referir aos *pueris* de até quatorze anos. Após esta faixa etária é mais comum o uso o termo *moço*, ainda que este por vezes seja utilizado para se referir a meninos menores de quatorze anos. As crianças de colo tendem a ser chamadas de crianças. Com terminologias diferentes, os jesuítas de certa forma estavam distinguindo também os diferentes ciclos da vida. Em nosso levantamento de fonte buscamos averiguar os termos associados à faixa etária que remete a puerícia e concluímos que o objeto de nossa investigação era recorrentemente chamado de *meninos*. Ainda assim, nos dedicamos a analisar os documentos que mencionavam

²⁵⁴HESPANHA, Op., cit., p.81.

os moços para balizarmos, conforme o contexto, se o termo estava de fato atribuído a indivíduos que seriam considerados adolescentes, ao invés de *pueris*.

Optamos por manter o termo *meninos* para nos referir também aos *pueris* e evitar a monotonia do texto. *Meninos* remonta à fase da “meninez”, o sexo e a faixa etária que os jesuítas buscavam atingir, isto é, nativos entre sete e quatorze anos de idade. O termo *menor*, recorrentemente utilizado nas fontes seculares, nos contempla mais precisamente quando pensamos as questões jurídicas. *Menores*, de um modo geral, remete a diferentes ciclos etários e não está associado necessariamente às necessidades ou características que um *pueri* pode ter. Por outro lado, os *pueris* ou *meninos* se aproximam mais de nossa abordagem, remete a um ciclo da vida que os jesuítas consideraram propício para o aprendizado, ou para a polidez do comportamento. Ainda que possuísse um juízo semipleno, ao mesmo tempo em que poderiam fazer as suas “meninices”, eram dóceis e hábeis para o aprendizado. Por meio da educação poderiam refinar o seu comportamento, conforme acreditavam os jesuítas.

Raphael Bluteau apresenta em seu verbete uma definição de educação que será muito útil para a nossa pesquisa. *Educatio*, educação, foi definido como “criação ou ensino para a direção dos costumes”. Nesse sentido, quando pontuamos a educação dos meninos pensamos no seu direcionamento ou criação para o que os missionários consideravam necessário. Ademais, o termo *Educatio* está estritamente associado a *pueri*, como se a educação estivesse relacionada principalmente a este ciclo. No dicionário de Raphael Bluteau, *pueril*, remetia à puerícia, descrita como idade dos meninos.²⁵⁵

Nas cartas que analisamos, precisamente no “textus” introdutório de cada carta onde são enumerados em latim os tópicos a serem dissertados no documento, encontramos praticamente em todas as cartas que abordam os meninos e o colégio de São Paulo os termos *pueros indegenas* e *pueros*. Após a leitura do documento, concluimos que estes termos estavam associados a meninos entre os sete e quatorze anos de idade. Certamente, como pontuamos anteriormente, diferentes autores produziram versões e concepções sobre os ciclos da vida, atribuindo a eles diferentes recortes etários. Aparentemente, para os jesuítas, o *pueri* era aquele que ainda não havia atingido os quatorze anos de idade. No que toca ao marco inicial deste ciclo, torna-se difícil definir com precisão. Contudo, como pontuamos anteriormente, os *pueris*

²⁵⁵BLUTEAU, Raphael. Op., cit., p.263.

ou meninos ao quais os inacianos buscavam catequizar não eram os meninos pequenos, as crianças de colo. Eram meninos que já possuíam domínio da língua nativa e não corriam o risco de esquecê-la por serem novos demais.

Concebemos que os jesuítas não produziram racionalmente e intencionalmente conhecimento sobre a idade da puerícia e o que abrangia esta faixa etária, mas contribuíram para a produção de percepções sobre essa fase específica da vida e atribuíram, conforme seus interesses e pensamentos compartilhados na Europa do período moderno, características, qualidades, direitos e também responsabilidades a este público. Apesar de utilizarem com frequência o termo *meninos* para se referirem a indivíduos da fase da puerícia, a categoria *menor* também era utilizada em fontes portuguesas, como as cartas e alvarás régios e de vice-reis do Estado da Índia, para se referirem a um público mais extenso, mas que também abrangia a fase da puerícia. Ambos os termos se referiam ao indivíduo que estava em formação e ainda era desprovido de sua racionalidade e por isso, dever-se-ia ter algum zelo por ele. Iremos nos referir aos nativos dessa faixa etária como *pueris*, *meninos* e por vezes *menores*, mas pensando a idade da puerícia dentro da menoridade. São os *pueris* os indivíduos entre os sete e quatorze anos de idade, cujo juízo era considerado semipleno, de modo que já possuía maturidade para compreender alguns pactos, mas não todos.

2.2 “A boa criação dos meninos”: a doutrina cristã dos *pueris* no Colégio de São Paulo

As reflexões supracitadas sobre a puerícia e como ela era concebida pela Igreja e pela legislação do reino de Portugal foram compartilhadas direta ou indiretamente pelos jesuítas, bem como pelas autoridades coloniais portuguesas. Assim como os humanistas, os inacianos difundiram em suas cartas que a idade propícia para o aprendizado (sobretudo da doutrina cristã) era a da puerícia, que apesar de ser considerada a fase da “meninez”, era também o período em que os meninos não eram considerados pequenos demais ao ponto de aprender a doutrina, porém, em seguida esquecê-la e não tão adultos, ao ponto se tornarem irredutíveis. Investigaremos neste item como os nativos na idade da puerícia, fase muitas vezes representada, inclusive pelos jesuítas, como propícia para o aprendizado, foi visada pelas autoridades coloniais para a doutrinação da fé católica, trabalho este que os jesuítas se comprometeram a desenvolver.

Para compreendermos a que doutrina foram submetidos os nativos que estudaram no Colégio de São Paulo, faz-se necessário compreendermos o contexto de fundação desta instituição. Para tanto, começaremos pelo *Statuta Confraternitates Fidei*, o documento que prescreveu as principais regras que regeriam a Confraria de Santa Fé, esta que se tornou o núcleo original do que viria a ser o primeiro colégio jesuítico do Oriente, o Colégio de São Paulo.

O *Statuta Confraternitates Fidei* de 25 de julho de 1541 pontuou que no Estado da Índia havia muitas necessidades a serem cuidadas. Porém, a conversão dos nativos esbarrou em diferentes desafios, como a carência de sacerdotes para ensinar a doutrina cristã. Conforme o documento, era conveniente que esses sacerdotes fossem também naturais da terra, pela praticidade destes poderem pregar na língua vernácula. Em função disso, almejava-se que fosse feito nesta ilha um “apousento a maneira de colégio” para receber moços de 13 anos de idade para cima. Esses moços deveriam ser de diversas nações: canarins, paravás, malaios, molucos, chinas, bengalas, pegus, abexins, cafre de Sofala, Moçambique e ilha de São Lourenço.²⁵⁶

Consentida a obra, estabeleceu-se que 30 moços da terra, todos honrados, habilidosos e com domínio da sua língua nativa deveriam ser recolhidos e ensinados a ler, escrever, gramática, casos de consciência e “bons costumes” para que nessas “armas espirituais” fossem tão destros e capazes de ensinar aos naturais da terra quando fossem ordenados.²⁵⁷ A ideia, a princípio, era formar um clero nativo. Apesar desta pretensão, em 1542, Xavier constatou que os moços aprendiam a ler e rezar. Apenas alguns sabiam escrever.²⁵⁸

Poucos anos após a declaração de Xavier, em 1545, o padre João de Beira escreveu que no Seminário de Santa Fé havia aproximadamente 60 moços de diversas nações que aprendiam a ler e escrever. Alguns entendiam razoavelmente o latim e ouviam poesia, o que evidencia um pequeno avanço em relação ao ensino em 1542. Todavia, por falta de livro, os mestres ficavam limitados em suas lições.²⁵⁹

²⁵⁶*Statuta Confraternitatis Fidei*, Goa, 25 de julho de 1541, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 2, pp. 771-791.

²⁵⁷Ibidem, pp.785-786.

²⁵⁸BORGES, Felipe. **Jesuítas no "Estado da Índia": O seminário de Santa Fé e o colégio de São Paulo em Goa (1541 - 1558)**. 256f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2018, p.139.

²⁵⁹Carta do padre João da Beira para o padre Martino de Santa Cruz, Goa, 20 de novembro de 1545, *Documenta Indica*, vol.I, doc.9, pp.57-62.

No mesmo ano, o padre Antônio Criminal reportou que esses moços eram “quase todos” nativos e de idades variadas entre sete e 21 anos de idade.²⁶⁰ As cartas supracitadas evidenciam que a princípio as regras estabelecidas no *Statuta* não foram seguidas à risca no que concerne à quantidade de meninos a ser recolhida, a idade e a “nação”. “Quase todos” nativos, não significava todos. Havia meninos portugueses no seminário, o que contradizia a sua proposta inicial de receber moços nativos para compor um clero nativo. Esta questão nunca se tornou um consenso entre os missionários e se estendeu, em tese, até 1597, quando o *Regimento do Colégio de Santa Fé* regulou a presença dos meninos portugueses no seminário.

Em 1546 as *Constituições do Colégio de São Paulo* foram elaboradas reforçando a necessidade de se recolher 30 moços entre 13 e 15 anos de idade, habilidosos e de “bom parecer”, pois com esta idade, acreditava-se que os meninos não esqueceriam a sua língua nativa, esta considerada um importante meio pela qual eles poderiam propagar a fé católica em suas terras, após instruídos.

No que concerne ao estudo dos meninos, as *Constituições do Colégio de São Paulo* incrementaram que deveria haver um mestre para o curso de gramática e outros para as demais ciências, como artes, lógica, filosofia e teologia. Depois de ordenados, os colegiais de 25 anos de idade para cima deveriam “fazer frutos” em suas terras, de onde escreveriam ao bispo e ao governador para que fossem encomendados e favorecidos neste serviço.²⁶¹

Para garantir a manutenção do idioma estabeleceu-se que deveriam ser feitas práticas pelo menos duas vezes ao dia. Caso a quantia de moços nativos fosse excedida e esses não fossem de “boa qualidade”, deveriam ser entregues a padres ou a oficiais mecânicos, para que assim fossem abrigados. Observa-se que Wicki acrescentou uma nota ao mencionar os “oficiais mecânicos”. Nesta nota é citado um documento em que é relatado que na Índia havia uma carência grande de calafates (trabalho relativo ao navio – encavilhar, preparar as bombas de esgoto, furar), tanto que os poucos que se tinham trabalhavam continuamente, inclusive aos domingos e dias santos. Para Miguel Vaz, parecia-lhe muito necessário que os filhos dos cristãos da terra fossem postos nesses ofícios e assim se fariam ferreiros, torneiros, carpinteiros

²⁶⁰Carta do padre Antônio Criminali para Inácio de Loyola em Roma, Goa, 7 de outubro de 1545, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 4, pp. 12-13.

²⁶¹Cf. *Constituições do Colégio de São Paulo em Goa*, Goa, 27 de junho de 1546, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 14, pp.123-125.

e outros ofícios que eram necessários. Esta observação é interessante para pensarmos como desde a chegada dos jesuítas no Oriente as pretensões relativas aos meninos não se resumiam apenas à instrução para fins de missão ou evangelização dos nativos. Havia diferentes interesses, inclusive na mão-de-obra. Podemos afirmar que a longo prazo o interesse dos inacianos mostrou-se vinculado com a “qualidade” do *pueri*, isto é, a sua posição.²⁶²

A doutrina a que os meninos deveriam ser submetidos estava vinculada às expectativas dos jesuítas, essas que por sua vez estavam fundamentadas nas representações promovidas pelos inacianos a partir de suas “qualidades”. As representações e expectativas nem sempre foram promissoras. Em 1548 o jesuíta Antônio Gomes escreveu ao provincial Simão Rodrigues que no Colégio de Goa havia alguns de bom engenho e inclinação, mas nenhum de “spiritu, nem consideraçam”. Todos assistiam à missa, faziam lições, repetições e composições em latim.²⁶³ Os moços aprendiam a ler e escrever com o irmão Gaspar Rodrigues e havia dois mestres de latim, um português chamado Domingos e um irmão de casa, André Canarim.²⁶⁴ Podemos perceber que Gomes traçou em sua carta uma diferença clara entre os mestres de latim. Enquanto um era português, o outro era canarim, termo utilizado para aludir à população de Goa.

Interessante notarmos como em 1548 um natural da terra, cristão e com algum grau de instrução, lecionava para os meninos nativos, compondo um exemplo vívido de como o propósito do colégio poderia ser eficaz. Não obstante, Antônio Gomes, ainda que recém-chegado a Goa, já apresentava as suas dúvidas quanto à formação dos meninos nativos, esses que foram representados como pouco proveitosos, uma vez que após saírem do colégio não deram continuidade ao que aprendiam.

O reitor Antônio Gomes sugeriu que no colégio de São Paulo em Goa fosse ensinado apenas artes e teologia. O projeto visava substituir os meninos nativos pelos filhos de portugueses e utilizar o Colégio de São Paulo quase que exclusivamente para formar padres da Companhia, empreendimento este que esbarrava no propósito inicial da fundação deste estabelecimento. Estas não teriam sido as únicas mudanças empreendidas pelo reitor. Segundo o padre

²⁶²Ibidem, pp.110-129.

²⁶³Cf. Carta do padre Antônio Gomes ao provincial Simão Rodrigues, Goa 20 de Dezembro de 1548, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 59, p.411.

²⁶⁴André Vaz, primeiro goês ordenado padre secular em 1558.

Lancillotto, Gomes procurou empregar uma nova forma de trabalho com os estudantes e tentou adaptar os colegiais ao *modus parisiensis*, como em Coimbra. Particularmente, Lancillotto não depositou muitas expectativas sobre o empreendimento, pois os nativos, além de incultos eram de diferentes nações, “uma mais bárbara do que a outra”, como traduziu Felipe Borges.²⁶⁵ Convencido de que os colegiais nativos não eram tão capacitados quanto os portugueses, Antônio Gomes expulsou os meninos nativos do Colégio.

Não é incomum encontrarmos nas cartas jesuíticas representações conflitantes sobre os meninos nativos e as expectativas dos missionários em relação a eles e aos métodos de conversão adotados. Célia Tavares pontuou que desde a sua formação os jesuítas não compuseram um bloco monolítico. As ações evangelizadoras, fossem elas no Oriente, na América ou na África, não se desenvolviam de maneira uniforme. Os jesuítas precisaram se adaptar às peculiaridades locais. Na Ásia, destacam-se as iniciativas pioneiras de Henrique Henriques e Roberto de Nobili no Malabar, por exemplo.²⁶⁶

Faz-se necessário esta pontuação para elucidar que o processo de cristianização no Oriente sofreu variações conforme a região e a época, o que provocou dissenções na Ordem. Esses conflitos não se restringem às diferentes nacionalidades dos jesuítas e a rivalidades entre portugueses, espanhóis e italianos. Sem dúvida havia diferenças na formação de jesuítas em Portugal e na Itália, em função das próprias especificidades culturais desses países, e disso derivavam diferenças de abordagens de situações e problemas. Porém, conforme Tavares, é necessário considerar que a existência de métodos diferenciados de trabalhos de cristianização desenvolveu-se também em função do maior ou menor apoio da Coroa portuguesa.²⁶⁷

²⁶⁵BORGES, Felipe. Op., cit., pp.182-183.

²⁶⁶Henriques nasceu em Portugal, descendente de cristãos novos judeus. Foi noviço franciscano, estudou artes (lógica, física, matemática, filosofia) em Coimbra e sabia latim e teologia. A princípio, Henriques embarcou para a Índia como coadjutor, onde missionou até 1600. Durante este período, foi aceito como integrante na Companhia de Jesus e entre 1549 e 1576 foi eleito superior regional da Pescaria, quando foi afastado por sua ascendência cristã nova. Em seus 52 anos de trabalho na costa da Pescaria, buscou o funcionamento daquelas sociedades. Henrique Henriques considerou que algumas práticas católicas poderiam ser consideradas até mesmo ofensivas, o que afastaria mais ainda os nativos da religião. Por exemplo, ao perceber a lógica de pureza entre as castas, considerou que as igrejas deveriam ser reservadas conforme as castas. Numa perspectiva semelhante, Roberto de Nobili também procedeu com seus métodos de conversão a partir de seu entendimento sobre a lógica de pureza entre as castas, como pontuamos no capítulo anterior. COSTA, João Paulo de oliveira, 2000 *apud* TAVARES, Célia C., 2002, p.134.

²⁶⁷Ibidem, p.148.

Em Goa, não encontramos casos semelhantes aos de Henriques e Nobili, contudo, nem sempre os jesuítas convergiam entre si, como foi o caso de Antônio Gomes. Antônio Gomes era herdeiro de uma família de posses na Ilha da Madeira, era mestre em artes, doutor em teologia, especialista em direito canônico. Foi enviado por Simão Rodrigues a Índia, aonde chegou em outubro de 1548 e assumiu o cargo de reitor do Colégio. Em seu reitorado expulsou do estabelecimento “todos” os meninos nativos. Segundo o vice-rei Afonso de Noronha, no dia seguinte da expulsão o colégio “amanheceu tão só, como a terra em que morre de peste”. O escândalo causou descrédito entre os missionários em relação à população nativa. O vice-rei solicitou a presença de Gomes e o indagou sobre as razões desta desfeita. Segundo o vice-rei, Gomes acreditava que os nascidos na Índia não poderiam resultar em grandes frutos, pois alguns cometiam graves pecados.²⁶⁸

É interessante notarmos que as questões destacadas por Gomes e Lancillotto e o possível insucesso não estavam vinculadas às percepções sobre a idade da puerícia, ou “inferioridade” de ser menor. Gomes, por exemplo, pretendia investir em uma substituição: os meninos nativos, pelos portugueses. Quanto ao padre Lancillotto, ele desacreditava tanto da qualidade quanto da índole dos nativos, a ponto de defender a possibilidade de não serem ministrados os sacramentos a eles. Em outros termos, o problema estava na “qualidade” dos povos ultramarinos, em sua cultura e crença, não na condição de ser menor.

Francisco Xavier repudiou a ação não autorizada de Gomes e o destituiu do cargo de reitor. Em 1552, o holandês Gaspar Barzeu, mestre em artes pela Universidade de Lovaina foi nomeado o novo reitor do Colégio de Goa. Em seu reitorado, os meninos foram representados de outra forma.

Após a polêmica de expulsão dos meninos nativos do Colégio de São Paulo, era preciso reestabelecer a ordem necessária dentro do estabelecimento e dar sequência ao processo que buscava evangelizar e educar os meninos nativos na “verdadeira fé” e nos “bons costumes”. Para tanto, em 1551 o vice-rei Dom Afonso de Noronha escreveu para Simão Rodrigues que o colégio fosse povoado novamente com meninos cristãos da terra de até 15 anos de idade e que lhes ensinassem a ler, escrever, rezar e latim. Para o cumprimento da ordem, foram enviados de Baçaim e Cochim aproximadamente 40 meninos para o Colégio de São Paulo. Do Cabo de

²⁶⁸Carta de D. Afonso de Noronha ao provincial Simão Rodrigues, Cochim, 5 de janeiro de 1551, *Documenta Indica*, vol.II, doc.37, pp.138-143.

Camorim havia chegado 18 meninos.²⁶⁹ Esses meninos foram introduzidos no curso de gramática, pois até então não houve incremento substancial nos estudos do Colégio de São Paulo. Planejava-se que no próximo ano o ensino das artes fosse executado quando os meninos estivessem capacitados. Enquanto isso, os irmãos ouviam Virgílio²⁷⁰, Salústio²⁷¹, *De Officiis*²⁷², *Oratio*²⁷³ e epístolas familiares²⁷⁴, e os meninos ouviam sintaxes e artes.

Após a polêmica que envolvia os meninos nativos e o jesuíta Antônio Gomes o Colégio de São Paulo passou a ser gerenciado por um novo reitor, Gaspar Barzeu.²⁷⁵ Barzeu fez questão de destacar a heterogeneidade que compunha o conjunto de meninos que estudavam no Colégio (mestiços, castiços e portugueses) e demonstrou que possuía outras perspectivas sobre eles, ao ponderar que os meninos deveriam aprender em três anos as virtudes, ler e escrever para que então, ao término deste tempo, pudessem escolher algum ofício sob vigilância do reitor até que atingissem idade para se proverem de forma autônoma.²⁷⁶

Barzeu defendeu que os meninos deveriam ser instruídos nas sete artes liberais, gramática, artes, canto e teologia até serem bom teólogos para atuarem na Companhia de Jesus como irmãos, coadjutores, sacerdotes ou da forma que a instituição pudesse aproveitá-los na redução da “gentilidade” daqueles povos.²⁷⁷ Os mais engenhosos deveriam ter uma formação mais

²⁶⁹Ibidem, p.142.

²⁷⁰Públio Virgílio Maro, poeta romano clássico que viveu do ano 70 a.C. a 19 a.C.

²⁷¹Caio Salústio Crispo, escritor e poeta da literatura latina.

²⁷²*De Officiis* (Sobre Deveres) é um tratado de Marco Túlio Cícero sobre melhor maneira de viver, comportar-se e observar as obrigações morais.

²⁷³*In Catilinam Orationes Quattuor* são os discursos proferidos pelo cônsul romano Marco Túlio Cícero ao Senado Romano em 63 a.C.

²⁷⁴*Epistolae familiares*, título da coleção de cartas editadas pelo humanista italiano Francesco Petrarca (1304-1374).

²⁷⁵Gaspar Barzeu nasceu na ilha de Goes na Holanda. Formou-se em artes, alistou-se no exército do imperador Carlos V e posteriormente trocou a armadura pelo hábito de ermitão no mosteiro beneditino de Monserrat. Viajou para França, Itália e Portugal, onde foi tesoureiro real. Em 1546 ingressou no noviciado da Companhia de Jesus em Coimbra, onde estudou teologia ordenou-se sacerdote. Barzeu embarcou em 1548 e foi o primeiro jesuíta holandês enviado para a Índia. ROMO, E. J. A. Os escritos portugueses de um jesuíta holandês no oriente: Gaspar Barzeu (1515-1553). **Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 2, p. 17-28, 1 dez. 1999.

²⁷⁶Carta do padre Gaspar Barzeu, vice-provincial da Índia para Inácio de Loyola em Roma, Goa, 12 de janeiro de 1553, *Documenta Indica*, vol.II, doc.118, p.593.

²⁷⁷Na antiguidade clássica e na Idade Média acreditava-se que o fundamento de todo o saber estava nas sete artes liberais, cujas ciências definiam a disciplina filosófica. As sete artes liberais eram divididas em trívio (lógica, gramática e retórica) e quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música). Juntas, essas ciências eram consideradas os instrumentos pela qual se alcançava o pleno conhecimento da verdade filosófica. Tais ciências possuíam uma estreita ligação, de modo que era considerado que elas compunham um único corpo. PAIVA, Wilson Alves de. O legado dos jesuítas na educação brasileira. *Educação em revista*, v.31, pp.201-222, 2015.

ampla até “que venham a ser homens perfeitos” para serem da Companhia ou oferecer suporte no que for necessário.²⁷⁸

Há de se destacar duas pontuações acerca da carta de Barzeu: a primeira refere-se ao fato de que o reitor conferiu ao estudo dos meninos um meio possível de erradicar os seus erros e alcançar a perfeição quando instruídos nas letras e nos “bons costumes”, perspectiva esta que se aproximava das representações dos humanistas sobre os indivíduos na idade da puerícia, estes potencialmente “aperfeiçoáveis” com o ensino. A segunda pontuação refere-se à expectativa de conversão e instrução dos meninos para além de sua salvação pessoal, isto é, a estes meninos estava reservada uma posição de “apoio” aos membros da Companhia na ação evangelizadora no Oriente. Esta possibilidade só era viável após o enquadramento dos meninos conforme a doutrina cristã, pois o valor deste menor estava na disciplina que ele iria adquirir após a formação e não necessariamente em si, tanto pela sua idade quanto por ser nativo. Não se tratava também de qualquer menino, apenas dos “mais engenhosos”.

As expectativas de Barzeu acerca dos meninos constituía uma das propostas iniciais do colégio e do seminário, ainda que não fosse compartilhada por todos os missionários. Os desafios encontrados nas missões e no trabalho educacional desempenhado dentro dos colégios despertaram a incredulidade de alguns padres sobre o êxito da evangelização. O padre Lancillotto, por exemplo, escreveu de Couvão em 1550 informando a má qualidade das pessoas da terra e a debilidade de sua fé, inclusive a dos meninos.²⁷⁹

Segundo Lancillotto, muitas pessoas por serem “mesquinhas, pobres, puzilanimas” e por medo dos soldados ou interesse temporal aceitavam o batismo. Fracos na fé, os nativos retornavam a suas idolatrias. Desmotivado, Lancillotto afirmou que “já muito tempo que nam bautizo nenhum senam mininos”, estes que se faziam cristãos por não ter o que comer. O padre convidou os meninos para irem à Igreja por uns 15 ou 20 dias para que aprendessem “cousas dos cristãos” antes de serem batizados. Impacientes, os meninos foram embora. Desapontado, Lancillotto defendeu que a população da terra era muito nova na fé e não entendia os

²⁷⁸Carta do padre Gaspar Barzeu para o padre Ludovico Gonçalves da Camara, Goa, janeiro de 1553, *Documenta Indica*, vol.II, doc.120, p.614.

²⁷⁹Lancillotto nasceu na Itália, onde adentrou na Companhia de Jesus em 1541, em Roma. Foi enviado a Portugal para terminar os seus estudos em 1542. Após ser enviada a Índia atuou como professor de gramática latina, superior de missão e na ausência de Xavier como reitor do Colégio de São Paulo em Goa.

sacramentos. Por isso, “não seria nenhum mal defender por algum pouco tempo” que não fossem oferecidos a nenhum cristão da terra os sacramentos.²⁸⁰

Se em Coulão o padre Lancillotto lançava dúvidas acerca da qualidade das pessoas da terra e inseguranças sobre a evangelização dos meninos nativos, em Goa, por outro lado, Barzeu escreveu palavras de peso que conferiam aos meninos nativos a possibilidade não só de se salvarem na “verdadeira fé”, como de auxiliar na difusão da mesma. A educação pautada na doutrina cristã e nos “bons costumes” poderia significar o alcance da “perfeição” e a integração das populações nativas ao Império e à própria Companhia de Jesus.²⁸¹

Gomes, Lancillotto e Barzeu apresentaram diferentes expectativas e representações sobre os meninos nativos, essas que variavam conforme as “qualidades” dos *pueris*. Apesar de genericamente todos serem chamados de meninos, categoria que os homogeneiza, podemos destacar que havia distinções entre eles, inclusive no tratamento, como veremos mais adiante. O catálogo de 1556 nos permite mapear quem eram os meninos que residiam no Colégio neste ano e a sua proveniência, classificando-os por “naturalidade” e pelo tempo que residiam no colégio ou até quando ficariam, de forma que podemos ver com mais detalhes a heterogeneidade desses nativos.²⁸² Desses, destacam-se quatro meninos que são identificados em algumas cartas por serem de casta alta, sendo eles o brâmane Pedro Luís²⁸³, Dom Afonso²⁸⁴,

²⁸⁰Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola em Roma, Coulão, 5 de dezembro de 1550, *Documenta Indica*, vol. II, doc.34, pp.125-126.

²⁸¹Carta do padre Gaspar Barzeu para o padre Ludovico Gonçalves da Camara, Goa, janeiro de 1553, *Documenta Indica*, vol.II, doc.120, pp. 612-617.

²⁸²*As Constituições do Colégio de São Paulo* de 1546 estabeleceram que deveria haver um livro em que se registrasse todos os moços residentes no Colégio com informação de sua nação, idade, tempo em que serão acolhidos e os que vão com declaração dos pais e mães. Cf. *Constituições do Colégio de São Paulo em Goa*, Goa, 27 de junho de 1546, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 14, p.123.

²⁸³Pero Luís foi um brâmane nascido em Coulão que atuou por muitos anos como auxiliar dos jesuítas e catequista. Em 1552, Nicolau Lancillotto fez uma referência a um brâmane chamado Pero Luís que teria nascido em Coulão em 1532 e se convertido ao cristianismo no tempo de São Francisco Xavier com apenas 12 anos de idade. Em 1556 o nome de Pero Luís, o brâmane, aparece no catálogo de seminário e colégio de Goa ao lado de vários outros estudantes mestiços, indianos. LEÃO, J.H.C. **A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuítas e mediação religiosa (1549-1614)**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense.

²⁸⁴Dom Afonso, assim batizado, era um menino de 7 ou 8 anos de idade, rei de Trincomale no Ceilão que foi deixado por seu tio, com a ajuda de um capitão, no colégio de Goa para receber instruções cristãs entre 1551 e 1552. O menino residiu no Colégio por nove anos, onde aprendeu a ler, escrever e os bons costumes. Por já ter idade e estar instruído na doutrina, o vice-rei Dom Constantino determinou que o menino recebesse boas vestimentas para ser levado de volta a Trincomale, onde assumiria a posse do seu reino e deveria converter aquela população ao catolicismo. Cf. Carta do padre Balthasar Dias, vice-provincial da Índia para Jacobo Mirón, provincial em Portugal, Goa, 4 de janeiro de 1555, *Documenta Indica*, Vol. III, doc.88, pp.208-212; Carta do padre Luís Fróis a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1 de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.94,

rei de Trincanamale, Dom João, príncipe do Ceilão e Dom Antão, parente do rei de Ormuz.²⁸⁵ Eventualmente abordaremos um pouco mais sobre Dom Afonso e Pedro Luís.

O nome de Pedro Luís aparece no catálogo de 1556. Nossas fontes sugerem que essa catalogação era um recurso comum, porém, as vias teriam se perdido. O regimento de 1597 estabelece a retomada do registro dos meninos.

Tabela 1: Rol dos meninos do Colégio de São Paulo de Goa (1556)

CATALOGUS PUERORUM SEMINARII GOANI S. PAULI			
Rol dos meninos que há no colégio (1556)			
Nome	Naturalidade	Tempo que reside no colégio	Estimativa de saída
André de Nazareth	Português	—	Em 6 anos
Antonio d'Alenquer		—	Em 6 anos
Antonio do Monte Calvario		—	Em 6 anos
Manoel		5 anos	—
Francisco do Pináculo		4 anos	—
Domingos de Santa Maria		6 anos e meio	—
Tomé da Fee		4 anos	—
Francisco Diaz		3 anos	—
Antonio Belo		2 anos	—
Migel dos Cravos		2 anos	—
Luis dos Santos		2 anos	—
Francisco das Lagrimas		anos	—
Gaspar da Veronica		anos	—
Francisco		meses	—
Joane		meses	—
Ynocencio		2 meses	—
André		2 meses	—
Lourenço		1 mês	—
Joane do Salvador		1 mês e meio	—
Pedro da Redenção		Castiços	2 anos e 8 meses
Migel do Orto	2 anos e meio		—
Christovão de Yerusalem	2 anos		—
Antonio Maldonado	2 anos e 3 meses		—

pp.721-745; Carta do padre Henrique Henriques para o Geral Jacobo Lainez, Manar, 8 de janeiro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 2. pp.4-12.

²⁸⁵Cf. Regimento do Colégio de Santa Fé, goa pelo visitador Pimenta, Goa, 15 agosto de 1597, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 101, pp. 811-826.

Domingos		1 ano e meio	—
Agostinho		1 ano e meio	—
Simão		1 ano e meio	—
Manoel Toscano		1 ano e meio	—
Joane		—	2 meses
Guomez		—	5 meses
Domingos do Bautismo	Mestiços	2 anos	—
Bastião do Pranto		2 anos e meio	—
Estevão da Palma		5 anos	—
Rodrigo da Conversação		7 anos	—
Francisco da Transfiguração		4 anos e meio	—
Fernando da Paixão		4 anos	—
Fernando d'Anunciação		7 anos	—
Antonio		3 anos	—
Francisco		2 anos	—
Paulo Caiado		1 ano e meio	—
Francisco Coutinho		3 meses	—
Tristão		2 meses	—
Luis		3 meses	—
Francisco		1 mês e meio	—
Luis		1 mês	—
Pedro		Malabares	9 anos
Dom Afonso	4 anos		—
Dom João	2 anos		—
Joane da Resorreição	6 anos		—
Yeronimo do Nascimento	5 anos		—
Paulo	1 ano		—
Tomé	4 anos		—
Antonio	5 anos		—
Miguel	4 anos		—
Antonio	6 anos		—
Joane	6 anos		—
Francisco	6 anos		—
Luis	3 anos		—
Christovão	Canarins		—
Mateus de Jozafa		—	8 anos
Diogo Yrineo		—	6 anos
Paulo dos Mártires		7 anos	—
Domingos de Belem		6 anos	—
Antonio dos Ceos		2 anos e meio	—
Francisco		2 meses	—

Nuno do Rosairo		4 anos	—
André		2 meses	—
Joane		4 meses	—
André		1 ano e meio	—
Hastian		2 meses	—
Bernardo		3 meses	—
Antonio		3 meses	—
Francisco		1 ano	—
Francisco		—	1 ano e meio
Antonio		1 ano	—
Mateus		2 meses	—
Hasliào		2 meses e meio	—
Antonio		3 meses	—
Yoane		2 meses	—
Paulo	Chinas	8 anos	—
Baltasar		2 anos	—
Francisco		—	1 ano
Pedro		—	1 ano
Baltasar		3 anos	—
Antonio do Deserto	Bengalas	6 anos	—
Gaspar de Deus		3 anos	—
Pedro		4 anos	—
Felipe		1 ano	—
Jerónimo		4 meses	—
Fernando	Cafre	4 anos	—
Luis		4 meses	—
Pedro		3 meses	—
Simão do Lado	Pegus	9 anos	—
Fernando		3 anos	—
Jerónimo	Guzarate	5 meses	—
Joane	Armênio	2 anos	—
Dom Antão	Mouro	2 anos	—
Filipe		5 meses	—
Diogo		5 meses	—
Amador		1 ano	—
Joane		2 meses	—
Mateus	Abexim	1 ano	—
Pedro		1 ano	—
Yoane		7 meses	—
Pedro		7 meses	—
Manoel		3 meses	—

Jlario		Aproximadamente 1 ano	—
Lourenço	Decanins	1 ano	—
André		2 anos	—
Manoel		2 meses	—
Joane		1 mês	—
Total = 110 meninos			

Fonte: Catalogus puerorum seminarii goani S. Pauli. Novembro de 1556. *Documenta Indica*, vol.III, doc.89., pp.483-488

O catálogo de 1556 contabilizou 110 meninos em novembro deste ano. Ressalta-se que esta é uma das raras oportunidades em que localizamos a identificação mais detalhada desses *pueris* nas cartas. Quase sempre são designados por uma classificação genérica – meninos, moços, muchachos, negrinhos – de modo que esses meninos dificilmente saíam do anonimato. Quando saíam, era para enfatizar a procedência nobre. Ressalta-se nesse sentido, que o Colégio de São Paulo de Goa, como denota o catálogo, possuía um caráter heterogêneo de estudantes, esses de diferentes proveniências. Havia portugueses (19), castiços (10), mestiços (15), malabares (13), canarins (21), chinas (5), bengalas (5), cafres (3), pegus (2), guzarate (1), armênio (1), mouros (5), abexins (6), decanins (4), totalizando 110 meninos de “diferentes nações” como O *Statuta* definiu em 1541. Como abordaremos mais adiante, esses meninos eram de estratos sociais diferentes, questão essa que se refletiu na relação dos portugueses com os *pueris*, pois tanto entre as sociedades nativas, quanto entre os portugueses, que a longo prazo, tenderam a se aproximar das castas mais altas. Apesar de batizados, os nativos continuavam a ser associados a suas castas de origem. Essa lógica também foi mantida em alguns colégios fundados pelos jesuítas. Em Taná, por exemplo, aos meninos eram ensinados ofícios conforme a sua casta.

Apesar da diversidade apresentada na tabela 1 e as distinções sociais e hierárquicas que imbuíam os nativos estudantes do Colégio de São Paulo, os jesuítas recorrentemente homogeneizavam os nativos estudantes em suas cartas, englobando todos na categoria “meninos”, quase nunca evidenciando sua procedência ou distinção entre eles, o que dificulta identificar quais deles aprendiam gramática, canto ou os demais cursos ensinados. Nas visitas às freguesias e aldeias, a distinção também não ocorre. Essa homogeneização dos meninos era também um dos objetivos e propósitos do Colégio. O recolhimento visava a redução da

diferença do outro e por isso esses meninos aparecem de forma tão homogênea nas fontes, sem distinção de casta, proveniência e às vezes idade, mas as tabelas evidenciam que não eram todos iguais e conforme suas diferenças tinham tratamentos diferentes e expectativas diferentes.

Na década de 1550 as cartas jesuítas e demais registros feitos pelos inacianos nos oferecem panoramas sobre a evolução das formas de ensinar e os materiais utilizados nesse processo. Encontramos no “*Rol do fato que o P.e Mestre Melchior levou pera o Japão o anno de 1554*” uma pequena lista de roupas, livros e cartilhas que Melchior Nunes levou consigo para a instrução e doutrina dos meninos.²⁸⁶ Segundo Manuel de Matos, grande parte das edições designadas como cartilhas tinham a dupla função de ensinar a ler e transmitir os valores cristãos.²⁸⁷ Havia também no colégio leituras de Aristóteles – e outros “físicos”²⁸⁸ não especificados – conduzidas pelos padres Antônio Quadros e o Mesquita.²⁸⁹ Retórica também foi incorporada ao currículo. Pela manhã lia-se a *Rhetorica Ad Herennium* e à tarde lia-se Salústio (86 – 34 a.C), mais especificamente a sua obra *Bello Iugurtino*.²⁹⁰ Em alguns outros dias lia-se também *Virgílio*.²⁹¹

Segundo Reis, o estudo de retórica pelos jesuítas geralmente envolvia leituras de Aristóteles, Cícero e *Ad Herennium* para o domínio do vocabulário e para a prática da eloquência na formação de oradores, bem como o desenvolvimento de noções de moralidade e da capacidade

²⁸⁶A saber: sete saltérios; sete espelhos de bem viver; um livro de cantochão; um de canto de órgão; três artes de Antônio, isto é, livro de gramática latina de Antônio de Nebrija ; cinco livros de Horas de Nossa Senhora; doze livros espirituais; 26 cartilhas grandes; 29 homilias do Santo Sacramento.²⁸⁶ No que toca à roupa dos meninos, Melchior levou: 10 lobas de pano de Portugal, 5 novas e 5 velhas; “4 lobas de sarja e oito de theada; 5 cabaia de pano azul e 5 sombreiros brancos novos e outros 5 velhos”; 2 cobertores de pano de Portugal; 5 pares de meias, calças de pano; 16 pares de chinelos amarelos; 13 pares de sapatos; 60 camisas e 80 ceroulas; 44 carapuças e 26 panos de cabeça; 17 toalhas de rosto e 23 lemos; 22 guardanapos e 7 sobrepelizes pequenas. Cf. Rol do fato que o padre Mestre Melchior levou para o Japão no ano de 1554, Goa, 1554, *Documenta Indica*, vol. III, doc.36, pp.196-206.

²⁸⁷MATOS, Manuel Cadafaz de. Alguns aspectos da acção do Pe. Melchior Nunes Barreto, primeiro missionário português na China quinhentista. In: Nos mares da China: a propósito da chegada de Jorge Álvares, em 1513: *actas XIII Simpósio de História Marítima*. Lisboa: Academia de Marinha, 2016, pp. 89-114.

²⁸⁸Segundo Raphael Bluteau, “físico” é aquele que conhece a natureza e propriedade das coisas. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e latino*. Coimbra: Colégio das Artes, 1720, v. 6, p. 489.

²⁸⁹Carta do padre Aires Brandão para o padre Francisco Rodrigues, Goa, 19 de novembro de 1556, *Documenta Indica*, vol. III, doc.95, pp. 564-584.

²⁹⁰HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). *Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002^a, p.105.

²⁹¹ Pela manhã lia-se a *Rhetorica Ad Herennium* e à tarde lia-se Salústio (86 – 34 a.C), mais especificamente a sua obra *Bello Iugurtino*.²⁹¹ Em alguns outros dias lia-se também *Virgílio*. Cf. Carta do padre Luís Fróis para Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol.III, doc. 111, pp.698-730.

de julgar verdadeiro e o falso.²⁹² No contexto tridentino, a retórica se tornou uma das principais disciplinas do ensino jesuítico.

Além das leituras supracitadas, os estudantes de humanidades liam epístolas de *Ad atticum* (Coleção de cartas do orador romano Marcus Tullius Cicero ao seu amigo Titus Pomponius Atticus), “*Dispauterio*”²⁹³ e realizavam-se exercícios de sintaxe e composição. A pretensão era de que os estudos de retórica fossem finalizados e no ano seguinte o curso de artes fosse iniciado.²⁹⁴

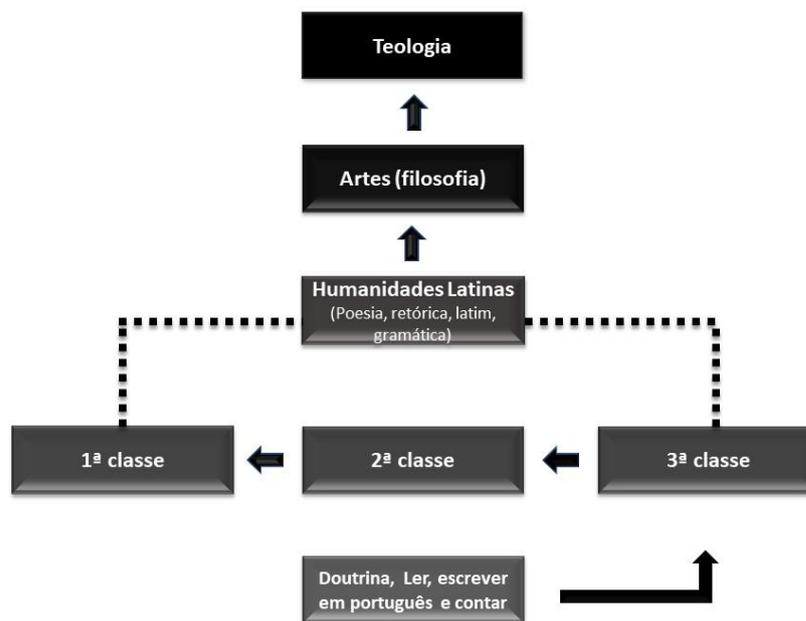
Antes de cursar artes (filosofia) e os estudos da Bíblia e teologia, os colegiais deveriam frequentar o que o *Ratio Studiorum* definiu como faculdades inferiores, isto é, gramática (morfologia e sintaxe), humanidades (história, poesia, prosódia) e retórica. Toda carreira de estudo dos jesuítas dividia-se em três cursos parciais distintos, mas interligados e dependentes um do outro. Das letras ou línguas (gramática, humanidades e retórica) se preparava os estudantes para o curso de artes ou filosofia (dialética, lógica, metafísica, física, Aristóteles) e este para o de teologia. Tal organização poder ser observada na figura abaixo.

²⁹²REIS, Anderson R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI e XVII)**. 2011. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p.190.

²⁹³Em Portugal, no período moderno, o ensino de latim era demasiadamente influenciado pela obra *Commentarii Gramatici* de Johannes de Spauter, conhecido também como *Despauterius*. Entre 1555 e 1570, esta gramática teve pelo menos quatro edições. KALTNER, L. F. O Latim na colonização do Brasil quinhentista. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 26, p. 39-60, 2016.

²⁹⁴Carta do padre Luís Fróis para Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol.III, doc. 111, pp.698-730.

Figura 2: Base curricular do Colégio de São Paulo



Esperava-se que os jovens dominassem os fundamentos do latim e conhecessem os principais autores clássicos.²⁹⁵ O domínio do latim, tanto na escrita, como na fala, eram requisitos necessários para avançar para as classes superiores de teologia e artes, que correspondiam aos estudos de lógica, física e matemática. O domínio dessas disciplinas visava à pregação da dogmática cristã tridentina e preparava os alunos para a arte do governo secular.²⁹⁶

Em 1558 foi incorporado ao currículo duas lições de teologia. O padre Marcos Nunes ensinava retórica, Virgílio, Salústio, *Alternatim* na primeira classe.²⁹⁷ De manhã, o padre Antônio Quadros lia São Tomás de Aquino, a primeira parte da *Summa Theologiae* e à tarde Melchior Carneiro lia a *Secunda Secundae*, o segundo item da segunda parte da mesma obra.

²⁹⁵REIS, Anderson R. dos. Op., cit., p.169.

²⁹⁶FERREIRA, A.J; BITTAR, Marisa. Op., cit., p.702.

²⁹⁷Técnica de performance musical para liturgias, especialmente em relação à missa de órgão.

O padre Antônio Costa ressaltou que em ambas as classes de teologia não havia mais do que um aluno de fora, um mancebo.²⁹⁸

Em 1564, detalha-se que no Colégio de São Paulo as lições de teologia incluíam o estudo da *Prima secundae*, lições de casos de consciência e restituições²⁹⁹. Apesar de em 1564 o curso de teologia ter sido fornecido, é preciso ressaltar que recorrentemente encontramos relatos de que o Colégio de São Paulo carecia de mestres de teologia, portanto, havia anos em que esse curso não era ministrado. Inclusive, em 1569, o jesuíta Alvares pontuou dois grandes empecilhos que impediam a conclusão dos estudos por parte dos estudantes: a ausência de teólogo e a saída dos nativos para se “lançar as armadas”.³⁰⁰ Para o padre português Luís Fróis³⁰¹, o ensino fornecido pela Companhia era fundamental para erradicar os muitos vícios dos moços na Índia, esses que eram criados em mimos, maus costumes e grande vaidade, mas quando “feitos domésticos” na obediência e educados nas letras e nos bons costumes serviam de exemplo para os pais, que por doutrina dos filhos buscavam se confessar, o que poderia resultar na mudança dos “maus costumes”.³⁰²

É recorrente encontramos nas cartas dos jesuítas concepções de que os meninos nativos eram criados entre mimos, vícios e “maus costumes”. É importante ressaltarmos que as representações promovidas são turvadas pelos interesses e pela imaginação dos jesuítas. As representações depreciativas constituíam um meio de manipular concepções e promover submissões. Conforme Chartier, trata-se de fazer com que “a coisa não tenha existência senão na imagem que se exhibe”, mascarando ao invés de designar adequadamente o que é seu referente. No Antigo Regime, as representações faziam parte de uma disputa dentro das relações

²⁹⁸Carta do padre Antônio da Costa a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 26 de dezembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.26, pp.187-188.

²⁹⁹Segundo Rosa Fonseca, na Universidade Teológica de Évora instituiu-se duas lições de teologia moral ou casos de consciência por dia, uma de manhã e outra à tarde. O curso duraria três anos e ao fim deste triênio, pelo menos as matérias mais importantes deveriam ser aplicadas, sendo Restituições uma delas, juntamente ao Sacramentos e Censuras. ROSA, T. M. R. F. **História da Universidade Teológica de Évora (Séculos XVI a XVIII)**. 1. ed. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, p.182.

³⁰⁰Em 1596, o superior Jerônimo Xavier escreveu uma carta de Lahore para o provincial Francisco Cabral em que mencionou que o rei mandava homens e meninos às lutas, pois há muito deles destros. Na região de Goa também encontramos relatos de que logo os meninos vão à guerra. Carta do superior Jerônimo Xavier para o provincial Francisco Cabral, Lahore, 8 de setembro de 1596, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc.72, pp.539-584.

³⁰¹Luís Fróis nasceu em Lisboa em 1532. Em 1548 entrou para a Companhia de Jesus, ano que partiu para Goa, onde estudou. Em 1561 foi ordenado sacerdote e em 1563 viajou para o Japão, onde dedicou-se a aprender a língua local. De 1577 a 1581 ocupou o cargo de Superior da Ordem em Bungo.

³⁰²Carta do padre Luís Fróis para Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol.III, doc. 111, pp.698-730.

de poder. A representação, assim, é turvada pela fragilidade da imaginação e transformada em uma máquina de fabricar respeito e submissão pelo simbólico.³⁰³ É dentro destas concepções que compreendemos as representações dos inacianos sobre os meninos nativos no século XVI.

Podemos associar as representações ao que Hespanha pontuou sobre as categorias nos textos jurídicos do Antigo Regime e o que elas enunciavam: uma tentativa de transformar o mundo pela eficácia da sua capacidade simbólica de construir imagens.³⁰⁴ Essas categorias e representações visavam reforçar a necessidade de intervenção por parte dos jesuítas. Os mimos, os vícios, os “maus costumes” reafirmavam a necessidade de enquadrar esses meninos rotina fundamentada em hábitos cristãos, esta considerada indispensável para a criação dos “bons costumes”, que deveriam ser preservados no cotidiano dos meninos após eles concluírem sua formação e saírem do colégio.

Constantemente vemos uma aproximação das letras aos bons costumes como base fundamental para a formação do indivíduo convertido e educado. Segundo Reis, há uma relação de complementariedade entre o binômio *letras e virtudes*, crucial à compreensão da perspectiva educacional dos jesuítas. A educação instilava por meio das letras as virtudes que seriam o cimento de uma sociedade cristã, fiel à Igreja e obediente ao Rei. A formação do bom cristão contribuía para o ordenamento da sociedade que se pautava na disseminação da doutrina cristã, das letras, valores morais.³⁰⁵

Na escrita do padre Fróis, a educação dentro da doutrina cristã se revela mais uma vez a chave para o disciplinamento e acesso ao coração dos fiéis, através de hábitos rotineiros que inserissem de forma gradativa os costumes europeus e a fé católica. Distante da ideia de “perfeição” de Barzeu, Fróis considerou a possibilidade de os meninos nativos se tornarem “domésticos”, o que nos remete à ideia de serem domesticados, amansados.³⁰⁶ Em o *Tesoro de la lengua castelhana o española* “doméstico” diz respeito ao que se cria em casa e por isso é considerado manso e pacífico, ao contrário do que se cria no campo. Também é considerado doméstico aquele que é obediente ao pai ou ao senhor.³⁰⁷

³⁰³CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002, p.74.

³⁰⁴HESPANHA, Op., cit., p.39.

³⁰⁵REIS, Anderson R. dos. Op., cit., p.172.

³⁰⁶BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e latino**. Coimbra: Colégio das Artes, 1720, v.3, p. 284.

³⁰⁷COVARRUBIAS OROZCO, Sebastian de. **Tesoro de la lengua castellana o española**. [texto impreso] / compuesto por Sebastian de Cobarrubias Orozco. Madrid: 1611, p.365.

A perspectiva de Fróis aproxima-se das concepções humanistas do século XVI sobre a idade da puerícia. O *pueri* mal-educado era aquele que não controlava seus impulsos. Erasmo chegou a comparar esses *pueris* a uma fera, cuja rudez o aproximava de uma condição animalesca. Novamente a categoria em que o “menor” era enquadrado reafirmava a sua inferioridade e a necessidade de seu direcionamento. O *pueri* representado como incapaz de zelar por si deveria ser tutelado, guiado para o que o aproximava de uma “civilidade”, as letras e a fé cristã, trabalho este desempenhado pelos jesuítas. Uma vez “doméstico”, como pontuou Fróis, estes meninos poderiam ser incorporados ao projeto de expansão do catolicismo no Oriente. Este disciplinamento inscreve-se em uma prática cultural e busca inculcar aos meninos representações destinadas a moldá-los em certos padrões. O objetivo era viabilizar, a partir das representações, práticas consideradas vitais para a expansão do catolicismo no Oriente e para a sociedade cristã que as autoridades coloniais visavam fomentar.

É importante ressaltarmos que as práticas e representações resultam das motivações, interesses e necessidades sociais. As representações produzidas sobre os meninos nativos pelos jesuítas eram responsáveis também por orientar as práticas que iriam se incidir sobre os *pueris*. As práticas geram representações e as suas representações podem gerar práticas e ambas estão tão emaranhadas que dificultam identificar onde estão os começos, se são nas práticas ou nas representações.³⁰⁸ As concepções de Fróis sobre os meninos se tornarem “domésticos” por meio da doutrina cristã e das letras se assemelham às percepções formuladas sobre as comunidades rurais no interior da Europa no século XVI. Palomo pontuou que as expedições missionárias para o interior reproduziram concepções sobre o “rústico” como “índios domésticos”, que em função de sua ignorância precisavam ser instruídos conforme os princípios e costumes católicos. Essa questão estava diretamente relacionada com as preocupações pedagógicas da cultura humanista no começo do século XVI e com a própria Reforma Católica, que expôs a necessidade de instruir os fiéis nos rudimentos da fé, principalmente os mais novos.³⁰⁹ Tais

³⁰⁸BARROS, José D'Assunção. **A História Cultural e a Contribuição de Roger Chartier**. Diálogos (Maringá), Maringá, v. 9, n.1, p. 125-141, 2005.

³⁰⁹Na historiografia da educação no período moderno foi com Lutero que o catecismo ganhou mais atenção. Princípios como o sacerdócio universal e o “livre exame” das Escrituras auspiciavam ao fiel a necessidade do letramento. Lutero e Calvino redigiram livros de catequese para crianças buscando consolidar suas doutrinas reformadoras. Ao necessitar articular-se novamente, a Igreja Romana impulsionou os rumos do catecismo com o Concílio de Trento, instituindo que houvesse nas Igrejas mestres para ensinar gramática aos clérigos e estudantes pobres. CAMBI, Franco. Op., cit., pp.247-249.

ponderações davam forma a um discurso que confiava também ao *pater familiae* a responsabilidade da educação cristã de seus filhos e servos.³¹⁰

No século XVI, a doutrina cristã se tornou um importante meio de moldar os corpos e as consciências dos indivíduos e, embora no Ocidente cristão a Igreja tenha incentivado os pais a educarem os seus filhos dentro dos preceitos católicos, no Oriente, temos uma perspectiva inversa: os meninos convertidos e instruídos deveriam sensibilizar e ensinar a doutrina aos seus pais e os escravos, esses que por terem vivido muitos anos nas “gentilidades”, estavam imersos em “maus costumes”. Por isso, assim como Fróis na carta supracitada, muitos jesuítas incentivaram os *pueris* convertidos a instruírem seus pais. No que toca ao estudo dos meninos, cabia então aos jesuítas impor uma *disciplina cristã* a eles e também por meio deles. Com efeito, ao longo do século XVI diversas instituições foram fundadas para a formação da “juventude cristã”, como as escolas de catecismo e os colégios, onde a disciplina interior e exterior do indivíduo constituiu o elemento essencial da pedagogia.³¹¹

Segundo Palomo, a rede de colégios e casas estabelecidas pelos jesuítas permitiu aos inicianos ter um peso significativo no campo do ensino, o que conferiu aos missionários uma abordagem disciplinadora distinta, por exemplo, da disciplina punitiva do tribunal inquisitorial. A *disciplina cristã* imposta pelos jesuítas poderia assumir um caráter coercivo e punitivo, entretanto, a implementação de preceitos cristãos por meios persuasivos e rotineiros eram as estratégias mais incentivadas dentro dos colégios. Por meio da instrução, o clero fornecia os meios necessários para a salvação da alma, ao passo que reforçava os sentimentos de obediência à Igreja.³¹² Esse processo era reforçado a partir da reprodução de representações que alegavam a inferioridade dos *pueris*, seja pela sua condição de menor, ou pela sua proveniência. A disciplina cristã e as letras poderiam contornar essa rudez e inferioridade, tornando-os domésticos, como ressaltou Fróis, ou perfeitos como citou Barzeu. O *pueri*, apesar de ser relegado a um estatuto inferior, era concebido como alguém que poderia moldado ou “aperfeiçoado”, como citou Hespanha.

³¹⁰PALOMO, Federico. Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la historia religiosa de la época moderna. *Lusitânia sacra*, 2 série, vol. 15 (2003), pp.265-268.

³¹¹PALOMO, Federico.«Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997, p.129.

³¹²Ibidem, p.129.

A instrução, o controle e a transformação dos comportamentos constituíram as principais frentes das atividades disciplinadoras desenvolvidas pelas autoridades religiosas, como destacou Palomo e é nesse sentido, na valorização da instrução como um recurso para disciplinar os corpos e as almas dos nativos, que ressaltamos a atuação dos jesuítas dentro do Colégio de São Paulo.³¹³ Em última instância, o disciplinamento dos menores poderia favorecer um desenvolvimento gradual de mudanças estruturais na sociedade. Como ressaltou Fróis, “resultava na mudança dos maus costumes”.

A carta de Fróis nos faz pensar como os meninos não eram uma “*tabula rasa*” ou um “papel em branco”, em que os missionários imprimiriam suas expectativas e incutiam livremente sua cultura e religião, mas também não eram irredutíveis, pois poderiam ser “domesticados”.³¹⁴

As correspondências trocadas entre os missionários evidenciam que alguns jesuítas reservavam grandes expectativas aos meninos criados no “leite da fé”, afastados dos “maus costumes” de seus pais. Todavia, por outro lado, também compartilhavam a crença de que a despeito de serem meninos, já possuíam vícios e debilidades na fé. Dessas concepções, concluímos, que ao contrário do que Del Priore descreveu a respeito dos jesuítas no Brasil, na Índia portuguesa esses meninos não eram vistos exatamente como um “papel em branco”, prontos para serem inscritos. Eles estavam parcialmente imersos em seus costumes, mas quando submetidos à doutrina poderiam ser reeducados. Perspectivas semelhantes são associadas aos meninos nativos em Goa.

Os jesuítas acreditavam que poderiam imprimir nos *pueris* seus costumes e religião de uma forma mais fácil e até sincera do que nos adultos. Enquanto os adultos são considerados irredutíveis, os *pueris* são concebidos como o oposto. Considerados mais dóceis, os jesuítas acreditavam que os meninos tinham potencial para auxiliar na expansão da fé católica, visto que eles poderiam, após instruídos, trazer seus familiares a conversão, bem como poderiam auxiliar nas missões, uma vez que dominavam a língua materna

³¹³PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p.11.

³¹⁴O termo alude ao artigo de Del Priore ao qual a autora pontuou o otimismo que marcou os primeiros anos de missão dos jesuítas no Brasil Colonial. Nesse contexto, os missionários consideraram a criança indígena um “papel branco”, a cera virgem na qual se desejava escrever e inscrever a luta contra a antropofagia, a nudez e a poligamia. DEL PRIORE, Mary, “Papel em branco”. In: DEL PRIORE, Mary (org.), *História da criança no Brasil*, São Paulo: Contexto, 1991.

Os missionários desejavam inculcar nos *pueris* nativos uma nova cultura, língua, religião e hábitos. Para tanto, era necessário subjugar a cultura dos meninos e intervir em seu cotidiano por meios rotineiros, através do ensino das letras e “bons costumes”. Em outros termos, o modelo de conversão jesuítica, sem dúvida, visava através da rotina suplantando os hábitos culturais dos nativos, descritos por vezes como “bárbaros”. Contudo, os missionários contavam com o conhecimento da língua vernácula pelos “menores” como um dos meios de expansão do catolicismo, esta que poderia ser também um meio pela qual os nativos poderiam transmitir aos seus conterrâneos os conhecimentos locais, difundindo-os e mantendo.

A atuação dos jesuítas no Colégio de São Paulo em Goa significou a ampliação do processo civilizatório pela fé, a substituição dos costumes considerados “bárbaros” pelos “bons costumes” europeus e a erradicação dos preceitos religiosos nativos pelos da “verdadeira fé”, como narraram os inácianos. Nesse sentido, gostaríamos de salientar que o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo eram estruturas que funcionavam como espaço de difusão cultural em que os meninos não apenas tinham acesso às “ciências necessárias”, como também a uma rotina de imposição de hábitos que buscavam modificar o seu modo de se portar, viver, sepultar, se vestir e até se alimentar. Nota-se que a conversão estava acompanhada de civilidade, que por vezes aparentava ser restrita aos *pueris*. Conforme a lógica de alguns missionários, os meninos, ao contrário da população adulta, teriam vivido parcialmente na gentilidade, de modo que havia a possibilidade de que durante a sua puerícia — idade que segundo Hespanha poderiam ser perfeccionáveis — poderiam ser preparados a longo prazo para uma vida católica. Isolados no colégio, distantes das supostas gentilidades de seus pais e de conhecidos, os meninos poderiam crescer sob o molde dos jesuítas e viver uma vida adulta cristã fora do colégio.

A respeito das idades da vida, os adultos neófitos eram considerados mais débeis na fé, por terem vivido demasiado tempo na gentilidade. O padre Nunes Barreto citou que “asi como facilmente recebem a fee, asi facilmente a deixam.”³¹⁵ Ressalta-se que este não era um pensamento exclusivo deste padre, mas um tópico recorrente nas cartas dos jesuítas em missão na Ásia. Em outro contexto missionário, a temática coincide com a literatura ináciana sobre os índios, desde a chegada dos padres no Brasil em 1549. Em um estudo sobre os tupinambás, Viveiros de Castro pontuou que, aos olhos dos jesuítas, o gentio “sem fé, sem lei e sem rei” não

³¹⁵Carta do padre Melchior Nunes Barreto a Companhia de Jesus em Coimbra, Baçaim, 7 de dezembro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 105, p.504.

oferecia um solo institucional onde o Evangelho pudesse deitar suas raízes, em função de sua memória fraca e vontade remissa. Ao mesmo tempo em que os tupinambás pareciam sedentos e abertos aos ensinamentos cristãos, rapidamente voltavam a suas antigas práticas gentílicas condenadas pelos padres, como o canibalismo, bebedeira e a vingança. O inimigo, portanto, não era um dogma diferente, e sim as “ações e costumes bárbaros da gentilidade”, a indiferença aos dogmas ou mesmo a superficialidade dos sentimentos, como pontuou Viveiros de Castro.³¹⁶

No Estado da Índia, a figura do inimigo existia em diferentes contornos e religiões. Muçulmanos e hindus deviam ser combatidos e convertidos, ao passo que os seus maus costumes precisavam ser erradicados. Os jesuítas muito repudiaram os templos hindus; as representações das divindades; a figura do brâmane, que foi muitas vezes concebido como sacerdote e por isso antagonizado como rival; as festividades; o casamento de crianças e os costumes e rituais nativos, como por exemplo, o *sati*. Diante deste cenário, os jesuítas consideraram que a população adulta teria vivido demasiado tempo na gentilidade e barbárie. Fracos na fé, tendiam retroceder a elas. Eis a metáfora do padre Antônio Vieira sobre o mármore e a murta. Conforme o padre, havia dois gêneros de estátuas diferentes, a de mármore e a murta. Enquanto a primeira demandava muito esforço, em função da resistência da matéria, a segunda era mais fácil de moldar pela facilidade com que se dobram os ramos, todavia, ao contrário da estátua de mármore, que uma vez feita se mantinha conservada, a estátua de murta precisaria sempre de manutenção por parte do jardineiro.³¹⁷ Viera se referia ao modo como diferentes nações se portavam diante de doutrina cristã. Os índios, sem dúvida, representavam a murta, sempre carentes de manutenção, pois assim como facilmente se convertiam, da mesma forma retrocediam à gentilidade.

Com outra ênfase, mas em uma discussão semelhante, Ângela Barreto Xavier discutiu identidade política e alteridade no Império português e destacou que o batismo e a conversão, apesar de representar um rito de passagem, não garantia a total recepção do converso no novo grupo. Em qualquer rito de passagem podem ser identificados três etapas diferentes: a fase de separação entre os membros de duas identidades/comunidades; a passagem para a outra

³¹⁶VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p.22.

³¹⁷Ibidem, p.21.

identidade/comunidade; e a fase de integração/inclusão/assimilação na nova comunidade, o que encaminha para uma consolidação de uma nova identidade, havendo um reconhecimento dessa pertença e desse estatuto pelo novo grupo. Porém, quando se trata da conversão religiosa e do ritual de passagem, o batismo, há uma complexidade a ser ressaltada: a identidade do converso é sempre questionada no sentido de que a plena passagem nunca chega a se concretizar.³¹⁸

A identidade do converso é mantida em um estatuto liminar, como se a sua identidade transitória se tornasse um estatuto fixo. Segundo Xavier, há a configuração de uma situação análoga em que a liminaridade é cristalizada. Esta situação dificultava o regresso à identidade anterior e a aceitação total do converso por parte do grupo receptor.³¹⁹

A condição supracitada do converso e o seu eterno estatuto de transitoriedade perene podem ser verificados não só no reino de Portugal, mas também nas possessões ultramarinas. No Estado da Índia também encontramos relatos semelhantes que demonstram a difícil recepção total dos grupos conversos, que eram vistos e representados sempre como inconstantes, principalmente os adultos. Havia por parte dos jesuítas toda uma representação sobre os menores nativos serem mais dóceis, interessados e dedicados ao estudo, quase que predispostos a receberem o catolicismo como religião. Mediante tal “predisposição”, a sua constância poderia ser adquirida com a educação e disciplina cristã. O Colégio de São Paulo de Goa deveria oferecer as bases fundamentais que civilizariam os nativos a partir de hábitos rotineiros, esses que deveriam suplantar os costumes locais.

Obviamente as ponderações de Viera sobre os índios, escritas um pouco mais do que um século depois de Nunes Barreto, são baseadas em um cenário e um inimigo diferentes. Apesar disso, ambas perpassam por uma tópica recorrente aos jesuítas: a inconstância dos neófitos, uma perspectiva decorrente do desencanto dos missionários em relação à conversão dos nativos. Independentemente de suas causas, essa tópica alimentava a estratégia catequética de que para converter era preciso civilizar e, mais proveitosa do que a catequese esporádica oferecida aos adultos, era a educação fornecida aos nativos menores, pois com estes havia a possibilidade de mantê-los longe da sociedade nativa. Eis outra importância do Colégio de São Paulo: a expectativa de garantir o isolamento dos *pueris*, o distanciamento dos costumes locais, da

³¹⁸XAVIER, Ângela Barreto, «Conversos e Novamente Convertidos. Law, Religion and Identity in the Portuguese Kingdom and Empire (16th and 17th centuries)», *Journal of Early-Modern History*, vol. 15 (2011), pp.255-287.

³¹⁹ *Ibidem*, p.3.

gentilidade de seus pais e o desmembramento de laços intracomunitários, uma combinação de fatores que a longo prazo poderia torná-los mármores.

Ao contrário das classes de ler e escrever, em que os meninos eram submetidos à doutrina cristã de forma esporádica em diferentes lugares, o Colégio de São Paulo abrigava esses *pueris* e os submetia a uma doutrina e hábitos rotineiros por anos, o que facilitava o relativo isolamento dos nativos de seus familiares e sua comunidade. Isso não significa, contudo, que as classes de ler e escrever não eram tão importantes, apenas tinha propósitos diferentes.

Algumas cartas revelam que os meninos possuíam funções sociais importantes dentro do seio familiar e atuavam na pesca ou apascentando o gado, ocupações dotadas de cunho provedor.³²⁰ Uma vez que trabalhavam e contribuía para o sustento de sua família e o seu próprio, esses meninos possuíam comprometerimentos diários importantes que justificavam o não retorno para o doutrinamento, além da possibilidade de desinteresse. Nas regiões mais pobres, por exemplo, vemos que alguns meninos iam ouvir a doutrina quando havia o que comer e, para mantê-los presentes ou atentos, os padres realizavam algum almoço antes.³²¹ Dessa forma, se a doutrina fosse extensa e levasse horas, aos mais carentes não havia vantagem em abandonar as suas funções provedoras.

Nosso ponto é que as casas ou classes de ler e escrever constituía um projeto de catecismo voltado para os meninos das aldeias não necessariamente pensando o aproveitamento multifuncional daqueles *pueris*, como o colégio. Essas reuniões não poderiam ser tão pretenciosas, pois as classes de ler e escrever não recebiam diretamente um incentivo financeiro e dependiam tanto da boa vontade dos irmãos quanto dos alunos em frequentá-las, visto que não havia o controle da presença dos meninos, muito menos do seu cotidiano. As classes de ler e escrever eram apenas reuniões esporádicas, que ocorriam sem um lugar fixo, para a instrução básica dos meninos nas orações e no canto.

As casas de ler e escrever buscavam dar conta de uma expectativa missionária de ampla conversão, provavelmente de castas inferiores. O tempo desses meninos era utilizado também em funções provedoras, e estas inclusive poderiam ser uma das razões pela qual a doutrina era

³²⁰Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal e Europa, Goa, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc.43, p.270-288.

³²¹Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola em Roma, Coulão, 5 de dezembro de 1550, *Documenta Indica*, vol. II, doc.34, pp.122-131; Carta de Lourenço Peres para a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 17 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 24, pp.103-128.

fornecida em pouco tempo: para abranger um grande público e para ser acessível. Dessa forma, quando havia uma continuidade desses estudos, era para poucos meninos, os considerados engenhosos. Sabemos que em 1558, pelo menos oito dos meninos da classe de ler e escrever conseguiram ter acesso ao curso de humanidades.

A maior liberdade que gozavam os meninos das classes de ler e escrever não significava que havia expectativas elevadas sobre eles. Os jesuítas escreveram diversas cartas relatando como eles poderiam retornar para suas casas, ao contrário dos meninos do colégio, e ensinar a doutrina aos seus pais, repreender os juramentos e difundir a doutrina através do canto pelas ruas.³²² As cartas estão recheadas de representações referentes aos meninos nativos que saíam pelas ruas cantando a doutrina, impactando os portugueses e comovendo as populações autóctones. Em 1558, Antônio Costa, por exemplo, relatou que todo cuidado se tinha para ensinar cantigas cristãs aos meninos da doutrina e assim, “através da boca desses inocentes”, louvava-se muito a Deus.³²³

Os meninos do Colégio também recebiam afazeres para serem cumpridos fora do colégio. Contudo, as saídas eram esporádicas e monitoradas sempre por irmãos e padres. Fróis relatou, por exemplo, que na ilha de Goa, aos domingos após a missa, os irmãos e os padres eram divididos de dois em dois e assim iam à Nossa Senhora de Guadalupe, Agaçaim, Santiago, São João, Madre de Deus, Paço Seco e Santa Luiza, onde declaravam o Evangelho e os artigos da fé aos cristãos por meio de meninos intérpretes, filhos dos mesmos cristãos que eram criados no colégio. A partir dessas considerações acreditamos que os meninos intérpretes levados às aldeias eram os meninos canarins, nascidos em Goa, portanto conhecedores da língua local. A doutrina era ensinada no idioma local e contava com o apoio “didático” dos meninos e de cartilhas que foram impressas para auxiliar nesse propósito.³²⁴

O relato de Fróis evidencia alguns dos “frutos” que os missionários visionavam colher quando assumiram a administração do Seminário de Santa Fé em 1548. Podemos ver que os meninos utilizados como intérpretes nas aldeias mais longínquas já eram os meninos

³²²Carta do padre Luís Fróis para Francisco Rodrigues, Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol.III, doc. 111, pp.698-730.

³²³Carta do padre Antônio da Costa a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 26 de dezembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.26, pp. 174-199.

³²⁴Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal e Europa, Goa, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc.43, pp.270-288.

doutrinados pelos jesuítas e não gentios empregados como “línguas” (intérpretes), o que representava uma maior segurança para alguns missionários.³²⁵ A partir de 1566, os meninos que atuavam como intérpretes nas aldeias com os irmãos e a doutrina dos meninos no colégio de São Paulo passaram a contar com o recurso didático da cartilha impressa do padre Marcos Jorge, doutor em teologia.³²⁶

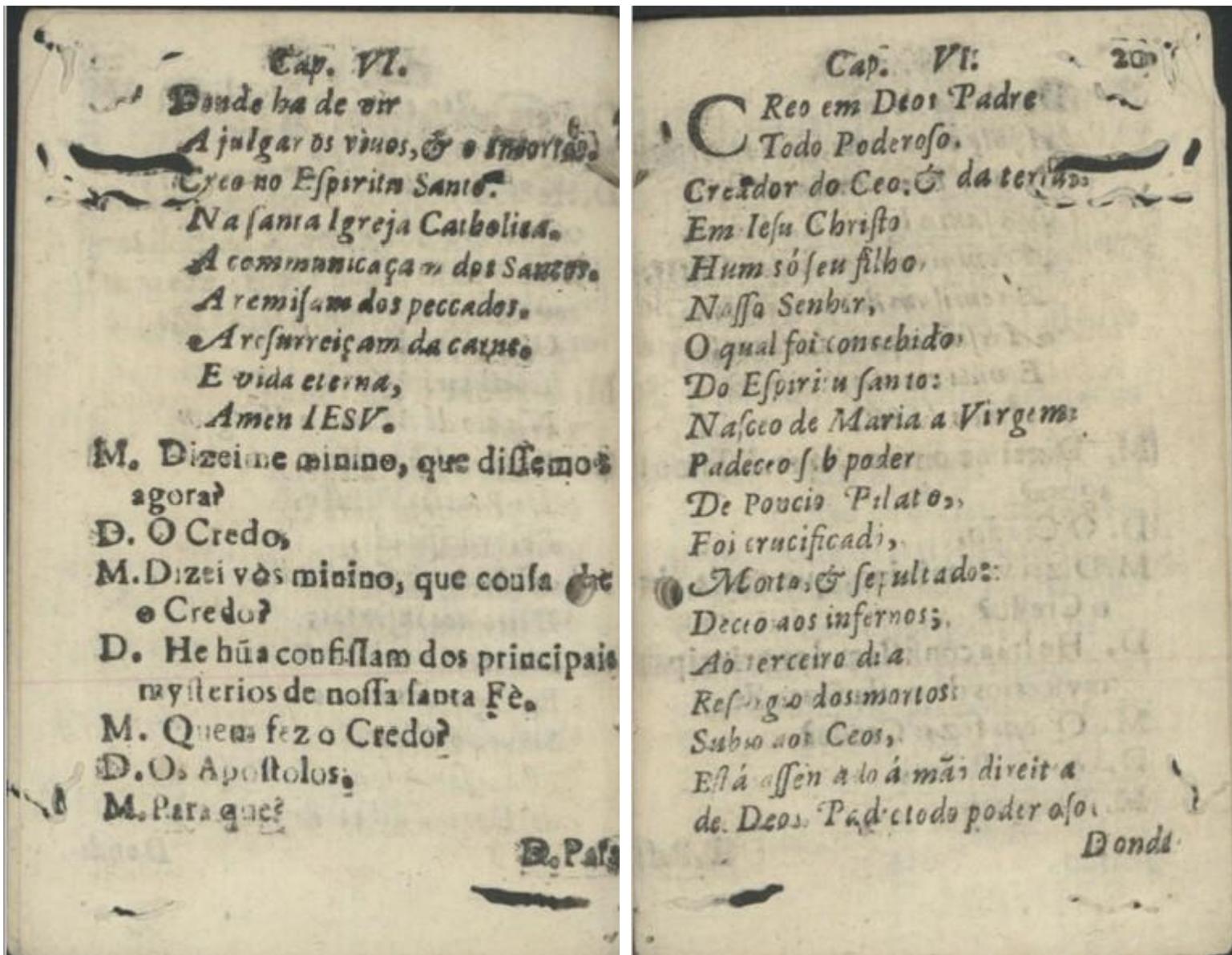
É interessante pontuarmos a rápida circulação da cartilha de Marcos Jorge no ultramar, esta que havia sido publicada com o apoio financeiro da Coroa em Portugal em 1566. A publicação dessa cartilha marcou o ensino dos meninos nativos em Goa e posteriormente em outras regiões no Estado da Índia. A partir de 1566, a *Doutrina Cristã* de Marcos Jorge foi regularmente utilizada nas aldeias, no Colégio de São Paulo e em casas de ler e escrever, padronizando de certa forma o conteúdo ensinado, esse muitas vezes resumido como “coisas da fé”, “artigos necessários”, “instrução necessária”, “contar”, “ler e escrever”.

Conforme a cartilha, a *Doutrina* começa por ensinar as fórmulas do sinal da cruz, o benzer e o persignar, em seguida dando sequência com o ensinamento das orações mais curtas, explicações sobre o que é ser cristão e o mistério da pessoa de Cristo. As orações lecionadas eram o Pai Nosso, Ave-Maria, Salve Rainha e o Credo. A oração era dividida em páginas e com pequenas frases para facilitar a memorização, como pode ser observado abaixo.

³²⁵O conhecimento do idioma local e o uso de intérpretes constituiu a preocupação de alguns missionários que temiam uma evangelização debilitada pelos empecilhos da língua e a sua difícil tradução. A utilidade dos intérpretes nem sempre foi bem concebida. Lancillotto, por exemplo, preferia que os padres aprendessem a língua vernácula para não dependerem de intérpretes. Cf. Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola em Roma, Coução, 29 de outubro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc.90, pp.376-385; Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola, Coução, 6 de janeiro de 1551, *Documenta Indica*, vol. II, doc.38, pp.144-149.

³²⁶Marcos Jorge nasceu em 1524 em Nogueira do Cravo em uma família humilde. Estudou na universidade de Coimbra, onde adquiriu o grau de bacharel em direito, que não exerceu por ter optado por entrar na Companhia de Jesus em 1546. Pouco depois de terminar o noviciado Marcos Jorge dedicou-se a sair pela cidade em seu tempo livre com a sua campanha reunindo crianças, jovens rapazes e pessoas simples interessadas em aprender a doutrina. Em 1553, o jesuíta foi escolhido para lecionar teologia moral no Colégio de Évora, sem abandonar, contudo, o seu trabalho com a mocidade, que marcou sua carreira. Devido a sua fama como mestre da doutrina, ficou a seu cargo elaborar a mencionada cartilha. SANTOS, J. M. P., (Ed.). Padre Marcos Jorge. **Doutrina cristã: escrita em diálogo para ensinar os meninos**. Lisboa: Paulus, 2016, p.14. Edição fac-similada da Obra do P. Marcos Jorge.

Figura 3- Cartilha Doutrina cristã: escrita em diálogo para ensinar os meninos (1655)



Fonte: JORGE, Marcos e MARTINS, Inácio, **Doctrina Christam Ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninos**. Lisboa: Officina Graesbekiana, 1653.

Os artigos da fé, os mandamentos de Deus, os mandamentos da Igreja, os pecados capitais, os sacramentos, as principais formas de boas obras – oração, jejum, esmola, visitar os enfermos e encarcerados –; as virtudes e como ajudar na missa constituíam também um dos principais ensinamentos na cartilha. Por meio de repetições e em forma de diálogo, a doutrina contida na cartilha era frequentemente cobrada pelos mestres como lição para incentivar a memorização. Em 1569, os irmãos não só utilizavam a cartilha no Colégio de São Paulo, como também nas aldeias de Goa. Para tanto, contavam também com o auxílio de estudantes brâmanes do colégio.

327

Ao longo dos séculos, a cartilha recebeu inumeráveis edições, ao passo que também que foi traduzida para outras línguas europeias e não europeias como congolês, tupi, malabar, concani, tâmil, chinês e japonês.³²⁸ Em 1579, o padre Henrique Henriques publicou em Cochim a cartilha traduzida para o malabar tâmil, o que possibilitou ainda mais o alcance da evangelização dos meninos, investindo na independência dos missionários em relação aos intérpretes. Segundo Ângela Barreto Xavier, a *Doutrina Cristã* de Marcos Jorge teria alcançado um impacto tão grande que seria traduzida também por Thomas Stephens para o concani, intitulada agora *Doutrina Cristam em lingoa bramana canarim*, publicada em Rachol em 1622.³²⁹

A cartilha era muito bem ajustada ao entendimento das crianças. Não possuía termos técnicos de teologia, palavras longas e difíceis de pronunciar. As frases eram curtas e foi utilizado o recurso a diálogos, poemas, recitações de orações e cantigas ao invés do texto corrido. Inclusive, algumas versões a partir de 1592 continham ilustrações. Esta multiplicidade de estratégias era propiciadora do interesse das crianças.

A cartilha, apesar de organizar e esquematizar as orações consideradas necessárias para o aprendizado dos meninos, não resumia a formação do Colégio de São Paulo em si, visto que os

³²⁷Carta do padre Sebastião Fernandes ao geral Francisco Bórgia, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.12, p.45.

³²⁸Em Portugal a cartilha alcançou 16 edições em português. A essas há de se acrescentar pelo menos mais 7 da Biblioteca Nacional e mais duas em bibliotecas estrangeiras. Na Alemanha e no Brasil foram impressas algumas versões em português também. Não podemos nos esquecer das edições impressas em línguas estrangeiras em Portugal e no estrangeiro, as edições bilíngues e uma quadrilíngue também impressa em Portugal e no exterior, fora as edições perdidas. Para Inocência Francisco, autor do *Dicionário bibliográfico português*, a popular cartilha de Marcos Jorge havia alcançado repetidas e inúmeras versões. *Ibidem*, p.9.

³²⁹XAVIER, Op., cit., p.368.

alunos avançavam nos estudos conforme o seu rendimento. Ademais, há de se ressaltar que as hierarquias dentro do Colégio e do Seminário não se definiam exclusivamente pelo rendimento dos alunos. O padre Gomes, por exemplo, escreveu em 1592 que no Seminário de Santa Fé estava sendo finalizado um quarto “muito charmoso” para os “portugueses e pessoas mais limpas”. O padre Gomes cogitava que até o próximo verão provavelmente estaria concluído também o dos meninos da terra.³³⁰

Na carta de Gomes encontramos também a perspectiva de que a Índia não era terra muito fértil para os estudos, principalmente quando comparada a Portugal, e vemos a tentativa de segregação dos meninos: entre os portugueses e “pessoas mais limpas” em um quarto e os meninos da terra em outro. Apesar do jesuíta enquadrar os estudantes dentro da categoria “meninos”, sua ponderação reforça a existência de hierarquias entre eles dentro do colégio. Eram todos genericamente chamados de meninos, mas de qualidades diferentes, portanto, deveriam ser separados, principalmente portugueses e nativos. O documento não detalha se os portugueses eram castiços ou provenientes do reino. Certamente havia distinções entre eles.³³¹

Se havia distinções entre os portugueses, a diferença entre eles e os nativos era maior ainda. A carta de Gomes Vaz nos permite perceber o distanciamento existente entre os portugueses e a população nativa, esta última que recorrentemente era depreciada em relação à primeira. Ainda que convertidos e instruídos, esses indivíduos viviam em uma situação de transitoriedade perene, sempre a caminho do reconhecimento e sob a desconfiança das autoridades coloniais.³³²

Se as letras e os “bons costumes” constituíam o caminho para a regeneração das populações nativas para o ideal buscado, a alegação de que essas terras eram pouco férteis e que os meninos não rendiam nos estudos colocava em xeque os próprios propósitos das missões e a possibilidade de bons resultados. Aparentemente, após anos de experiência e atuação de trabalho missionário dentro e fora do Colégio de São Paulo, alguns jesuítas expressaram um gradativo desapontamento em relação às missões na Ásia. A alta expectativa que marcou os primeiros anos dissipava-se nas barreiras culturais encontradas e na dificuldade de evangelizar

³³⁰Ibidem, p.261.

³³¹Valignano, por exemplo, considera que são mais aptos para a religião os moços portugueses recém-chegados do reino. Os filhos de portugueses nascidos no Oriente eram considerados fracos, por terem nascido em terras fracas e criados no vício. Cf. Sumário das coisas que pertencem a província da Índia Oriental e ao governo dela, composto pelo visitador Alessandro Valignano, Shimo, agosto de 1580, *Documenta Indica*, vol. XIII, doc. 2, pp.258-260.

³³²XAVIER, Ângela Barreto. Op., cit., 2011, p. 19.

espaços tão longínquos e de soberanias e idiomas tão diferentes. Sendo os recursos humanos e financeiros limitados, tornava-se precária também a manutenção deste trabalho.

O jesuíta catalão Antonio Monserrate compartilhou baixas expectativas sobre o trabalho missionário desenvolvido com os meninos nativos por duas razões: a mediocridade do aprendizado e a interrupção dos estudos em função da guerra.³³³ As acanhadas expectativas estavam vinculadas também às representações dos meninos nativos. O padre pontuou que, embora a quantidade de alunos fosse grande, esta terra não seria de muitos frutos, porque como alguns estudantes “son um poco grandes, luego van a la guerra o a negociar su vida” e além destes havia aqueles que eram tidos como sem capacidade para dar sequência aos cursos, tanto que as lições de teologia foram interrompidas por motivo de falta de saúde do mestre e por não haver estudantes considerados competentes o suficiente.³³⁴

Nos outros cursos, segundo Monserrate, havia alunos que, além do estudo de latim, filosofia, lição pública e ordinária de casos de consciência, exercitavam-se também nas virtudes, mortificação, obediência, caridade e fazendo penitências. Podemos perceber que constantemente a virtude da obediência é enfatizada pelos missionários. Conforme Cambi, o hábito e a obediência eram indicados como meio e fim da educação, ambos assumiam características de renúncia como a melhor forma de preparação para a vida adulta.³³⁵ A obediência pregada dentro dos colégios buscava internalizar também a ordem vigente estabelecida.³³⁶

Destacamos também a necessidade e importância da intervenção educativa pela própria condição de ser pecador, da qual só se poderia se libertar com a repressão dos próprios instintos e com a aquisição de hábitos cristãos. Por isso, a necessidade de uma distribuição racional do tempo e das atividades dentro do colégio era de suma importância para que os meninos fossem obedientes, interiorizassem práticas cristãs rotineiras e tivessem ocasiões para desempenhá-las,

³³³Antonio Monserrate nasceu em 1536 em Barcelona. Descendente de uma filha nobre de Osona, Monserrat estudou em Barcelona, onde entrou em contato com Inácio de Loyola. Ingressou na Companhia de Jesus em 1558 e foi designado para Portugal, onde foi ordenado sacerdote em 1561. Estudou na Universidade de Coimbra e foi preceptor do rei Sebastião I. Em 1574 e foi designado para missionar no Oriente e teve como uma de suas missões ingressar na embaixada apresentada a Corte do rei mogol Akbar. GÓMEZ. Antonio de Montserrat – La Ruta de la Seda y los caminos secretos del Tantra. *Revista Científica Arbitrada de la Fundación MenteClara*, Vol 1, 2016.

³³⁴Carta anual de Antônio Monserrate para o Geral Everardo Mercuriano, Goa, 26 de outubro de 1579, *Documenta Indica*, vol. XI, doc.89, pp.662-663.

³³⁵CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNEP (FEU), 1999, p. 257.

³³⁶Carta anual de Antônio Monserrate para o Geral Everardo Mercuriano, Goa, 26 de outubro de 1579, *Documenta Indica*, vol. XI, doc.89, p.663.

como as idas aos hospitais e ao cárcere, como citou o padre António de Monserrate.³³⁷ Esta intervenção educativa buscava não só contornar a condição de pecador, mas também de ser um menor e nativo, condições que ajudavam a construir a ideia de inferioridade associada ao *pueri*. Tal condição era recorrentemente afirmada pela representação negativa dos meninos, que reforçava a necessidade de submetê-los a doutrina.

Segundo Monserrate, apesar desta formação, os meninos nativos eram medíocres nos estudos.³³⁸ Na carta de Monserrate encontramos alusão à incompetência e à baixa capacidade em ambos os estabelecimentos: tanto no noviciado do Colégio de São Paulo, cuja inabilidade dos seus alunos teria lhes impossibilitado de terminar o curso de filosofia, quanto no seminário, onde o ensino sucedia conforme a capacidade de cada um, tendo uns mais incentivos no estudo e outros no canto. Não há menção de ensino de teologia, possivelmente porque os meninos não avançaram no curso de artes, em relação ao qual foram considerados medíocres. Sendo o curso de artes uma etapa necessária para se chegar ao curso de teologia, é possível que não houvesse mesmo uma classe de teologia para os meninos da terra.

É importante ressaltar que, apesar de os meninos serem instruídos e preparados para futuramente compor um clero nativo, essa formação deve ser analisada por um ângulo contraditório, como enfatizou Tavares.³³⁹ Não havia restrição a serem formados clérigos de origem indiana, mas existiam restrições de carreira. Segundo Boxer, ao mesmo tempo em que os jesuítas estavam preparados para educar os candidatos ao sacerdócio secular, estavam também pouco inclinados a deixá-los se tornarem jesuítas, mantendo-os sempre em posições subordinadas.³⁴⁰

As cartas dos inicianos no século XVI estão recheadas de representações, classificações e hierarquizações referentes às populações nascidas no Oriente, essas sempre sob a desconfiança de não serem dotadas de qualidades específicas que as habilitavam a serem admitidas na Companhia de Jesus. Havia rígidas fronteiras que engessavam os nativos em categorias

³³⁷CAMBI, Franco. Op., cit., p.257.

³³⁸Carta ânuva de Antônio Monserrate para o Geral Everardo Mercuriano, Goa, 26 de outubro de 1579, *Documenta Indica*, vol. XI, doc.89, p.663.

³³⁹TAVARES, C. C. S. Alessandro Valignano: o progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais. In: XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2005, Londrina. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH - História: Guerra e paz*. Londrina: Editorial Mídia, 2005.

³⁴⁰C. R. Boxer. **As relações raciais no Império colonial português – 1415-1825**. Porto: Aforamento, 1988.p. 67.

associadas à desqualificação e a uma natureza inferior, o que impedia o seu progresso nos estudos e consequentemente de se tornarem jesuítas.

As categorias nem sempre estabelecem um vínculo estreito com a realidade, mas uma vez estabelecidas, elas podem modelar percepções. As categorias exprimem representações e comportamentos dos agentes históricos. Essas representações são fundamentadas em interesses, mas como destacou Hespanha, analisar tais interesses não significa que acessamos uma realidade isenta de ser mediatizada pelas representações. Ainda que essas categorias não necessariamente estabeleçam uma conexão com a realidade, elas buscam moldar ou transformar pela sua capacidade simbólica de construir imagens.³⁴¹

Faria pontuou que em Goa a taxonomia dos grupos sociais nativos e os princípios que orientavam a sua hierarquização refletiam a incorporação de discursos sobre a superioridade europeia.³⁴² Nesse sentido, não é de se estranhar os repetidos discursos sobre a Índia ser uma terra de poucos frutos e poucos estudos, como abordara a questão o supracitado padre Monserrate.

Monserrate indiretamente compartilhava a crença de que na Índia os estudantes eram dotados de poucas capacidades intelectuais. Acreditava-se que tais inclinações negativas repercutiam inclusive sobre os portugueses que ali residiam, pois não houve preocupação por parte do jesuíta em distinguir os meninos portugueses dos meninos nativos e sabemos que tanto o Colégio como o Seminário abrigavam os nascidos no reino e os nascidos no Oriente.

Entre 1579 e 1580 Alessandro Valignano também compartilhava perspectivas muito baixas em relação às populações nativas na Índia e a sua capacidade.³⁴³ No *Sumário das coisas que pertencem a província da Índia Oriental e ao governo dela*, o visitador escreveu que todas as gentes dessas partes, com exceção dos chineses e japoneses, eram de cor baça e uns mais negros

³⁴¹HESPANHA, A.M. Op., cit., p.39.

³⁴²FARIA, Patrícia Souza de. Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII). In: FARIA, Ângelo Assis; MANSO, Maria de Deus B; LEVI, Abraham. (Org.). **A expansão: quando o mundo era português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste**. 1ed.Évora; Viçosa; Washington: NICPRI/ CCH-UFV, 2014, v. 1, p. 82-106.

³⁴³Alessandro Valignano foi visitador da Província da Índia entre 1574 a 1595 e do Japão e da China até 1606. Entre 1583 e 1587 foi também o Provincial de Goa. Em suas cartas e *Sumário*, Valignano suscitou uma série de debates sobre as necessidades materiais para a sobrevivência da ação missionária no Oriente, bem como discutiu a questão do uso ou não da violência nos procedimentos de conversão e definiu as regras sobre o aproveitamento dos naturais da terra na Companhia de Jesus, ao qual se posicionou veemente contra a admissão dos mesmos, a não ser que fossem os japoneses, “os brancos do oriente”. Cf. TAVARES, C. C. S. Op., cit., 2005.

do que outros, conforme a calor dos lugares, progênes e exercícios que fazem. Embora considerasse que uns possuíssem mais primor do que outros, de um modo geral o missionário afirmou que era comum que a população fosse de pouco primor e capacidade, “y parece, como dize Aristóteles, de su natureza nacida para servir”. Eram pessoas avarentas, pobres, ainda que alguns fossem senhores e possuíssem terras. A maioria era miserável e baixa, “que bien se parece ser gente negra”, afirmou Valignano.³⁴⁴

As considerações de Valignano foram analisadas com diferentes objetivos pela historiografia. Autores como Boxer, Faria e Ehalt já haviam destacado como o jesuíta classificou e hierarquizou as populações orientais.³⁴⁵ Em linhas gerais, Valignano deixou escritos em que não poupou desqualificações de populações nativas, ainda que tenha procurado estabelecer algumas distinções entre elas, e ressaltou que as pessoas da terra eram ignorantes, “sem sorte nas letras e ciências”. Interessa-nos destacar que essas concepções não demonstram muitas expectativas positivas sobre o que o padre tinha a afirmar sobre o estudo dos meninos nativos no Colégio de São Paulo. Segundo o jesuíta, raramente o colégio formava algum indivíduo que poderia se aproveitar no espírito e nas letras. No que toca ao espírito, quatro causas foram apontadas como impedimentos: os meninos recebidos no colégio eram nascidos na Índia e criados em vícios e mimos, além de serem pouco capazes de espírito e possuírem poucos fundamentos, de modo que não apresentavam rendimento no noviciado. A segunda causa era a má qualidade natural da terra, que por causa do contínuo calor e da muita liberdade (referindo-se aos corpos) formava espíritos fracos. Em função disso, Valignano postulava que havia muita dificuldade em ter a necessária atenção e composição interior e dificilmente, em oração, os moços conseguiam guardar a devida reverência e composição exteriores. A terceira causa está atrelada às ocupações, essas que seriam muitas e mediante as distrações, vivia-se em pouco recolhimento. A quarta razão é própria do Colégio de São Paulo, trata-se das contínuas enfermidades que deixavam os corpos debilitados neste estabelecimento.³⁴⁶

³⁴⁴Sumário das coisas que pertencem a província da Índia Oriental e ao governo dela, composto pelo visitador Alessandro Valignano, Shimo, agosto de 1580, *Documenta Indica*, vol. XIII, doc.2, pp.144-145.

³⁴⁵BOXER, C.R. **Relações raciais no império colonial português**: 1415-1825. Porto: Afrontamento, 1977, pp.64-65; FARIA, Patrícia Souza de. Op., cit., 2014, pp. 90-94; EHALT, Rômulo. **Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606)**. Anais do VII Encontro Internacional de História Colonial. CARMEN, Margarida et al. (orgs.). Mossoró – RN: EDUERN, 2018, pp.665-677.

³⁴⁶*Sumário das coisas que pertencem a província da Índia Oriental (...)*, Op., cit., pp.255-256.

Conforme o missionário, essas mesmas razões que impediam o progresso do espírito também impediam o das letras. Além do mais, há de se destacar outras causas particulares que dificultavam o desempenho nas letras, como as muitas ocupações no Colégio de Goa, tanto que os estudantes não possuíam tempo de estudar e muitas vezes eram forçados a deixar a sua lição para executar alguma tarefa. A isto se acrescenta a pouca inclinação que os nascidos na terra tinham para os estudos e a falta de tempo dos irmãos, pois a carência de obreiros na Índia era muita. Como esses impedimentos possuíam poucas soluções, para Valignano, a Índia seria sempre uma região desfavorável ao estudo.³⁴⁷

Aos moços recolhidos para os estudos, Valignano considerou que os mais aptos para a religião eram os moços portugueses recém-chegados, “frescos do reino”.³⁴⁸ Apesar disso e de todas as desqualificações apresentadas aos nativos, o jesuíta pontuou que a criação dos meninos da terra de forma diligente como um dos possíveis remédios para os problemas encontrados na Índia, pois, com o tempo, eles poderiam cobrir a falta de obreiros.³⁴⁹ Nesse sentido, era de suma importância que se zelasse pela sua formação.

Em 1597, o *Regimento do Colégio de Santa Fé* estabeleceu algumas referências para o que seria o currículo dos meninos no Colégio. Estabeleceu-se 50 colegiais dos naturais deveriam ser abrigados com pelo menos 10 canarins e 6 de cada nação, sendo esses meninos de 13 a 15 anos.³⁵⁰ Todos deveriam ser de casta nobre e de idade que poderia ser aproveitada nos estudos, sem perder o conhecimento de sua língua natural. Com o passar dos anos, o Colégio de São Paulo tendeu a recolher meninos pertencentes às castas mais altas, de modo que os missionários tenderam a destacar a habilidade e engenho dos meninos brâmanes e os da casta parbu³⁵¹, bem como a conversão de alguns príncipes locais perante os demais meninos, muitas vezes considerados pouco capazes, de modo que estes últimos eram direcionados a um ofício.

A princípio, os documentos que buscavam reger o colégio reforçavam que os meninos a serem recolhidos deveriam ser “de bom parecer” e habilidosos. Entretanto, essas características

³⁴⁷Ibidem, pp.256-258.

³⁴⁸Ibidem, pp.258-260.

³⁴⁹Ibidem, p.283.

³⁵⁰A quantidade de meninos por nação remetia às *Constituições do Colégio de 1546*. Cf. *Constituições do Colégio de São Paulo em Goa*, Goa, 27 de junho de 1546, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 14, pp.110-129.

³⁵¹Segundo o Glossário Luso-Asiático, os parbus constituíam uma das castas altas da Índia, cujos membros se empregavam em trabalhos com pena, como escrivães e contadores. DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra, 1919-1921, v.1, p.173.

tenderam a aparecer atreladas quase sempre aos meninos brâmanes. Os melhores resultados colhidos ou a se colher eram referentes à conversão dos meninos de casta alta, por acreditar que esses inspirariam as demais castas a se converterem. Ademais, conforme o sistema de casta hindu foi compreendido pelos portugueses e também “assimilado”, visto que não se conseguiu erradicá-lo, os missionários perceberam que para a formação do clero nativo funcionar, o cargo de sacerdote deveria ser ocupado por uma casta alta. Não seria de estranhar que os colégios tendessem a recolher meninos de casta alta.

Por exemplo, em 1567, Gomes Vaz acentuou que em Goa os filhos dos brâmanes eram mandados à escola, por serem mais hábeis.³⁵² A mesma perspectiva aparece na carta de Sebastião Fernandes (1570)³⁵³ e Eduardo Leitão (1569), este inclusive ressaltou que a maior parte dos meninos nativos instruídos eram brâmanes agudos e hábeis, muito proveitosos nos estudos e no auxílio às conversões realizadas nas freguesias de Goa nos domingos.³⁵⁴ Os meninos menos proveitosos deveriam ser postos em ofícios.

Exemplos similares podem ser encontrados também em outras regiões, como na Costa da Pescaria, em Coullão e Baçaim, onde podemos perceber que a presença portuguesa era menos consolidada do que em Goa, muitas vezes negociada ou compartilhada com outras autoridades locais. Com pouca influência, os missionários buscaram atingir maiores contingentes populacionais por meio da conversão das castas altas. Os meninos de castas menores eram ensinados basicamente a ler e escrever, além da doutrina cristã. Em Taná, por exemplo, os jesuítas fundaram um colégio, cuja verba recebida era a menor quando comparada a dos outros colégios do Estado da Índia. Enquanto o Colégio de Goa possuía a maior renda com 1650 cruzados, Taná recebia apenas 180 cruzados.³⁵⁵ A segunda renda mais baixa era a do colégio de Coullão, com 500 cruzados, localidade onde os meninos, após serem instruídos, foram entregues a amos para servir, conforme o padre Lancillotto informou.³⁵⁶

³⁵²Carta do padre Gomes Vaz à Leoni Henriques e a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 12 de dezembro de 1567, *Documenta Indica*, vol.VII, doc.90I, pp.371-405.

³⁵³Carta do padre Sebastião Fernandes para o Geral Francisco Bórgia, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.12, pp. 35-93

³⁵⁴Carta do padre Eduardo Leitão à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 16 de novembro de 1570, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.47, pp.309-342.

³⁵⁵Rendas de todos os colégios e residências que a Companhia tem nesta Província da Índia, Goa, outubro de 1575, *Documenta Indica*, vol. X, doc.5.

³⁵⁶Carta do padre Nicolau Lancillotto à Inácio de Loyola em Roma, Coullão, 12 de janeiro de 1555, *Documenta Indica*, vol. III, doc.40, pp.216-228.

Não localizamos relatos, até esse contexto mencionado, em que os meninos ensinados no Colégio de Taná fossem descritos como nobres, ainda que a casta *parbu* tenha sido citada. As fontes analisadas oferecem indícios de que esses meninos que estudavam no colégio de Taná, em tal contexto, muito provavelmente eram filhos de indivíduos de castas mais baixas, uma vez que eram iniciados em ofícios (lavradores, sapateiros, ferreiros), conforme a sua casta, antes mesmo de completarem 15 anos. Posto que as castas mais altas não executavam trabalhos manuais, acreditamos que os meninos deveriam pertencer a estratos sociais menores. As ponderações sobre Taná não significa que se afirme que a região era exclusivamente pobre ou que não movimentava rendas. No capítulo anterior pontuamos como a região recebeu rendas e territórios ao longo dos anos doados por viúvas, processo este que também ocorreu em Baçaim.

É interessante notarmos que em Goa os meninos deveriam aprender algum ofício após completarem 15 anos e assim darem continuidade a sua vida. Ao passo que em Taná, o aprofundamento do ensino da doutrina cristã não parecia ser prioridade, visto que os missionários se empenhavam em ensinar ofícios aos meninos e a utilizarem da mão-de-obra deles desde cedo, inclusive em trabalhos pesados, como lavrar a terra.³⁵⁷ Gonçalo Alvarez, por exemplo, ressaltou que em Taná os moços eram muito “amigos do trabalho”, tanto que pela manhã faziam a doutrina “com a fouce e enxadas na mão” e nunca descansavam de dia. “Estes são os melhores cristãos da terra que eu vi”, exclamou, por considerar que essa era a melhor criação de moços que há na Índia.³⁵⁸

Em contrapartida, a instrução das castas altas envolvia um projeto ambicioso de formar futuros governantes e sacerdotes cristãos. Esperava-se que a conversão das altas castas inspirasse as demais, um passo significativo para erradicar as idolatrias e os costumes hindus. Ademais, aparentemente as castas menores não teriam impacto no sacerdócio e poderiam cumprir apenas a jornada de sua vida cristã, talvez trazer consigo a conversão de sua família. Por outro lado, acreditava-se que os meninos brâmanes teriam uma capacidade natural de maior entendimento, o que tornava possível os estudos e o aperfeiçoamento quando criados “no leite da fé”. Em uma sociedade marcada por clivagens sociais, disputas, cercos e guerras, a morte

³⁵⁷Carta de Gonçalves Rodrigues para a Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.16, pp. 96-105.

³⁵⁸Carta do visitador Gonçalves Alvares para o Geral Francisco Bórgia, Goa, 5 de dezembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.18, pp.111-123

não era uma realidade distante. Porventura, essas crianças poderiam se tornar os sucessores cristãos de seus pais considerados idólatras e trazer para o seio cristão comunidades inteiras, como era esperado, por exemplo, do rei Afonso de Trincanamale.

As considerações supracitadas servem de base para pensarmos que o ensino proporcionado pelos jesuítas era hierárquico e visava manter a ordem conforme as “qualidades” de cada um. De acordo com essa concepção hierárquica, se os órfãos portugueses e os meninos nativos nobres eram vistos como dotados de habilidades destacáveis, que poderiam resultar em uma possível admissão futura na Companhia de Jesus, as camadas mais pobres não inspiravam as mesmas expectativas. Brancos, órfãos portugueses e filhos de elites nativas eram, uns mais do que outros, alvos de uma educação formal, diversificada e preparatória para o poder e para a vida eclesiástica que poderia incluir teologia, latim, filosofia, aritmética e gramática. Nas escolas mais modestas, o ensino era ministrado de modo mais rústico, muitas vezes desempenhado em ermidas e se resumia ao ensino das primeiras letras. Os meninos educados nesses estabelecimentos também contribuíam na manutenção do Império luso-asiático, porém, o seu apoio não envolvia o sacerdócio ou “grandes feitos”, como a conversão de reinos não-cristãos.

Em diversas regiões do Estado da Índia, os meninos foram submetidos a diferentes formas de violências, desde a separação de suas famílias ao processo que buscava submetê-los a rotinas que visavam discipliná-los e “aperfeiçoá-los” para que posteriormente fossem espalhados pelo Estado da Índia para atuarem como: intérpretes, serventes ou evangelizadores. O segundo modo de atuação esteve associado aos meninos pobres, enquanto o terceiro caso, relacionado aos meninos de casta alta. Isso porque a ação evangelizadora no Oriente foi marcada por aparentes contradições, uma vez que, mesmo após a conversão, o sistema de estratificação social de castas de origem hindu foi mantido. Ainda que cristãos, os meninos e moços estavam inseridos nas hierarquias locais. Provavelmente sem futuro nas missões, alguns meninos tiveram a sua liberdade reduzida à servidão.

Por fim, pontuamos que *O Regimento do Colégio de Santa Fé* realizado em 1597 buscou definir e regulamentar algumas questões que foram citadas ao longo deste tópico. Por exemplo, o documento especificou que todos os colegiais deveriam estudar e não deveriam servir ao colégio de São Paulo em nenhuma ocupação, exceto as que o reitor definisse. Embora o regimento estabelecesse a prioridade da aprendizagem, fica registrada a possibilidade de

desempenho de ofícios e do auxílio dos meninos naturais aos padres. O regimento estabeleceu também a conveniência de ter algum moço alfaiate e outro sapateiro no seminário.³⁵⁹ Estava regulada a questão dos ofícios apontada por Valignano, pelo menos Goa. Contudo, este regulamento estava aberto a concessões do reitor e não podemos afirmar com clareza até que ponto isso se estendeu.

Em caso de descumprimento das tarefas ou dos estudos, deveria ser aplicado algum castigo aos colegiais. As faltas realizadas dentro de sala de aula poderiam ser aplicadas pelos mestres, mas esses de forma alguma estavam autorizados a açoitar. Apenas o corretor estava autorizado a desempenhar este castigo, que não deveria ser em outro lugar, senão em um espaço decente ou na “casinha”.³⁶⁰

O regimento reforçava também o caráter isolacionista dos colegiais em relação a sua família, ao mundo externo e também aos demais estudantes de outra região. Os meninos não poderiam fazer visitas aos pais ou parentes muito próximos, a não ser que fossem acompanhadas com companheiros “seguros”. Em caso de tais parentes desfrutarem de saúde, os meninos não eram autorizados a visitá-los. Quanto aos parentes, caso fossem visitar os meninos, deveriam apenas ir ao pátio e com licença particular do reitor.

Preservar a “infância” dos meninos da corrupção moral da sociedade era um dever atribuído à família no Ocidente, como pontuamos anteriormente.³⁶¹ Na Índia Portuguesa, o Colégio de São Paulo assumiu este papel e, por meio do isolamento dos meninos, buscava-se submetê-los a uma rotina de hábitos cristãos, distantes da possibilidade de criação dos pais, estes que eram considerados idólatras e débeis na fé. Segundo Boto, para os jesuítas a criança deveria ser subtraída o máximo possível do convívio familiar, de maneira que se criasse um ambiente

³⁵⁹Regimento do Colégio de Santa Fé, Goa pelo visitador Pimenta, Goa, 15 agosto de 1597, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 101, p.824.

³⁶⁰Ibidem, p.825.

³⁶¹Souza pontuou uma crescente valorização da educação moral e religiosa dos filhos no final do século XV. Pensando o cenário Ibérico, a autora corroborou que esta preocupação deve ser compreendida dentro das correntes religiosas e reformistas que ganharam força no final deste século e as tendências pedagógicas e humanistas associadas a elas. A crescente atenção atribuída à educação dos menores não significava a “descoberta da infância”, mas sim a valorização da educação através de ideias humanistas que permitiram novas perspectivas acerca da formação do “futuro adulto”. Dessa forma, encontra-se nos textos de moralistas e humanistas do final do século XV, tal como os “Espelhos de príncipes” e tratados morais para mulheres, uma maior atenção à educação das crianças e ao papel dos pais nesta empreitada. SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (Séculos XVII e XVIII)**. 2008. 206f. Dissertação (Mestrado em Pós-Graduação em História) - Universidade Federal da Bahia.

purificado em que as mesmas poderiam ser protegidas do universo exterior e submetidas a intensa vigilância que contivesse possíveis arroubos de espontaneidade. O colégio deveria dirigir o espírito do aluno para o desapego de uma cultura mundana imperante no seu cotidiano e fomentar a paixão pelo estudo e a fruição dos ensinamentos que apenas o Colégio poderia fornecer.³⁶² Existia nesse sentido, uma intencionalidade de racionalização dos hábitos e de civilização dos costumes, uma formação de padrão de comportamento.

Além das regras e obrigações, *O Regimento* estabelecia alguns momentos de lazer para os meninos. Uma vez na semana, poderiam retirar um dia para recreação, podendo visitar uma horta ou campo, mas sempre na companhia de um dos irmãos.³⁶³ Nessas ocasiões, os meninos não deveriam se misturar com outros estudantes e moços de fora, nem pequenos nem grandes. Poderiam jogar jogos considerados “honestos”, como a pela, truque (jogo e cartas), toque emboque (jogo com uma bola, que batida por um taco passava sob o arco espetado no chão), bola, laranjinha, os arriões (pedrinha redonda de jogar o alquerque).

O Colégio de São Paulo foi o primeiro estabelecimento de formação dos jesuítas no Oriente. Importante destacar que o Seminário de Santa Fé continuou existindo mesmo após a formação do colégio. No cotidiano, as duas instituições trabalhavam em consonância, mas como fins diferentes. Enquanto o Colégio de São Paulo fornecia uma formação mais completa, que incluía latim, filosofia e teologia para os ingressantes na Companhia de Jesus, no edifício do Seminário instruía-se nas primeiras letras, por vezes latim e canto, constituindo um estudo mais básico para a formação mais geral dos *pueris*. Os considerados mais engenhosos poderiam ter continuidade nos estudos dentro do Colégio. Toda esta formação constituía um projeto de “domesticação” por uma via mais dócil, calcado na educação e preparação dos menores.

No que toca as classes de ler e escrever, nos interessa refletir que enquanto em Portugal uma parcela modesta da população era alfabetizada, no Estado da Índia havia um esforço substancial empreendido pelos missionários para instruir os meninos nas primeiras letras.³⁶⁴ As classes de

³⁶²BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na Idade Moderna**. Campinas, SP: Papyrus, 2017, p.216.

³⁶³Regimento do Colégio de Santa Fé, Goa pelo visitador Pimenta, Goa, 15 agosto de 1597, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 101, p.823.

³⁶⁴Em uma perspectiva microanalítica, Silva pensou os níveis de alfabetização de Porto entre 1580-1650 a partir de um seguimento social específico, os que tinham que ir à Câmara tomar posse de algum ofício ou para qualquer outro ato de natureza administrativa e institucional. O autor trouxe constatações interessantes, como apenas a nobreza que ocupava os cargos municipais era 100% alfabetizada. Quanto à nobreza rural, nem todos os elementos que serviam nos cargos de capitão de milícia eram alfabetizados. Ademais, os homens da cidade eram substancialmente mais alfabetizados do que os do campo. Segundo Ramos, em 1878, 79,4% dos portugueses

ler e escrever, os seminários e os colégios fundados eram formados por toda ilha de Goa e pareciam ser imprescindíveis para o projeto evangelizador, que significava também a expansão do projeto civilizador pela fé. Em outros termos, civilizar para converter, o que Viveiros de Castro pontuou como “dar ao gentio lei e rei”. Nesse sentido, para serem instruídos na fé, os meninos precisavam antes de tudo compreender o português. Apesar dessas pretensões, não há como mensurar se os ensinamentos esporádicos das classes de ler e escrever constituíram efetivamente uma alfabetização e se houve êxito. Os jesuítas além de não terem o efetivo controle dos meninos que frequentavam essas reuniões, nem de sua rotina após a doutrina, tiveram que lidar frequentemente com a falta de interesse de alguns nativos e a evasão causada por guerras, cercos e migrações. Dessa forma, é preciso considerar que a expectativa poderia não ser correspondida pela realidade, esta que não seria interessante de ser narrada nas cartas.

A educação promovida pelos jesuítas aos meninos nativos era extremamente importante, pois expandia o processo civilizatório pela fé e conferiria um certificado de humanidade e “civilidade” aos recém-integrados no Império, ao passo que também promovia os meios de salvação pessoal. Como umas das partes mais importantes da sociedade colonial estavam os agentes da religião católica a serviço de seu rei permeando todas as camadas sociais, convertendo, educando, obrigando, punindo e doutrinando as sociedades locais com justificativas legais, políticas e espirituais.³⁶⁵

Os inicianos consideravam que, ao contrário da população adulta, os meninos não haviam vivenciado demasiadamente nos costumes gentílicos, portanto, poderiam ser “moldados”. Não

residentes em Portugal não sabiam ler e em cem anos o analfabetismo reduziu apenas em 17%. Quanto às crianças, em 1890, 74,1% dos meninos e meninas entre 7 e 9 anos eram iletrados. Embora não tenhamos uma porcentagem exata para pensar Portugal no século XVI, a não ser de forma microanalítica, como fez Silva, os números deveriam ser precários também, sobretudo antes da Contrarreforma. Ao contrário dos protestantes, a Igreja católica não fez da leitura direta dos textos sagrados uma formalidade da crença. Foi com a crescente criação de Igrejas paroquiais e de mosteiros desde a idade média que se aumentou entre os camponeses a presença de homens que sabiam ler, escrever e possuíam apreço por bibliotecas e escolas, espaço este que passou a ser utilizado, sobretudo a partir do século XVII, a reunir regularmente as crianças das freguesias para iniciá-las nos mistérios da fé. Foi a Contrarreforma que estreitou os laços da catequização com a leitura e podemos averiguar isso a partir dos incentivos e produções regulares de inúmeras cartilhas catequéticas elaboradas já no século XVI destinadas à alfabetização e evangelização. Cf. RAMOS, Rui. **Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo em Portugal: uma introdução à História da Alfabetização no Portugal contemporâneo**. *Análise Social*, vol. XXIV (103-104), 1988, pp. 1067-1145; SILVA, Francisco Ribeiro. "História da Alfabetização em Portugal: fontes, métodos, resultados" in *A História da Educação em Espanha e Portugal*. Lisboa, Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação 1993, pp.101-121.

³⁶⁵CASIMIRO, A. P. B. S. Igreja, Educação e Escravidão no Brasil Colonial. *Politéia* (Vitória da Conquista), v. 7, p. 85-102, 2007.

pretendemos afirmar que os inacianos negligenciaram a educação adulta ou relegaram a segundo plano esses nativos, mas sim refletir sobre como existiram formas de ensino e parcelas de tempo especiais empregadas à catequização desse grupo. A opção de converter os meninos para auxiliar nas missões derivou da crença de que era possível discipliná-los e instruí-los para serem constantes na fé por estarem em uma fase de formação, a puerícia. Uma vez convertidos e disciplinados, eles poderiam ser utilizados para fins específicos e extremamente importantes, como a própria expansão do cristianismo na Ásia Portuguesa, ação que estava atrelada à própria sobrevivência do império.

As iniciativas de disciplinamento do corpo e da alma através da instrução, apesar de conferir uma “civilidade” ao nativo, não deixou de torná-lo alvo de desconfiança e criou estratificações entre eles. A doutrina do Colégio tendeu a ser específica a um público, os nativos de castas altas. Aos meninos pobres, de estratificações sociais menores, as expectativas de aproveitamento não eram preferencialmente os estudos e isso marcou a instrução que deveriam receber, no caso, o catecismo básico. Os meninos de castas altas, por outro lado, poderiam “render muitos frutos” como intérpretes, pregadores e possíveis membros da Companhia. O projeto era ambicioso e visava o aumento da cristandade, não apenas pela conversão dos meninos, mas também por meio deles, “depois que o mesmo senhor os tomar por instrumentos e vasos de sua palavra”³⁶⁶. Apesar dessas expectativas, a admissão dos indianos na Companhia de Jesus aparentava ser uma realidade distante, conforme as desconfianças de alguns jesuítas e as restrições sugeridas por Valignano.

2.3 As meninas nativas nas cartas dos jesuítas

As fontes analisadas nos indicam que os inacianos recorreram a disputas (*aemulatio*), ao teatro, à música, ao catecismo dialogado, à memorização pela repetição e a cartilhas como ferramentas para estimular uma aprendizagem harmoniosa, aguçar a memória dos estudantes e, sobretudo, moldá-los. Tais atividades constituíam meios pelos quais os missionários buscavam disseminar temas, saberes e normas, não apenas aos meninos, mas também às comunidades.

³⁶⁶Carta de Lourenço Peres para a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 17 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 24, p111.

Buscaremos analisar neste item se as meninas nativas também foram alvo das iniciativas de doutrinação por parte dos jesuítas.

É recorrente encontrarmos, nas fontes investigadas, relatos sobre a conversão dos meninos e as iniciativas dos padres em criá-los nos “bons costumes” para que futuramente eles atendessem aos propósitos e às expectativas dos jesuítas. Contudo, nos indagamos sobre as meninas nativas. Teriam elas ficado à parte do processo evangelizador desempenhado pela Igreja? Ou teriam recebido outra formação? Veremos que as essas perguntas são demasiadamente difíceis de responder, principalmente pela aparente invisibilidade das meninas em nossas fontes documentais. Com efeito, as meninas nativas não foram institucionalmente notadas, senão quando relacionadas aos meninos ou a algum acontecimento insigne.

As cartas dos jesuítas reunidas na *Documenta Indica*, sobre as quais nos debruçamos para analisar as iniciativas de instrução e conversão dos meninos, infelizmente abordam muito pouco sobre a educação das meninas no Estado da Índia. Se tentarmos limitar as informações ao espaço de Goa, tal como fizemos com os meninos nativos, não teremos mais do que uma dúzia de cartas, que por vezes apenas mencionam que as meninas nativas recebiam “alguma” educação. Enquanto os meninos eram reunidos nos colégios, seminários, ermidas e Igrejas para serem instruídos, na maior parte das cartas que abordam as meninas fica uma incógnita sobre o local em que essas meninas eram reunidas, quem as ensinavam, o que lhes era ensinado e por quanto tempo era ensinado. Isso não significa que as meninas não foram instruídas, possivelmente exprime que esta era uma questão pouco interessante a ser relatada ou até mesmo pouco investida, pois tanto nas petições quanto nos relatos dos gastos com a educação dos *pueris* por todo Estado da Índia não encontramos descrição de rendas sendo solicitadas ou distribuídas para o ensino das meninas.

Visto a escassez de informações, propomos então apresentar uma visão panorâmica de como as meninas aparecem nas cartas dos jesuítas que missionaram na Índia portuguesa. Consideramos importante para o desenvolvimento deste tópico não nos restringirmos à região Goa, pois a maior parte das cartas que as mencionam tratam de outras regiões. Antes disso, faz-se necessário realizar algumas ponderações sobre a invisibilidade delas nas fontes.

Segundo Mary Del Priore, estudar a história das mulheres não se restringe a estudar apenas a história delas, é também adentrar no âmbito da família, do trabalho, da criança, da

sexualidade, das representações e da imagem feminina frente à sociedade.³⁶⁷ Enfatizamos que investigar as relações de gênero é também se introduzir em uma história de silêncios, tantos das fontes e por muito tempo também da historiografia, portanto, é abordar as invisibilidades e subalternidades a que o universo feminino foi submetido. Quando enfatizamos que há uma escassez de informações sobre as meninas nas cartas dos jesuítas, estamos cruzando com estes silêncios e invisibilidades que reproduzem as assimetrias de gêneros que existiam nas sociedades modernas.

A proposta dos estudos das relações de gênero aborda as relações entre mulheres e homens sob uma ótica em que esses sujeitos não sejam analisados de uma forma separada.³⁶⁸ As relações de gênero remetem ao saber referente às diferenças sexuais, compreendendo que esse saber é uma construção cultural e social sobre as relações humanas. Tal saber não é absoluto e os seus significados nascem de uma disputa política e são os meios pelos quais as relações de poder – de dominação e de subordinação – são construídas. Nesse sentido, Scott pontua o gênero como um elemento constitutivo das relações sociais, uma forma de significar as relações de poder.³⁶⁹ Nesse sentido, não poderíamos deixar de pontuar que a quase ausência das meninas na documentação analisada por nós é reflexo da própria subalternidade da mulher no período moderno e das relações de poder que configuraram as sociedades coloniais.

Hespanha pontuou que o sexo feminino era considerado e representado a partir de noções de imbecilidade e inferioridade – *imbecilitus sexus*. Eram atribuídas às mulheres categorias que as enquadravam em uma qualidade menor, como se fossem naturalmente frágeis, de natureza viciosa, submissa, dócil e sedutora. A origem dos discursos que remetem às supostas debilidades física, intelectual e moral do sexo feminino remota à antiguidade clássica em

³⁶⁷DEL PRIORE, Mary (org.) & BASSANEZI, Carla (coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.p.7.

³⁶⁸ Ressaltamos que uma maior discussão sobre os estudos referentes às relações de gênero podem ser conferidas na dissertação “**A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**”. Cf. ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**. 157p. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

³⁶⁹SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Trad. Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: **SOS Corpo**, 1995, p.21.

discursos filosóficos que, ao longo do tempo, foram ressignificados conforme os contextos históricos das sociedades.³⁷⁰

Autores como Platão, Aristóteles e Galeno discursaram de diferentes formas sobre a suposta inferioridade feminina. As suas considerações serviram de base para o pensamento ocidental e tornaram-se tradições herdadas e reproduzidas por enciclopédias medievais e tratados de medicina, como ressaltou Tedeschi.³⁷¹ Em acréscimo às concepções filosóficas e também influenciado por elas, os discursos religiosos sobre o sexo feminino no Ocidente também buscaram afirmar a suposta inferioridade da mulher a partir também das considerações contidas na Bíblia.³⁷²

Conforme Gomes, no período moderno, o pensamento católico tridentino herdou uma tradição misógina e androcêntrica que remonta ao universo clássico, à moral judaica e ao pensamento medieval. Do mito grego de Pandora às cartas de Paulo, das leis mosaicas à Escolástica e a Santo Agostinho, a figura feminina sempre foi encarada como recipiente de um mal latente pronto a explodir e expandir-se no meio social.³⁷³ Segundo a teóloga Uta Ranke-Heinemann “Jesus foi um amigo das mulheres, o primeiro e praticamente o último amigo que as mulheres tiveram na Igreja”, isto porque a instituição perpetuou por séculos um modelo cultural que via na mulher o perigo, a impureza e o agente de enfraquecimento da qualidade espiritual do homem.³⁷⁴

³⁷⁰FRANCO, J.E; CABANAS, M.I.M **O Padre António Vieira e as Mulheres. O mito barroco do universo feminino.** Porto: Campo das Letras,2000, p.132.

³⁷¹Tedeschi aborda em seu livro *História das Mulheres e as representações do feminino* uma série de discursos filosóficos que afirmavam a inferioridade da mulher perante o homem. Como exemplo, citou que Aristóteles abordou a suposta inferioridade da mulher a partir de concepções de um corpo frio, inacabado, imperfeito e que deveria ser retido, confinado ao lar, em função de sua fragilidade e fraqueza. O homem era considerado mais perfeito do que as mulheres, pois os eu corpo não carecia de calor, o instrumento básico da natureza. No que toca a Platão, o mesmo considerou que as mulheres eram mais fracas nas virtudes do que homens, por isso deveriam ter um papel limitado na pólis. Conforme Platão, elas teriam sido homens covardes em outra vida ao passo que também não teriam sabido como conduzir sua vida, nem em termos de ética, nem na produção do conhecimento. Quanto a Galeno, mesmo defendeu a inferioridade feminina a partir do seu corpo. Afirmou que as mulheres eram essencialmente homens, mas por uma falta de calor vital as mesmas possuíam uma retenção interna das estruturas que eram visíveis nos homens. TEDESCHI, L.A. **História das mulheres e as representações do feminino.** 1ª Ed. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

³⁷²ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina a colônia. In: PRIORE, Mary Del (org). **História das Mulheres no Brasil.** 9. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

³⁷³GOMES, Alberon de Lemos. **A Matrona & o Padre: Discursos, Práticas e Vivências das relações entre Catolicismo, Gênero e Família na Capitania de Pernambuco.** 2003. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

³⁷⁴RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: Mulheres, Sexualidade e a Igreja Católica.** Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1999, p.132.

Consideradas incapazes de se tutelar, as mulheres foram confinadas ao privado, ao lar e à clausura, à dedicação exclusiva ao marido ou a Deus, lugares distantes dos quais os “grandes feitos” históricos ocorriam ou eram narrados. Em consonância com as assimetrias de gênero que marcaram as sociedades, a ponderação de Perrot explica a ausência da mulher na escrita da história até o século XIX, contexto em que se valorizava mais a perspectiva política, os temas da História das Nações, da República, do que era público.³⁷⁵

No Oriente, a configuração da subalternidade feminina ocorre de uma forma diferente. Segundo Jorge Lúzio Matos Silva, na antiguidade dravídica ocorre o declínio dos matriarcados e com as alterações do estatuto feminino do período védico, que concentrou o poder nos sacerdotes brâmanes, as desigualdades de gênero passaram a ser recorrentes. Os reinos hindus se configuraram sobre o modelo patriarcal que, com a lenta consolidação do sistema de casta do período védico-bramânico, dividiu o sistema social a partir de funções associadas ao poder masculino. Cita-se como exemplo, o sacerdócio e a posse defesa da terra.³⁷⁶

Durante o medievo indiano, as diversas invasões no subcontinente indiano evidenciaram o distanciamento da presença feminina das posições de poder. Para os conquistadores muçulmanos, as mulheres eram propriedades do pai, irmãos e posteriormente dos maridos, lógica esta que foi absorvida pelas culturas locais. Cabia ao marido proteger e defender a esposa do invasor. A inversão de poder e gênero impôs a submissão feminina, que se evidenciou na implementação de novos costumes, como a reclusão a ambientes domésticos e o uso de véus ou o impedimento da visão por homens que não eram da família. Com efeito, esta inversão encontrou na limitação da mulher hindu antigos costumes como casamento infantil, a prática do *sati* e um padrão comportamental de cerceamento da mulher, como destacou Silva.³⁷⁷ De uma forma diferente do Ocidente, no Oriente as mulheres também eram reclusas. Destacamos que os espaços e funções em que o poder era exercido não estavam reservados a elas. Não é de se estranhar que a sua conversão foi aspirada de outra forma. Visto a submissão feminina em ambas as sociedades, portuguesas e nativas, o propósito reservado a conversão delas não era o mesmo reservado aos meninos, como veremos mais adiante.

³⁷⁵PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres. *Cadernos Pagu* (4). 1995, p.14.

³⁷⁶SILVA, Jorge Lúzio Matos. **As bailadeiras Devadasis, dança e colonialidade na Índia portuguesa - século XVIII: no corpo iconografado uma categoria histórica**. 2016. 346 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 114.

³⁷⁷Ibidem, p. 115.

O interesse em relação ao feminino no contexto da expansão portuguesa ganhou destaque a partir do pioneirismo de Boxer em “A mulher na expansão ultramarina ibérica”, em que o autor apresenta uma análise sobre as mulheres “nos quatro cantos do mundo” e aborda mulheres nativas em diferentes condições: amantes, esposas, concubinas, escravas ou viúvas.³⁷⁸ A temática acerca das mulheres nativas também foi abordada por Manso, que produziu um interessante artigo sobre a mulher “outra”, isto é, a hindu ou muçulmana que não havia se convertido ao catolicismo, mas teve o seu cotidiano afetado após a conquista dos territórios por parte dos portugueses. A Igreja e as autoridades coloniais portuguesas produziram uma série de leis que refletiam em seus costumes e cotidiano. Em espaços portugueses, a “mulher outra” teve que enfrentar uma nova realidade sociopolítica e religiosa.³⁷⁹

No contexto da expansão imperial, as mulheres nativas apareceram associadas a estigmas semelhantes aos das mulheres ocidentais, por vezes com alguma peculiaridade. Nas experiências ultramarinas, as mulheres foram apresentadas recorrentemente por meio de um lugar-comum, a de sedutoras, imorais, débeis na fé e entregues aos deleites da sua terra.

Enquadradas em categorias e espaços atribuídos pelos homens de sua época, a mulher nativa por diversas vezes foi resumida a concepções subalternas e etnocêntricas. Ao se indagar se a mulher subalterna pode falar, Spivak acentuou que “entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece”.³⁸⁰ A mulher subalterna, portanto, não pode falar. Da mesma forma, a sua autorrepresentação também não se efetua. Embora Spivak esteja se pautando no imperialismo britânico do século XIX, a reflexão da autora nos inspira a pensar como em determinados contextos históricos imperialistas a mulher foi impedida de se representar, sempre sendo silenciada pelos discursos que buscavam afirmar a sua subalternidade. Assim, o pouco destaque das meninas nas fontes analisadas representava, entre diversas possibilidades, a sua subalternidade.

Nas cartas dos jesuítas em que os padres buscavam, por exemplo, reafirmar o compromisso com o colégio e a catequização dos nativos, as meninas praticamente não aparecem por não frequentarem aquele espaço. A sua exclusão estava associada ao modo como elas eram

³⁷⁸BOXER, C. R. **A mulher na expansão ultramarina ibérica**. 1415-1815. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

³⁷⁹MANSO, M. D. A Mulher —Outra no espaço ultramarino português: o caso da Índia Portuguesa. Textos de História. **Revista da Pós-Graduação em História da UNB**, nº11, 2004.

³⁸⁰SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010, p.157.

percebidas e representadas. No Antigo Regime, poucas meninas passavam pelos colégios. Apesar de não existir uma restrição por grupo social, havia o monopólio do sexo. Segundo Ariès, de um modo geral, as escolas do Antigo Regime eram exclusivas para o sexo masculino. Ainda que os primeiros modelos de uma instituição feminina escolar tenham se formado no século XVII, tratava-se de algo muito rudimentar.³⁸¹ Os colégios jesuíticos também tinham como foco os meninos. Esta lógica, como destacou Monteiro, era um reflexo da situação sociocultural do sexo feminino na hierarquia social, visto que, até o século XVIII, o discurso interpretava os corpos femininos e masculinos como versões hierárquicas e verticalmente ordenadas e cabia o homem, em sua perfeição, dirigir os destinos da sociedade.³⁸²

Assim, uma das razões para que as mulheres pouco apareçam nas fontes documentais analisadas se deve ao fato de os arquivos reproduzirem as diversas assimetrias existentes nas sociedades, entre elas as de gênero. Em comparação aos meninos tratados na documentação analisada, nota-se a exclusão das meninas, questão que se relaciona com a condição da mulher nas hierarquias sociais em que ela constantemente era representada como inferior ao sexo masculino, tanto fisicamente como espiritualmente. Além da assimetria de gênero, acumulam-se outras assimetrias: distinções que marcam as mulheres nativas das mulheres europeias, distinções confessionais (mulheres “novamente convertidas” em contraste com as “cristãs velhas”) e “etárias” (meninas menores em comparação a mulheres em idade de se casar ou casadas).

Dito de outro modo, pensando nos vários graus de subalternidade, as meninas nativas situavam-se ainda abaixo dos meninos nativos no tocante às percepções, às representações e ao relevo que recebiam dos jesuítas em seus escritos. Podemos perceber a assimetria entre meninas e meninos não apenas na expectativa da Igreja e da Coroa lusa, mas também em suas representações e imposições sociais. Enquanto aos doze anos os meninos deveriam ser catequizados e a partir dos 14 poderiam casar-se, as meninas adquiriam essa permissão aos doze, conforme as Constituições do Arcebispado de Goa.³⁸³

³⁸¹ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Tradução de Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

³⁸²MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. Niterói: Dissertação de mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2005, pp.39-40.

³⁸³DHMPP, vol. X, p.559.

Segundo Del Priore, o casamento era como um mecanismo de ordenamento social, em que era imposto a mulher um papel de mãe, devotada e recolhida.³⁸⁴ Elevado à categoria de Sacramento pelo Concílio de Trento, o matrimônio foi configurado como uma forma de controle social dos fiéis, principalmente no que tange ao domínio da luxúria. O casamento era uma das formas de adestramento do corpo feminino, transformando as jovens mancebas em matronas, zeladoras de seus maridos e filhos.³⁸⁵

Durante os ciclos e idades da vida, a menina ou a mulher era sempre alguém a ser tutelada por um homem, primeiro por seu pai e depois do casamento por seu marido, uma condição supostamente dada em função da ideia em torno de sua inferioridade natural. Como alguém que não poderia zelar por si poderia contribuir para a conversão das populações gentias?

A condição de ser mulher aparentemente era irreversível e inferior à do menor. Isto é, os meninos menores gentios poderiam ter os seus erros erradicados na instrução e conversão e se tornarem adultos disciplinados, e de alguma forma seriam inseridos socialmente, como cristãos, trabalhadores, intérpretes, catequistas ou ocupando cargos administrativos. A menina menor, por outro lado, poderia deixar a sua condição de gentia, mas jamais iria ser introduzida socialmente da mesma forma que o homem ou jamais deixaria de sofrer as restrições sociais impostas à mulher, restrições essas culturais, tanto por parte das sociedades nativas, como também dos europeus. Como pontua Spivak, a mulher subalterna era silenciada duplamente.

Apesar das considerações supracitadas há indícios de que algumas meninas teriam sido introduzidas aos preceitos cristãos por incentivo dos jesuítas. Sabemos que o ensino das meninas era promovido em diversas regiões, como em localidades situadas no Cabo de Camorim, em Baçaim, Malaca, na Costa da Pescaria, em Travancor, Goa e Coulão. Sobre a Costa de Travancor encontramos um dos relatos mais antigos, datado em 1549. Em janeiro deste ano, o padre Manuel de Moraes escreveu que um irmão havia ficado responsável por agrupar os menores nativos em um local para que fossem instruídos na doutrina cristã e “grande espanto” se causava com esta formação, pois era desempenhada na língua vernácula. Pela manhã ensinavam as meninas pequenas o Pai Nosso e a confissão geral. Conforme Morais, algumas sabiam tão bem que ensinavam às outras. À tarde, “pola mesma maneira”, ensinavam

³⁸⁴DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo: Condição Feminina, Maternidade e Mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995, p.133.

³⁸⁵GOMES, Alberon de Lemos. Op., cit., p. 70.

os meninos pequenos e os moços grandes.³⁸⁶ Similarmente, em Malaca, o ensino das meninas também era feito pela manhã, todos os dias, por duas horas.³⁸⁷

O ensino das meninas aparece relativamente cedo nas cartas relativas à Costa do Comorim e de forma semelhante aos casos supracitados, isto é, desempenhado pela manhã. Em 1551, o padre Balthasar Nunes escreveu que tanto os cristãos como os gentios dessa região, incluindo os meninos pequenos de 10 anos e as meninas, andavam despídos. A informação era a título de curiosidade e nada acrescentou sobre a evangelização das mesmas.³⁸⁸ Henrique Henriques, por outro lado, nos forneceu um pouco mais de detalhes. O missionário também escreveu neste mesmo ano uma carta a Simão Rodrigues, em que relatou que havia um grande esforço em ensinar as orações aos meninos e meninas do Cabo de Comorim e que para isso ele recebia alguma ajuda de custo. As orações eram ensinadas em malabar e o *Pater Noster* e Ave-Maria em latim. Segundo Henriques, a princípio, houve muita dificuldade na pronúncia, mas os *pueris* já pronunciavam razoavelmente, de modo que os portugueses ao escutarem estimavam que nem eles sabiam tão bem. As meninas iam pela manhã e ficavam cerca de duas horas, às vezes mais.³⁸⁹

Em 1552, Balthasar Nunes relatou que havia na Costa do Comorim mais de 20 igrejas, e em todas elas se ensinava a doutrina às meninas pela manhã e aos meninos à tarde, sendo isso possível porque os irmãos e o padre estavam aprendendo a língua local.³⁹⁰ Esta informação conflui com a carta anterior de Henrique Henriques, como podemos notar. Entretanto, não era o foco do missionário abordar o ensino das meninas. As meninas só aparecem novamente na carta no relato de sequestro do missionário, a saber.³⁹¹

³⁸⁶Carta de Manoel de Moraes a Companhia de Jesus em Coimbra, Goa, 3 de janeiro de 1549, *Documenta Indica*, vol.I, doc.68, p.464.

³⁸⁷Carta do padre Manoel de Moraes a Companhia de Jesus em Portugal, Malaca, 6 de agosto de 1549, *Documenta Indica*, vol. I, doc.74, p.495.

³⁸⁸Carta do padre Baltasar Nunes a Companhia de Jesus em Coimbra, Travancor, 18 de novembro de 1548, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 48, p.320.

³⁸⁹Carta do padre Henrique Henriques para o padre Simão Rodrigues e a Companhia de Jesus em Portugal, Cochim, 12 de janeiro de 1551, *Documenta Indica*, vol. II, doc.40, pp. 153-168.

³⁹⁰Carta do padre Balthasar Nunes à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1552, *Documenta Indica*, vol. II, pp.557-572.

³⁹¹Balthasar Nunes estava em uma Igreja quando foi sequestrado por ladrões. Cristãos, mulheres, meninas e meninos derramaram-se em lágrimas, “tomaram suas armas” e foram resgatá-lo. Cf. Carta do padre Balthasar Nunes à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1552, *Documenta Indica*, vol. II, pp.564-565.

Em 1552, temos informação, a partir da carta de Lancillotto, que o ensino das meninas ainda ocorria no Cabo de Comorim, porém, nessa data, a doutrina ocorria na parte da tarde. Em setembro desse ano, o padre Lancillotto visitou Henrique Henriques no Cabo de Comorim e relatou que o mesmo se encarregava de ensinar os preceitos cristãos a todo o povo: meninos pela manhã e meninas à tarde, todos os dias. Aos sábados, eram instruídas as mulheres e aos domingos os homens. Cada estudante tinha um livro feito pelo padre Henriques em malabar, que ensinava brevemente sobre a criação do mundo e a vida de Cristo – “as cousas essenciaes da nossa ley e fee”.³⁹²

Infelizmente os relatos mais completos que temos acerca dos estudos das meninas são os referentes ao Cabo de Camorim, em que podemos perceber claramente que o ensino das meninas e o dos meninos poderia até ser o mesmo, mas eles eram ensinados sempre separados. Encontramos apenas uma exceção a essa regra: em 1563, em Coullão, o padre Andreas Fernandes fazia uma breve exposição sobre o ensino dos meninos nesta região. No documento é citado que no Colégio de Coullão havia aproximadamente entre trinta e cinquenta meninos filhos dos cristãos locais. Esses meninos aprendiam a doutrina duas vezes ao dia, além de ler e escrever. A doutrina também era ensinada aos meninos de fora por um sacerdote, após um irmão ir pela cidade tangendo a campainha, reunindo os meninos. Nas igrejas, um canacápole ensinava a doutrina aos meninos e às meninas.³⁹³ Os canacápoles possuíam a responsabilidade de manter a igreja limpa e ensinar a doutrina de manhã às meninas e à tarde aos meninos, embora alguns ensinassem todos juntos de manhã ou à tarde.³⁹⁴

Podemos perceber que as meninas aparecem sempre atreladas ao ensino dos meninos e, com exceção da carta de Henrique Henriques, em que ele aparentemente está diretamente ligado ao ensino dos *pueris*, nas demais cartas a instrução das meninas era feita por irmãos ou canacápoles. O ensino dos menores pelos irmãos não era uma exceção, contudo, percebemos que o ensino das meninas dificilmente era ministrado diretamente pelos jesuítas e que em

³⁹²Cf. Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola em Roma, Coullão, 29 de outubro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 90, pp.382-383.

³⁹³Nesta carta, o termo “canacápole” não está apenas associado ao ofício de escrivão, mas também ao fato de ser bom cristão e instruído na doutrina. Cf. Carta do padre Andreas Fernandes para o padre Jacobo Lainez, Geral da Companhia de Jesus em Roma, Coullão, 29 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 25, pp.128-132.

³⁹⁴Ibidem, p.130.

algumas regiões, como Travancor e Baçaim, a tarefa era conferida respectivamente a um canacápole e a uma mulher.³⁹⁵

A respeito do ensino das meninas em Baçaim, o relato localizado é de 1575 e de Francisco de Monclaro. O padre escreveu que nesta região havia uma casa de catecúmenas, onde se recolhiam mulheres e meninas para serem instruídas por uma mulher, escolhida e designada para esta tarefa. Havia aproximadamente entre 40 e 50 catecúmenas, que depois de instruídas e batizadas “se despendem para ir buscar sua vida”.³⁹⁶

As declarações de Monclaro são muito interessantes, pois demonstram que em Baçaim havia uma casa exclusiva para recolher meninas e mulheres e que essas eram ensinadas por outra mulher. Entretanto, a carta de Monclaro nos deixa com mais dúvidas do que respostas, pois não sabemos o que as meninas aprendiam, a que casta pertenciam ou quem era a mulher que as ensinava, sua procedência ou formação.

As meninas também aparecem em relatos sobre doenças e cura. A documentação consultada evidencia que a população gentia recorria aos padres e ao atendimento nos hospitais quando seus filhos e filhas adoeciam. Segundo Xavier e Županov, hospitais e “boticas” eram vinculados às residências das missões, incluindo colégios. Receitas e plantas circulavam entre colégios por via de manuais e instruções e possuíam reconhecimento na Europa e entre a população nativa. Quando o médico John Fryer visitou Goa no final do século XVII, ele ficou impressionado com a “farmácia” dos jesuítas e com o faturamento que elas rendiam aos missionários.³⁹⁷

Os jesuítas possuíam o monopólio sobre alguns remédios requisitados tanto na Europa e quanto na colônia. Por exemplo, eles eram exportadores da quinquina, conhecida como “casca de febre” ou “casca jesuíta do Peru” ou também “pó dos jesuítas”, o primeiro remédio efetivo contra a malária. Além de possuir efetividade contra a doença e existir a expectativa de cura, os inicianos apostavam nesses recursos medicinais para o sucesso da conversão ao

³⁹⁵Em 1576, o padre Gomez Vaz relatou que na Costa de Travancor os meninos eram reunidos de manhã e as meninas à tarde para receber a doutrina, esta que era feita por um canacápole. Carta do padre Gomes Vaz ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 20 de janeiro de 1576, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 25, pp.470-496.

³⁹⁶Carta do padre Francisco de Monclaro para o padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 18 de outubro de 1575, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 1, pp.1-22.

³⁹⁷ZUPANOV, Ines; XAVIER, Ângela. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p104.

catolicismo.³⁹⁸ A cura, antes ou depois da conversão, constituía uma tónica nas cartas, inclusive no que toca às meninas nativas.

Como agradecimento ou troca, geralmente esses nativos consentiam na conversão de seus filhos, deixando-os por vezes no Colégio de São Paulo, no caso, os meninos, para serem educados nos preceitos cristãos. Não era incomum que a família também se convertesse, caso os meninos se recuperassem. Algumas cartas relatam que essas procuras não eram tão irregulares e ocorriam também em relação às meninas.

Na Residência de São Tiago em Cochim o padre Cristóvão de Castro relatou o milagre de uma menina que havia nascido cega. Poucos dias após a Igreja de S. André ter sido construída, a menina foi batizada. O pai da mesma era um gentio principal da região e como recurso buscou a conversão ao catolicismo em troca de um milagre de recuperação para a sua filha.³⁹⁹

Circunstancialmente as meninas aparecem nas fontes como aquelas que por alguma eventualidade poderiam trazer os seus familiares à conversão ou afeiçoá-los à religião cristã, seja pela expectativa de milagre ou por persuasão. Em Salcete, um moço se converteu ao catolicismo e, por respeito, o seu pai que era um “brãmane principal” se converteu também e levou consigo uma menina. A mãe teria ficado “dura em sua incredulidade”, porém, o padre por insistência foi à aldeia explicá-la sobre a lei dos cristãos e a “falácia da lei dos gentios”. Em seguida, perguntou a ela se queria se converter, porém, ela nada respondia. Então a menina, que possuía apenas cinco anos, disse: “Mãe, deixe que si”. A menina insistiu com essas palavras e causou grande espanto por ser de tão tenra idade.⁴⁰⁰

É preciso fazer algumas ressalvas sobre esses relatos engrandecedores muito comuns nas cartas anuais. Pontuamos anteriormente que as cartas jesuíticas não são descompromissadas e nem compõe um texto livre. Todas as cartas são relatos parciais da realidade descrita e seguem aspectos formais e retóricos intimamente ligados à tradição medieval da *Ars Dictaminis*, que preconizava que a escrita de cartas deveria seguir modelos e sua estrutura ser dividida em cinco partes: *salutatio*, *benevolentiae captatio*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*. O modelo inaciano de cartas se aproximou da proposta humanista de retomada da tradição clássica, inspirando-se,

³⁹⁸Ibidem, p.104.

³⁹⁹Carta de Cristóvão de Castro, reitor, para o padre Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, Cochim, 30 de dezembro de 1581, *Documenta Indica*, vol. XII, doc. 90, pp.523-540.

⁴⁰⁰Carta anual do provincial da Índia Francisco Cabral ao Provincial, Goa, 15 de novembro de 1593, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 53, pp. 290-355.

sobretudo no modelo de Erasmo.⁴⁰¹ Dentre as tipologias de epístolas inicianas, destacamos as cartas ânuas, um relatório anual enviado pelos superiores das missões nos espaços ultramarinos à Roma com o objetivo de relatar os avanços e dificuldades das missões em determinados terrenos.

Gouveia pontuou que se é verdade que o objetivo das cartas ânuas era informar o Superior geral dos avanços das missões, não era menos verdade que a edificação moral dos potenciais leitores influenciou na redação delas. A predominância da dimensão moralizante fez com que alguns autores pontuassem que as cartas ânuas constituíam um estilo literário próprio. A sua escrita implica a revisão de outros textos e relatos referentes ao ano da escrita, ao quais os superiores poderiam copiar, resumir, enaltecer ou traduzir. Ou seja, as cartas ânuas filtravam os relatos edificantes, que poderiam atrair mais leitores e atenção ao trabalho missionário.⁴⁰²

De um modo geral, as cartas ânuas compunham um repertório amplo de assuntos, que iam desde números de batizados, as visitas realizadas, os nomes dos irmãos e padres residentes em cada polo, até os casos particulares de edificação. Tais casos tendem a serem curtas narrativas de caráter moralizante. Cristãos e gentios que assumiam o papel de atores e expectadores de histórias exuberantes, como disputas entre gentios e cristãos, estas que resultavam invariavelmente na conversão do gentio ou em sua humilhação e derrota por falta de argumento e conhecimento. Os relatos despertavam interesse nos europeus. Para os devotos, lá estavam os exemplos dos corajosos fiéis da cristandade, cujo fervor era sempre posto em paralelo com os “cristãos primitivos”. Para os jesuítas, as cartas ânuas traçavam o perfil de feitos quase heroicos sobre a luta contra as forças do mal e a defesa do rebanho de Cristo. Aos curiosos, essa literatura representava um manancial inesgotável de informações sobre o novo mundo e de personagens talhados à medida de seu imaginário. Nesse sentido, há de se ressaltar com cautela os relatos edificantes narrados. Para além de sua veracidade, nos interessa mais pensar em quais desses relatos as meninas eram enquadradas e como.⁴⁰³

⁴⁰¹SCABIN, R. C. **As cartas jesuíticas do século XVI e a Ars Dictaminis medieval: Uma proposta de leitura documental.** In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2010, Londrina. Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2010.

⁴⁰²GOUVEIA, Antônio de. **Cartas ânuas da China**, ed. Horácio P. Araújo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998, pp.11-23.

⁴⁰³Ibidem, pp.4-6.

As meninas também aparecem nesse tipo de documentação em outras três tópicos recorrentes em cartas que abordam os meninos: o tráfico humano, a devoção e a conversão forçada. No que concerne ao tráfico humano, é recorrente encontrarmos relatos de meninos comprados, vendidos e roubados. Esses meninos eram por vezes comprados pelos missionários e pelo Pai dos Cristãos para que fossem criados dentro do catolicismo nos colégios e seminários. Semelhantes relatos sobre as meninas também podem ser encontrados. Por exemplo, em Taná, o padre Gonçalo Rodrigues escreveu que no ano de 1558 muitos meninos e meninas foram compradas de seus próprios pais, que pretendiam vendê-los aos mouros. Alguns desses meninos morreram em seguida, mas “foram a glória” com o nome de Jesus na boca e sem dúvida estão entre os anjos rogando pelos missionários, segundo o padre Rodrigues. Entre esses que faleceram, um custou duas tangas, que são seis vinténs e o outro custou uma tanga e meia.⁴⁰⁴

Em Goa encontramos outro caso em 1562. Caterina de Faro, uma mulher abexim encontrou pelo caminho um mouro que levava consigo para as terras firmes algumas mulheres e uma menina.⁴⁰⁵ Perguntou a uma menina de onde ela era e se era cristã, mesmo já sendo de seu conhecimento que a menina era abexim e cristã e que as mulheres foram furtadas por mouros e vendidas a outrem. Com a ajuda de algumas pessoas, Caterina tomou a menina e a levou até o arcebispo, para lhe explicar como os mouros sequestravam as pessoas cristãs daquelas terras para vendê-las a outros mouros que iam para Goa, que por sua vez as revendiam para os mouros das demais terras firmes.

O arcebispo e os inquisidores de Goa reconheceram a gravidade da situação e salvaram mais de cem almas postas nessas condições, enviando-as para o Colégio de São Paulo de Goa para receber a doutrina cristã.⁴⁰⁶ Apesar das ponderações do padre Baltasar Costa, não encontramos relatos de meninas ou mulheres no Colégio de Goa. Alguns anos antes, precisamente em 1556, sabemos pela carta do padre Brandão que, junto ao Colégio de São Paulo havia um hospital onde, por não haver outro lugar mais perto disponível, ensinava-se ali mesmo alguns

⁴⁰⁴Carta do padre Gonçalves Rodrigues a Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.16, pp.96-105.

⁴⁰⁵Catarina de Faro também foi citada na carta de Luís de Fróis e de Pero Almeida como uma mulher abexim virtuosa, serva de Deus e grande convertedora de infiéis. Catarina de Faro era viúva de um muçulmano e católica. Além de Faro, Antunes pontuou que existiram outras mulheres que se destacaram por ações parecidas e que levaram outras mulheres para a casa das catecúmenas. REGO, S. **Documentação para História das Missões do Padroado Português**, vol. VI, doc. 54, p.475.

⁴⁰⁶Carta do padre Baltasar da Costa para a Companhia de Jesus em Portugal e na Europa, Goa, 4 de dezembro de 1562, *Documenta Indica*, vol. V, doc.88, pp.684-715.

catecúmenos, especialmente mulheres e meninas.⁴⁰⁷ Além disso, algumas cartas mencionam também a Casa de Catecúmenas anexa ao Colégio de São Paulo, onde aprendiam mulheres e meninas. É possível que os jesuítas estivessem se referido ao mesmo espaço, ao qual eles não dedicavam tanta atenção.⁴⁰⁸

Em 1555, o padre Antônio de Quadros relatou que a Casa dos Catecúmenos se encontrava anexa ao colégio e que, além desses estabelecimentos, havia um espaço onde se curavam os cristãos pobres da terra. O lugar era também utilizado para catequizar as mulheres. Nesta data, residia neste local uma mulher descrita como velha, que ajudava a cuidar dos doentes.⁴⁰⁹ Em 1562, quando Baltasar Costa relatou o ocorrido que envolvia a menina abexim, talvez estivesse se referindo a esse hospital localizado perto do colégio ou à Casa de Catecúmenas e não necessariamente ao colégio, pois como pontuamos, o ensino das meninas e dos meninos era realizado separadamente e possuíam propósitos distintos.

Apesar de as meninas não serem recorrentemente citadas nas cartas dos jesuítas, elas aparecem na maioria dos registros referentes às “Cartas de alforria dos escravos” de Goa, uma documentação escrita pelos jesuítas que assumiram o cargo do Pai dos Cristãos nesta região, a partir do último quartel do século. Em sua análise documental, Faria destacou que 66% dos casos são referentes a mulheres ou meninas. Na documentação, há algumas referências a meninas descritas como catecúmenas, ou seja, que estavam sendo instruídas na fé católica.⁴¹⁰ No caso de Mariana, “menina de 13 anos”, o Pai dos Cristãos registrou que ela vivia na Casa dos Catecúmenos até ser levada por João da Silva. Ela deveria servi-lo e ele “fazer-lhe bem”.⁴¹¹ Joana, menina catecúmena de oito anos de idade, foi considerada “livre e forra”, mas deveria servir por mais cinco anos e ao fim deste tempo o seu senhor deveria lhe dar condições para que se casasse. Deveria ser dado a ela “bom trato” e o ensino dos bons costumes.⁴¹² Similarmente, Luísa, menina de dez anos de idade, catecúmena, livre e forra deveria servir por

⁴⁰⁷Carta de Aires Brandão para Francisco Rodrigues, Goa, 19 de novembro de 1556, Documenta Indica, vol. III, doc. 95, pp.564-584.

⁴⁰⁸ANTUNES, Gina. **Os abexins no Decão e no Guzerate no século XVI**. Lisboa (Dissertação em História), Universidade Nova de Lisboa, 1997, pp.178-181.

⁴⁰⁹ REGO, S. **Documentação para História das Missões do Padroado Português**, vol. VI, doc. 9, p.48.

⁴¹⁰ FARIA, Patrícia S. de. O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *HISTÓRIA*, SÃO PAULO, v. 39, p. 1-30, 2020,

⁴¹¹ *Directorate of Archives and Archaeology*, Goa Cód. 860, fl.13. Doravante, citaremos DAA.

⁴¹² DAA, cód. 860, fl.57.

cinco anos a Manuel da Costa e ao fim deste tempo deveria lhe conseguir um casamento.⁴¹³ Luísa deveria receber “bom trato” e ser ensinada nos bons costumes, assim como Joana. Antônia, de oito anos de idade e catecúmena também deveria ser amparada.⁴¹⁴ De um modo geral, a análise da documentação evidencia que as meninas não foram negligenciadas e o seu amparo constituía uma preocupação do Pai dos Cristãos, que buscava encontrar para elas um lar que lhes fornecesse uma formação cristã. Para tanto, estimulava inclusive a concessão de dotes para assegurar alguns casamentos.

Nas cartas dos jesuítas encontramos um relato e caso de edificação, que costuma ser recorrente quando se trata de meninos, mas neste caso é atribuído a uma muçulmana. Com efeito, o relato descreve uma moça que provavelmente abre espaço para considerarmos que ela não estava na idade da puerícia. O relato é interessante, visto que a conversão da moça partiu principalmente das ações de outra mulher, Maria Toscana, a esposa de Diogo Pereira. O casal residia perto do Colégio de São Paulo e um de seus vizinhos era o muçulmano Meale, um rei reconhecido pelos “mouros” pela sua prudência e conhecimento. Sua filha seguia uma vida de recolhimento, mas se aventurava ao ouvir os meninos que passavam pela rua cantando quando iam para o Colégio. Meale queria casar sua filha com algum herdeiro do reino de Bisnaga (Vijaynagar), mas os caminhos que a jovem percorreu foram outros.⁴¹⁵

Maria Toscana e a jovem criaram uma amizade. Por vezes conversavam pela janela, porém, a moça já havia visitado Maria Toscana em sua casa em uma ocasião em que Diogo Pereira havia viajado para China. Por quase um ano, Maria Toscana induziu a vizinha a se converter, um desejo que a moça demonstrou. Após consultar os jesuítas, Diogo e Maria Toscana secretamente começaram a organizar o batismo da moça, pois sabiam que Meale jamais o permitiria. Por meio de uma joia fornecida pela jovem, Maria e Diogo Pereira provaram ao governador Martinho Afonso de Souza que a moça desejava se converter e com isso o governador foi à casa de Meale. A separação foi conflituosa, em desespero a mãe da menina tentou jogá-la por um alçapão, mas o governador conseguiu recolhê-la antes de ser lançada abaixo. Na casa de Diogo Pereira e na frente do governador, ela declarou que queria se tornar

⁴¹³ DAA, cód. 860, fl.57.

⁴¹⁴ DAA, cód. 860, p.58.

⁴¹⁵ Carta do padre Luís Fróis para Francisco Rodrigues, Goa, 12 de dezembro de 1557, *Documenta Indica*, vol.III, doc. 113.

cristã e um documento foi feito. Apesar de saber ler e escrever, ela requisitou que outra pessoa assinasse por ela, pois era uma moça reservada. As lágrimas de seus familiares eram expressas a gritos tão altos que podiam ser ouvidos por toda vizinhança, segundo o jesuíta Fróis. A mãe chegou a pedir a Diego Pereira e a Maria Toscana que a tratassem como a princesa que ela era.⁴¹⁶

A moça foi convertida e seus pais puderam visitá-la. Fróis narra que apesar das lágrimas dos familiares e da ignorância dos pais, a moça sempre se manteve constante em sua decisão. Foi dado a ela o nome de Maria e o governador e Maria Toscana foram seus padrinhos. Maria casou-se com Jorge Toscano, irmão de Maria Toscana, que se tornou capitão de Cananor.

Os casos de edificação são recorrentes em cartas ânuas quando se trata de meninos brâmanes. Há toda uma exaltação quando o convertido é de uma casta alta. Inclusive, são nesses raros momentos que alguns nomes dos *pueris* são citados. Apesar de provavelmente Maria não ser uma menina, ela poderia não ser também uma adulta, pois foi descrita como moça e o seu pai vislumbrava o casamento dela com um herdeiro de outro reino. A conversão de Maria ganhou destaque pela sua procedência e o reconhecimento que o seu pai possuía. Maria Toscana também se destacou na história por não ter desistido de persuadir a moça por quase um ano e ter organizado o seu batismo secreto. Não é comum encontramos nas cartas dos jesuítas relatos de mulheres que tivessem promovido a conversão de outras mulheres. A carta enfatiza bastante o papel do governador e o envolvimento dos jesuítas, contudo, o trabalho deles foi possível principalmente pelo primeiro contato e envolvimento da moça com Maria Toscana.⁴¹⁷

Por fim, gostaríamos de destacar que as meninas também aparecem nas cartas atreladas a temas de conversões forçadas, como em dois relatos que resultaram em apresentação de queixas por parte dos familiares, que teriam contestado a conversão dos *pueris* alegando que as autoridades coloniais teriam recorrido à força. Um desses casos inclusive foi em Goa. Por meio de um irmão, converteu-se uma menina entre doze e quatorze anos de idade, esta que era filha de um brâmane gancar.⁴¹⁸ Por amor à filha, acreditava-se que o pai também iria se converter, caso não tivesse sido persuadido pelos outros brâmanes a se queixar de que a sua filha havia

⁴¹⁶Ibidem, pp.733-742.

⁴¹⁷Ibidem, p.746.

⁴¹⁸Segundo o glossário luso-asiático, os portugueses não encontraram na língua própria um termo correspondente, adotando assim, o vernáculo para se referir ao membro da associação agrícola aldeana. DALGADO, Sebastião. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra. Imprensa da Universidade, 1919-1921, p.416.

sido feita cristã à força. Acompanhado de outros cem brâmanes, o pai foi queixar-se ao capitão da terra. Por fim, decidiram colocar a menina em um alvedrio e a indagaram sobre sua conversão e se havia sido forçada. Ao supostamente responder que não, os brâmanes teriam se retirado do local “envergonhados e confusos”. Quanto à menina, batizaram-na e colocaram o nome de Luzia, pela luz e claridade com que foi iluminada em sua resposta.⁴¹⁹

Independente das representações contidas no relato supracitado e em outros semelhantes, o que não podemos desconsiderar é que as conversões na Índia, forçadas ou não, desestruturaram laços familiares pré-existentes. Pai, mãe e familiares buscaram converter-se para evitar segregações e tutelar os seus filhos novamente. Queixas foram prestadas aos capitães, ao Pai dos Cristãos e de um modo geral às autoridades régias, eclesiásticas e também nativas numa tentativa de reivindicar as crianças convertidas e levadas. As intromissões familiares e toda a imposição cultural não foram concebidas sem atrito ou resistência. Esses relatos podem nos oferecer indícios de como a imposição do catolicismo encontrou os seus desafios.

As cartas estão repletas de relatos de sucesso no que toca às milhares de almas reduzidas à “verdadeira fé” ou sobre como os gentios se convertiam facilmente, inclusive muitos teriam por vontade própria procurado os missionários para serem batizados. Os relatos apontam muitas vezes para uma suposta pré-disposição à conversão de alguns membros da população nativa, como se eles estivessem apenas esperando a oportunidade de se converterem. Essas representações e narrativas repletas de eficácia foram expressas como se o processo de evangelização tivesse enfrentado obstáculos quase que simbólicos, sempre remediáveis, que serviram mais de provação aos missionários para enfeitar as suas cartas. De certo, estas cartas tinham os seus objetivos, buscavam atrair outros missionários, fomentar o *incendido desejo das Índias* e atrair doações régias.

Os relatos que envolviam ou representavam a população nativa não eram despreziosos, porém, são nas vicissitudes de algumas descrições que podemos encontrar vestígios sobre as histórias que envolviam meninas nativas, sua conversão, ensino e o impacto que a colonização pode ter trazido a elas e às sociedades locais, que como um todo precisaram constantemente lidar com a nova realidade sociopolítica e religiosa e as intromissões em seu cotidiano e vida familiar. A recusa dessa nova realidade e da conversão não significou que os nativos

⁴¹⁹Carta do padre Sebastião Fernandes para Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 12, pp. 35-93.

conseguiriam permanecer por completo no modo de vida anterior. O padre Francisco Cabral narra, por exemplo, uma situação ilustrativa.

Em Goa, um judeu havia se ausentado por um tempo em terras firmes com a sua mulher e a sua filha de dois anos. O judeu disse que queria se converter e pelo amor excessivo que possuía por sua filha pediu que ela fosse trazida para ser batizada. Fez o arcebispo todas as diligências necessárias e, vindo a mãe com a filha, buscou-se que elas fossem convertidas. Contudo, a mãe já “envelhecida nos seus erros” peitava grossamente as moças da casa de onde estava para que a deixassem ir embora com a sua filha. Informado disso, o arcebispo ordenou que a menina fosse colocada em outra casa e a mãe sentiu que “andava como douda em busca da filha”. O arcebispo mandou que batizassem a menina, pois o pai já havia feito a sua escolha, entregue a filha para a Igreja. No entanto, o pai fugiu antes de se batizar, de modo que não houvera mais notícia a respeito dele desde então. Segundo o padre Cabral, a mãe continuou irredutível e a menina permaneceu na mesma casa, sendo tratada com todo mimo e favor, de maneira que nem antes e nem depois demonstrou saudades de sua mãe e de seu pai.⁴²⁰

Obviamente o relato supracitado foi escrito de forma enaltecedora na carta ânua do padre Cabral, em que se enfatizava a vitória cristã perante as adversidades. Por outro lado, mesmo em um discurso engrandecedor da cristandade, temos a face mais dura do catolicismo no Oriente: podemos perceber que após a chegada da esposa e da filha em Goa, a não conversão da menina deixou de ser uma possibilidade e a mãe, que “andava como douda em busca da filha”, por ter optado por se manter em sua religião, precisou lidar com a fragmentação da sua família e a separação de sua filha.

Por fim, gostaríamos de salientar como as meninas aparecem de forma vaga e genérica nas fontes. Assim como em relação a grande parte dos meninos, não sabemos o nome delas ou as respectivas proveniências. Os meninos de casta alta, por outro lado, tinham a sua casta e procedência quase sempre acentuadas para enfatizar o recolhimento de figuras promissoras e reconhecidas socialmente para receberem a doutrina cristã. Tais circunstâncias constituíram os raros casos que os jesuítas atribuíram nomes aos meninos. Todavia, no caso das meninas, esta não foi a realidade encontrada, permanecendo no anonimato. Ademais, com algumas exceções,

⁴²⁰Carta ânua do padre Francisco Cabral, provincial, Goa, 16 de dezembro de 1596, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 82, pp.646-686.

aparentemente a doutrina fornecida a elas, na maior parte das regiões citadas, não envolvia necessariamente o recolhimento.

Muito provavelmente o ensino das meninas não interessava aos missionários, tanto pela própria condição subalterna da mulher indiana, quanto pela concepção que se tinha sobre as mulheres na Europa do período moderno. A suposta inferioridade intelectual da mulher – *imbecilitus sexus* – aparece recorrentemente na literatura religiosa do período moderno. Consideradas incapazes de tutelar a si mesmas, a elas cabiam o recato e a submissão, primeiro ao seu pai, depois ao seu marido.

A Companhia de Jesus não difundiu o ensino elementar para todos os meninos, muito menos para as meninas. O colégio se tornou um ambiente “elitista”. O regimento de 1597 estabelece explicitamente que os colegiais deveriam ser todos de casta nobre e define o isolamento dos meninos mediante as visitas, principalmente as das mulheres, incluindo as mães. A presença de uma mulher no colégio estava terminantemente proibida, mas se porventura fosse a mãe de algum colegial com algum assunto mais urgente, que a visita fosse breve, do portão para a fora e com a presença do porteiro ou de outro colegial de idade mais madura.⁴²¹ Isto porque as mulheres eram concebidas a partir da desconfiança, das representações depreciativas que as envolviam.

Se os jesuítas gradativamente tenderam a tornar o Colégio de São Paulo um espaço elitista, destinado especialmente aos meninos que eram reconhecidos como sendo de casta alta, por considerar que a conversão desses teria mais efeito do que a dos meninos de castas baixas, quais concepções então teriam os jesuítas sobre as meninas, principalmente as de castas baixas? Se não havia grandes pretensões reservadas às meninas, o que cabia a elas? Casar-se, serem boas cristãs e viver em modéstia eram possibilidades de enquadramento.

As mulheres de um modo geral eram comumente associadas ao casamento, ao lar. Os primeiros registros sobre as mulheres nativas por parte das autoridades coloniais portuguesas também passavam por esta questão. As mulheres nativas foram vistas em um primeiro momento como úteis para “sustentar a posse dessa terra e povoá-la de gente casada” por meio de casamentos mistos, uma política incentivada por Albuquerque. Em função dos preconceitos étnicos, a longo prazo as autoridades coloniais não viam nesta iniciativa a possibilidade de

⁴²¹Regimento do Colégio de Santa Fé, Goa, pelo visitador Pimenta, Goa, 15 agosto de 1597, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 101, pp.811-826.

sucesso. O governador, por exemplo, afirmou que as mulheres do Malabar eram negras e de maus costumes. Lobato aponta como as mulheres do sul, por terem a pele mais escura, eram representadas a partir de uma qualidade inferior. Nesse sentido, as mulheres nativas não eram todas iguais, os portugueses atribuíram diferentes representações e qualidades a elas, de modo, que as expectativas projetadas também eram diferentes, inclusive a política de casamentos mistos.⁴²²

No norte do Estado da Índia, como pontuamos no capítulo anterior, os jesuítas escreveram diversas cartas afirmando a importância do casamento das mulheres para o aumento da cristandade e a ocupação do território. Porém, os jesuítas não incentivaram os casamentos mistos, mas sim o casamento entre pessoas nativas que eram cristãs. De acordo com a perspectiva dos inacianos, esta, provavelmente, era a única contribuição da mulher no aumento da cristandade. Isso, contudo, não significa que todas as mulheres e meninas nativas poderiam ser concebidas como esposas. Muçulmanas hindus, mulheres de castas altas, baixas, as consideradas mais escuras ou “alvas de bom parecer” não eram iguais e nem todas foram consideradas aptas para o casamento. De um modo geral, as mulheres compartilhavam o mesmo destino: o casamento e em função disso, possuíam uma formação informal, voltada para os afazeres do lar e os papéis atribuídos a uma esposa. O destino dos *pueris* era diferente conforme o gênero. A idade da puerícia tinha o seu fim por volta dos doze ou quatorze anos, quando os meninos eram considerados de alguma forma “mais maduros” e deveriam, por isso, escolher o caminho a seguir. O destino dos *pueris* era diferente conforme o gênero. Os meninos deveriam optar por algum ofício ou escolher se se tornariam soldados ou estudantes, por exemplo. Ressalta-se que na Índia a escolha do ofício deveria ser conforme a casta. As meninas, ao atingirem os 12 anos de idade poderiam contrair o matrimônio, conforme *As Constituições do Arcebispado de Goa*.⁴²³ Na carta de Gonçalves Rodrigues vemos que se esperava dos meninos do colégio de Taná que eles se casassem com as filhas dos lavradores de Trindade para

⁴²²LOBATO, Manuel. _Mulheres alvas de bom parecer: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750). **Perspectivas. Portuguese Journal of Political Science and International Relations**, 10, 2013.

⁴²³DHMPPPO, vol. 10, p.559.

que assim a população tivesse dois aumentos: um do colégio e um dos novamente convertidos.

424

Similarmente no Brasil, o padre Anchieta acreditava que o ensino dos meninos e das meninas na doutrina cristã poderia render muitos frutos, pois, criados desde pequenos afeiçoados à fé, poderiam manter-se cristãos quando adultos. Para Anchieta, o batismo das moças era conveniente, pois após cresceram poderiam se casar com os moços ensinados na escola.⁴²⁵ As meninas, pareciam comungar do mesmo destino: o casamento e a vida para o lar. Considerando que este era o futuro, para isso deveriam ser educadas. Oliveira ressaltou como exemplo, que os arqueo-brinquedos medievais encontrados no Algarve se destinavam às meninas. A maior parte consistia em louças domésticas em miniaturas, como bules, jarras, panelas, lamparinas, indicando de certa forma, um indício de preparação para a vida adulta reservada ao lar.⁴²⁶

Entre os brinquedos encontrados, havia pequenas bonecas cujas barrigas proeminentes aludiam à maternidade. Decerto, essas miniaturas estavam relacionadas à aprendizagem da futura vida que essas meninas teriam: a de mulher de casa, conhecedora de seu lar, cozinheira e mãe. A menina possuía então uma educação para o governo da casa, para o cuidar dos filhos, do marido, da organização familiar.

Segundo a autora, no final da Idade Média, o tema da educação das meninas começou a ser mais abordado. Contudo, o discurso era condicionado por uma perspectiva de que as meninas não apenas eram dotadas de uma fraca racionalidade, como também a idade infantil correspondia a uma considerada naturalmente indisciplinada e moralmente débil. Dado estes pressupostos, os “pedagogos” do final da Idade Média abordavam que as meninas deveriam ser “guardadas” com muito zelo, protegidas dos perigos externos, principalmente até os doze anos de idade ou até virem a se casar ou entrar em casa religiosa.⁴²⁷ De um modo geral, as meninas estavam comumente associadas à ideia de recolhimento.

Na primeira infância a educação das meninas permeava aspectos de formação de caráter, fortalecimento da consciência. A partir dos doze anos havia preocupações maiores com os

⁴²⁴Carta de Gonçalves Rodrigues para a Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, Documenta Indica, vol. IV, doc.16, p.104.

⁴²⁵ALMEIDA, A.G. **Educação e evangelização: a convivência de jesuítas e índios no século XVI no Brasil**. 129. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Metodista de Piracicaba, 2016, p.103.

⁴²⁶OLIVEIRA, Ana Maria T. S. R. **A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Editorial Teorema, 2007, pp.219-220.

⁴²⁷Ibidem, p.141.

aspectos morais e a formação dos sentidos, período em que se buscava reprimir as vontades e controlar os desejos. Assim, a educação destinada às meninas ia muito além de cuidar da casa. Cabia a elas aprender desde pequenas a conter seus desejos, a serem submissas, a manter o recato e a serem o pilar da família, zelando sempre pelo seu filho marido.⁴²⁸

Em Portugal, a educação formal para além do lar foi mais forte a partir do século XVIII. Antes disso, prevalecia da sociedade lusa um discurso normativo em torno da figura feminina marcado pela claustromania. O discurso cristão insistia em duas grandes exigências: a proibição do convívio entre homens e mulheres e a necessidade de clausura feminina. Na América portuguesa, essa perspectiva foi forte até o século XIX. Cristalizou-se neste contexto o ideal da matrona, cuja educação era voltada para o lar, marido e filhos, como pontuou Gomes.⁴²⁹

No império português, a educação formal feminina ocorria exclusivamente entre os muros dos conventos e recolhimentos. O jesuíta Alexandre de Gusmão escreveu que seria nos mosteiros que as mais nobres operações poderiam ocorrer. Gusmão citou o exemplo de Santa Catarina, que ainda menina, segundo a sua hagiografia, foi versada em retórica e filosofia. Por fim, concluiu que as religiosas deveriam aprender alguns princípios da língua latina, ao passo que as demais ao menos ler e escrever.⁴³⁰ Segundo Silva e Amorim, as encaminhadas para viver enclausuradas em conventos ou internatos aprendiam a doutrina cristã, e a educação do corpo, dos desejos mundanos em consonância com os afazeres domésticos.⁴³¹

Nos espaços ultramarinos asiáticos, os jesuítas nos relataram muito pouco sobre o ensino das meninas nativas. Teriam elas aprendido a ler e escrever? O que de fato eram ensinadas? O silêncio de nossas fontes nos indica o pouco interesse que tiveram os inacianos pelo ensino das meninas, esse que acabou sendo delegado a irmãos, canacápoles e mulheres. Independente de qual era essa formação, era de uso pessoal e não estava sob o interesse pragmático e expansionista da Igreja ou do Império. Ainda assim, esporadicamente as meninas apareceram nas cartas dos missionários, todas anônimas, algumas delas sendo vendidas, outras sendo coercivamente convertidas, outras tão devotas que serviam de inspiração. Houve também

⁴²⁸SILVA, G.; AMORIM, S.S. **Apontamentos sobre a educação no Brasil Colonial (1549-1759)**. *INTERAÇÕES*, v. 18, p. 185-196, 2017, p.195.

⁴²⁹GOMES, Alberon de Lemos. Op., cit., p. 65.

⁴³⁰SOUZA, Laís Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão S.J. (Séculos XVII e XVIII)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Pós-Graduação em História) - Universidade Federal da Bahia, p.105.

⁴³¹SILVA, G.; AMORIM, S.S. Op., cit., p. 23.

aquelas que constituíram a razão pela qual os seus pais buscaram se converter. Essas tópicas tão recorrentes para os meninos surgem também associadas às meninas, contudo, em uma escala bem menor e menos corriqueira. Nas cartas de alforria, por outro lado, podemos perceber um maior destaque em relação às mulheres e às meninas. Destacamos preocupações por parte do Pai dos Cristãos em “depositar” essas meninas em um lar cristão e de conseguir dotes para elas, a fim de direcioná-las a lugares e pessoas que pudessem fornecer o ensino da doutrina cristã e dos “bons costumes”.

A temática das meninas nativas sem dúvida merece uma discussão mais densa e minuciosa que explore também as assimetrias entre as castas e as relações étnico-raciais. Ainda que o nosso foco esteja na análise dos propósitos e usos da conversão dos meninos nativos que passaram pelo Seminário de São Paulo, certamente não poderíamos deixar de analisar como as meninas nativas e a sua conversão foram registradas. A análise das meninas, tão importante quanto a dos meninos, merece desdobramentos futuros e não poderia passar despercebida em uma análise em relação aos meninos.

CAPÍTULO III

“Por serem tão novos na fé, são suas obras confusão de muitos portugueses e gentios”: os meninos na evangelização da população nativa

(...) Y en todo lo demás de la cristiandad nos ayudamos estos niños, que después de hechos grandes nos sirven aora por lenguas, aora por canacápoles, los quales tienen cuidado de las iglesias y de enseñar la doctrina.

*Padre e visitador
Alessandro Valignano, 1576*

3.1 Os *pueris* na intercessão e instrução dos padecentes, familiares e das comunidades gentias

Constantemente os meninos foram associados às iniciativas de conversão, ora como aqueles que necessitavam ser convertidos e educados, ora como um meio necessário para alcançar outras conversões. Abordamos no capítulo anterior como muitos jesuítas compartilharam a expectativa de que os meninos após convertidos e instruídos poderiam “resultar em muitos frutos”. Neste capítulo, iremos analisar como os inicianos se serviram dos *pueris* nativos para o desempenho de uma multiplicidade de tarefas.

Investigaremos como os *pueris* nativos foram utilizados pelos jesuítas como instrumentos da evangelização. Apesar de serem instruídos dentro de um espaço reservado, esperava-se um desdobramento da sua evangelização para além do Colégio. Quais foram as funções delegadas aos meninos? Quais ações eram atribuídas a eles enquanto agentes da evangelização? Para responder estas questões iremos analisar a atuação e contribuição dos meninos na conversão dos gentios, sobretudo no convívio com familiares e vizinhos da aldeia.

Nos colégios e nas aldeias, os jesuítas atribuíam aos *pueris* responsabilidades e dependendo da região, ofícios. Quando os meninos tinham a sua capacidade e racionalidade questionada, não era necessariamente pela sua condição de ser menor, mas sim pela sua procedência duvidosa, por sua origem gentia e pelas percepções orientalistas do *outro*. Segundo Hartog, escrever sobre o outro é postulá-lo como diferente e isso explicita que há dois termos diferentes:

o “eu” e o “outro”, “a” e “b”. Traduzir a diferença entre eles é sempre um desafio, principalmente quando as culturas são demasiadamente distintas. Como artifício, o viajante tem a sua disposição a figura cômoda da inversão, assim o discurso da alteridade se transcreve no “antipróprio”, isto é, a figura invertida do “eu”. Para Hartog, a retórica da alteridade é uma operação de tradução e toda tradução repousa sobre a afirmação do narrador, este que filtra e descreve o outro a partir de suas referências, do que lhe é comum e assimilável. O que nós queremos pontuar é que os *pueris* nativos foram filtrados pela tradução jesuíta, esta que se configurou em um discurso orientalista, pois os sujeitos nativos foram compreendidos através de conceitos ideológicos ocidentais. As navegações e a expansão portuguesa sem dúvida incitaram as imaginações europeias, que buscaram representar o *outro*. Na visão ocidental, o Oriente aparece sempre como exótico, diferente, distante culturalmente dos ocidentais, muitas das vezes em uma inversão de valores. As cartas jesuíticas também refletem essas concepções. Elas foram escritas a fim de relatar a um público europeu o Oriente encontrado além-mar, o culturalmente rústico, primitivo, medonho moralmente, diferente e inferior aos ocidentais, que em contraposição, eram civilizados, dotados de bons costumes e crentes da “verdadeira religião”. Nesse sentido, os europeus muito teriam a contribuir aos povos Orientais e para tanto, era necessário subjugar-los. Algumas políticas de intervenção portuguesa em relação aos costumes hindus partiram de uma série de discursos orientalistas que representavam as populações locais dentro de qualidades, concepções e condições variáveis quase sempre a partir de uma dignidade menor, que legitimava a necessidade da intervenção portuguesa. Conforme Said, os discursos orientalistas representavam um meio pela qual a cultura europeia buscava negociar e autorizar opiniões sobre o Oriente no intuito de colonizá-lo. Nesse sentido, as relações entre o Oriente e o Ocidente envolviam, portanto, dominação, representação e poder.⁴³²

Aos olhos de alguns missionários, os meninos não eram irracionais, poderiam ser instruídos e refinados, e cada um, de acordo com sua formação ou procedência, poderia contribuir com o aumento da cristandade de uma forma, tanto de dentro do Colégio, como de fora, por meio do incentivo a conversão de seus vizinhos e familiares.

⁴³²Cf. HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp.229-247; SAID, Edward. **O Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp.72-74.

Os jesuítas esperavam que a doutrina dos meninos resultasse pelo menos na conversão dos pais, mas eram incentivadas também atividades que atraíssem outros membros da comunidade. Dos meninos do seminário, embora não pudessem se deslocar para casa regularmente como os meninos da classe de ler e escrever, era esperado também a conversão de seus parentes a partir do exemplo dos filhos.

Como exemplo, o padre Bastião Fernandez narrou que em Goa, após a conversão de um menino, cujo nome não foi citado, tentaram persuadir a mãe para que seguisse o exemplo de seu filho.⁴³³ Porém, a mãe permaneceu firme em sua decisão e apresentou indiferença em relação ao filho, a quem já havia esquecido. Ao ter conhecimento sobre o ocorrido, o menino, ainda que de pouca idade, pediu para que fosse visitar a sua mãe e a permissão foi concedida. De acordo com a narrativa jesuítica, o menino conseguiu abrandar a “dureza” da mãe.⁴³⁴ Esta conversão não teria sido possível, segundo Fernandez, se não fosse o zelo e a persuasão do filho, que apesar de ser menino de pouca idade e neófito, convenientemente era constante na fé e fervoroso. Em Coullão, o frei Luís de Gouveia narrou uma situação semelhante em que os familiares teriam sido convertidos através o exemplo e da persuasão de um menino.⁴³⁵

Nas cartas supracitadas há a reprodução de representações comuns por parte dos jesuítas no que toca os meninos nativos e a população adulta, ainda que tenham sido escritas por pessoas diferentes em lugares distintos do Estado da Índia. Os meninos aparecem sempre como dóceis e se convertiam ao catolicismo com maior facilidade, ao passo que a população adulta era mais difícil de acessar e por isso, deveria ser abrandada por meio de seus filhos já convertidos e instruídos. Esta visão a respeito da “dureza” dos adultos remete às concepções dos humanistas que circularam na Europa no período moderno, e que estiveram nas bases da formação dos jesuítas. Como vimos no capítulo anterior, a ideia subjacente era a recomendação de que a educação dos indivíduos ocorresse na puerícia, enquanto a “argila” ainda estava úmida. Erasmo, por exemplo, ponderou que se deve encher o vaso de bons licores enquanto ainda é novo ou se

⁴³³Bastião Fernandez aparece no catálogo de padres e irmãos que residem no Colégio de São Paulo em 1566 como irmão. Tinha 23 anos, estava a dois e meio na Companhia e estava estudando na segunda classe de latinidades. Cf. Catálogo dos padres e irmãos que residem no Colégio de São Paulo de Goa, Goa, 2 de dezembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 17, p.82.

⁴³⁴Carta do padre Bastião Fernandez ao Geral Francisco de Bórgia, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.12, pp. 35-93.

⁴³⁵Carta do irmão Luis de Gouveia a Companhia de Jesus em Goa, Coullão, 25 de fevereiro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 66, pp. 537-542.

tingir a lã quando sai nívea do pisoeiro, enquanto ainda está isenta de manchas. As analogias remetiam à modelagem do indivíduo enquanto jovem, pois o adulto não teria a receptividade e flexibilidade das crianças, uma vez que estaria enrijecido em seus costumes.⁴³⁶ Por esta razão era imprescindível o papel dos *pueris* para tentar contornar a “rigidez” dos adultos na recepção da doutrina e de todos os ensinamentos voltados à inculcação dos “bons costumes” cristãos. Além de atuar no incentivo a conversão e nas primeiras instruções, o *pueri*, como toda a sua suposta flexibilidade, servia como exemplo para os adultos.

Precisamos considerar que por trás de todos os relatos que insistem na representação da constância e devoção dos *pueris* e de que eles deveriam instruir seus pais no catolicismo havia sem dúvida uma estratégia por parte dos inacianos de utilizar ao seu favor os fatores humanos e os laços familiares para estimular a conversão dos nativos. É dentro deste contexto que pode ser compreendida a situação que frei Jorge Caldeira narrou em Goa, em 1564.

Segundo Caldeira, após o batismo do jubileu os meninos convertidos pediram ao padre Antônio da Costa para que fossem buscar os seus pais, o que foi concedido desde que fossem acompanhados dos meninos órfãos portugueses. Ao chegarem a suas respectivas casas, os meninos pediram aos pais para que se convertessem, pois do contrário, os missionários não os devolveriam. Assim, muitos voltaram acompanhados de seus familiares.⁴³⁷ Podemos presumir que o anseio de buscar os pais para convertê-los estava muito mais próximo da intenção de se reunir aos mesmos, do que de um proselitismo religioso inerente aos meninos nativos convertidos. A ida dos familiares ao colégio expressa também como os pais podem ter encontrado na conversão um meio de evitar que o seu núcleo familiar fosse desmembrado. Isto, todavia, pode não ter significado que necessariamente eles abandonaram suas práticas culturais.

A interrupção dos vínculos por parte dos grupos locais era de ordem afetiva, subjetiva, e pode ser difícil de ser claramente mensurada considerando apenas os registros feitos pelos missionários, que projetaram as suas respectivas visões sobre o que era uma família e os afetos esperados entre seus membros, sem considerar o próprio sistema de valores locais, ainda que possamos identificar seus indícios nessas fontes em relatos de confrontos.

⁴³⁶BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na Idade Moderna**. Campinas, SP: Papirus, 2017, pp.55-56.

⁴³⁷Carta do padre Jorge Caldeira à Companhia de Jesus na Europa, Goa, 11 de dezembro de 1564, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 54, pp.349-372.

As nossas fontes sem dúvida nos oferecem pouco espaço para a percepção de sentimentos íntimos no ambiente familiar das populações nativas goesas, esta questão inclusive, foi um dos principais temas discutidos pelos estudos da história social das crianças na década de 1970 e 1980. A tese pioneira de Phillippe Ariès (*A criança e a vida familiar no Antigo Regime*) inspirou e consolidou na historiografia do Ocidente uma percepção de indiferença em relação à criança até o século XVIII.⁴³⁸ No Oriente, tendo o Estado da Índia como campo de experiência, podemos constatar, através da análise das nossas fontes, que os inicianos contaram justamente com o contrário para expandir o catolicismo no Oriente, isto é, os jesuítas buscaram explorar os laços intracomunitários e familiares para o propósito da conversão.

O ponto de vista de Ariès influenciou uma série de estudos produzidos entre a década de setenta e oitenta que se basearam na ideia de que as crianças eram elementos indesejados, inferiores e alheios à sociedade.⁴³⁹ Em uma perspectiva diferente, Oliveira defende que a monótona regularidade da historiografia nesse contexto insistia em argumentar que a Idade Média e o início da Modernidade desconheciam as percepções das reais necessidades das crianças, negligenciando-as e sujeitando as mesmas a diversas formas de abuso, tanto pelos familiares quanto pelos poderes públicos, esses que não diferenciavam o adulto de sua miniatura. Oliveira refuta esta premissa e afirma que os pais concebiam a infância como uma fase distinta das idades da vida e explicitavam isso através do incentivo de atividades e brinquedos próprios à idade dos *pueris*. Ariès teria atribuído um excessivo valor a suas fontes secundárias, cujos limites forneciam pouca ou quase nenhuma informação a respeito do seio familiar.⁴⁴⁰

Em nosso estudo encontramos limites semelhantes para investigar este universo mais subjetivo: são fontes masculinas, religiosas, do clero regular, que por vezes obedeciam a interesses de um público atraído pelo que era considerado exótico. Alguns destes obstáculos,

⁴³⁸ARIÈS, Phillippe. **História Social da Criança e da Família**. Tradução de Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

⁴³⁹Em *A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa*, Oliveira faz um balanço bibliográfico das abordagens que se embasaram em Ariès para corroborar a ideia de que as crianças eram concebidas em tão baixo grau e estima que por vezes não eram consideradas seres humanos. Os pais eram indiferentes aos filhos, principalmente nas camadas mais pobres. Um dos fatores citados para explicar esta negligência seria a morte. A morte reduziria o capital emocional dos entes familiares, sobretudo quando se trata as criaturas tão efêmeras quanto às crianças. OLIVEIRA, Ana Maria T. S. R. **A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Editorial Teorema, 2007, pp. 3-6.

⁴⁴⁰Ibidem, pp.1-8.

inclusive, foram ressaltados também por Delumeau em relação a tese de Airès: as fontes utilizadas por Ariès (iconografias religiosas e leigas, efigies funerárias, diários e vestimentas) eram em sua maioria uma produção masculina, distante da realidade das famílias, principalmente das mulheres, as que se dedicavam ao cuidado das crianças.⁴⁴¹ Apesar destes limites em comum, constatamos que no Oriente há indícios de que os meninos não viviam sob a completa indiferença da sociedade e isso foi explorado para o projeto evangelizador.

A análise das cartas evidencia episódios em que fica explícito que existiam laços sentimentais que os uniam. As populações gentias desafiaram as autoridades régias e eclesiásticas ao se reajustarem para buscar alternativas possíveis a fim de evitar o desmembramento de seu núcleo familiar imposto pelas estratégias coloniais de conversão, sendo os confrontos físicos e as migrações para as terras firmes algumas dessas alternativas. Por vezes, as famílias recebiam apoio dos vizinhos para esconder os menores e até mesmo para se rebelar contra os padres. Nesse sentido, os *pueris* não eram uma criatura marginal, alheia à sua família, sociedade e muito menos às transformações sociais de seu tempo. Evidentemente eles também foram afetados pelas estratégias coloniais, pelas ambições religiosas e imperiais.

Em Goa podemos notar que os laços familiares não foram apenas observados, como também explorados pelos jesuítas. As cartas sugerem que os familiares atribuíam atenção aos seus menores, esperavam mantê-los vinculados ao seu grupo de parentela original e estavam dispostos a fazer concessões por eles. No plano familiar, por vezes os *pueris* aparecem integrados às atividades que rendiam o sustento da família e a sentimentos que os conectavam.

Ressaltamos que embora a ideia de amor dos pais pelos filhos permeie as cartas, não excluimos a possibilidade de abandono, tráfico, indiferença e descuido em relação a eles, sobretudo nas camadas mais pobres, a respeito das quais por vezes encontramos relatos semelhantes de venda de crianças. As cartas citam episódios que envolviam os vínculos afetivos entre os entes familiares, resistências às intervenções portuguesas, mas também abandono, infanticídio, venda e compra de crianças. Evidentemente, a narrativa contida nas fontes europeias, e, sobretudo nas redigidas pelos missionários ajuda a reforçar a ideia de que as autoridades coloniais estavam salvando os menores do abandono e da perdição de sua alma.

⁴⁴¹DELUMEAU, Jean. “O pecado original e o sentimento de infância” In *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)*. Bauru: Edusc, 2003, p.507.

Mais do que discutir a inexistência da afeição ou não afeição às crianças, nós gostaríamos de frisar que os *pueris* não estavam alheios à sociedade. A sua história foi elaborada por adultos, as suas qualidades e comportamentos são objeto do discurso do *outro* e identificam-se com um olhar masculino sobre elas. Dessa forma, as representações sobre os meninos que vimos no capítulo anterior não são descompromissadas. Pelo contrário, elas dão forma e orientam as ações dos jesuítas para tornar os meninos potenciais auxiliares na evangelização do Estado da Índia.

A conversão dos familiares por incentivo e persuasão dos *pueris* também foi bastante narrada pelos missionários. Os jesuítas muito representaram os meninos como fervorosos na fé. Após convertidos, desejavam também converter seus familiares. Duarte Leitão, por exemplo, escreveu sobre um menino que havia pedido para ir até Salcete, onde estava sua mãe, para persuadi-la a se converter e assim o fez.⁴⁴² Convenceu a sua mãe e os seus irmãos a se converterem e os levou para o colégio para serem batizados. Alguns desses já estudavam e os que “não eram para aprender” deviam praticar algum ofício ou ser entregues a quem poderia aproveitá-los. A todos deveria ser atribuído “o remédio necessário” para a sua vida.⁴⁴³ A carta de Leitão sugere que após convertidos todos teriam algum aproveitamento e que não necessariamente por terem se tornado cristão teriam o núcleo familiar integrado, visto que alguns poderiam ser doados, já que não seriam aproveitados para os estudos.

Os *pueris* eram de fato objeto de atenção dos inicianos e os seus laços familiares foram também observados. A indiferença poderia existir, mas os laços sentimentais, o zelo e a preocupação são tópicos que também atravessam as disputas narradas nas cartas. Por diversas vezes os jesuítas narraram que os pais dedicavam atenção aos seus filhos, faziam promessas a Deus quando eles ficavam enfermos, se convertiam por eles e isto sem dúvida foi observado e explorado pelos inicianos. De um modo geral, os missionários acreditaram que os meninos poderiam trazer direta ou indiretamente os seus familiares à órbita do catolicismo. Uma das

⁴⁴² Duarte leitão nasceu em 1526 em Leiria, Portugal. O seu nome consta na lista dos padres e irmãos do colégio de Goa em 1571 como irmão que cursava teologia e era talentoso para as letras. Nesta data ele tinha 25 anos, havia feito seis votos e era a oito anos da Companhia. Em 1574 consta no catálogo que ele atuou como mestre na primeira classe de latinidades. Foi reitor do Colégio em Malaca duas vezes e também reitor do colégio de Cochim. Morreu em 1592 Cochim. Cf. Catálogo da Província da Índia, Goa, 16 de novembro de 1571, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 54 e 55, p.414; 422; Catálogo dos padres e irmãos de Goa, Goa, dezembro de 1574, *Documenta Indica*, vol. IX, doc. 98, p.476.

⁴⁴³Carta do padre Duarte Leitão à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 16 de novembro de 1570, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.47, pp. 309-342.

formas indiretas de alcançar a conversão dos familiares era quando os meninos estavam enfermos. Algumas cartas nos indicam que na falta de recursos ou após algumas famílias nobres terem recorrido a todos os artifícios possíveis, os pais recorriam aos padres e ao hospital dos nativos da terra anexado ao colégio em Goa como último recurso para tratar seus filhos. Em troca ou como agradecimento, os meninos eram convertidos. Não era incomum também que a família seguir o mesmo caminho. Indiretamente os meninos levavam os seus pais a conversão. Citamos, por exemplo, o evento narrado em Goa pelo padre Luís Fróis em 1571.

Segundo Fróis, ocorreu um notável acontecimento que envolvia o cirurgião do hospital, Pedro Afonso. Havia um mouro casado que possuía um filho de aproximadamente oito anos de idade que se encontrava doente e paraplético. A mãe o entregou a uns parentes cristãos, que o levaram até Pedro Afonso. Se porventura o menino sobrevivesse, ficou prometido que ele seria entregue ao colégio de São Paulo para servir e ser criado nesta casa.⁴⁴⁴

Pedro Afonso levou o menino a um sacerdote para ser batizado e com o batismo ele já teria apresentado melhoras. Em seguida o cirurgião manipulou alguns remédios e o entregou a umas “tias cristãs”, provavelmente mulheres cristãs que o auxiliavam⁴⁴⁵. O menino recuperou o movimento de suas pernas e por este feito, foi convertido, aprendeu a doutrina e seguia saudável. Confusos, os pais ou se tornaram cristãos ou estavam para se tornar.⁴⁴⁶ O hospital dos nativos, era visto, de certa forma como uma oportunidade de trazer os mesmos a conversão. O próprio Pedro Afonso escreveu que o seu hospital era como uma “pesca de almas”. Além do caso supracitado, outro exemplo semelhante sucedeu em Chorão, onde um homem gastou todas as suas fazendas para tentar curar seu filho. Sem sucesso, o menino foi levado a uma ermida de Nossa Senhora, onde se recuperou. Comovidos, toda família se converteu.⁴⁴⁷

As cartas do padre Fróis trouxeram algo muito comum às cartas ânuas, os casos particulares e de edificação, isto é, algumas narrativas curtas de caráter moralizante envolvendo cristãos e gentios, esses que assumiam um papel de espectador de pequenas histórias de doenças e curas

⁴⁴⁴Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 41, p. 257.

⁴⁴⁵Em 1555, na carta do padre Antônio Quadros relata-se que no espaço utilizado para cuidar dos doentes, catequizava-se também algumas mulheres. Nesta data, inclusive, uma velha, que era cristã, residia no local e auxiliava a cuidar dos doentes. REGO, S. **Documentação para História das Missões do Padroado Português**, vol. VI, doc. 9, p.48.

⁴⁴⁶Ibidem, pp. 250-265.

⁴⁴⁷Carta do padre Luís Fróis ao padre Francisco Rodrigues, reitor [Companhia de Jesus em Coimbra], Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 111, pp. 698-730.

miraculosas pelo uso de instrumentos religiosos, pela força da oração, sinal da cruz ou água benta.⁴⁴⁸ O relato supracitado se aproxima desses casos particulares de edificação. Segundo o padre Fróis, Pedro Afonso conseguiu parte do sucesso da recuperação do menino apenas com o batismo. Županov destacou que foi principalmente no hospital dos nativos que a cura foi associada diretamente a conversão. Sem utilizar a palavra milagre, mas certamente associando a cura a uma intervenção milagrosa, Fróis fazia uma “propaganda” aos demais jesuítas para quem escrevia.⁴⁴⁹ Nesta ocasião, os meninos apareciam como responsáveis pela conversão de seus pais de uma forma indireta. Dado a percepção dos jesuítas sobre este apreço e os laços familiares que uniam os nativos, os *pueris* passaram a ganhar um maior destaque como um sujeito de expectativas, cuidados também de ação

Os meninos do colégio e os meninos das classes de ler e escrever contribuía de forma diferente, não apenas pela sua formação e procedência, mas também pelo espaço que frequentavam. Ambos, indiretamente ou diretamente, deveriam, conforme as expectativas dos jesuítas, atrair a sua família para órbita do catolicismo, como vimos acima. Com exceção deste ponto em comum, eles possuíam atribuições diferentes no cotidiano. Os meninos da classe de ler e escrever, por não residirem em nenhum espaço jesuíta, tinham maior mobilidade pelas aldeias, enquanto os meninos do colégio, por residirem neste espaço, acabavam restritos a contribuições internas e nas aldeias, quando supervisionados.

Uma das maiores vantagens da doutrina empregada nas classes de ler e escrever consistia na possibilidade de os meninos retornarem as suas casas e ensinarem a doutrina a seus pais, escravos, vizinhos e a outros meninos. Os missionários incentivavam os *pueris* a cantarem cantigas cristãs pelas ruas, a fim de reforçar o aprendizado pela repetição e para torná-las corriqueiras aos ouvidos da população ainda gentia e neófito. Em sua casa, o trabalho deveria ter continuidade na disseminação dos preceitos cristãos aos seus familiares e escravos. Assim, a rotina repetia-se em vários contextos, das classes de ler e escrever pelas ruas e até as casas de seus familiares, mas todos com o mesmo propósito: inculcar a doutrina cristã. Em 1554, frei Aires Brandão escreveu que em Goa os meninos da terra cantavam a doutrina ao longo do dia.

⁴⁴⁸GOUVEIA, Antônio de. **Cartas ânuas da China**, ed. Horácio P. Araújo. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998.

⁴⁴⁹ŽUPANOV, Ines G. Conversion, Illness and Possession: catholic missionary healing in Early Modern South Asia. In: GUENZL, Caterina; ŽUPANOV, Ines G. (org.). *Divins remèdes: médecine et religion en Inde*. Paris: Editions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008. p. 263-300.

À noite, após se recolherem, ensinavam aos domésticos e aos seus pais.⁴⁵⁰ Relatos semelhantes e por vezes mais detalhados podem ser encontrados sobre outras regiões, como Malaca⁴⁵¹, Baçaim,⁴⁵² Ormuz⁴⁵³ e Cochim⁴⁵⁴.

No Colégio e no Seminário, aos meninos eram atribuídas designações a serem desenvolvidas em momentos privados, de oração. Segundo o padre João Bravo⁴⁵⁵, as orações pela conversão dos gentios e dos familiares, bem como a oração pelo rei de Portugal, em favor do Estado, da Igreja e das demais devoções necessárias requeridas faziam parte da rotina dos *pueris*.⁴⁵⁶ Em Goa, o padre Francisco relatou que os meninos do seminário eram incumbidos de realizarem à noite, antes de se deitarem, ladainhas, a doutrina pelos hereges e a encomendarem as almas que estavam no purgatório.⁴⁵⁷ De um modo geral, no colégio e no seminário os jesuítas instigavam os meninos a orarem e fora desses estabelecimentos, sob a sua supervisão, os meninos deveriam exercer a caridade. Segundo o padre Monsserrate, em Goa, aos domingos, os meninos do colégio se exercitavam em virtudes, mortificação e obediência. Os *pueris* executavam obras de caridade e visitavam os pobres, o cárcere, hospital e acompanhavam os padres nas visitas aos doentes, bem como ensinavam os rudes. Relatos semelhantes ocorrem também em Baçaim.⁴⁵⁸

⁴⁵⁰Carta do padre Aires Brandão à Companhia de Jesus em Coimbra, Goa, 23 de dezembro de 1554, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 35, p.188.

⁴⁵¹Carta do padre Balthasar Dias para o padre Jacobo Lainez, geral em Roma, Malaca, 3 de dezembro de 1564, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 46, pp.315-321.

⁴⁵²Carta do padre Melchior Nunes Barreto à Companhia de Jesus em Coimbra, Baçaim, 7 de dezembro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 105, pp. 492-506.

⁴⁵³Carta de Gaspar Barzeu à Companhia de Jesus na Índia e na Euorpa, Ormuz, 10 de dezembro de 1559, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 87B, pp. 639-698.

⁴⁵⁴Carta do padre Jerônimo Rodrigues à Companhia de Jesus em Portugal, Cochim, 22 de janeiro de 1568, *Documenta Indica*, vol. VII, pp. 477-486.

⁴⁵⁵João Bravo nasceu em Braga em 1529. Em 1548 embarcou para Malaca, onde Francisco Xavier o admitiu na Companhia de Jesus. Em 1552 foi para Índia e estudou em Goa até que em 1558 foi ordenado sacerdote. Missionou em Baçaim entre 1560-1561 e posteriormente foi mestre de noviços e reitor em Goa, onde morreu em 1575. Cf. Carta de Francisco Xavier aos padres Paulo Camerte, Antônio Gomes e Baltasar Gago (Goa), Malaca, 20/22 de junho de 1549. XAVIER, São Francisco. **Obras Completas**. Tradução de Francisco de Sales Baptista S.J. São Paulo: Edições Loyola; Braga: Editorial A. O, 2006. Doc. 84, p.480.

⁴⁵⁶Carta de João Bravo aos irmãos da Companhia de Jesus no Colégio de Coimbra, Lisboa e Évora, Taná, 20 de novembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 92, pp. 710-716.

⁴⁵⁷Carta do padre Francisco Cabral à Companhia de Jesus em Portugal, resposta ao padre Jacobo Lainez, geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 5 de dezembro de 1562, resposta 1 de janeiro de 1563, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 90, pp. 621-634.

⁴⁵⁸Carta do padre Fernão da Cunha à Companhia de Jesus na Europa, Baçaim, 11 de dezembro de 1564, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 52, pp. 335-345; Carta do padre Francisco Cabral à Companhia de Jesus em Portugal, resposta ao padre Jacobo Lainez, geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 5 de dezembro de 1562, resposta 1 de janeiro de 1563, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 90, pp. 621-634.

É importante ressaltarmos que os meninos eram concebidos pelos inácianos como um meio ou caminho para acessar outros nativos, seja porque eles inspiravam devoção com a sua ingenuidade ou pela praticidade de conhecerem a língua local ou por simplesmente serem meninos e atraírem outros semelhantes e familiares. Algumas atividades desempenhadas pelos meninos convertidos, como as visitas, os reintegravam à comunidade.

Além das devoções diárias e das visitas, os meninos do colégio poderiam ter funções a serem desempenhadas no cotidiano das aldeias e comunidades, incluindo nas missas e até nas classes de ler e escrever. Segundo o padre Bravo, em Taná, após o término da missa, os irmãos tangiam a campainha pela cidade, a fim de reunir os filhos dos cristãos na Igreja para ensinar a doutrina. Os *pueris* de casa (meninos que já recebiam a doutrina, geralmente filhos de cristãos) eram incumbidos de trazer um menino “de fora”, um gentio, e ensinar aos mesmos as orações e a se benzer. Após o ensino, todos diziam juntos os mandamentos de Deus e da Igreja e a doutrina na língua vernácula. Segundo Bravo, “fazem (...) muito fruto, ensinamdo-os. À noite, antes que se deitem, dizem sua doutrina todos, e depois dizem as ladainhas todos de giolhos com outras devaçomis (...).”⁴⁵⁹

Como podemos ver, os *pueris* cristãos realizavam em Taná uma espécie de catecismo na língua vernácula aos meninos gentios. É bem possível que os irmãos em Taná não soubessem a língua e local e, por isso, designavam aos filhos dos cristãos a responsabilidade de atrair outros meninos para lhes ensinar o básico da doutrina. Relatos semelhantes podem ser encontrados nas cartas do padre Manoel Teixeira.⁴⁶⁰

Teixeira discorreu sobre a “sustentação” da cristandade através dos meninos em duas cartas, uma redigida em Baçaim e a outra em Taná, ambas de 1561. Em Baçaim, o padre escreveu que “depois [de instruídos] ensinão, ajudão e instruem aos outros assi em nosa como em sua

⁴⁵⁹Carta de João Bravo aos irmãos da Companhia de Jesus no Colégio de Coimbra, Lisboa e Évora, Taná, 20 de novembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 92, p.713.

⁴⁶⁰Manoel Teixeira (1536-1590) nasceu em Bragança, entrou para a Companhia de Jesus em 1551 com apenas 15 anos de idade e logo em seguida foi enviado para a Índia. Em 1522 foi enviado para Taná. Entre 1553-1560 estudou no colégio de São Paulo em Goa. Se tornou diretor do colégio de São Paulo em 1559 e em 1560 foi ordenado sacerdote. Teixeira também foi para a China, onde missionou por alguns anos e depois voltou para a Índia, onde foi reitor no colégio de Cochim entre 1569-1573. Entre 1573-1574 foi vice-provincial das missões de todo Oriente e entre 1574-1579 foi reitor do colégio de Baçaim. Passou o resto dos seus dias em Goa, onde escreveu a primeira biografia de Xavier. Cf. Carta de Francisco Xavier Belchior Nunes Barreto, Goa, 3 de abril de 1552, doc. 104. Cf. XAVIER, São Francisco. Op., cit., p.620.

lingoa”.⁴⁶¹ De uma forma muito similar, escreveu posteriormente, que no colégio de Taná, os meninos eram criados em “bons costumes” e quando cresciam saíam bons cristãos, de modo que ensinavam, sustentavam e regiam os outros.⁴⁶² Nas extensões do Norte, cabia aos meninos promover o catecismo bilíngue, um meio de manter os ensinamentos e hábitos cristãos.

Podemos perceber que ainda que os meninos não fossem agentes que atuassem diretamente ou sozinhos na conversão da população nativa, eles possuíam pequenos papéis atrelados a esse fim ou na manutenção deste objetivo. Além do ensino dos nativos nos seminários, alguns meninos, considerados mais avançados nos estudos, ou por terem o domínio da língua vernácula, eram incumbidos de ensinarem os irmãos do colégio e de pregar aos nativos pelas aldeias. Em Goa, o jesuíta Lourenço Peres (1563) relatou que alguns meninos no Colégio de São Paulo já estavam “mais proveitosos”, estudavam latim e três deles cursavam teologia.⁴⁶³ Desses três meninos, dois eram do Malabar e esperava-se que com eles fossem feitos muitos frutos “em sua terra depois que o mesmo senhor os tomar por instrumentos e vasos de sua palavra”. O terceiro menino era canarim, natural de Goa e já exercia o seu talento em pregar nas freguesias.⁴⁶⁴ Além das pregações, o menino também tinha a ocupação de ensinar os irmãos a língua nativa e, com isso, futuramente eles estariam aptos a tratar diretamente com as pessoas da terra.⁴⁶⁵

⁴⁶¹Carta do padre Manoel Teixeira ao padre Jacobo Lainez, geral da Companhia de Jesus em Roma, Baçaim, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 44, p.289.

⁴⁶²Carta do padre Manoel Teixeira à Companhia de Jesus na Europa e em Portugal, Baçaim, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 45, p.301.

⁴⁶³Lourenço Peres era indiano nascido em Goa. Estudou teologia, foi superior em Taná por nove anos, em Damão por 4 anos e em Malaca por 4 anos. Em 1594 foi descrito em um catálogo da Província da Índia que ele já era padre há 25 anos, ainda que fosse medíocre de engenho, juízo e prudência e sem talento para pregar. Interessante que em 1559, 35 anos antes do catálogo citado, ele foi descrito na carta do padre Francisco Cabral ao Geral Lainez com outra perspectiva. Peres era um menino de 14 anos quando começou a ser instruído pelos inácianos. Na carta ele foi mencionado como um potencial grande servo de Deus, pois estava bem nos estudos, era inteligente e inclinado as virtudes. Apesar de moço em 1559, com 16 anos, ele ainda possuía forças de um menino. O breve registro sobre Peres denota, como pontuamos no capítulo anterior, representações e grandes expectativas dos jesuítas em relação aos meninos nativos, sempre concebidos como fervorosos na fé ao contrário da população adulta, sempre descrita como medíocres ou inconstantes. Cf. Primeiro e segundo catálogo da Província da Índia, Goa, 15 de dezembro de 1594, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 151, p. 932; Carta do padre Francisco Cabral ao padre Jacobo Lainez, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 25 de novembro de 1559, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 53, p. 462.

⁴⁶⁴Carta do padre Lourenço Peres à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 17 dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 24. p. 111.

⁴⁶⁵Em 1567, o Primeiro Concílio de Goa reitera o decreto tridentino em sua quarta parte, ação 3ª, ao afirmar que “nenhum, assim secular como religioso se admita a pregar, antes de ter ouvido tres annos de Theologia [...] depois de acabado os cursos de artes” e ter no mínimo 25 anos de idade. Nesse sentido, ressalta-se que embora os jesuítas atribuíssem o termo pregador aos *pueris*, tratava-se de uma denominação geral sobre o anúncio do Evangelho. Por

Este não foi o único relato de que em Goa os meninos já atuavam como pregadores ou eram educados para isso. Poucos anos depois de Lourenço Peres, Duarte Leitão (1570) escreveu que os meninos do colégio de São Paulo já estavam servindo a Deus como pregadores.⁴⁶⁶ Leitão afirmou que a maioria dos meninos nativos do colégio eram brâmanes, agudos e hábeis. Parte deles já auxiliava nas conversões indo às freguesias de Goa aos domingos com os irmãos. O acompanhar dos meninos aos irmãos nas aldeias e o exercício de pregações por parte dos mesmos representava uma iniciativa de treinamento e prática do conteúdo ensinado. Ademais, o fato de os meninos serem brâmanes ajudava muito na conversão os “infieis”, segundo o padre.⁴⁶⁷

Se os meninos nativos eram incumbidos com orientações para doutrinar e pregar para os gentios, em um primeiro momento, eram também incentivados a atraí-los ou “pescá-los” e levá-los até o colégio, onde seriam convertidos. Tal “pesca” nem sempre se baseou apenas na persuasão. Em 1560, o padre Luís Fróis relatou que um menino de aproximadamente oito anos de idade havia sido batizado e instruído pelos irmãos do colégio a ensinar outros meninos gentios a doutrina cristã. Era tão devoto que supostamente em apenas um dia levou cinco meninos ao colégio. Quando percebia que boas palavras não bastavam, pegava-os pelos vestidos e gritava pelas ruas se alguém poderia o ajudar para que aquele homem se fizesse cristão.⁴⁶⁸ Após o Primeiro Concílio Provincial de Goa o uso da força nas conversões foi proibido.⁴⁶⁹

Segundo Fróis, havia outros dois ou três meninos que também possuíam o dever de “adquirir meninos gentios” e assim trouxeram uns trinta meninos e suas famílias. Esses meninos tinham entre 10 a 13 anos de idade e procediam da seguinte forma: após abordarem outros *pueris* gentios, primeiro os levavam para a casa de sua mãe, onde lhes davam o que comer e falavam

vezes, o termo “pregador” aparece nas fontes associado aos meninos que iam com os irmãos as freguesias e traduziam os sermões para a população gentia e ao ato de narrar aos gentios os seus testemunhos e experiências como cristãos. Assim como nas fontes, nós usaremos “pregadores” em um sentido mais genérico, referindo-se aqueles que anunciavam o Evangelho. REGO, S. **Documentação para História das Missões do Padroado Português**, v. 10, p.369.

⁴⁶⁶Carta do padre Duarte Leitão à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 16 de novembro de 1570, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 47, p.324.

⁴⁶⁷Ibidem, p.324.

⁴⁶⁸Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 12 de novembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 88, p.693.

⁴⁶⁹As determinações do Primeiro Concílio Provincial de Goa se encontram em DHMPPO, v.10. Cf. 1Concílio de Goa, Ação 1ª, decreto 1.

sobre Cristo até persuadi-los a se converterem. Feito isso, os meninos gentios eram levados ao colégio, onde poderiam ser batizados.⁴⁷⁰

Para persuadir os gentios, todo recurso era válido: a comida, os argumentos e até o uso da força, o que não era tão incomum nos relatos. Os jesuítas narraram que a persuasão ocorria também pelo exemplo de renúncia. O padre Simão de Sá destacou a história de um menino que persuadiu um moço a se converter com base no exemplo das suas experiências e trajetória. O menino teria contado ao gentio que ele não havia escolhido ser cristão por ser órfão ou desamparado, pois era filho de um requisitado brâmane que fazia muitos “sacrifícios e cerimônias”, em que inclusive o menino era tão exercitado, que às vezes ia a outras regiões fazer os preparativos solicitados por seu pai.⁴⁷¹ Por amor a Deus, renunciou a sua vida e aos seus pais.

A narrativa acima exemplificava que os meninos convertidos não eram apenas órfãos ou desfavorecidos, como possivelmente nos anos iniciais do processo de conversão dos gentios. Eles eram provenientes de uma casta privilegiada e possuíam reconhecimento entre os nativos. Os missionários faziam questão de ressaltar a proveniência respeitável dos meninos entre a população nativa, em função do reconhecimento local que eles possuíam e pelo impacto que se esperava que a conversão deles fosse causar. Ao narrar a história, tratava-se também de destacar o bom trabalho exercido pelos jesuítas, principalmente entre as castas altas, vista como um potencial acesso a mais conversões.

Na carta anual do padre Simão de Sá é possível perceber novamente que os meninos atuavam nas aldeias em busca de gentios que pudessem persuadir a se converterem. O padre afirmou que com muita persuasão, razão e exemplos, os meninos convenciam os gentios a “trocar o culto do demônio” pela adoração e culto do verdadeiro Deus que o criou.⁴⁷² Em Baçaim encontramos um relato semelhante. Francisco Cabral escreveu ao Geral da Companhia que após realizarem suas tarefas os meninos traziam outros meninos gentios para o seminário, “porque como eles

⁴⁷⁰Ibidem, pp. 693-694.

⁴⁷¹Carta anual do padre Simão de Sá para o ano de 1597, Goa, 1 de janeiro de 1598, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 109, pp.867-932.

⁴⁷²Ibidem, p.883.

sabem lingoa, e se conhecem, são grande meo para os outros mininos, e sem dúvida que claramente se vee entrar em deos estes mininos”.⁴⁷³

As práticas “de adquirir” gentios, como citou o padre Fróis, também foram narradas por padres que atuaram em Cochim e revelam também o uso da força. Em 1556, o padre André de Cabrera relatou que os estudantes do Colégio tinham alguns dias de férias, que usavam para atrair gentios a conversão.⁴⁷⁴ Um dos estudantes tentou convencer um moço órfão a se converter, mas não conseguindo o seu objetivo, tomou-o à força e o levou para o colégio, onde comunicou aos padres responsáveis sobre o órfão. Após isso, o moço ficou no colégio contra a sua vontade. A justificativa apresentada pelos jesuítas para essa forma de conversão compulsória era o suposto amparo na legislação: “E porque não julguem que isto hé fazer christão por força”, afirmou o padre, pois o rei de Portugal decretou que todo órfão de pai, mãe e avós menores de 14 anos fosse levado e instruído na fé.⁴⁷⁵

Alguns anos depois, em 1561, o padre Melchior Nunes Barreto também escreveu que um dos estudantes do colégio de Cochim andava pela região a fim de “pescar algum gentio para a nossa santa fé”.⁴⁷⁶ Em uma narrativa edificante, Barreto descreveu uma situação pouco

⁴⁷³Francisco Cabral nasceu em Portugal na ilha de São Miguel em torno de 1533, estudou filosofia e teologia. Integrou a comitiva do vice-rei Dom Afonso de Noronha em 1550. Entrou para a Companhia de Jesus e ao seu currículo pode-se acrescentar que foi mestre de noviços, professor de teologia, reitor em Baçaim, Cochim, consultor do Provincial e foi padre superior da missão japonesa. Ao contrário de Valignano, que defendia uma suposta superioridade dos japoneses e chineses perante os demais povos ultramarinos do Oriente, Cabral, acreditava que eles possuíam defeitos graves quanto qualquer povo asiático. Cabral defendeu uma postura rigorosa em relação aos nativos e a sua admissão na Companhia de Jesus. Cf. Carta do padre Francisco Cabral à Companhia de Jesus em Portugal, resposta ao padre Jacobo Lainez, Geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 5 de dezembro de 1562, resposta 1 de janeiro de 1563, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 90, pp. 621-634; PELÚCIA, Alexandre. Francisco Cabral: perfil de um missionário português no Japão quinhentista. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (org). **A Influência dos Portugueses na História do Japão**. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1998. pp.34-40.

⁴⁷⁴André Cabrera era castelhano, nasceu em 1525 em Andaluzia. Entrou para a Companhia de Jesus em 1555. Em Lisboa ensinou pelo menos seis anos de gramática. Conhecia bem o latim, casos de consciência e cursou artes. Cf. Catálogo de padres e irmãos que residem no colégio de Cochim, Cochim, 23 de janeiro de 1567, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 40, p. 212.

⁴⁷⁵Acerca da lei ao qual Cabreira menciona, ressalta-se que a partir de 1559, a Coroa portuguesa promulgou uma série de leis para promover a retirada dos órfãos menores da tutela de suas famílias gentias no Estado da Índia. A iniciativa ocorreu no governo da regente D. Catarina, que estabeleceu que todo menor cujo pai, mãe, avós e demais parentes falecessem, deveria ser acolhido pelo Juiz dos órfãos para ser entregue ao Colégio de São Paulo, onde seriam batizados e doutrinados. Se porventura o Colégio não pudesse agasalhar e acolher os mesmos, os padres deveriam se encarregar de conduzir os menores a outros colégios e mosteiros do Estado da Índia. RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo portuquez-oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992, Fasc. V, nº287, p.386. Adiante citar-se-á APO; Carta do padre Andreas Cabreira á Companhia de Jesus, Cochim, 10 de dezembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 26, pp. 130-131.

⁴⁷⁶O padre Melchior Nunes Barreto nasceu em Porto entre 1519 e 1522. Entrou para a Companhia de Jesus em 1543 e em 1551 foi para a Índia, onde foi vice-provincial entre 1554- 1557. Foi também reitor do colégio de

verossímil, que mais dava magnificência a sua carta do que descrevia situações concretas ligada à vida dos meninos locais. Ao se deparar com práticas idólatras o menino teria questionado a Deus como criaturas racionais criadas a Sua semelhança poderiam adorar o diabo.⁴⁷⁷ Podemos constatar que a prática de “pescar gentios” poderia ser tanto pela persuasão quanto pela força e foi incentivada em diversas partes do Estado da Índia, não apenas em Goa. Os meninos, com o seu fervor e dedicação, foram utilizados para atrair ou auxiliar na “captura” de gentios para serem convertidos. Ademais, foram responsáveis também por auxiliar a traduzir os preceitos cristãos para tais gentios.

A prática de utilizar os meninos filhos de cristãos e os já convertidos para atrair outros meninos não foi exclusiva de Goa e nem do Estado da Índia. Amorim e Silva citaram que, no Brasil, o jesuíta Manoel de Nóbrega buscou ter uma maior efetividade em suas estratégias de conversão com os filhos dos indígenas graças ao uso dos meninos órfãos enviados de Lisboa ao Novo Mundo. Essas crianças serviram de ponte entre os meninos índios e os jesuítas.⁴⁷⁸ Em Goa, nos primeiros anos de missão, os meninos órfãos portugueses acompanharam os inacianos em suas visitas a hospitais, cárceres e para repreender os juramentos nas freguesias. Com isso, os jesuítas buscavam utilizar os meninos órfãos portugueses para atrair a atenção da população nativa. No caso dos meninos nativos convertidos, o uso era ainda mais proveitoso, pois como sabiam a língua vernácula e eles se conheciam entre si, era considerado mais fácil atrair os meninos gentios.

Nas freguesias, o trabalho dos meninos ia desde evidenciar a sua devoção, como pregar ou persuadir. Valia-se das suas mais variadas performances para convencer os nativos a se converterem. Numa dessas ocasiões em que os irmãos foram acompanhados dos meninos a “fazer a doutrina” nas freguesias fora da cidade, o padre Bastião Fernandez narrou a seguinte situação em Goa: no domingo, os irmãos e alguns meninos foram a uma aldeia que ficava a uma légua da igreja de São João Batista para ensinar a doutrina aos gentios. A prática do irmão foi interrompida por um gentio ávido por disseminar a “cegueira” de sua religião, buscando

Cochim por muitos anos. Faleceu em dez de agosto de 1571. Cf. Introdução Geral, *Documenta Indica*, vol. II, p. 6*.

⁴⁷⁷Carta do padre Manoel Alvares à Companhia de Jesus em Coimbra, Malaca/Cochim, 5 de janeiro de 1562, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 67, p.445.

⁴⁷⁸SILVA, GLEIDSON; AMORIM, SIMONE SILVEIRA. **Apontamentos sobre a educação no Brasil Colonial (1549-1759)**. INTERAÇÕES, v. 18, p. 185-196, 2017.

com isso interromper propositalmente o irmão. Presenciando a ocasião, um menino de aproximadamente dez anos de idade que estava ouvindo a doutrina se colocou à frente da discussão com tanto fervor que parecia transcender a sua condição de menino. O mesmo tentou persuadir o gentio a se converter. Argumentou que a religião do gentio era uma falsa seita e com as mãos levantadas clamou para que a alma do mesmo fosse salva e que ele se convertesse. Segundo o padre Fernandez, vendo o Senhor a inocência e devoção do menino, tocou com a sua graça o gentio, que abalado buscou se converter. O irmão cortou a gadelha do gentio, pendurou numa árvore e com grande alegria apedrejaram, cuspiram e disseram mil injúrias aos pagodes.⁴⁷⁹

A carta do padre Fernandez trouxe mais caso particular e de edificação. Esses casos moralizantes geralmente resultam sempre na conversão do gentio ou na sua humilhante derrota e conseqüentemente na edificação daqueles que professavam a “verdadeira” Lei de Deus, no caso, os jesuítas. Na carta, novamente os *pueris* aparecem como importantes agentes contribuintes na evangelização dos gentios.

Nós podemos observar que praticamente na maior parte dos relatos não era a erudição em artes que garantia a eficácia de sua pregação ou persuasão, mas sim a sua atuação fervorosa. Tanto na carta de João Bravo, como na de Leitão, citadas anteriormente, e na de Fernandez, podemos perceber que a devoção dos meninos era tamanha, que não poderia ser ignorada ou despercebida. Aparentemente, a sua condição de menino, inocente e de devoto (representações comumente utilizadas pelos jesuítas) o aproximava mais de Deus do que os adultos em geral, incluindo os próprios jesuítas. Lembramos que João Bravo afirmou que as preces dos meninos eram tão fervorosas, em função de sua inocência, que não passavam despercebidas por Deus.⁴⁸⁰

Sempre fervorosos, não havia quem não se comovesse com as orações e pregações dos meninos. A narração desses eventos, muitas vezes citadas como se tivessem efetivamente ocorrido, dizem-nos muito mais sobre as expectativas dos missionários sobre os meninos, do que sobre os *pueris* propriamente dito, que aparecem sempre na condição de “domésticos”, amansados, correspondendo a ideias de perfeição e constituindo como exemplos a serem

⁴⁷⁹Carta do padre Bastião Fernandez ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 12, pp. 35-93.

⁴⁸⁰Carta de João Bravo aos irmãos da Companhia de Jesus no Colégio de Coimbra, Lisboa e Évora, Taná, 20 de novembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 92, pp. 710-716.

seguidos, exemplos estes que teriam nascido dos esforços, instruções e da doutrina dos missionários. Ressaltamos como muitos desses relatos buscavam por vezes apresentar e exemplificar os resultados dos “frutos plantados” há décadas quando foram fundados o Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo. Os frutos plantados já estavam sendo colhidos, não só em Goa, mas em todo o Estado da Índia.

Nós temos que considerar também que o processo de conversão e evangelização da população autóctone foi mais complexo do que muitas vezes os missionários expõem, principalmente porque visava um embate cultural, uma substituição dos costumes e da religião dos nativos pelo catolicismo. Os meninos, familiares e as demais populações não foram apenas observadores passivos das iniciativas que buscaram impor uma nova ordem social, como muitas vezes as cartas descrevem. Os *pueris* por sua vez, também não possuíam uma pré-disposição à submissão e ao catolicismo. Todos esses relatos nos trazem desconfiças pela implementação superficial da doutrina cristã em que muitos são convertidos com algumas poucas palavras e repentinamente demonstram demasiado fervor por Cristo ou extrema repulsa a sua cultura.

Na carta de Fernandez vimos que o gentio, após trocar algumas palavras com o menino, não só se converteu como desprezou suas crenças anteriores e a si mesmo, tanto que cortou seu cabelo em repúdio a sua religião e à tradição cultural ao qual se vinculava antes da conversão, como se a incorporação dos preceitos cristãos fosse breve, efetiva e fluísse sem empecilhos e dúvidas. Na dinâmica do cotidiano, nas diferenças culturais e imposições feitas, as relações que marcaram o contato entre os portugueses e os nativos foram, sobretudo de embate, conflitos, intromissões, muitas vezes assinaladas por episódios de violência, confrontos entre o que existia da antiga estrutura e a que se tentava implementar. As intromissões coloniais foram marcadas por resistências, denúncias, espancamentos dos padres, assassinatos e migrações da população nativa para as terras firmes.

Os inicianos acionavam convenientemente em suas cartas discursos que davam forma a sua argumentação. Por um lado, em determinados momentos escreveram páginas sobre a debilidade da fé dos neófitos e a sua inferioridade natural; por outro lado, em outras ocasiões, recorreram à devoção e ao fervor dos mesmos, “como se fossem christãos a muitos anos”, como citou o

jesuíta Francisco Cabral.⁴⁸¹ Os jesuítas afirmavam-se a partir de como *outro* era relatado nas cartas para justificar a presença missionária no Oriente e a expansão do catolicismo. Este *outro* era sempre o contrário de si, como pontuou Hartog. O *outro* era sempre exótico, demonizado, estereotipado, inferiorizado, com costumes bárbaros e por isso precisavam ser convertidos e instruídos.

Segundo Xavier e Županov, esperava-se das cartas dos jesuítas a descrição do que supostamente era excêntrico. Essas narrativas incitavam a audiência e normalizava o incomum com um toque exótico. Os estudiosos na Europa ensejavam por isso. O imaginário europeu por séculos viu o Oriente como o recipiente de criaturas maravilhosas e monstruosas.⁴⁸²

Não podemos nos esquecer também dos propósitos a que a documentação estava destinada. As cartas, principalmente as ânuas, representavam um manancial inesgotável de informações sobre “o novo mundo”, um desfile de paisagens e personagens talhados à medida do imaginário europeu, quase um contato visual com culturas e ritos marcados pelo exotismo. Para os devotos, lá estavam os exemplos corajosos dos fiéis. Para os jesuítas e outros religiosos, as cartas traçavam perfis de figuras ascéticas e quase heroicas lutando corpo a corpo com as forças do mal, a fome, a penúria. No período moderno, as cartas jesuíticas, principalmente as ânuas ocuparam um lugar privilegiado entre os textos de edificação ou literatura moralizante, quer em nível de leitura individual ou comunitária.⁴⁸³

Nas cartas, os meninos, apesar de enquadrarem também dentro da figura do *outro*, não foram representados recorrentemente com críticas muito veementes por parte dos missionários. Ainda que gentios, a sua figura não foi demonizada, caracterizada pela indecência, tendência à inconstância e imoralidade. Ao contrário dos adultos, acreditava-se que os *pueris* eram moldáveis ou perfeccionáveis, como mencionamos.⁴⁸⁴ Em potencial, eles poderiam ser futuros agentes evangelizadores. Nesse sentido, de forma alguma poderiam ser representados com uma dignidade menor. Toda a personificação do menino alegre, devoto e passional buscava

⁴⁸¹Carta do padre Francisco Cabral a casa de São Roque da Companhia de Jesus em Lisboa e em resposta ao padre Diogo Lainez, geral da Companhia de Jesus em Roma, Baçaim, 10/12 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 16, pp.77-86.

⁴⁸²XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism. Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)**. Nova Deli: Oxford University Press, 2015, p.100

⁴⁸³GOUVEIA, Antônio de. Op., cit., pp. 6-7.

⁴⁸⁴HESPANHA, A. M. “Menores”. In **Imbecilistas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime**. Belo Horizonte: AnnaBlume, 2010.

enquadrar os meninos dentro dos princípios esperados, com qualidades apreciáveis e aproveitáveis. Esperava-se que os *pueris* se tornassem cristãos adultos ideais, constantes, obedientes e que vivessem dentro dos preceitos ensinados ao longo de sua estadia nos seminários e colégios. Esperava-se também que eles fossem o grande apoio à expansão do catolicismo no Oriente e que a sua conversão desencadeasse na de sua família, outros meninos e também na da população adulta em geral.

Além de “pescar os gentios”, pregar-lhes o Evangelho e lhes prestar vários auxílios, alguns meninos, desempenharam funções muito além das para as quais foram ensinados. Tanto na Costa da Pescaria, quanto em Cochim, os meninos saíram da condição de apoio para protagonizar respectivamente um batismo e exorcismos, conforme os relatos dos missionários. O primeiro relato é de Henrique Henriques (1558) e o segundo de Pedro Martins e Francisco Cabral, ambos provinciais da Índia.

Segundo Henrique Henriques, na Costa da Pescaria um menino pequeno promoveu um batismo em um caso de extrema necessidade. Em uma ocasião em que seu pai, um ermitão de Periapatão, havia ido pescar, nasceu uma criança, que por um infortúnio estava prestes a falecer e não havendo ninguém que pudesse batizá-la, “quis o Senhor Deus” que o filho do ermitão soubesse as palavras de batismo e assim batizou a criança, que logo em seguida foi levada à glória por Deus. Depois dessa situação, o padre Diogo Soveral visitou a região e sabendo do batismo ocorrido, perguntou ao menino quais as palavras que ele utilizou. Segundo Henriques, nem o padre Soveral era conhecedor das palavras que aquele menino sabia, e se ele não tivesse sido diligente em fazer o que fez, aquela alma teria deixado de ver Deus para sempre.⁴⁸⁵ A carta corrobora, assim como as demais citadas, para a edificação de casos particulares, histórias inspiradoras que sucediam no contexto da missão e que serviam para sustentar as representações dos meninos com devotos e fervorosos na fé.

Acerca dos casos de possessão demoníaca, em 1588 o provincial da Índia relatou que em Paru, reino gentio ao norte de Cochim, havia um “homem endemoniado” que havia procurado os *cacenaes* (clérigos da terra) para realizar a expulsão do demônio, o que com muito rezar não conseguiram. Um menino do seminário de Vaipicota (Bispado de Cochim) foi então àquela terra e, vendo o que passava, tentou ajudar o homem. Diante de muitos gentios, o menino rezou

⁴⁸⁵Carta do padre Henrique Henriques à Companhia de Jesus em Portugal, Kadyapattanam, 20 de dezembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 23, pp. 150-162.

o Evangelho de São João sobre o homem endemoniado, que logo se pôs a “fritar e arremeter”. O demônio deixou o corpo do homem e mediante este feito ficou a população muito pasmada em ver que um menino com apenas a palavra do evangelho tenha conseguido fazer o que seus sacerdotes, com muito esforço, não haviam conseguido.⁴⁸⁶

Apesar de reconhecermos que as cartas jesuíticas – e especialmente as cartas ânuas – serviram como um palco para a narrativa de prodígios e situações miraculosas, consideramos interessante destacar em que tipo de iniciativas os “meninos” eram inseridos em tais narrativas. Por exemplo, o Provincial Pedro Martins relatou, em sua carta ânuas de 1591, que nessas partes do Bispado de Cochim havia uma demanda corriqueira para a expulsão de demônios, visto que o padre Jacob lançava (expulsava) muitos demônios, o que tinha por dom, além de curar enfermidades.⁴⁸⁷ O relato é muito semelhante às considerações de 1596 de Francisco Cabral, também provincial da Índia. Cabral pontuou que alguns meninos do seminário se ocupavam em “lançar demônios” e para tanto alguns utilizavam o evangelho de São João para exorcizar, ao passo que outros faziam uso da água benta e assim libertaram aproximadamente 12 pessoas “endemoniadas”. A fé dos meninos era tanta, que eles poderiam se exercitar nessas obras, segundo as cartas.⁴⁸⁸

Segundo Županov, as curas milagrosas e os sofrimentos edificantes gerados pelos poderes demoníacos constituíam um subgênero comum nas cartas dos missionários. No sul da Índia, os jesuítas encontraram regiões específicas em que a possessão era característica do divino. Em outros termos, Županov destaca que a literatura Tamil Cankam registra que o divino pode transitar e apossar-se de uma pessoa. Estas questões, como divindade e humanidade se cruzavam de tal forma que a tradução para a cultura cristã encontrou dificuldades, principalmente porque os missionários operavam com conceitos e percepções diferentes sobre o universo espiritual. Nesse sentido, os missionários concebiam tais práticas e entendimentos como idolatria e fazia associações ao que era concebido por eles como demoníaco.

Inimigo milenar dos cristãos, o demônio foi concebido como uma doença contagiosa e foi combatido por via de duas estratégias no Sul da Índia: através da fortificação dos corpos e das

⁴⁸⁶Carta ânuas do provincial da Índia, Goa, [novembro] de 1558, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 9, pp. 84-113.

⁴⁸⁷Carta ânuas do provincial da Índia por padre Pedro Martins, provincial, Goa, 15 de novembro de 1591, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 102, pp. 639-712.

⁴⁸⁸Carta ânuas do padre Francisco Cabral, provincial, Goa, 16 de dezembro de 1596, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 82, pp. 646-686.

almas com os Sacramentos, concebidos como remédios para a regeneração espiritual e também por meio do exorcismo.⁴⁸⁹

Ressalta-se que os casos de possessão são oriundos da Costa do Malabar aparentemente estavam atrelados a pedidos que os próprios nativos supostamente faziam aos jesuítas, que se mostravam ainda bastante vinculada a práticas exercidas antes da chegada dos jesuítas no Malabar. Manso destacou que antes da chegada de Francisco Xavier era comum e frequente entre os cristãos de São Tomé ocorrer cerimônias para exorcizar demônios. Esta, dentre outras práticas, teriam levado o jesuíta a escrever que se tratava de cristãos “apenas em nome”, isto por não agirem conforme esperava-se dos cristãos.⁴⁹⁰ Vemos nesse sentido, que em 1596 essas cerimônias ainda eram exercidas e até fomentadas pelos inacianos no seminário de Vaipicota. Após praticamente meio século de missão, os jesuítas aparentemente redirecionaram práticas que não conseguiram extirpar a seu favor. Dispor dos meninos nativos para o exorcismo não apenas atenderia às demandas e crenças dos cristãos nativos, estreitando vínculos com os mesmos, como também edificaria suas cartas a respeito do trabalho que exerciam com os *pueris*.

Em Goa não possuímos relatos dos meninos do seminário executando por conta própria tarefas tão peculiares quanto essas, mesmo em caso de necessidade. Os meninos atendiam a população mais na condição de auxiliar e nas visitas. Aparentemente nas regiões mais longínquas, isto é, fora de Goa, em que o poder português não era soberano, os meninos nativos desempenhavam outras funções mais fluidamente, isso porque a própria falta de missionários obrigava os irmãos e os meninos nativos a cobrirem lacunas que em outras ocasiões seriam inaceitáveis. A narrativa destes eventos buscava evidenciar também como a carência de missionários e a ausência de assistência facilitava com que as populações nativas retrocedessem aos hábitos anteriores à conversão, o que desandava o trabalho iniciado.

Citamos até o momento uma série de atividades que os meninos desempenharam sob a orientação dos inacianos ao longo da segunda metade do século XVI, a fim de aumentar a cristandade na Índia. A partir de agora, daremos ênfase em uma das principais funções, senão a principal, que os meninos convertidos exerceram, a de intérpretes. A comunicação com os grupos populacionais nativos era fundamental, a princípio, para a exploração do comércio e

⁴⁸⁹ ŽUPANOV, Ines. Op., cit., 2008, pp.85-99.

⁴⁹⁰MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Actividades religiosas, poderes e contactos culturais**. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009, p.80.

posteriormente para as missões, visto que ambos os trabalhos exigiam uma compreensão mútua das duas partes.

3.2 Intérpretes e canacápoles: os *pueris* como mediadores culturais

A expansão portuguesa contou com o uso de intérpretes para o desempenho de atividades nas possessões ultramarinas. A princípio, os intérpretes utilizados eram provenientes de capturas e escravização de nativos na África. Segundo Coates, o emprego de criminosos sob a forma jurídica de degredo também foi utilizado para este fim, além do controle social. Em Portugal, os degredados foram utilizados para o aprendizado de idiomas para posteriormente suprir a necessidade de intérpretes. Nesse intuito, muitos foram deixados em pontos da costa africana e na rota para o Oriente para aprenderem na prática a língua de cada região.⁴⁹¹

Segundo Pinheiro, o uso de escravo intérprete cresceu demasiadamente no século XV, principalmente com os contatos de D. João II e D. Manuel com o Congo. Nativos do Congo foram levados Portugal na condição não apenas de capturados, mas também de aprendiz, sendo assim sustentados pela Coroa para aprenderem o português e “os preceitos da lei” para atuarem como tradutores em diversas possessões ultramarinas.⁴⁹²

Pinheiro ressaltou que foram enviados nativos do Oriente para Portugal com a mesma intenção. Eram esses jovens de Cochim, Calecute e outras regiões, todos já convertidos e instruídos, de modo que atuavam como tradutores na catequese, revisores na composição de gramáticas, dicionários ou vocábulos. Assim sucedeu com Jorge Pires e Mateus Dias, ambos indianos enviados a Portugal, local em que chegaram em 1538 e onde frequentaram o Colégio de Santa Cruz em Coimbra.⁴⁹³

Em 1552, Jorge Pires e Mateus Dias já teriam retornado a Índia, onde lecionavam no colégio de Cranganor a pedido do frei Vicente de Lagos. Posteriormente, ambos participaram da revisão da famosa gramática produzida em língua malabar por Henrique Henriques.⁴⁹⁴ De um

⁴⁹¹COSTA, C.P. Língua e conquista. Formação de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicação em Ásia nos alvares da modernidade. In: Stolze Lima, Ivana & Carmo, Laura do (Orgs). (Org.). **História Social da Língua Nacional**. 1 ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2008, pp. 29-64.

⁴⁹² Ibidem, p.34.

⁴⁹³ Ibidem, p.37.

⁴⁹⁴ Ibidem, p.37.

modo geral, os intérpretes muniram um esforço de traduzir os sermões e pregações dos padres para os nativos, ao passo que contribuíram também na produção de cartilhas e manuais catequéticos e dicionários. Entre duas culturas distintas, os intérpretes nativos foram fundamentais para promover a circulação ou a transição de significados atuando como verdadeiros *mediadores culturais*.

A expressão *Mediadores culturais* foi utilizada por Gruzinski para investigar as mestiçagens culturais, sendo os mediadores os agentes que estavam entre zonas de contato muitas vezes sendo o elo entre as mesmas. Gruzinski considera que os mediadores não necessariamente são indivíduos, podem ser também obras ou objetos – que atuam como mediadores entre tempos e espaços diversos, contribuindo na elaboração e na circulação de representações e do imaginário. Esses seriam responsáveis por estabelecer “ligações entre mundos, povos e culturas, aqueles que efetivaram a passagem, o salto ou a transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro”.⁴⁹⁵

Os intérpretes se encaixam precisamente nesta categoria. Além de constituírem o elo entre duas culturas distintas, eles atuaram como catalisadores de ideias e levaram consigo crenças e projetos que exprimiam as expectativas de uma cultura em relação à outra, contribuindo na elaboração e na circulação de representações. A sua atuação permite compreender como diferentes universos culturais se entrecruzam.⁴⁹⁶

O intérprete nativo foi por muitas décadas o canal de comunicação e compreensão entre os jesuítas europeus e a população nativa. Eles não apenas promoveram a transição de significados, como possuíam brechas para produzir concepções próprias, podendo essas serem consideradas inapropriadas pelos inicianos. O padre Lancillotto, por exemplo, não confiava nos nativos gentios como intérpretes. Segundo o jesuíta, os mesmos não aprendiam satisfatoriamente a língua, além de não serem confiáveis, pois não tiveram uma formação cristã, logo, não teriam como traduzir o que não conheciam. O padre acreditava ser mais viável os jesuítas aprenderem a língua vernácula, tal como Henrique Henriques havia feito no Malabar.

⁴⁹⁵GRUZINSKI, Serge. Passeurs y elites católicas en las cuatro partes del mundo: los inicios de la mundialización (1580-1640). In: GODOY, Scarlet O’Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmen (Ed.). **Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: Instituto Riva-Agüero: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005, pp.15-16.

⁴⁹⁶COSTA, Darlen N.; OLIVEIRA, Claudia. Processos Escolares no Imaginário dos Viajantes em Minas Gerais no Século XIX. In: III Congresso Brasileiro de História da Educação, 2004, Paraná - Curitiba. *A Educação Escolar em Perspectiva Histórica*. Paraná - Curitiba: Pontificia Universidade Católica do Paraná, 2004.

Henriques Não só aprendeu a língua local, como produziu uma gramática para auxiliar os demais padres e irmãos.⁴⁹⁷ A desconfiança partia do poder que a informação poderia conferir ao mesmo. Essa vantagem poderia lhe permitir influenciar não só os nativos, mas também os jesuítas. A figura do mediador poderia ser assim concebida como instável.

A lógica da mediação cultural pauta-se no fluxo de recursos materiais ou simbólicos entre esferas e espaços sociais diferentes. Os intérpretes não funcionavam apenas como intérpretes linguísticos, mas também como *mediadores culturais* que atuavam tanto no processo de desvelamento para o europeu (geografia, sociedade e cultura) quanto nos processos de imposição de uma determinada cultura à população local. Eles dispunham de um conhecimento que significava na prática uma dose de poder. Num processo de reelaboração identitária, como um mediador cultural, o intérprete tinha uma importante função a cumprir e seria mais confiante se ele fosse também católico, pelo menos aos olhos de alguns jesuítas.

Nos anos iniciais, os topazes ou línguas, como os jesuítas chamavam os intérpretes, constituíam em determinadas situações um ofício remunerado. Na Índia, o padre Lancillotto queixou-se em 1547 que o capitão Aires Figueiredo não havia fornecido o dinheiro solicitado para “comprarem cada hum seu topaz”⁴⁹⁸.

É válido ressaltar que os jesuítas não protagonizaram no uso dos topazes, na verdade esta ideia foi incorporada às missões, a partir da experiência dos franciscanos e do clero secular, que já utilizavam os indianos e os mestiços como topazes no subcontinente indiano. Porém, ao contrário dos intérpretes criados nos seminários da Companhia, os topazes eram adquiridos como qualquer outro funcionário: a partir de sua habilidade com as línguas e atuavam mediante algum pagamento.⁴⁹⁹

No Estado da Índia, conforme o vedor da fazenda da Índia Simão Botelho, os intérpretes possuíam uma remuneração alta. Botelho registrou que os soldos devidos aos “línguas” estavam entre os mais altos do Estado da Índia. Em Goa, os intérpretes recebiam cerca de um terço do que ganhava um feitor, cargo máximo da hierarquia administrativa das feitorias portuguesas. O “língua” recebia 33.600 réis, enquanto o feitor recebia 100.000 réis. Em Cochim, os

⁴⁹⁷ Cf. Carta do padre Nicolau Lancillotto para Inácio de Loyola em Roma, Coução, 29 de outubro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 90, pp.376-385.

⁴⁹⁸ Carta do padre Nicolau Lancillotto à D. João de Castro, governador da Índia (DIU), Goa, 1 de fevereiro de 1547, *Documenta Indica*, vol. I, doc. 19, p.168.

⁴⁹⁹ COSTA, C.P. Op., cit., p.39, p. 105.

funcionários locais mais bem pagos eram os línguas da feitoria, cuja renda estava à frente de vários escrivães.⁵⁰⁰

Com a chegada dos jesuítas, o crescimento das instituições de ensino nas colônias visava entre tantos objetivos aumentar o número de intérpretes e tradutores, integrando assim uma política de ações de domínio territorial do império com a catequese e a “domesticação” dos povos. Os jesuítas desenvolveram dois mecanismos em busca da interação com as populações ultramarinas: um baseado no uso do elemento nativo como intérprete e o outro no aperfeiçoamento do próprio corpo de missionários, promovendo uma ampla produção de cartilhas impressas para facilitar a comunicação e doutrina.⁵⁰¹

Quando Francisco Xavier chegou à Índia em 1542, Goa encontrava-se estruturada com as principais instituições régias e religiosas, contando assim, com a presença de outras ordens religiosas, como dominicanos e franciscanos. Após observar a atuação de Diogo de Borba e Miguel Vaz no seminário, Xavier utilizou os estudantes nativos como intérpretes, auxiliares e pregadores pelo litoral indiano onde atuou nos primeiros anos. Conforme Jorge Leão, não havia uma regra para o recrutamento dos nativos, mas geralmente eram de sexo masculino e de algum prestígio social em sua aldeia. Havia preferência pelos filhos das elites da terra.⁵⁰² Pode-se perceber que essa preferência por intérpretes marcou também o recrutamento de meninos para o Colégio de São Paulo de Goa.

Com a ajuda dos nativos no Seminário, Francisco Xavier produziu o *Catecismo Breve*, traduzido para vários idiomas locais. Além da ajuda na tradução dos textos e na evangelização pelo litoral indiano, os colaboradores nativos prestaram apoio aos jesuítas nas missas, na manutenção da Igreja e na preparação de festas religiosas. Ainda que estes indivíduos tivessem alcançado ao longo da evangelização no continente asiático uma significativa importância na condição de apoio, os jesuítas tiveram muita cautela em recebê-los como membros da Companhia de Jesus.⁵⁰³

⁵⁰⁰CURTO, Diogo Ramada. “O sistema do escravo-intérprete”. In: **Cultura imperial e projetos coloniais, séculos XV a XVIII**. Campinas: Unicamp, 2009, pp.35-36.

⁵⁰¹LEÃO, J.H.C. **A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses: Missões Jesuítas e Mediação Religiosa (1549-1614)**. 2017. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, p. 30.

⁵⁰²Ibidem, p..13.

⁵⁰³ Ibidem, pp.12-13.

Os missionários serviram-se muito dos intérpretes para a conversão dos nativos ao catolicismo. Entretanto, conforme este recurso expandiu, os missionários preocuparam-se com a formação e a qualidade dos serviços. É dentro dessas desconfianças e necessidades que os inacianos priorizaram o recrutamento de jovens e crianças nativas para que desde cedo fossem refinados pela instrução jesuíta, para que quando formados pudessem atuar na mediação e evangelização da população autóctone. Com o tempo, os inacianos também investiram no aprendizado das línguas nativas.

O resultado das interações entre os nativos e portugueses e o esforço e dedicação ao aprendizado da língua local resultaram na tradução de cartilhas, orações, materiais que se tornaram veículos prioritários para a difusão do cristianismo e para o alicerçar da fé nas populações nativas. A composição desses textos e a tradução das cartilhas evidenciam que metodologicamente a catequese, o ensino, o recurso das letras constituíram estratégia fundamental de atuação da Companhia.⁵⁰⁴

Gostaríamos de salientar, que se os *pueris* nativos, assim como alguns escravos, atuaram como *mediadores culturais*, os jesuítas também. O esforço de alguns missionários para aprender as línguas nativas foi de grande utilidade para as missões e possibilitou que os inacianos também atuassem como mediadores nas relações interculturais entre os europeus e os nativos. Vivendo na fronteira de civilizações e transitando entre culturas, muitos jesuítas puderam construir conexões entre esses mundos e traduzir a doutrina cristã, ou pelo menos parte dela, aos povos ultramarinos. O intuito era compreender determinadas culturas para converter o nativo e transmitir significados, efetivando de fato “a passagem”, a transferência de um universo intelectual, material ou religiosos para outro. Os jesuítas foram capazes de aproximar hábitos, práticas, conhecimentos e culturas, fazendo com que tais culturas se mesclassem ou adquirissem novos sentidos.

Cita-se, por exemplo, a atuação de Henrique Henriques. Ao buscar compreender e converter as culturas locais, Henrique Henriques adotou práticas a partir da lógica de pureza das castas. Sua maior contribuição foi no domínio da língua tâmil, além do malaiala e do telugu. Produziu dois catecismos, uma vida de santos, um manual de confissão e outras obras religiosas, além da primeira gramática de tâmil, possibilitando a comunicação e a aproximação de culturas

⁵⁰⁴SALES, M.L.P.E.A. **Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)**. Tese de Doutorado em História – Universidade Nova de Lisboa, 2015, p.160.

diferentes. Segundo Tavares, dominar a língua da região serviu para dois modos de ação: formar missionários capazes de estabelecer comunicação direta com os cristãos da terra, principalmente para ministrar o sacramento da confissão sem o uso de intérpretes, e divulgar a doutrina por meio de catecismos e outros manuais. O dedicado trabalho de Henriques possibilitou a consolidação de pontes para o trabalho de evangelização, numa clara atuação de mediação cultural.⁵⁰⁵

Assim, os *mediadores culturais* são os homens que andaram por todos os cantos do mundo recém-conhecido de seu tempo e que estabeleceram ligações entre essas partes do mundo. Esses *mediadores* tinham como característica a sua própria diversidade, eles eram de diversas nacionalidades, como portugueses, espanhóis, franceses, judeus, malaios, tupis, ou africanos e podiam ocupar diversas posições sociais. Poderiam ser escravos ou desempenhar diversas atividades ou profissões, como administradores, soldados, cronistas e missionários.⁵⁰⁶ Em nossa investigação, consideramos como mediadores culturais tanto os jesuítas e quanto os *pueris* instruídos por eles para atuarem como intérpretes pelos motivos apresentados.

Os intérpretes foram utilizados em diferentes contextos de exploração colonial portuguesa, não só em Goa, mas em diversas partes do Estado da Índia, bem como na África e na América. Eles foram empregados em vários contextos coloniais, integrados inclusive à estrutura administrativa colonial portuguesa e em diversos ramos específicos, desde o campo jurídico, como comercial, diplomático e religioso. O vice-rei Dom Sebastião buscou regulamentar em 1561 o emprego do cargo “língua”, definindo que fossem exclusivos dos cristãos da terra aptos a esta função, que deveria ser desempenhada por três anos. A rotatividade interessaria aos gentios, que se sentiriam incentivados a serem cristãos.⁵⁰⁷ Entretanto, aos olhos dos missionários, mediante a carência financeira e as desconfianças em relação aos povos não convertidos, os meninos dos seminários se tornaram uma opção mais viável, econômica e de maior utilidade, visto que poderiam desempenhar outras funções, além da de intérprete. O intuito dos jesuítas era tentar garantir a eficácia dos projetos proselitistas por meio da criação e formação dos *pueris* selecionados por eles. Sob um olhar de menor desconfiança, os *pueris* atuaram como *mediadores culturais*.

⁵⁰⁵TAVARES, Célia Cristina da Silva. Op., cit., 2002, p.136.

⁵⁰⁶GRUZINSKI, Serge. Op., cit., pp.16-17.

⁵⁰⁷COSTA, C.P. Op., cit., p.39.

Ao colocar em contato duas culturas, o mediador cultural pode utilizar-se de sistemas de significados com diferentes chaves de interpretação e obteria mais resultados na medida em que conseguir transmitir sentido e ser legível e interpretado por todos. Os meninos criados nos colégios por terem sido instruídos no catolicismo e por conhecerem sua cultura nativa, poderiam, conforme acreditavam os inacianos, efetuar uma melhor explicação dos sistemas de significados. Os topazes não convertidos e capturados não possuíam as referências cristãs necessárias, portanto não poderiam entendê-los e nem os explicar. Os *mediadores culturais* formados pelos jesuítas poderiam ser capazes de organizar sentidos e de criar um sistema de conexões dentro do universo cultural no qual transitavam com maior facilidade.

O objetivo de formar um grupo de catequistas, pregadores, sacerdotes e intérpretes veio da necessidade de sanar, com confiança, essa comunicação precária relatada por diversos missionários. Xavier por exemplo, ressaltou que “eles não me entendem nem eu a eles (...)”.⁵⁰⁸ Os meninos criados no “leite da fé” desempenhariam essa função motivados pela devoção, por incentivo, vocação e compaixão ao próximo. Eles deveriam utilizar a sua formação para o auxílio dos padres e irmãos quando necessário.

Jerônimo Rodrigues fez ponderações dentro dessas expectativas em 1570. Ressaltou que em Goa os meninos convertidos e instruídos no Colégio ensinavam os escravos em suas casas, além de ajudar os irmãos da Companhia de Jesus que não sabiam a língua nativa, indo com eles às aldeias para evangelizar os infiéis.⁵⁰⁹

Durante a consulta aos padres mais antigos do Estado da Índia, o visitador Valignano indagou se no Colégio de São Paulo de Goa deveria haver meninos da terra e portugueses ou se deveria dispensar uns e ficar com outros. Foi consenso entre os padres que havia a **necessidade** de criá-los para que servissem à Companhia como intérpretes.⁵¹⁰ O documento evidencia que os meninos poderiam atuar em diversas funções e responsabilidades, porém, a maior e talvez única necessidade da Companhia de Jesus ainda era a de intérpretes, o que aponta

⁵⁰⁸Carta de Francisco Xavier aos seus companheiros em Roma, Cochim, 12 de janeiro de 1544. Cf. **Obras Completas**. (trad., org. Francisco de Sales Baptista). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.135.

⁵⁰⁹Carta de Jerônimo Rodrigues à Companhia de Jesus na Europa, Cochim, 18 de janeiro de 1570, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 88, pp.213-241.

⁵¹⁰Deliberationes Patrum Veterum et Superiorum de pluribus quaestionibus provinciae Indiae, Chorão, 6 e 8 de dezembro de 1575, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 16, p.240.

o quanto a língua vernácula continuava a ser um desafio mais de trinta anos depois da chegada dos jesuítas.

Nas outras extensões do Estado da Índia, as cartas dos missionários explicitam que os meninos não só recebiam a formação para atuar como intérpretes como também atuavam nesse intuito. Em Baçaim, o padre Melchior Dias (1565) escreveu que Pero Vaz era porteiro e sacristão, ensinava canto aos meninos, incluindo alguns de fora quem vinham ajudar a cantar e fazer ofícios. Esperava-se deles que servissem “de intérpretes para a gente da terra”, o que era muito necessário.⁵¹¹ No ano seguinte, o padre reafirmou a formação recebida pelos meninos, como também adicionou que alguns deles se exercitavam no trabalho, enquanto outros estudavam exclusivamente para serem intérpretes. Esses meninos poderiam ser tanto de Baçaim quanto dos colégios de Trindade e Taná.⁵¹²

Na Costa da Pescaria, os meninos recebiam como formação ler, escrever, contar e o catecismo bilíngue. A intenção era que fosse criado na região de Tuticurim um colégio para o proveito da cristandade e formação de intérpretes. Com o ensino, os meninos seriam bons cristãos, intérpretes e os seus pais poderiam se sujeitar mais aos missionários. “Terão mais amor e sujeição”, escreveu o padre Diogo da Cunha.⁵¹³ À guisa de comparação, esta formação e estas perspectivas também foram projetadas aos meninos nativos no Brasil.

Bôas chamou a atenção para que no Brasil, a exemplo das missões ultramarinas na Índia, Peru e Japão, os jesuítas escolheram evangelizar também na língua nativa. A princípio, o recurso dos intérpretes foi muito visado. Os “hermanitos” eram filhos dos gentios batizados e bem ensinados e integrados à atividade apostólica.⁵¹⁴ Entre 1549-1555 os jesuítas dedicaram bastante atenção a eles. Como temos ressaltado, no contexto das missões, os colégios visaram a formação de línguas. Manuel da Nóbrega escreveu que os meninos do colégio em Salvador faziam “muito fructo, porque andão pellas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingoa que muito alvoroça a todos”.⁵¹⁵ Visava-se não apenas a formação de intérpretes,

⁵¹¹Carta do padre Melchior Dias à Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 1 de dezembro de 1565, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 85, pp.554-582.

⁵¹²Carta do padre Melchior Dias ao padre Leoni Henriques, provincial de Portugal, Baçaim, 4 de dezembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 19, pp. 90-102.

⁵¹³Carta do padre Diogo da Cunha, reitor, ao padre Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, Costa da Pescaria, 15 de dezembro de 1582, *Documenta Indica*, vol. XII, doc. 117, pp. 667-671.

⁵¹⁴BÔAS, Luciana Villas. Línguas da pregação. Os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555). *Revista USP*, v. 81, p. 161-172, 2009.

⁵¹⁵SERAFIM, Leite, 2000, p. 121 *apud* BÔAS, L., 2009, p. 164.

como também pregadores que pela comoção atrairiam muitos gentios. Com expectativa semelhante à dos jesuítas que atuavam no Estado da Índia, Nóbrega acreditava que os línguas e os meninos formados no colégio seriam capazes de reformar os costumes de seus pais, fazê-los abandonar os maus costumes.

Similarmente, no Estado da Índia o visitador Valignano relatou que os meninos eram criados para serem “línguas”. Em 1585, o jesuíta pontuou que em Couião havia precisamente 30 meninos no colégio, que em tese deveriam ser sustentados com 200 mil réis, que segundo Valignano, nunca eram pagos.⁵¹⁶ O relato é muito semelhante aos testemunhos sobre Couião, em que é mencionado que na região existia um seminário de meninos da terra, esses que eram muito necessários “pera se criarem por topazes e canacápoles” e outros ofícios necessários a conservação da cristandade.⁵¹⁷

A carta supracitada é muito interessante, pois registra a funcionalidade dos meninos em duas atuações bem específicas e extremamente fundamentais para as missões no Oriente, a primeira é a de intérprete, função esta que possibilitava o primeiro contato e comunicação entre os missionários e os nativos. A segunda refere-se aos canacápoles, responsáveis por uma atribuição tão importante quanto a primeira, a manutenção da cristandade. Ambas as atuações eram resultado de um projeto de longo prazo e se complementavam. Podemos considerar também que os intérpretes atuavam sempre na companhia dos missionários, auxiliando-os. Os canacápoles também estavam a serviço dos jesuítas, mas poderiam assumir uma atuação independente. Como catequistas, atuavam sozinhos.

Constatamos que nas regiões mais distantes dos poderes centrais de Goa, os meninos representavam o futuro da evangelização na Ásia. Eles facilitavam o primeiro contato através das traduções e tinham também a responsabilidade de dar continuidade ao trabalho iniciado pelos missionários. Dentro desta perspectiva, Gomez Vaz escreveu que em Couião e na Costa de Travancor, a principal ocupação dos missionários era cultivar aqueles cristãos e ensinar os meninos que são "las esperanças de los trabajos que agora se padescen"⁵¹⁸

⁵¹⁶Carta do padre Alessandro Valignano, provincial, ao padre Cláudio Acquaviva, geral da Companhia de Jesus, Goa, 25 de dezembro de 1585, *Documenta Indica*, vol. XIV, pp. 208-228.

⁵¹⁷Testimônia de laboribus sociorum Couiani et in Travancore, Couião, 27 de setembro/ 9 de outubro de 1583, *Documenta Indica*, vol. XII, doc. 132, pp. 790-816.

⁵¹⁸Carta ânua do padre Gomes Vaz ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 20 de outubro de 1578, *Documenta Indica*, vol. XI, doc. 33, pp. 253-303.

Em diversas regiões do Estado da Índia como Goa, Costa da Pescaria, Coução, Baçaim e Cochim, a formação dos meninos nos seminários visava o aproveitamento de intérpretes. Em 1576, nas anotações de Valignano ao Geral da Companhia, escreveu-se que em tudo na cristandade se ajudava os meninos, "que después de hechos grandes nos sirve aora por lenguas, aora por canacápoles".⁵¹⁹

Enquanto em algumas regiões do Estado da Índia os jesuítas ainda expressavam o anseio de formar intérpretes, em Goa, segundo o padre Fróis, os meninos do seminário já atuavam como tal. Luís Fróis relatou que aos domingos, na ilha de Goa os irmãos se agrupavam em dois em dois e iam após a missa a diversas freguesias, onde declaram o Evangelho e os artigos da fé aos cristãos através de meninos intérpretes, filhos dos mesmos cristãos que se criam no colégio.⁵²⁰

Em um relato muito semelhante ao de Fróis, porém, escrito posteriormente, Gomez Vaz (1566) escreveu que os meninos mais habilidosos do Colégio de São Paulo acompanhavam os irmãos aos domingos nas freguesias para auxiliar como intérpretes no ensino das mulheres, meninos e cristãos em geral que não eram fluentes em português. O trabalho dos meninos rendia muitos frutos, pois dedicados, muitas vezes chegavam ao local da doutrina antes mesmos dos irmãos. Conforme Vaz, os meninos sabiam a doutrina cristã e isto significava muito "em gente de pouca idade e nova no leite da fee. He muito pera louvar a deus NS pois em terra tao esteril fez tanto fructo".⁵²¹

Se a princípio os meninos convertidos do Seminário e do Colégio de Goa possuíam então uma responsabilidade menor, de auxiliar nas missas, nas visitas a hospitais e cárceres, ao longo do tempo executaram também tarefas mais complexas e de grande responsabilidade, como traduzir os preceitos cristãos aos nativos e pregar. Se a conversão era um rito de passagem sagrado pelo batismo que padres executavam, os meninos puderam contribuir com a internalização e manutenção dos preceitos cristãos. Não é de se estranhar, portanto, que em algumas cartas expressem o desejo dos missionários em formar canacápoles.

⁵¹⁹Anotações e epístolas do padre Alessandro Valignano, visitador ao padre Geral, Chorão, 3 d novembro de 1576, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 40, pp. 586-648.

⁵²⁰Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal e Europa, Goa, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 43, pp. 270-288.

⁵²¹Carta do padre Gomez Vaz para o padre Leoni Henriques, provincial de Portugal, Goa, 29 de novembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 16, pp

Os canacápoles, como pontuou Boxer, trabalhavam principalmente como catequistas e auxiliares do clero regular.⁵²² O termo canacápole surgiu de um neologismo feito pelos jesuítas a partir do tâmil. No século XVI, Kanakkapilleis tinha o sentido de “procurador dos cristãos”, ao passo que no século XVII passou a ser aplicado também a indianos que atuavam a serviço da coroa como escrivães ou contadores.⁵²³ Nas cartas dos jesuítas, o termo acaba por assumir outros significados, por vezes aparece associado a ser um bom cristão e ao ofício de catequista e “cuidador” da Igreja.⁵²⁴

Acerca desse sentido mais amplo do emprego do vocábulo, Na Costa de Travancor o padre Correia escreveu que na ausência de sacerdotes, os canacápoles eram responsáveis por enterrar os defuntos e realizar pequenos consertos nas Igrejas e tudo que convém a ela. Cabia a eles também saber quem andava em pecado para que quando os padres fizessem suas visitas fossem informados para tomar as providências necessárias. Afirmou que: “Muitos frutos se fazem com esta nova sementeria”.⁵²⁵ A carta de Correia evidencia que os canacápoles poderiam atuar sozinhos e terem em determinadas momentos e regiões uma maior autonomia de atuação, recebendo esporadicamente algumas visitas.

Em 1558 os canacápoles aparecem como recurso também para a tradução da doutrina cristã e confecção de catecismos. Conforme Jorge Leão, nas comunidades recém-cristianizadas no século XVI no litoral indiano e no Japão, os canacápoles assumiram a incumbência de mantenedores da cristandade, perante a escassez de missionários.⁵²⁶ O jesuíta André Fernandes escreveu:

tambem todos os canacapoles sabem as palav[r]as da forma do bautismo, per quando alguma necessidade ocorre, que no demais nós temos cuidado de aministrar-lhes os sacramentos: o da penitencia aos que são diso capazes, que hé hum bom numero, que forão aqui neste collegio criados,e òs demais lhe fazemos frequentemente praticas sobre os artigos da fee e mandamentos,e no que mais vemos ser conviniente

⁵²²BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.24.

⁵²³DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra,1919-1921, p.194.

⁵²⁴Carta do padre Gomes Vaz ao padre Leoni Henriques, provincial de Portugal, Goa, 29 de novembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 16, pp. 128-132.

⁵²⁵Carta de Pedro Correia à Companhia de Jesus em Portugal, Coulão, 16 de dezembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 27, p.159.

⁵²⁶LEÃO, J.H.C. Op., cit., p.108.

pera sua salvação, e suprimos nas faltas dos canacápoles e nas dos que governão a terra no temporal pera que o spiritual vaa melhor.⁵²⁷

Como podemos ver, os canacápoles atuavam como catequistas, mas em casos extremos poderiam ministrar os sacramentos, pois foram criados nos seminários e estavam principiados na doutrina cristã.⁵²⁸

Em 1575, o padre visitador Alessandro Valignano deixou instruções a serem seguidas exclusivamente para os superiores das Costas (Costa do Comorim até Manar), das fortalezas e para os padres que estavam nas residências do Malabar. Dentre essas, recomendou-se que os canacápoles e topazes vivessem sem escândalos e que de preferência fossem casados. Em caso de escândalo, quando necessário, que fossem suspensos de seu ofício a tempo. Ademais, todos deveriam saber batizar para que em risco de morte e extrema necessidade pudessem batizar os doentes.⁵²⁹ Os canacápoles deveriam também ter conhecimentos dos adoentados para visitá-los e persuadi-los a se converterem. Deveriam cuidar do enterro quando necessário e consolar os parentes gentios. Através desta aproximação, deveriam também afastá-los de seus costumes. Ademais, devem registrar em um livro os batismos (com dia, ano e nome dos pais), casamentos (com dia, nome dos casados e fiadores) e as finanças.⁵³⁰

Segundo Valignano, cabia aos canacápoles, além do que já citamos, serem “fies e limpos de coração” e, por isso, deveriam confessar pelo menos quatro vezes ao ano. Deveriam também ter diligência de sempre ter a igreja limpa e consertada. Para tanto, deveriam varrer a mesma pelo menos duas vezes por semana. Os canacápoles deveriam zelar para que não faltasse água benta na pia, preservar os ornamentos no altar, abrir a igreja bem cedo e fechá-la à noite para evitar furtos e abrigos. Aos domingos e dias santos deveriam procurar os tangedores para que tangessem uma vez à tarde antes da festa e de manhã para convocar as pessoas para a missa. Por fim, deveriam também zelar pelo ensino dos meninos e meninas, mulheres e homens e ter por escrito o nome dos que frequentavam a doutrina para ter controle dos que faltavam.⁵³¹

⁵²⁷Carta do padre Andreas Fernandes ao padre Jacobo Lainez, Geral da Companhia de Jesus em Roma, Coullão, 29 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 25, p.131.

⁵²⁸Ibidem, p.131.

⁵²⁹Instrução para os superiores das costas e das fortalezas e para os padres que estão nas residências do Malabar, feita pelo visitador, Índia, 1575, *Documenta Indica*, vol. XI, doc. I, p.16.

⁵³⁰Ibidem, pp.18-22.

⁵³¹Ibidem, pp. 28-31.

Conforme Valignano, os meninos educados na fé eram potenciais canacápoles e poderiam assumir os cuidados das igrejas e ensinar a doutrina.⁵³² Podemos dizer que, em parte, os meninos do seminário e colégio já faziam algumas dessas funções, como encomendar as almas dos defuntos, zelar pelas igrejas e até mesmo ensinar as orações básicas a outros meninos. Todas as práticas realizadas nos colégios e seminários visavam preparar os meninos para atuarem de diversas formas no auxílio à expansão e manutenção da cristandade no Oriente.

É preciso salientar que a função canacápole não teve destaque em Goa, possivelmente porque a região recebia e abrigava muitos dos missionários que vinham da Europa e grande parte dos irmãos no Colégio de São Paulo. Depois de organizados, os padres eram redistribuídos pelas províncias jesuítas locais. Como pontuou Madeira Santos, Goa passou por uma “segunda capitalização” e se tornou sede tanto do poder civil, como eclesiástico com a instalação do arcebispado em 1557.⁵³³ O que queremos ressaltar é que Goa, como sede do poder eclesiástico, abrigava uma maior quantidade de religiosos do que as demais regiões e com isso, as igrejas, o seminário e as freguesias recebiam assistência recorrentemente. A ilha de Goa também por ser territorialmente pequena era mais fácil de administrar do que as demais regiões, extensas territorialmente e esparsas. Residia na cidade todos os poderes que a regiam. Nesse sentido, a função do canacápoles era regular no sul da Índia e não tão essencial em Goa.

A função do canacápole parece emergencial nos domínios mais longínquos, em que havia uma necessidade maior de recrutar os nativos para dar continuidade aos serviços iniciados pelos jesuítas, tanto que as instruções repassadas por Valignano destinavam-se exclusivamente aos superiores das Costas e aos padres das fortalezas. Não encontramos em nossa documentação relatos semelhantes sobre Goa e, embora o nosso foco seja esta região, consideramos importante ressaltar a atuação dos missionários na formação de meninos para atuarem como canacápoles, pois este sem dúvida foi uma importante função que deu suporte e até mesmo continuidade ao trabalho dos jesuítas onde por muitas vezes a atuação dos inacianos foi precária e até mesmo ausente.

⁵³²Anotações e epístolas do padre Alessandro Valignano, visitador ao padre Geral, Chorão, 3 de novembro de 1576, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 40, pp. 586-648.

⁵³³SANTOS, C. M.de. **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, p, 203.

Podemos notar que os canacápoles possuíam funções gerais e buscavam dar conta de situações corriqueiras do cotidiano nas igrejas e nas comunidades, para que quando a região fosse visitada pelos padres, os canacápoles pudessem relatar aos mesmos as irregularidades referentes aos locais em que atuavam. As instruções de Valignano expõe a possibilidade de que vilas inteiras poderiam estar apenas sob a vigilância do canacápole, que deveria fazer de tudo pela manutenção da cristandade, desde varrer a igreja a enterrar defuntos, como administrar o batismo, visitar doentes e consolar gentios. Esta variedade de funções expõe a fragilidade da presença dos missionários em alguns domínios do Estado da Índia e para além dele. Os meninos educados nos seminários e colégios eram também educados para cobrir estas lacunas. Não poderíamos deixar de pontuar uma função tão importante que foi atribuída ou idealizava para os *pueris*.

Se pudermos traçar um paralelo, a vasta gama de atividades que a função do canacápole assemelha-se a dos fiscais da doutrina na América espanhola. Desde as primeiras experiências de evangelização na Nova Espanha, os nativos eram escolhidos pelos missionários para atuarem na posição de fiscais de doutrina. Após receberem o treinamento necessário (geralmente ler, escrever e contar), os nativos escolhidos atuavam conforme as instruções e os lugares recomendados pelos missionários. Inclusive na ausência dos padres, os fiscais eram autorizados a realizar batismos e matrimônios.⁵³⁴

Segundo Carvalho, a função desses fiscais era demasiada ampla. O segundo Concílio Provincial de Lima referiu-se às obrigações dos fiscais, estas que incluíam informar os padres sobre os adoentados e sobre o nascimento de crianças no *pueblo*, além de atuarem na observância da moralidade cristã. Os fiscais deveriam denunciar os que viviam em bebedeira ou nos antigos costumes e os ausentes da missa. No Peru, eles serviam como sacristãos e até secretários, organizavam festas religiosas, administravam cemitérios e eram responsáveis pelo zelo da Igreja. Em necessidade, podiam realizar alguns dos sacramentos. Eles não apenas auxiliavam os missionários como os substituíram em diversas funções. O Primeiro Concílio Limenho (1552) definiu que os sacerdotes deveriam deixar nos *pueblos* em que não residiam dois ou três jovens bem instruídos encarregados de recolher meninos para a doutrina.⁵³⁵ Ao se

⁵³⁴CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (1638-1767). *Rev. Hist. (São Paulo) [online]*. 2015, n.173, p.177.

⁵³⁵Ibidem, p.178.

retirarem dos *pueblos*, os sacerdotes deixavam nativos encarregados da catequese e por vigiar a observância da moral.

A origem desse grupo fiscal se dava na captura de indivíduos nas entradas missionárias. Inicialmente esses índios eram chamados de “domésticos” e ensinados ofícios e a doutrina. Como o tempo, os “domésticos” se transformaram em um grupo social hereditário. É preciso pontuar também que na América Espanhola também houve a iniciativa de doutrinar *pueris* nativos para auxiliarem nas missões e para compor um clero indígena, esta que foi uma das funções esperadas do colégio de Tlatelolco fundado em 1536. Porém, ao contrário da Ásia, onde não havia até então restrições explícitas quanto a aceitar o nativo nas ordens, no México foi vedado a admissão de índios nas ordens sacras pelo Primeiro Concílio Provincial do México (1555) e o segundo de Lima (1557).⁵³⁶

A educação e preparação dos meninos eram, portanto, um investimento, uma iniciativa para dar seqüência ao trabalho missionário com maior eficácia e confiança não apenas na Ásia, mas também na América Espanhola, cada lugar com as suas especificidades. No Estado da Índia, enquanto os topazes eram nativos ou mestiços que trabalhavam por remuneração e não tinham formação nos seminários e nem eram obrigados a seguir normas religiosas, os meninos intérpretes criados no seminário deveriam viver em conformidade com a doutrina cristã. Os canacápoles também foram obrigados a seguir regras religiosas a respeito das quais receberam formação. Eles poderiam exercer a função de intérpretes, mas os intérpretes nunca poderiam atuar como canacápoles.

Por último, gostaríamos de salientar que os jesuítas visaram a formação de sacerdotes, como podemos ver em diversas cartas.⁵³⁷ Apesar disso, os inacianos se mostraram muito restritivos na admissão dos nativos no clero regular e também no secular. Se esses meninos seriam aceitos ou não no sacerdócio, essa era outra questão, inclusive que passava pelo debate sobre a racionalidade dos gentios e a debilidade a que estavam sujeitos em “terra tão estéril” ou de “pouco estudo”, cujo clima influenciava os corpos, debilitava as mentes, como discutimos em capítulo precedente.

⁵³⁶Ibidem, p.178.

⁵³⁷Carta do padre Valignano, provincial, ao padre Cláudio Acquaviva, Goa, 11 de dezembro de 1583, *Documenta Indica*, vol. XIII, doc. 8, pp. 385-391; Carta de Diogo da Cunha, superior, ao padre Everardo Mercuriano, Geral, Coulaão, 2 de janeiro de 1575, *Documenta Indica*, vol. XI, doc. 7, pp. 124-127.

O padre Antônio da Costa escreveu em 1558 que um nativo da terra, da nação canarim, havia sido ordenado. Ele era responsável por ensinar a doutrina católica a muitos meninos cristãos em uma igreja de São João, que ficava fora da cidade. Por ser criado no Colégio de São Paulo como um dos primeiros meninos que recolheram, foi o primeiro sacerdote desta nação a ser ordenado.⁵³⁸ Infelizmente Antônio da Costa não discorre mais sobre o evento. Acreditamos que Costa se referia a André Vaz, um padre canarim que administrava a paróquia de São João, próxima da aldeia de Morumbim, em Goa.

André Vaz foi estudante do Colégio de São Paulo. Apesar de nascido em uma família brãmene, segundo Županov e Xavier, ele pode não ter sido bem versado em aprendizado referente a sua casta, uma vez que ele foi colocado no colégio ainda quando era criança. Fluente em concani e marathi, André Vaz foi o primeiro nativo de Goa convertido a se tornar padre. Foi ordenado em 1558 e atuou temporariamente como professor de latim no colégio de São Paulo.⁵³⁹

Acentuamos no decorrer deste capítulo que os *pueris* desempenhavam diversas funções conforme a necessidade de cada região, igreja local e freguesia. Em Goa, foi registrado que os meninos oficiavam missas ao domingo junto com os irmãos e padres, além e auxiliarem nas iniciativas de conversão nas aldeias, seja como suas pregações ou como intérprete.⁵⁴⁰ Em diferentes lugares, os meninos foram utilizados como instrumentos ou agentes da evangelização. Apesar de instruídos em um espaço reservado, que buscava o seu isolamento temporário, os jesuítas esperavam um aproveitamento para além do Colégio e para tanto iniciaram os meninos nativos em uma multiplicidade de tarefas a favor do aumento da cristandade. Teriam os meninos dado sequência nos caminhos aos quais foram iniciados? No tópico a seguir veremos alguns registros dos jesuítas em relação ao destino que os meninos teriam seguido após a sua conversão e instrução. A trajetória desses meninos foi organizada a partir das menções feitas pelos inacianos em diferentes cartas.

3.3 “O remédio necessário para sua vida”: o destino dos meninos convertidos

⁵³⁸Carta do padre Antônio da Costa à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 26 de dezembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 26, pp. 174-199.

⁵³⁹ŽUPANOV, Ines; XAVIER, Ângela. Op., cit., p.134.

⁵⁴⁰Carta do padre Manoel de Moraes à Companhia de Jesus em Portugal, Cochim, 28 de novembro de 1551, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 53, pp. 220-267.

Neste item pontuaremos o destino de alguns meninos que estudaram nos colégios fundados pelos jesuítas em algumas regiões do Estado da Índia, como Couvão, Taná, Cochim, Goa e Baçaim, lugares que por vezes citamos. Ressalta-se que a maior parte dos meninos emerge na documentação como anônimos, muitas vezes não sabemos a procedência e o destino deles. São apenas “meninos”, “moços”, “negrinhos” entre 7 e 14 anos de idade, sobre quem muito pouco se escreveu para além dos interesses dos inacianos. Nesse sentido, nesta seção, as informações sobre os meninos são mais genéricas.

Trataremos dos possíveis e supostos caminhos que os meninos deveriam trilhar ou trilharam ao atingir os quatorze anos, idade em que deveriam escolher se seguiam nos estudos ou em algum ofício. Sendo os *pueris* nativos uma categoria heterogênea, teriam todos compartilhado o mesmo destino após a conversão? Ou as hierarquias de castas também influenciaram nos propósitos e nas atividades atribuídas a eles? Investigaremos quais os possíveis caminhos que eles trilharam ou foram compelidos a trilhar, de maneira que buscaremos responder a essas questões através da análise de carta dos jesuítas que atuaram em diferentes espaços do Estado da Índia, a fim de investigar se os inacianos registraram a passagem e a atuação dos meninos pelas terras em que eles missionavam.

Considerando que Francisco Xavier chegou à Índia em 1542, em 1555 já temos indícios do destino de alguns meninos do colégio de Couvão. O padre Lancillotto apontou que havia no colégio 36 meninos sob sua tutela e que alguns haviam sido retirados por serem grandes e doutrinados na fé. Uma parte desses meninos foi devolvida aos familiares.⁵⁴¹

A devolução dos meninos aos seus parentes não representava uma consideração ou apreço por parte dos jesuítas ao núcleo familiar gentio e a sua preservação. É muito provável que esses meninos eram pouco subordinados ou não apresentaram avanço nos estudos, de modo que não foi encontrado alguma utilidade para eles, na avaliação dos jesuítas. Uma atitude semelhante foi relatada em Baçaim, por exemplo. O visitador Gonçalo Alvarez relatou que os meninos convertidos no colégio não perseveravam nos ofícios e trabalhos a que foram submetidos, por esse motivo, ordenou-se que depois de muito bem doutrinados lhes dessem “remédio”,

⁵⁴¹Carta do padre Nicolau Lancillotto ao padre Inácio de Loyola em Roma, Couvão, 12 de janeiro de 1555, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 40, pp.216-228.

entregando-os aos seus parentes.⁵⁴² As considerações do visitador expressam uma ruptura com os discursos representativos sobre os meninos, esses sempre muito dóceis, subordinados e moldáveis, como se fossem predispostos a serem cristãos e a servirem aos missionários.

A escassez desses relatos sugere o pouco interesse dos jesuítas em expor as fragilidades do trabalho missionário nos colégios. Os meninos, até então concebidos como os melhores alvos para a doutrina, por serem representados como indivíduos de natureza dócil, dedicados e por não terem vivido demasiadamente na gentilidade, não poderiam se mostrar infrutíferos, de sorte que os jesuítas não poderiam se conformar com demasiada insubordinação ao ponto de os devolverem a seus familiares, considerando que isto era um desaproveito. Dessa forma, não era interessante evidenciar aos superiores que a dedicação missionária e os investimentos financeiros não alcançaram retorno esperado.

Em Coullão, Lancillotto não apenas devolveu alguns meninos aos respectivos familiares, como entregou outros a amos para servirem. Para preencher as vagas dos meninos que haviam saído do colégio, Lancillotto ordenou que se buscassem entre 15 e 20 meninos na Costa da Pescaria, onde estava Henrique Henriques, pois a sua intenção era sempre ter pelo menos 50 meninos no colégio, ainda que fosse um grande trabalho sustentá-los, pois os agentes régios eram irregulares quanto ao pagamento necessário para o sustento deles. Conforme o padre, pagavam tão mal, que por vezes era melhor não arrecadar.⁵⁴³

A carta de Lancillotto aponta que nem todos os meninos eram destinados a atos grandiosos ou davam continuidade aos estudos no noviciado. Dependendo de seu rendimento e da sua “qualidade”, eram instruídos apenas com básico da doutrina e entregues a outras pessoas para servir, sendo desconhecida a gama de atividades que “servir” poderia incluir. O que sabemos, segundo as considerações de Valignano, que dentro do Colégio os meninos eram incumbidos de cumprir diversas atividades, que por serem muitas, por vezes não restava tempo para os estudos. Até então, era concebido que os meninos, por não terem alcançado a idade da razão, não teriam sabedoria para fazer suas escolhas e por isso, deveriam ser norteados pelos missionários. Aos quatorze anos completos era considerado que os *pueris* tinham algum grau

⁵⁴²Carta do padre Gonçalo Alvarez, visitador, ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 5 de dezembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc.18, p.119.

⁵⁴³Carta do padre Nicolau Lancillotto ao padre Inácio de Loyola em Roma, Coullão, 12 de janeiro de 1555, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 40, p.224.

de conhecimento e por isso deveriam escolher que sequência dar a sua vida. Porém, na medida em que eram entregues a amos para servir, a sua escolha foi novamente negada. O poder de escolha, sem dúvida, se foi dado, não foi concedido a todos, nem quando foram convertidos, nem sequer depois de instruídos.

Outro ponto interessante da carta de Lancillotto é o remanejamento dos meninos pelos jesuítas para preencher as vagas nos demais colégios fundados. Este, por exemplo, é o caso dos meninos que foram buscados na Costa da Pescaria e entregues ao Colégio de Coulão, como foi também foi o caso dos meninos buscados em Baçaim, Cochim e Cabo de Camorim, que foram entregues para residirem no Colégio de São Paulo de Goa, após Antônio Gomes ter expulsado os nativos – polêmico episódio narrado em capítulo anterior. Os deslocamentos isolavam os meninos de seus familiares, terras, das referências conhecidas e até mesmo do constante contato com indivíduos que partilhavam o mesmo idioma.

Três anos após a carta de Lancillotto, Henrique Henriques escreveu que os moços que estudavam no colégio de Coulão e em Goa foram distribuídos por alguns lugares da Costa da Pescaria. Esses meninos eram filhos de “homens principais” e pessoas honradas, e por isso, esperava-se muitos frutos deles, pois sendo filhos da elite local, futuramente poderiam assumir o lugar de seus pais. Quanto aos *pueris* da Costa da Pescaria, sem especificar exatamente o ocorrido, o padre afirmou que entre meninos mais velhos e mais novos, muitos faleceram. Apesar das expectativas dos missionários terem sido interrompidas, havia consolo em ver que partiram após serem batizados, como pontuou Henriques, Deus havia os levado em estado de inocência.⁵⁴⁴

Não encontramos relatos posteriores que dessem sequência ou confluíssem com as informações escritas por Lancillotto e Henriques. Apenas em 1577 o inaciano Monserrate escreveu que os meninos criados no colégio de Coulão, depois de doutrinados e já mais velhos, atuavam como topazes dos padres ou canacápoles nas Igrejas.⁵⁴⁵

A partir de 1560 há algumas informações sobre o destino dos meninos que estudaram nos colégios da Província do Norte, especificadamente no colégio de Baçaim, Taná e Trindade.

⁵⁴⁴Carta do padre Henrique Henriques ao padre Geral da Companhia de Jesus em Roma, Manakkudi, 13 de janeiro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 3, p.29.

⁵⁴⁵Carta do padre Antônio Monserrate ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Cochim, 14 de janeiro de 1577, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 59, pp.815-821.

Percebemos que entre essas regiões o remanejamento dos meninos era comum. Em Taná, região localizada a quatro léguas de Baçaim e submetida à soberania desta, o padre João Bravo escreveu que, quando os meninos “ficam grandes”, busca-se remédio para a vida deles, casando-os e auxiliando-os como se pode até que com o seu ofício conseguissem garantir o seu sustento.⁵⁴⁶

Em 1562, Francisco Cabral escreveu que os meninos do Colégio de Taná eram amparados, mesmo depois de grandes.⁵⁴⁷ A informação conflui com a de João Bravo em que se prestava auxílio aos mesmos, até que fossem autossuficientes. Em 1563, a região de Taná recebeu alguns meninos do colégio de Baçaim enviados por Francisco Cabral para que fossem aproveitados por pessoas, não sendo especificado quais eram as pessoas ou sua procedência.⁵⁴⁸ Em 1568, os meninos de Taná foram levados para serem agasalhados no colégio de Baçaim.⁵⁴⁹

Em 1563 Cabral informou que os meninos filhos dos cristãos de Baçaim eram entregues a portugueses para serem aproveitados e utilizados em ofícios.⁵⁵⁰ Em 1569, nesta mesma região, o padre Alvarez afirma que alguns dos meninos instruídos no colégio foram devolvidos para seus parentes, ao passo que outros foram enviados para Trindade, freguesia próxima a Taná, aproximadamente a uma légua e meia. Os cristãos dessa região eram, segundo o visitador Alvarez, os melhores da terra, por serem afeiçoados ao trabalho. Os moços eram tão amigos do trabalho que faziam a doutrina com a foice e a inchada na mão “e nunca descanção de dia”.⁵⁵¹

Se em Taná temos por diversas vezes os meninos e moços associados ao trabalho, em Trindade a demanda aparece associada ao povoamento. Lembramos que Gonçalo Rodrigues escreveu que os meninos do colégio de Taná eram enviados durante o inverno para lavar a

⁵⁴⁶Carta de João Bravo aos irmãos da Companhia de Jesus no Colégio de Coimbra, Lisboa e Évora, Taná, 20 de novembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 92, p.714.

⁵⁴⁷Carta do padre Francisco Cabral à Companhia de Jesus em Portugal, resposta ao padre Jacobo Lainez, geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 5 de dezembro de 1562, resposta 1 de janeiro de 1563, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 90, p.632.

⁵⁴⁸Ibidem, p.629.

⁵⁴⁹Carta do padre Pero Vaz ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 18 de dezembro de 1568, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 113, p.538.

⁵⁵⁰Carta do padre Francisco Cabral a casa de São Roque da Companhia de Jesus em Lisboa e em resposta ao padre Diogo Lainez, geral da Companhia de Jesus em Roma, Baçaim, 10/12 de dezembro de 1563, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 16, p.84.

⁵⁵¹Carta do padre Gonçalo Alvares, visitador ao padre Francisco Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 5 de dezembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 18, p.119.

terra em Trindade e se casar com as meninas locais para garantir o aumento da cristandade.⁵⁵² Em 1576, Gomez Vaz apontou que os meninos eram casados após instruídos e um “modo de vida” era dado a eles.⁵⁵³

Em 1580, encontramos semelhanças entre o relato de Vaz e a carta de Valignano, na qual este padre italiano escreve que os meninos da aldeia de Trindade, depois de grandes, casavam-se e ficavam na aldeia, onde os irmãos os ajudavam a “tomar modo de vida”.⁵⁵⁴ Em 1586, Valignano afirmou a Acquaviva que a freguesia de Trindade tinha três aldeias pequenas (Raubalem, Jantarem, Asanapá) que há muito eram despovoadas e, por isso, por ter encargo daquela cristandade, o padre Gonçalo Rodrigues a povoou com órfãos de outras aldeias.⁵⁵⁵

É interessante percebemos as peculiaridades de cada região quanto à expectativa e ao aproveitamento dos meninos convertidos, que sem dúvida era conforme a necessidade de cada localidade. Em Trindade, por exemplo, os meninos compartilhavam do mesmo destino que as meninas: o casamento. Deveriam se casar, instruir suas esposas dentro dos preceitos cristãos, bem como criar os seus filhos conforme a doutrina e povoar aquela terra. Em Taná, os meninos do seminário e os meninos recebidos de Baçaim eram basicamente utilizados para servir os portugueses, lavrar a terra e executar ofícios, de um modo geral. Quando mais velhos, alguns eram enviados a Trindade para se casarem com as moças. Dentre os seminários existentes na província do Norte, aparentemente o remanejamento de meninos era comum e visava suprir as necessidades locais, tanto com recursos humanos quanto com mão-de-obra. O estudo nessas regiões aparenta ser a menor das prioridades.

Na Província do Sul, as cartas acusam a necessidade de conversão dos meninos para utilizá-los em demandas específicas, como a expulsão de demônios, canacápoles e auxiliares, de um modo geral, na expansão do catolicismo. Nessas regiões, encontramos também relatos de que, após convertidos, os meninos eram entregues a amos para servir. Em Cochim, localizamos na carta de Gonçalo de Alvarez, visitador e comissário, uma peculiaridade específica aos meninos

⁵⁵²Carta do padre Gonçalo Rodrigues à Companhia de Jesus em Portugal, Baçaim, 5 de setembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 16, pp. 96-105.

⁵⁵³Carta do padre Gomes Vaz ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, 14 de novembro de 1576, Goa, 14 de novembro de 1576, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 45, p.742.

⁵⁵⁴Summario Inidicum do padre Alessandro Valignano, visitador, Malaca, 22 de novembro de 1577, *Documenta Indica*, vol. XIII, doc.1, p.169.

⁵⁵⁵Cf. Sumário de todos os colégios e casas, residências e pessoas, rendas e gastos que tem a província da Companhia na Índia, Cochim, 23 de dezembro de 1586, *Documenta Indica*, vol. XIV, doc. 66, p. 485.

mouros. Em 1572, o padre Gonçalo de Alvarez, deixou alguns avisos no colégio de Cochim, onde visitou: os meninos mouros convertidos deveriam ser batizados e ensinados por um mês. Ao término do ensino, deveriam ser entregues a amos.⁵⁵⁶ Não encontramos registros semelhantes, mas aparentemente o padre Cabral compartilhava pouca ou nenhuma expectativa em relação aos meninos mouros.

Por fim, em Goa encontramos com recorrência cartas que afirmam a necessidade de instruir meninos para que atuassem como intérpretes, auxiliares na conversão e padres. Entretanto temos esparsas informações sobre o destino dos *pueris* instruídos no Colégio de São Paulo. Em 1558, Henriques afirmou que os meninos criados no colégio de São Paulo foram dispersos pela Costa da Pescaria para que futuramente sucedessem seus pais gentios.⁵⁵⁷

As grandes pretensões não envolviam todos os meninos e alguns deles foram remanejados, tornaram-se lavradores, foram casados, doados a amos para servir, enquanto outros formaram-se padres do clero secular e havia também aqueles que se tornaram auxiliares gerais das instituições religiosas. Em 1559, o padre Fróis escreveu ao padre Fernandes enaltecendo o menino Antônio Pereira, estudante do colégio. Segundo Fróis, o colégio havia recebido no ano anterior um “moçozinho” primogênito, que era filho de vizinhos próximos ao Colégio em Goa e por ter sido criado próximo ao estabelecimento, sempre foi afeiçoado a ele. Criado com mimos, Fróis destacou que o menino era um dos mais lustrosos de toda Índia e que o seu patrimônio era de mais de 20.000 cruzados. O menino havia feito quatorze anos no dia de São João Evangelista e por ter feito voto de castidade e religião, foi recebido na Companhia e aos quatorze anos Antônio Pereira se tornou “refeitoreiro” na casa de provação.⁵⁵⁸

Em 1570, o padre Duarte Leitão afirmou que era buscado remédio para a vida de todos os meninos. Os mais hábeis estudavam e muitos, inclusive, em termos de conhecimento eram melhores do que os filhos dos portugueses. Os demais meninos, “que não são pera aprender”, eram entregues a pessoas que pudessem aproveitá-los ou postos em ofícios.⁵⁵⁹ Em 1579 Antônio

⁵⁵⁶Instruções do visitador Gonçalo Rodrigues para o Colégio de Cochim, Cochim, 4 de maior de 1572, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 78, p. 549.

⁵⁵⁷Carta do padre Henrique Henriques à Companhia de Jesus, Kadyapattanam, 20 de dezembro de 1558, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 23, p. 160.

⁵⁵⁸Carta do padre Luís Fróis a Ioanni Fernandes em Portugal, Goa, 4 de janeiro de 1559, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 29, pp.219-225

⁵⁵⁹Carta do padre Duarte Leitão à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 16 de novembro de 1570, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 47, p. 325.

Montserrat mencionou que os meninos estudantes da escola de ler e escrever de Goa quando estão um pouco “grandes” logo são encaminhados para as guerras.⁵⁶⁰ No entanto, é muito mais recorrente encontrarmos nas cartas referentes a Goa que os meninos deveriam, após instruídos, aprender algum ofício.

Em tese, os meninos instruídos na doutrina cristã no colégio ao saírem da puerícia poderiam escolher o destino de sua vida: o estudo ou ofício. Na prática, a escolha não era para todos, pois cabia aos missionários aplicar aos moços o remédio necessário para a sua vida e este recorrentemente constituiu na entrega dos *pueris* a amos para servir. Apesar de nas cartas dos jesuítas não ser especificado quem eram os amos, nas cartas de alforria do Pai dos Cristãos podemos ver que alguns dos amos eram portugueses, como citamos anteriormente no caso das meninas. É possível afirmar que em algumas regiões do Estado da Índia havia uma parcela de pessoas que recebia diretamente dos padres, ou por meio deles, meninos e moços para desempenhar algum ofício. A partir dessas “entregas”, um vasto leque de possibilidades se estende para o que poderia suceder a esses meninos, que provavelmente não tinham a liberdade de retornar a sua família ou região. Não podemos deixar de mencionar que o fato de existir distinção social entre os meninos determinava também o destino que os jesuítas poderiam traçar para eles.

A existência de um grupo de meninos que poderia ser catequisado (e aproveitado pelos próprios padres) e de um grupo “dos que não deveriam aprender” evidencia que as pretensões reservadas aos meninos eram diferentes e conforme as suas “qualidades”. Dessa forma, a dispensabilidade de alguns meninos não pode ser resumida apenas ao suposto baixo rendimento dos estudos dentro dos colégios. Citamos, por exemplo, que em Cochim, os meninos a serem doados eram os mouros, que por espaço de um mês deveriam ser catequizados e entregues a amos. Ou seja, esses meninos não eram vistos como investimentos, como os meninos hindus de casta alta, e, por isso, após o batizado recebiam instruções básicas até que fossem entregues a amos.

Por um conjunto variável de fatores, o destino dos meninos não era certo quando adentravam nos colégios. O “remédio necessário para sua vida” poderia variar segundo sua casta, rendimento nos estudos e as necessidades de cada região, conforme acreditavam os jesuítas.

⁵⁶⁰Carta do padre Antônio Monserrate ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 26 de outubro de 1579, Documenta Indica, vol. XI, doc. 89, p.662.

Ademais, se em algumas regiões os meninos eram devolvidos aos seus pais pelo fato de os jesuítas acreditarem que assim converteriam a família e futuramente os meninos poderiam assumir o posto de seu pai, é possível que os meninos entregues a amos ou enviados a outras regiões para povoar e servir fossem meninos pobres, órfãos, abandonados, que enquanto indivíduos desprovidos de heranças, *status* e isolados socialmente não teriam uma contribuição tão significativa quanto as elites locais e, por isso, tinham sua vida reduzida à servidão.

Não se trata de afirmar que os meninos eram recolhidos a partir de uma lógica voltada apenas para a economia de troca ou de fins lucrativos. O recolhimento dos meninos e a sua instrução não se resumia a um meio de acumular riqueza, embora seja possível que alguns meninos tenham sido submetidos ao esforço físico, à exploração de seu corpo por quem tenha lhes recebido. O que queremos reforçar é que esses meninos não foram recolhidos para atividades lucrativas, mas sim para uma sujeição cultural, que incluía persuasão, conflito e a própria (re)formação do *outro*. O intuito era *dissolver a diferença* e reduzir a distância entre as sociedades locais e europeias, por meio da conversão e instrução, que deveriam suceder por consentimentos mútuos, mas também quando necessário pela força.⁵⁶¹

Segundo Xavier, as iniciativas de redução entre as distâncias culturais existentes entre as sociedades locais indianas e as europeias atuaram também como catalisadoras para a emergência de novas formas de distinções sociais, as quais garantiam a hierarquia inerente à relação imperial.⁵⁶² Xavier propôs reflexões sobre a gestão da diferença a partir da miscigenação, a princípio incentivada pelos casamentos mistos e pela conversão ao catolicismo, entretanto essas estratégias trouxeram problemas inesperados. Em tese, a diferença das mulheres nativas convertidas se dissolveria no produto do casal, o filho. Na prática, a realidade foi menos otimista, novas estratificações sociais e distanciamentos emergiram.

A partir da abordagem de Xavier, consideramos que as autoridades régias e eclesiásticas tentaram reduzir a diferença e os distanciamentos culturais entre nativos e europeus também através de iniciativas que buscavam moldar os nativos *pueris* através da instrução e orientação, para que, criados na fé desde pequenos, quando adultos pudessem reproduzir as práticas cristãs

⁵⁶¹XAVIER, Ângela. Dissolver a Diferença - Conversão e Mestiçagem no Império Português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), **Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p.12. A autora também traz a discussão em sua obra *A invenção de Goa*. Cf. XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa**. Lisboa: ICS, 2008,

⁵⁶²Ibidem, p.3.

e os costumes europeus. Para tanto, a atuação dos missionários nos seminários foi fundamental. Os colégios funcionavam como lócus de difusão cultural e reformulação do indivíduo, esses que iriam constituir a sociedade ideal.

Criados no “leite da fé”, tornariam-se adultos constantes, obedientes a Deus e ao rei. Os mais hábeis poderiam se tornar canacápoles e, conforme a expectativa dos padres, eventualmente serem admitidos na Companhia de Jesus. Em Goa, apenas Pedro Luís atingiu esta posição. Na prática, esta medida também sempre teve a sua eficácia questionada, visto a própria dificuldade de os meninos de se tornarem sacerdotes, pelas hierarquias impostas e conforme os critérios de *pureza de sangue*. Muitos desses meninos não se formaram padres e tiveram o destino, como pontuamos, reduzido à servidão.

Na imaginação europeia, a Índia foi questionada em função de sua suposta “impureza”, das reverberações trazidas pelo seu calor, pela alegada debilidade da fé dos neófitos, pela cultura, pela cor de sua gente.⁵⁶³ Os nativos estavam sob constante suspeita, eram sempre motivo de desconfiança, pelo menos quando adultos. Os *pueris* não eram alvos de críticas incessantes, ao menos nas cartas dos jesuítas, na medida em que representavam a expectativa de uma colonização cultural que poderia ser eficaz através da religião, dos missionários e dos colégios. Contudo, a religião, apesar de buscar diminuir a diferença entre nativos e portugueses e promover uma inclusão política pelo compartilhamento de um só Deus e rei, como pontuou Xavier, constituiu um instrumento de distinção social, que a longo prazo buscou alcançar o conformismo político e cultural, através da criação de novos hábitos alimentares, vestimentas, língua e também escrita.⁵⁶⁴ O catolicismo criou barreiras e distinções que colocavam os meninos, por exemplo, em uma posição de descarte, levados a migrar compulsoriamente para outras terras, doados para servir. Certamente, este não foi o destino dos meninos cristãos portugueses. O poder equalizador da conversão, como ressaltou Xavier, levou à emergência de novas formas de distinção. Os meninos criados nos colégios, ainda que todos cristãos, não eram iguais e conforme as suas diferenças, tinham destinos diferentes. Citamos, por exemplo, o caso do menino Dom Afonso.

⁵⁶³Para maiores discussões sobre a influência negativa que o calor tinha sob os corpos indianos nas abordagens portuguesas a fim de afirmar a subalternização dos povos indianos por via de uma justificativa antropológica ver: XAVIER, Ângela Barreto. —Nobres per geração. A consciência de si dos descendentes de portuguesas na Goa seiscentista. *Cultura. Revista de História e Teoria das ideias*, 2007, pp. 106-111.

⁵⁶⁴XAVIER, Ângela. Op., cit., 2008, p.12.

Dom Afonso assim como Pedro Luís e os meninos japoneses são casos de nativos de ascendência nobre que ganharam destaque nas cartas dos jesuítas.⁵⁶⁵ No caso de Dom Afonso, rei de Trincomalee, a história apesar de citada em diversas cartas, não possui desfecho muito detalhado, assim como os casos supracitados.

Em 1552, Henrique Henriques escreveu a Inácio de Loyola que um senhor de Trincomalee, no Ceilão, encontrava-se em uma situação de necessidade em função da guerra que sucedia em suas terras. O homem pediu ajuda aos cristãos e por eles foi aconselhado a se converter, o que aceitou. Segundo Henriques, o homem muito o importunou para que fosse convertido. Vendo sua constância e insistência, Henrique Henriques o batizou junto com um menino que era seu sobrinho, este que ficou conhecido por Dom Afonso. O menino foi levado ao vice-rei, que o entregou a Antônio Gomes para que fosse doutrinado na fé. Este menino era herdeiro e senhor das terras de Trincomalee.⁵⁶⁶

Em janeiro de 1552, o próprio vice-rei Afonso de Noronha escreveu sobre o menino Dom Afonso, que tinha aproximadamente 8 anos de idade. Noronha afirmou tê-lo entregado ao padre

⁵⁶⁵Foram enviados do seminário de Arima no Japão para Portugal quatro meninos nobres: Mancio Itô, sobrinho de Ôtomo; Miguel Chijiwa, primo de Arima e sobrinho de Ômura; Martinho Hara e Julião Nakaura, estes últimos fidalgos da casa de Ômura. Esses meninos possuíam entre treze e quatorze anos de idade e como apontou Valignano, eram uma carta viva enviada como representação de obediência dos daymios a Santa Sé. Os meninos saíram de Goa em 1583 e chegaram em Portugal em 1584, onde conheceram o arquiduque Alberto de Áustria e seguiram em direção a Madrid, onde se encontrava Felipe II. Em 1586 retornaram ao Japão. Segundo Moran, Mancio e Nakamura estudaram no colégio jesuítico fundado em Macau. Em 1604, após três anos em Macau, foram ordenados. Martinho Hara estudou em Nagasaki e ficou conhecido como pregador. Mancio Ito morreu em 1612, dois anos antes da promulgação do decreto que expulsou os missionários cristãos do Japão. O reitor Mesquita escreveu a Acquaviva afirmando que ele havia falecido em edificação e bom exemplo. Nakaura Julião ficou no Japão depois 1614. Da forma mais discreta e disfarçada possível, ele ministrou em circunstâncias difíceis e fielmente ao Kyushu cristãos, até o seu martírio em 1633. Quanto a Miguel Chijiwa, o seu destino destoa dos demais. Ele recebeu permissão para deixar a Companhia de Jesus e o seu nome não aparece nos catálogos do início do século XVII. Tempos anteriores, aparentemente ele já havia abandonado o cristianismo, embora o jesuíta Pedro Morejon tenha escrito que Miguel havia deixado a ordem por motivos de doença e que não vivia como um pagão. O jesuíta Afonso Lucena, por outro lado, afirmou que ele poderia não viver como pagão, pois não adorava Shaka ou Amida, mas que vivia como um herege. No que toca a Martinho Hara, ele faleceu em 1629 após passar os seus últimos quinze anos em Macau pregando e ouvindo confissões. Ele nunca conseguiu retornar ao Japão após concluir seus estudos em Macau. A ele foi atribuída a tarefa de escrever, ao lado de João Rodrigues, o intérprete, a história do cristianismo no Japão, porém, como não estava com boa saúde nos últimos anos de sua vida e pelo fato de não ter sido encontrado registros que confirmem o cumprimento desta tarefa, não se sabe se ele realmente contribuiu com o que Rodrigues escreveu. MORAN. J.F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in the Sixteenth century Japan*. London and New York: Routledge. 1993, pp.18-19.

⁵⁶⁶Carta do padre Henrique Henriques ao padre Inácio de Loyola em Roma, Cochim, 27 de janeiro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 64, pp.306-307.

Antônio Gomes para criar o menino dentro do Colégio de São Paulo conforme a doutrina cristã, pois o mesmo já havia sido batizado por Henrique Henriques na Costa da Pescaria.⁵⁶⁷

Em 1555, na carta de Baltasar Dias é informado de Goa que um menino rei do Ceilão havia sido enviado para aprender a doutrina junto com os demais meninos no colégio, inclusive, um dos meninos residentes era seu súdito. O primeiro chamava-se Dom Afonso e o outro Dom João.⁵⁶⁸ Em 1556, os nomes de Dom Afonso e Dom João aparecem no catálogo do Colégio ao lado de outros meninos malabares. A essa altura Dom Afonso estava no colégio há quatro anos. Em 1557, novamente o nome de Dom Afonso consta no catálogo dos meninos que havia no Colégio.

Em 1560, frei Blasius Dias escreveu ao vice-rei Constantino de Bragança que levou Dom Afonso consigo para Trincanamale, a fim de legitimar a sua posse e reduzir aquele reino à cristandade.⁵⁶⁹ As informações confluem com as de Luís Fróis, que também comentou que Dom Afonso estava para tomar posse de suas terras e ao seu lado estava o seu discípulo brâmane, Pedro Luís.⁵⁷⁰ Há de se lembrar que, conforme os catálogos supracitados, Pedro Luís e Dom Afonso frequentaram o Colégio de São Paulo de Goa simultaneamente por pelo menos oito anos, até o menino ser enviado a sua terra natal. Não podemos afirmar que naquele período os dois nativos tiveram alguma aproximação ou afinidade, pois Pedro Luís por ser mais velho poderia frequentar outras classes, enquanto Dom Afonso era iniciado no catecismo básico. Ademais, o brâmane teve seus estudos interrompidos por diversas vezes e não residiu no colégio todo este tempo, sendo enviado a diversas missões. O que podemos pontuar é que possivelmente Pedro Luís por ter anos de atuação e serviços prestados à Companhia de Jesus foi concebido como uma figura confiável para acompanhar Dom Afonso em seu retorno a Trincanamale, quando devia ter entre 15 e 16 anos de idade.

Durante o tempo em que esteve no Colégio, por aproximadamente nove anos, Dom Afonso aprendeu, segundo Luís Fróis, a ler e escrever, a doutrina e “bons costumes”. Em função disso

⁵⁶⁷Carta de Afonso de Noronha à D. João III, rei de Portugal, Cochim, 27 de janeiro de 1552, *Documenta Indica*, vol. II, doc. 63, p. 297.

⁵⁶⁸Carta do padre Baltasar Dias, vice provincial na Índia ao padre Jacobo Mirón, provincial lusitano, Goa, 4 de janeiro de 1555, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 88, p.210.

⁵⁶⁹Carta de Blasius Dias para o padre Marcos Nunes da Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 5 de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 100, p.770.

⁵⁷⁰Carta do padre Luís Fróis ao padre Marcos Nunes da Companhia de Jesus em Portugal, Goa, [12] de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 111, p.835

e por já ser de idade, o vice-rei determinou que era tempo de levá-lo para assumir o seu reino, que havia sido usurpado por um rei de Jafanapatão. O vice-rei mandou que se fizessem vestidos adequados para o moço e, em seguida, o padre provincial o levou para o mencionado destino. Esperava-se que o rei e o reino de Jafanapatão fossem convertidos e que Dom Afonso assumisse a condução do reino.⁵⁷¹

O conjunto das cartas que analisamos não relata o desfecho da posse de Dom Afonso, mas Henrique Henriques infere algumas ponderações que nos servem de indício de que a história de Dom Afonso não alcançou o objetivo desejado pelos jesuítas. Em janeiro de 1561, o jesuíta escreveu: “Ouço dizer que são por todos dez mil a[[]mas. E, porém, com os socessos não prósperos, que socederão, não se enviou. Esperamos em Deus que hô diante se invie o dito Dom Afonso.”⁵⁷² Pela carta do padre podemos inferir que se esperava que o reino, que possuía cerca de dez mil pessoas, fosse reduzido à cristandade, porém, por algum infortúnio, a expedição não obteve sucesso. Além disso, estudiosos afirmam que D. Afonso faleceu em Goa, em 1568.⁵⁷³

Entre as diversas castas, os jesuítas demonstraram-se demasiado interessados em converter as consideradas altas. Enquanto os meninos das castas mais baixas eram apenas chamados de “meninos” e enquadrados em uma categoria ampla que certamente era heterogênea, os *pueris* de casta alta eram nominados. Assim, Pedro Luís e Dom Afonso eram chamados pelo nome de batismo e suas histórias eram mais detalhadas, narradas como casos edificantes e de sucesso. Os jesuítas possuíam expectativas de que os meninos de castas altas pudessem ser mais efetivos na conversão da população nativa. Certamente os casos em que os inacianos não alcançaram este objetivo não eram interessantes para serem relatados.

É possível que muitas dessas pretensões tenham se resumido a expectativas e tentativas. O próprio caso de Dom Afonso representa um possível insucesso. Os desafios referentes a sua conversão e as expectativas depositadas sobre ele podem ter ocorrido muito antes da tentativa

⁵⁷¹Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1 de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 94, p.744.

⁵⁷²Carta do padre Henrique Henriques ao padre Jacobo Láinez, Manar, 8 de janeiro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. V, p.12.

⁵⁷³A obra de Alan Strathern auxilia a esclarecer como a situação de D. Afonso de Trincanamale insere-se em um contexto em que alguns nobres do Ceilão estavam inclinados a se converter ao catolicismo, em busca de apoio militar dos portugueses, no bojo das guerras contra facções locais. Naquele contexto, os portugueses procuraram expor jovens príncipes e seus herdeiros a uma educação cristã. STRATHERN, Alan. **Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 213.

de sua posse. A análise das cartas nos indica que o rei de Trincanamale havia recebido apenas uma formação básica, resumida à instrução das primeiras letras e ao ensino dos bons costumes. Considerando que as castas nobres eram alvos de uma educação mais formal, os jesuítas e Dom Afonso podem ter encontrado diversas dificuldades durante os oito anos em que o menino residiu no colégio, uma vez que a formação de Dom Afonso permaneceu básica, assim como a de muitos *pueris*, principalmente os de castas baixas e os que estudavam nas classes de ler e escrever.

De um modo geral, o “remédio necessário para a sua vida”, por diferentes expectativas e fatores, não era o mesmo para todos os meninos. As cartas dos missionários tendem a dar ênfase à conversão e à atuação dos meninos de casta alta. Os meninos brâmanes e a ocupação deles enquanto auxiliares dos padres foi uma temática recorrente nos relatos. Analisaremos no item abaixo um caso específico de conversão de um *pueri* brâmane batizado com o nome de Pedro Luís, este que foi o único nativo a respeito do qual tomamos conhecimento que foi admitido na Companhia de Jesus como parte do clero regular e que se tornou, portanto, sacerdote e missionário.⁵⁷⁴

3.4 O menino malabar Pedro Luís: intérprete, missionário e sacerdote

Pedro Luís foi uma personalidade amplamente referida nas cartas inicianas. Foi batizado com aproximadamente 12 anos de idade, ainda no tempo de Francisco Xavier.⁵⁷⁵ A trajetória de Pedro Luís foi a única que conseguimos acompanhar mais detalhadamente por meio das cartas dos missionários. Em relação aos *pueris* citados no tópico anterior (“o remédio necessário para a sua vida”), Pedro Luís constituiu uma exceção, pois ele deu continuidade aos estudos, adentrou no noviciado, formou-se sacerdote e atuou ao lado dos missionários em diversas missões. O seu constante contato com os jesuítas, até se tornar um deles, permitiu que por meio

⁵⁷⁴Segundo Boxer, Pedro Luís foi o único indiano ordenado padre da Companhia de Jesus. Cf. BOXER, C. R. **O Império Marítimo Português** (1415-1825). São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.247.

⁵⁷⁵Com base nas cartas, concluímos que ele havia sido convertido com aproximadamente 12 anos de idade. Em 1589 ele escreveu a Acquaviva afirmando que tinha 27 anos de Companhia, 15 anos que era sacerdote e 42 que era cristão. No ano anterior foi descrito que ele possuía 55anos. Acreditamos então que ele possuía entre 12 e 13 anos quando convertido. Cf. Catálogo da província da Índia, Goa, 31 de dezembro de 1588, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 27, p. 195; Carta do padre Pedro Luís para o padre Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, Coullão, 2 de janeiro de 1589, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 31, pp. 219- 222.

das informações sobre as novas das missões no Oriente pudéssemos reconstituir parte da sua trajetória. Não é de se estranhar que a partida dos demais *pueris* dos colégios ou a sequência que teriam dado ou não a sua vida enquanto convertidos não tenha sido abordada com enfoque, até pela própria dificuldade de se relatar o que sucedia para além dos colégios, das missões.

As informações existentes sobre Pedro Luís estão dispersas entre cartas, mas sabemos que ele nasceu perto de Coulão e a sua família era brâmane. Supostamente convertido pelo Apóstolo São Francisco Xavier, atuou como intérprete para os missionários por muitos anos. Conforme Županov, a sua conversão e atuação ao lado dos missionários exigiu a sua morte social na comunidade em que nasceu.⁵⁷⁶

Empregado como intérprete desde 1547, o jovem aprendiz falava tanto tâmil como malaiala e por isso acompanhou os jesuítas em suas visitas ao longo da Costa do Malabar, cujo esforço ficou reconhecido entre os missionários. Segundo Županov, a sua fama entre os jesuítas era uma faca de dois gumes, pois ele não conseguiu concluir a sua formação ininterruptamente. Enquanto Antônio Criminali⁵⁷⁷ o incentivou a estudar no Colégio de São Paulo e a ingressar a Sociedade de Jesus, Antônio Gomes o retirou para se servir de suas competências como intérprete em Tanor.⁵⁷⁸ Em 1556, o nome de Pedro Luís consta no catálogo de meninos que estudavam no Colégio de Goa.

Em 1560, o nome de Pedro Luís aparece na carta de frei Blasius Dias atrelado ao menino Dom Afonso. Segundo Dias, Pedro Luís havia partido do colégio de São Paulo em Goa com Dom Afonso para ser seu aio ou capelão.⁵⁷⁹ A mesma informação foi dada a Marcos Nunes por Luís Fróis: Dom Afonso havia retornado para as suas terras e estava para assumir a posse dela e ao seu lado estava Pedro Luís, o brâmane seu discípulo.⁵⁸⁰

Entre 1559 e 1560, a campanha de admissão de Pedro Luís na Companhia de Jesus chegou a seu apogeu. Em 1559 ele mesmo escreveu diretamente uma carta ao Geral: “Eu sou um

⁵⁷⁶ŽUPANOV, Ines G. **Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (Sixteenth-Seventeenth Centuries)**. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2005, pp.259-270.

⁵⁷⁷Antônio Criminali nasceu em Sissa (Parma) em 1520. Entrou para a Companhia de Jesus com 22 anos de idade e foi enviado para a Índia em 1545. Morreu como mártir na aldeia de Vêdâlai em junho de 1549. Cf. Carta de Francisco Xavier à Francisco Mansilhas, Cochim, 18 de dezembro de 1544. **Obras Completas**. (trad., org. Francisco de Sales Baptista). São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 205.

⁵⁷⁸ŽUPANOV, Ines G. Op., cit., p.260.

⁵⁷⁹Carta de Blasius Dias para o padre Marcos Nunes da Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 5 de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 100, p.771.

⁵⁸⁰Carta do padre Luís Fróis ao padre Marcos Nunes da Companhia de Jesus em Portugal, Goa, [12] de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 111, p.835.

homem jovem, filho de um brâmane gentio (que são como os religiosos entre nós, cristãos), e eu tenho um pai, uma mãe e parentes que são pagãos diante da porta do inferno, de onde Deus me salvou”.⁵⁸¹ A respeito da carta de Pedro Luís, Županov destacou dois pontos utilizados pelo brâmane para se promover. O primeiro é a sua afirmação de que os brâmanes eram religiosos ou sacerdotes entre os nativos. Nas entrelinhas, Pedro Luís fazia uma equação condicional, uma analogia entre os brâmanes e os padres católicos. O que brâmane reivindicava de fato era que se tornar um sacerdote cristão depois da conversão era seu direito de nascença, de algum modo. O segundo elemento refere-se a uma eleição divina: tomado pela mão invisível divina ele foi depositado nas mãos de pais terrestres, esses que não significavam mais nada após a conversão.⁵⁸²

No ano seguinte à carta de Pedro Luís, entre os dias 7 e 17 de dezembro de 1560, o secretário geral Polanco recomendou ao Geral Lainez que o filho de brâmanes e escolar de Goa Pedro Luís fosse aceito na Companhia de Jesus.⁵⁸³ Em 31 de dezembro de 1560, Polanco também escreveu a Antônio Quadros, a quem expressou o anseio de que Pedro Luís fosse aceito na Ordem, pois já era conhecido entre os da Companhia. Polanco esperava que a admissão do brâmane poderia representar uma abertura gradativa da Companhia de Jesus aos nativos.⁵⁸⁴

Em 1561, Lainez escreveu a Silveira que o malabar Pedro Luís poderia ser aceito, mas que esta abertura não sucedesse facilmente para outros nativos.⁵⁸⁵ Nesse mesmo ano, Pedro Luís entrou para o noviciado no colégio de Goa, contudo, continuou atuando em missões e prestando apoio aos missionários, de modo que seus estudos eram sempre interrompidos. O brâmane atuou o lado de Henrique Henriques em Manar e em Negapatão.

Henrique Henriques também escreveu a Lainez recomendando o irmão Pedro Luís, natural da Índia e brâmane, que o havia ajudado em Negapatão. Informou que, aos domingos, Pedro Luís fazia práticas na igreja aos moços e escravos. Ademais, nesse tempo, Henrique Henriques havia

⁵⁸¹LUÍS, Pedro apud ŽUPANOV, Inês, 2005, p.261. Tradução livre do trecho: “*I am a young man, son of a gentile Brahman (who are like religious among us Christians), and I have a father and mother and relatives who are pagans before the door of Hell, from whence God saved me*”.

⁵⁸²Ibidem, p.262.

⁵⁸³Carta do padre Juan de Polanco ao padre Lainez, Geral, e ao patriarca Gonçalves da Camara, Roma, 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc.118, p.842.

⁵⁸⁴Carta do padre Juan de Polanco ao padre Antônio de Quadros, Roma, 31 de dezembro de 1560, *Documenta Indica*, vol. IV, doc. 116, p.857.

⁵⁸⁵Carta do padre Lainez, Geral da Companhia de Jesus, ao padre Nunes Barreto, Roma, 14 de janeiro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 9, p.60.

recebido uma ordem para finalizar o vocabulário malabar, mas faltava ainda organizar a declaração de cada vocábulo em português, o que foi feito e finalizado. Para todos esses feitos, Henriques contou com a ajuda de Pedro Luís. “Prazerá ao Senhor que o tomará por instrumento pera muito se servir dele com a lingoa que tem e as letras que aprendeo, com a perseverança que sempre amostrou de muytos anos a esta parte pera servir a Deos na Companhia”, escreveu Henriques a Lainez em 1562.⁵⁸⁶

Por infortúnio, Pedro Luís fez os seus votos extremamente doente, inclusive, o padre Luís Fróis chegou declarar o seu óbito. Em dezembro de 1561, Luís Fróis escreveu de Goa informando que os padres e os irmãos estavam em complicado estado de saúde. “Quis o Nosso Senhor levar este anno pera si hum irmão noviço por nome Pedro Luis, que era uma bendita alma”. Pedro Luís estava há 15 dias com febre quando pediu que antes de sua morte o deixassem fazer seus votos e por tê-lo feito, ficou

consolado e alegre, que detriminou passar todas as angustias e aflições da morte cantando, e asi foi que até mui poucas oras ante de espirar, ainda depois de alienado com a vehe mencia da febre, sempre cantou a doutrina christã, fazendo outros actos de grande consolasão e edificasão dos irmãos⁵⁸⁷

Apesar das declarações respeitadas do padre Fróis de que Pedro Luís havia aceitado a sua morte com alegria e paciência, o mesmo sobreviveu e em 1564 estava de volta a Goa, onde continuou os estudos e com 34 anos de idade atuou como porteiro no Colégio de São Paulo.⁵⁸⁸ Três anos depois estava na Costa da Pescaria novamente ao lado de Henrique Henriques. Seu ingresso na Companhia, como pontuou Županov, contou com um pouco de sorte, pois durante as primeiras décadas de formação da Companhia de Jesus, a instituição contou com dois gerais, Loyola e Láinez, que adotavam uma política não tão rigorosa em relação à recepção de membros nativos e cristãos-novos na Ordem. Láinez mesmo era membro de uma família cristã-nova, no entanto, essa política mais “aberta” mudou progressivamente ao longo do século XVI.

⁵⁸⁶Carta do padre Henrique Henriques ao padre Jacobo Láinez, Geral, Manar, 29/30 de dezembro de 1562, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 99, p.687.

⁵⁸⁷Carta do padre Luís Fróis à Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 1 de dezembro de 1561, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 41, p.254.

⁵⁸⁸Catálogo dos padres e irmãos do Colégio de Goa, Goa, dezembro de 1565, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 89, p.626.

A respeito da atuação do brâmane, cabe ainda mencionar que Pero Luís trabalhou com Henrique Henriques em Punicale, prestando auxílio nos ensinamentos necessários.⁵⁸⁹ Diogo Soveral escreveu em 1569 que ele atuava como intérprete nas confissões e também realizava práticas nas igrejas, contextos em que inspirava muita devoção e comoção.⁵⁹⁰ Pedro Luís também fez uma pregação da Paixão e, segundo Soveral, era para isso que ele havia estudado, para pregar e o fazia tão bem que todos foram movidos por sentimentos e lágrimas, de modo que o brâmane precisou cessar temporariamente a pregação para que a população pudesse se recompor.

Entre 1571 e 1575 não encontramos muitas informações sobre o brâmane nas cartas, além de sua localização e estado de saúde. Em 1571, o nome de Pedro Luís aparece no catálogo de irmãos que estava no Camorim e em Manar.⁵⁹¹ Em 1572, ele mesmo escreveu uma carta de Tuticorim, em que expressou o desejo de fundar uma confraria ou irmandade.⁵⁹² Em 1573, Henrique Henriques relatou que Pedro Luís estava doente de febre.⁵⁹³ Em 1574, ele apareceu no catálogo dos padres e irmãos de Goa que estavam localizados em Salcete.⁵⁹⁴ Neste mesmo ano, Valignano ordenou que Pedro Luís retornasse a Goa, provavelmente para terminar os seus estudos.⁵⁹⁵

Em outubro de 1575, o brâmane apareceu como um irmão estudante no catálogo de padres e irmãos que estavam na Índia Oriental.⁵⁹⁶ No ano seguinte, Pedro Luís estava entre Coulão e a Costa de Travancor.⁵⁹⁷ Segundo o próprio, ele foi a Costa de Travancor para converter seu irmão e o seu sobrinho de 20 anos, a quem converteu e disponibilizou por intérprete.⁵⁹⁸ Atuou

⁵⁸⁹Carta do padre Henrique Henriques à Companhia de Jesus em Portugal, Punicale, 24 de dezembro de 1567, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 93, p. 421.

⁵⁹⁰Carta do padre Diogo Soveral à Companhia de Jesus na casa de São Roque em Lisboa, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 28, pp.173-178.

⁵⁹¹Rol de todos os padres e irmãos na Província da Índia, Goa, 16 de novembro de 1571, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 54, p.417.

⁵⁹²Carta do padre Pedro Luís à Companhia de Jesus em Portugal, Tuticorim, 11 de janeiro de 1572, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 67, pp.508-519.

⁵⁹³Carta do padre Henrique Henriques à Companhia de Jesus na casa de São Roque em Lisboa, Punicale, 5 de janeiro de 1573, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 89, p.602.

⁵⁹⁴Catálogo dos padres e irmãos de Goa, Goa, dezembro de 1574, *Documenta Indica*, vol. IX, doc. 98, p.477.

⁵⁹⁵ŽUPANOV, Ines. Op., cit., p.266.

⁵⁹⁶Catálogo dos padres e irmãos da Companhia desta província da Índia Oriental, Goa, outubro de 1575, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 2, p.28.

⁵⁹⁷Catálogo dos padres e irmãos da Companhia desta província da Índia Oriental, Goa, 23 de janeiro de 1576, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 27, p. 504.

⁵⁹⁸Carta do padre Pedro Luís ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Coulão, 6 de janeiro de 1580, *Documenta Indica*, vol. XI, doc. 109, pp. 790-793.

também em São Tomé da Serra do Malabar, onde pregou aos gentios e batizou crianças. Da Serra foi para Cochim. Em 1576 foi ordenado sacerdote.

Segundo Županov, muito provavelmente Valignano apressou a sua ordenação para que ele assumisse a importante missão de corrigir os “erros” nestorianos dos cristãos de São Tomé. Pedro Luís era mais que qualificado para o trabalho, era um brâmane de nascimento, um sacerdote de profissão e um nativo orador de malaiala, logo, ele era o candidato perfeito para esta missão. Depois de alguns anos na missão, ele visitou todas as cidades principais onde os cristãos de São Tomé viviam.

Em 1580, Pedro Luís escreveu ao Geral Mercuriano sobre as cristandades da Serra, a quem informou que para a redução dos mesmos à Igreja Romana e erradicação de seus “erros” era necessário que eles compreendessem as Escrituras e, para isso, existia instrução. Porém, os habitantes dessas regiões não confessariam os seus erros se não fossem conquistados pela consciência ou forçados. Uma vez que força a Companhia de Jesus não possuía, o outro meio era necessário, mas para isto era necessário dinheiro e investimento. O que Pedro Luís quis dizer com a conquista da consciência não é nada menos que a introdução do método missionário de “acomodação”, segundo Županov.⁵⁹⁹

Questionado por haver três anos que a missão com cristãos de São Tomé não estava dando muito retorno, Pedro Luís respondeu que “o fruto nesses cristãos há-de ser devagar e com muita paciência”. Muito trabalho ainda deveria ser feito, pois o bispo Mar Abraham não confessava os seus “erros”, os cristãos locais não mudavam seus hábitos, não abandonavam seus ritos, casamentos e jejuns tradicionais.⁶⁰⁰ Havia muito que corrigir. Nas comunidades de cristãos de São Tomé, moças eram casadas com 8 anos de idade (ao passo que as Constituições do Arcebispado de Goa estabeleciam a idade mínima de 12 anos para as meninas) e havia sacerdotes bígamos, contrariando o Concílio de Trento.⁶⁰¹

Mar Abraham foi o último bispo enviado pelo Patriarca nestoriano ao Malabar após a cisão que ocorreu na Igreja caldeia, em função dos atritos envolvendo o patriarca Simão VII. Destacamos no capítulo 1 que os portugueses estabeleceram esporádicas relações diplomáticas

⁵⁹⁹ŽUPANOV, Ines. Op., cit., p.266.

⁶⁰⁰Carta do padre Pedro Luís ao padre Everardo Mercuriano, Geral da Companhia de Jesus, Serra, 23 de dezembro de 1580, *Documenta Indica*, vol. XII, doc. 26, p. 174.

⁶⁰¹Ibidem, pp.172-181.

com o mesmo. Em função de querelas políticas, por vezes, Mar Abraham aliou-se aos portugueses e aproximou-se dos jesuítas e da ortodoxia romana. Em 1580, no mesmo ano em que Pedro Luís escreveu ao Geral da Companhia informando a dificuldade de reduzir os cristãos de São Tomé e Mar Abraham ao catolicismo romano, tratava-se de um período diplomático. Segundo Manso, Mar Abraham escreveu ao Geral da Companhia demonstrando interesse em introduzir práticas da liturgia latina aos cristãos de São Tomé. Porém, convicto de que sua comunidade estava sendo obrigada a sair da Igreja Caldeia, Mar Abraham protelava a aplicação das decisões tomadas nos concílios de Goa, o que levou os jesuítas a acreditarem que ele seguia em seus “erros nestorianos”.⁶⁰²

A relação do brâmane com os cristãos de São Tomé não foi duradoura. Por volta de 1585, Pedro Luís feriu-se em uma disputa entre autoridades políticas opostas perto da cidade de Parur, onde foi deixado para morrer após uma emboscada. Apesar do incidente, sobreviveu e foi transferido para o sul, onde deveria missionar na Costa de Travancor.⁶⁰³

Em 1587 Jerônimo Xavier escreveu de Cochim ao Geral Acquaviva e citou o incidente envolvendo Pedro Luís, ao discorrer sobre a cristandade da Serra, que estava sob o encargo desta instituição. Segundo o seu relato, por falta de obreiros, nunca se conseguiu fazer um seminário para remediar esses nativos. Ademais, o arcebispo da Serra Mar Abraham se mostrava pouco inclinado a se tornar obediente ao Papado. O jesuíta afirmou que a criação do seminário era de suma importância, principalmente porque a credibilidade dos padres havia sido perdida no incidente que envolveu o padre Pedro Luís. Queimaram a igreja e a casa que os padres e irmãos da Companhia fundaram naquelas terras. No processo, Pedro Luís foi gravemente ferido, porém, ninguém foi punido ou castigado.⁶⁰⁴ Segundo o padre Jorge Castro, deu-se apenas uma pequena satisfação do ocorrido. Deram 300 cruzados para reparar a igreja e para Pedro Luís que havia sido ferido, além de entregaram três gentios culpados para que fosse feita a justiça.

Com o dinheiro recebido, a igreja foi refeita e a casa para o seminário estava sendo finalizada. Aos meninos da terra ensinava-se caldeu, latim e português, enquanto os

⁶⁰²MANSO, Maria de Deus B. Op., cit., 2009, p.92.

⁶⁰³ŽUPANOV, Ines. Op., cit. pp.266-268.

⁶⁰⁴Carta do padre Jerônimo Xavier, reitor, ao padre Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, Cochim, 2 de janeiro de 1587, *Documenta Indica*, vol. XIV, doc. 72 p.544.

irmãos aprendiam malabar. O seminário ficou conhecido por ser quadrilíngue e passou a receber do rei de Portugal 300 cruzados por ano para sustentar aproximadamente 30 meninos.⁶⁰⁵

Em 1588, o nome de Pedro Luís aparece no catálogo das informações comuns dos padres e irmãos da Província jesuítica da Índia. Ele estava com 55 anos de idade e já fazia 27 anos que atuava como integrante da Companhia de Jesus. Estava “buenas fuerças” e trabalhava na diocese de Cochim.⁶⁰⁶

No ano seguinte, o próprio Pedro Luís escreveu ao Geral Acquaviva. A essa altura, o brâmane havia dedicado mais do que a metade de sua vida à Companhia e sentia a solidão de ser o único nativo no seio da ordem religiosa inaciana. Sua carta tinha grande apelo em prol dos nativos. Após relatar ser o “unico filho malavar soo na Companhia”, Pedro Luís escreveu que por causa das posturas de alguns, outros não eram aceitos na Companhia, o que para o padre era um equívoco, pois na Índia havia “gente hábil e de boa natureza”. Pedro Luís referia-se indiretamente às posturas dos gerais Mercuriano, Acquaviva e Valignano, que por diversas vezes se mostraram contra a admissão de nativos na Companhia de Jesus.⁶⁰⁷ Pedro Luís clamou para que o Geral abrisse as portas para que os da Índia fossem recebidos na Companhia.⁶⁰⁸ Apesar de Pedro Luís ter tido uma trajetória admirável dentro da Companhia, inclusive entre os próprios companheiros de missão, que discorriam ao seu favor e com muito respeito, o seu pedido nunca foi atendido.

Em 1594, por informação do catálogo das informações comuns dos padres e irmãos da Companhia de Jesus na Índia Oriental, sabemos que Pedro Luís ainda atuava na diocese de Cochim, já com 61 anos de idade, e que se encontrava fraco de saúde. O seu trabalho na Companhia era digno de ser ressaltado: constava no catálogo que ele serviu por 33 anos em

⁶⁰⁵Carta do padre Jorge de Castro, superior, ao padre Pedro da Fonseca em Lisboa, Vaipicota, 1 de janeiro de 1588, *Documenta Indica*, vol. XIV, doc. 118, p.803.

⁶⁰⁶Catálogo da Província da Índia, Goa, 31 de dezembro de 1588, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 27, p. 195.

⁶⁰⁷Ressaltamos que no item “A boa criação dos meninos: os jesuítas e a doutrinação dos *pueris* no Colégio de São Paulo” a recomendação de proibição dos nativos indianos e mestiços na Companhia foi acentuada por Valignano, que desprestigiou a população nativa, com exceção dos japoneses, que aos seus olhos eram brancos. O Padre Geral da Companhia adotou as concepções de Valignano, que passaram a ser as da própria Companhia de Jesus, que a princípio permitiu apenas a entrada de japoneses na Ordem Religiosa, depois chineses e coreanos. TAVARES, C. C. S. Alessandro Valignano: o progresso da Companhia de Jesus nas Índias Orientais. In: XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, 2005, Londrina. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH - História: Guerra e paz*. Londrina: Editorial Mídia, 2005, pp.6-7.

⁶⁰⁸Carta do padre Pedro Luís, brâmane, ao padre Cláudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus, Coullão, 2 de janeiro de 1589, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 31, p. 220.

ordem menores e havia 19 anos que atuava como sacerdote. Consta no catálogo que ele era um homem muito trabalhador, brâmane e virtuoso. Estudou artes, teologia, gramática e dedicou a sua vida à Companhia, conforme informava o catálogo.⁶⁰⁹

Em 1596, na carta ânua do padre Cabral, relatou-se o falecimento de Pedro Luís, descrito como um padre muito estimado e venerado entre os reis malabares. O relato de Cabral foi repleto de enaltecimentos a Pedro Luís: “Tanto se entregou a Deus e a virtude que mereceu ser recebido na Companhia.” Prossegue no elogio da trajetória desse brâmane convertido ainda menino, que estudou até o curso de teologia, foi ordenado sacerdote, atuou na Pescaria, onde colheu muitos frutos com o seu exemplo e doutrina. Atuou igualmente na Serra, onde por ser pregador da lei de Cristo lhe desferiram muito golpes de lança e lhe infligiram feridas mortais, que ele teria recebido de joelho, aceitando o sacrifício, como obediente e devoto que era, segundo Cabral. Em 1596, muitos cristãos se reuniram em seu enterro.⁶¹⁰

É válido ressaltar que Pedro Luís havia dedicado a maior parte de sua vida à Companhia. Primeiro como intérprete, depois como catequista, irmão, missionário e sacerdote. Embora não tenha atuado em Goa, a não ser quando foi porteiro, não poderíamos deixar de pontuar a trajetória de Pedro Luís, que recolhido ainda quando menino, tornou-se um conhecido sacerdote entre os nativos e jesuítas, tornando-se um claro exemplo dos bons resultados que a doutrina aos meninos no Colégio de São Paulo poderia trazer.

A história de Pedro Luís é a mais completa entre as diversas histórias das crianças que perpassam pelas cartas dos missionários. Pedro Luís, o brâmane, sem dúvida configurou uma das maiores histórias de “sucesso” dos meninos instruídos no colégio. Ele representou o resultado de todas as expectativas depositadas na criação dos *pueris* nos seminários. O brâmane viajou por inúmeras regiões pelo Estado da Índia, a princípio como suporte aos padres e irmãos que não sabiam a língua, mas também atuou como catequista e pregador. A ele foram depositadas as expectativas de sanar os “erros” das cristandades da Serra. Por fim, retornou a sua terra posteriormente, onde zelou para que seus familiares fossem também convertidos. Seu trabalho foi reconhecido dentro e fora da Companhia. Ao fim de sua vida, foi concebido com

⁶⁰⁹Catálogo primeiro e segundo das informações comuns dos padres e irmãos da Companhia de Jesus da Índia Oriental, Goa, 15 de dezembro de 1594, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 151, p. 979.

⁶¹⁰Carta do padre Francisco Cabral, Provincial, ao padre João Alves, assistente, Goa, 10 de dezembro de 1596, *Documenta Indica*, vol. XVIII, doc. 77, p. 681.

trabalhador, devoto e obediente. Segundo Zupanov e Boxer, apesar de todo o reconhecimento que Pedro Luís alcançou, dando credibilidade ao potencial da população nativa, sua voz solitária não foi ouvida, e ele permaneceu o único indiano a ser admitido na Sociedade até a sua dissolução em 1773.⁶¹¹ Enquanto intérprete e jesuíta, Pedro Luís atuou também como um *mediador cultural* em diversas partes do Estado da Índia, construindo pontes entre os nativos e os jesuítas, a fim de submeter os primeiros a religião e cultura dos segundos.

Por outro lado, a trajetória de Pedro Luís, mais do que um exemplo de “sucesso”, representa a difícil inserção dos nativos na Companhia de Jesus. Apesar de formalmente não existir uma documentação que impedisse os nativos de se tornarem jesuítas, dentro da Ordem religiosa eles comumente não progrediam, sempre relegados a funções de apoio ou do clero secular em função dos critérios de *limpeza de sangue*.⁶¹² O estatuto de pureza ou limpeza de sangue instituído em Toledo em 1449 definiu a religião como critério de diferenciação e impedia mouros, judeus e negros, neófitos de um modo geral, de ocuparem cargos com a justificativa de que possuíam “sangue infecto”. No século XVI, segundo Bethencourt, algumas ordens religiosas já haviam incorporado este critério para o recrutamento de novos membros. Pedro Luís, sem dúvida, experimentou as adversidades impostas pelos critérios de distinção. As histórias de Pedro Luís e Dom Afonso apesar de se cruzarem são muito distintas. Em comum, tinham apenas a sua ascendência estimada e o fato de terem estudado no mesmo colégio, ainda que os cursos tenham sido completamente diferentes. Enquanto Pedro Luís chegou a cursar gramática e teologia, Dom Afonso recebeu apenas instruções básicas como ler e escrever. A conversão desses meninos envolvia expectativas diferentes. De Pedro Luís esperava-se que adentrasse no sacerdócio, já de Dom Afonso, que a sua conversão trouxesse ao catolicismo todos os seus súditos. Havia grandes pretensões que envolviam os dois nativos, assim como os demais meninos gentios de casta alta. Os *pueris* de linhagem nobre que se convertessem poderiam não só facilitar a conversão da população por inspiração, como também na prática. Uma vez que os reis locais se convertessem, o acesso àquela população e aos territórios sob sua soberania seria de mais fácil acesso para os missionários. Desta forma, por vezes, converter um

⁶¹¹ŽUPANOV, I. Op., cit., p.267; BOXER, C. R. **O Império Marítimo Português** (1415-1825). São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.242

⁶¹²BETHENCOURT, F. **História das Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.297-299; TORRES, M. S. H. —Limpieza de sangrel ¿racismo en la edad moderna? *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de História Moderna*, v. 4, n. 9. 2003, p.2.

menino nobre, filho de algum membro de posição significativa na sociedade nativa, seria um meio pacífico e mais seguro de ter acesso aos gentios onde a autoridade portuguesa não era expressiva. Os meninos nobres seriam, em tese, a ponte ou a chave para a conquista das almas em algumas regiões.

CAPÍTULO IV

Coerção à conversão dos meninos nativos órfãos: conquistar por meio da força o que não se conseguiu com amor

*“Acerca da tomada dos orphãos de idade de quatorse annos pera baixo, e ten-sse nisto especial cuidado, porque por este meo não tão somente se trazem os orphãos à fee, mas com elles outros muitos pello muito amor que a gente desta terra se teem huns aos outros, especialmente os que se crião en casa, e por esperientia temos visto que se não toma nenhum por via do qual se não convertão muitos”.*⁶¹³

Padre Pero Vaz, 1568

De acordo com a proposta do capítulo anterior, vimos que entre 1549-1599 (data que abrange as cartas coligidas na *Documenta Indica*) os jesuítas promoveram iniciativas que buscavam atrair e converter os *pueris* nativos, recolhendo-os no Seminário de Santa Fé e no Colégio de São Paulo ou reunindo-os em classes de ler e escrever – agrupamentos promovidos em diferentes lugares para a catequização dos nativos sem exigir o recolhimento dos mesmos. Conquanto tais processos estejam assentados em práticas voltadas ao disciplinamento dos *pueris*, outras iniciativas adotadas tiveram também um caráter explicitamente mais inflexível e violento.

Com efeito, a partir 1559, com o decreto promulgado pela rainha regente Catarina de Áustria, instituiu-se no Estado da Índia uma política invasiva de coerção à conversão a uma categoria específica dos *pueris*: órfãos nativos menores de 14 anos de idade. Analisaremos neste capítulo a estratégia compulsória adotada em Goa que buscava tomar e converter os órfãos nativos filhos de pais não cristãos. Para tanto, investigaremos as leis que ampararam a retirada compulsória e a coerção dos menores nativos nas atas dos Concílios Provinciais de Goa e nos alvarás de reis de Portugal e dos vice-reis do Estado da Índia, bem como nas atas dos Concílios Provinciais

⁶¹³Carta do padre Pero Vaz ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 18 de dezembro de 1568, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 113, p.538.

de Goa e na legislação tocante ao Pai dos Cristãos.⁶¹⁴ Apesar de exercerem um esforço comum, nem sempre as autoridades régias e eclesiásticas convergiram no método adotado para a execução da lei. Nosso foco, contudo, não incide na análise de toda a legislação que buscou regulamentar a questão dos órfãos. Iremos nos ater a como os jesuítas estiveram vinculados a essas iniciativas, seja como missionários ou como padres que exerciam o cargo de Pai dos Cristãos em Goa. É possível captar os caminhos de resistência locais a tais iniciativas? Esta é uma das questões que o capítulo tangencia, ao analisar as políticas de conversão voltadas a este grupo específico de “menores” nativos.

4.1 Coerção à conversão: a retirada compulsória dos nativos órfãos

Segundo Rowena Robinson, a princípio os portugueses usaram dois métodos para incentivar e coagir a conversão dos nativos. O primeiro foi a política de favorecimento aos nativos com ofertas de benefícios, cargos e ofícios para os que se convertessem. Segundo Robinson, a medida contribuía para a elaboração de uma rede de trabalhadores administrativos que seriam leais aos portugueses. O segundo método, tratado neste capítulo, foi o de “assumir o cuidado” de órfãos nativos menores, uma expressão eufemística que ameniza práticas de rapto de crianças e *pueris* nativos por parte das autoridades coloniais.⁶¹⁵

Os meninos nativos recolhidos de forma compulsória eram recorrentemente alojados no Seminário ou no Colégio de São Paulo sob os cuidados dos jesuítas. Ainda que os jesuítas tenham mencionado nas cartas situações em que eles atraíram os meninos nativos para o Colégio com músicas, presentes, pregações ou comida, este recolhimento não foi apenas “voluntário”. Além dos relatos de crianças compradas ou compelidas ao recolhimento, tanto pelos padres quanto pelos *pueris* que os acompanhavam pelas aldeias, o Seminário de Santa Fé – muitas vezes também chamado de “Casa dos meninos órfãos”, em função do alojamento de meninos considerados órfãos – recebeu por diversos anos *pueris* contra a vontade de seus familiares, isso porque foram promulgadas leis que amparavam a retirada de meninos órfãos de

⁶¹⁴As atas dos Concílios Provinciais de Goa e as provisões a serem analisadas estão reunidas no Arquivo Português Oriental. Cf. RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo Portuguez-Oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992. Doravante, APO.

⁶¹⁵ROBINSON, Rowena. **Conversion, Continuity and Change: lived Christianity in Southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998, p. 48.

até 14 anos de idade para serem entregues ao Seminário ou a tutores cristãos. Entretanto, a lei nem sempre foi clara e oscilou significativamente ao longo dos anos.

Em princípio, a política de conversão aos órfãos a ser analisada neste capítulo refere-se exclusivamente aos nativos. Sabemos que os portugueses por anos trouxeram meninos órfãos de Portugal para os auxiliarem em diversos ofícios. É recorrente encontrarmos nas cartas jesuíticas, principalmente nas epístolas referentes aos primeiros anos de atividade dos inacianos no Estado da Índia, que os meninos órfãos de Portugal eram utilizados para atrair os meninos nativos por meio do canto e da curiosidade que poderiam despertar por serem também *pueris*. Todavia, essa iniciativa não foi adotada de forma exclusiva no Estado da Índia. Com efeito, Hernandes, Ferreira e Bittar argumentam que os meninos trazidos de Lisboa foram grandes auxiliares na conversão dos nativos no Brasil. Em 1552, o jesuíta Manuel da Nóbrega ressaltou que os meninos órfãos costumavam cantar e que com isso muito se abria o coração dos índios e atraía os filhos dos gentios.⁶¹⁶ Alguns anos depois, em 1559, destacou que alguns órfãos que vieram de Portugal para o Brasil foram posteriormente admitidos na Companhia de Jesus e se mostraram “operários” muito úteis.⁶¹⁷

No Estado da Índia, os meninos órfãos de Portugal e os meninos órfãos nativos conviveram dentro dos estabelecimentos jesuíticos, tanto no Seminário quanto no Colégio de São Paulo de Goa. Ademais, ambos foram instruídos e utilizados com o mesmo intuito, o de expandir o catolicismo. Apesar disso, os meninos órfãos a serem tratados neste capítulo não são os meninos trazidos de Portugal, mas sim os nativos filhos de não cristãos, os quais a legislação portuguesa mandou recolher compulsoriamente para que fossem convertidos.

No que concerne às leis relativas aos órfãos adotadas no Estado da Índia, conjecturamos que ela possui raízes antigas, contidas nas próprias Ordenações régias, além de se assemelhar a uma sucessão de medidas promovidas, no século XV, pela Coroa Portuguesa e que tinham como alvo os judeus, em particular os seus filhos. A necessidade de instrução e doutrinação dos órfãos remete às Ordenações Manuelinas. De acordo com o código dos não-cristãos, deveriam receber

⁶¹⁶HERNANDES, Paulo Romualdo. **Meninos órfãos vindos do Reino para a América: mestiçagem cultural**. *Leitura: Teoria & Prática*, v. 34, n. 66, 2016.

⁶¹⁷FERREIRA, A.J; BITTAR, Marisa. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil Colonial. *Revista Brasileira de Educação (Impresso)*, v. 17, 2012, p.696.

a doutrina cristã e aprender os “bons costumes” de acordo com a sua qualidade (sua fé) e propriedades herdadas.⁶¹⁸

Antes de analisarmos algumas das mudanças nas normas adotadas no Estado da Índia a respeito da tutela dos órfãos e órfãs de famílias não-cristãs, faremos uma breve exposição sobre possíveis experiências anteriores adotadas em Portugal e em São Tomé, por apresentarem semelhanças com as medidas adotadas décadas depois na Índia.

No tocante à relação entre as monarquias ibéricas e as populações judaicas, em novembro de 1478, por meio da *Bula Exigit sinceræ devotionis affectus*, foi conferido ao poder régio autonomia para perseguir os judeus e os “conversos”. A expulsão dos judeus decretada pelos reis católicos D. Fernando de Aragão e D. Isabel de Castela, em 1492, teve reflexo nas terras lusitanas.⁶¹⁹ Após serem banidos do reino espanhol, muitos buscaram abrigo em Portugal e D. João II, sob condições pré-estabelecidas, concedeu estadia por tempo limitado.⁶²⁰

Disposto a solucionar o “problema dos judeus”, em outubro de 1492 D. João II concedeu privilégios aos judeus que aceitassem o batismo. Em relação aos que se recusassem e estivessem em dívida com a Coroa ou na situação de clandestinidade, ordenou-se que os respectivos filhos menores fossem retirados e entregues ao capitão Álvaro de Caminha, que os utilizaria para povoar São Tomé.⁶²¹ Nas palavras de Elias Lipiner, “o desterro forçado das crianças” tinha o duplo propósito de usá-las no povoamento (por meio da fixação e de casamentos) daquelas terras ultramarinas e de separá-las dos pais, para serem criadas distantes das crenças judaicas e instruídas como bons cristãos.⁶²²

⁶¹⁸ Ordenações Manuelinas, Livro 2, Título XXXV, § 39

⁶¹⁹Esta imigração não foi repentina. Segundo Souza, a imigração de judeus castelhanos para Portugal já era crescente. Em Lisboa, por exemplo, ficava uma das maiores judiarias do reino. Em 1484, sucederam levantes populares no intuito de expulsarem da cidade os conversos castelhanos que aumentavam a cada dia em Lisboa. Em 1490 D. João II chegou a alertar as autoridades concelhias da capital portuguesa sobre a sua ineficácia frente aos muitos alvoroços dos judeus. SOUSA, C. T. **Entre o desterro dos judeus e o fechamento dos portos portugueses no reinado de D. Manuel I (1495 - 1521): os caminhos trilhados pelos cristãos-novos após o édito**. 2018. 443 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018, p.99.

⁶²⁰Aos que não foram concedidas permissões, a justiça foi dura: escravidão. Entretanto, a ameaça não impediu as diversas imigrações irregulares. Cf. *Ibidem*, p.100.

⁶²¹*Ibidem*, p.101.

⁶²²LIPINER, Elias. As crianças de São Tomé na historiografia portuguesa e hebraica. In: LIBA, Moshe e SIMMS, Norman. *Jewish Child Slaves in São Tomé*. Wellington: New Zealand Jewish Chronicle Publications, 2003, p.35.

Apesar de existir controvérsias entre a idade de tais crianças enviadas para São Tomé, tratava-se de meninos e meninas considerados pequenos.⁶²³ Segundo Teixeira de Souza, o manuscrito de Valentim Fernandes afirma que foram levadas, sob a ordem de D. Joao II, 2000 crianças de oito anos para baixo, todas tomadas de seus pais e batizadas à força. Muitas morreram na viagem, encontrando-se em terra apenas 600 em 1506. Estas teriam sido casadas com “pessoas negras” para aumentar o povoamento da ilha.⁶²⁴

A retirada compulsória das crianças judias era justificada em uma perspectiva que buscava favorecer a conversão dos judeus. Contudo, existia também uma dimensão prática: as crianças tomadas foram utilizadas para auxiliar no povoamento e no empreendimento colonial. Um dos métodos de recrutamento de grumetes para as embarcações era o rapto de crianças judias arrancadas à força de seus pais.⁶²⁵ Estas medidas buscaram povoar as ilhas de São Tomé e Príncipe, chamadas então de Ilhas de Ano Bom e Fernão do Pó. O método cruel significava um meio de adquirir mão-de-obra e de manter sob controle o número crescente da população judia em Portugal.⁶²⁶

Esta não teria sido a única medida que atingia os filhos menores dos judeus. Poucos anos depois, D. Manuel I (1495-1521) exerceu uma política semelhante.⁶²⁷ Em abril de 1497, o rei reuniu-se com o conselho em Estremoz onde divulgou a decisão de retirar os filhos menores de quatorze anos dos judeus que partissem do reino para não serem batizados.⁶²⁸ As crianças deveriam ficar em Portugal para serem reeducadas por famílias cristãs. O cronista do reino, Damião de Góis, relatou que a barbárie dos oficiais de arrancaram os filhos dos braços de suas mães foi seguida de reações. Como por exemplo, o judeu Isaque ibn Zacline, que preferiu assassinar aos seus filhos e se matar na sequência a ter que entregá-los para serem (re)educados por outras famílias.⁶²⁹

⁶²³SOUSA, C. T. **Entre o desterro dos judeus e o fechamento dos portos portugueses no reinado de D. Manuel I (1495 - 1521): os caminhos trilhados pelos cristãos-novos após o édito**. 2018. 443 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018, p.101.

⁶²⁴Ibidem, pp. 102-104.

⁶²⁵RAMOS, F. P. A História Trágico-Marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História das Crianças no Brasil**. 1ed. São Paulo: Contexto, 1999, pp. 19-54.

⁶²⁶Ibidem, pp.22-23.

⁶²⁷Que os Judeus e Mouros sorros se saiam destes Reynos e nom morem, nem estem nelles In: **ORDENAÇÕES MANUELINAS**, Liv. II, tít. XLI, 1786, pp. 212-214.

⁶²⁸SOUSA, C. T. Op., cit., p. 119.

⁶²⁹Ibidem, pp. 119-121.

Se pudermos traçar um paralelo, as práticas adotadas no reino contra os judeus, isto é, a retirada compulsória das crianças, a política de povoamento e até a utilização de mão-de-obra guardam algumas semelhanças com medidas que foram preconizadas para o Estado da Índia, o que discutiremos a seguir. Pontuamos anteriormente, no capítulo I, como os *pueris*, órfãos ou não, recolhidos nos colégios jesuíticos eram deslocados para outras regiões com o fim de povoá-las, isto quando não eram doados a amos para servir. Ambas as práticas ocorriam com alguma frequência nas regiões de Baçaim, Taná e Trindade. Os meninos eram transferidos entre colégios e povoados com intuito de suprir as necessidades locais da presença portuguesa e católica na região. Os meninos de Taná, por exemplo, eram enviados a Trindade com o propósito de povoar aquela aldeia e trabalhar como lavradores. Esperava-se que estes meninos se casassem e constituíssem uma família, no seio da qual teriam o importante papel de sedimentar os valores cristãos.

Apesar de não termos localizado referências que sugiram que os jesuítas e as demais autoridades eclesiásticas do Estado da Índia tenham estabelecida uma conexão direta com o que havia ocorrido com as crianças judias em São Tomé, consideramos pertinente aludir a essa experiência anterior de lidar com a conversão dos “menores” no âmbito da monarquia portuguesa. A experiência com a alteridade no reino de Portugal se expressou no quadro legal e institucional que serviu de base para soluções práticas em espaços distintos e situações análogas nas regiões imperiais, como no Estado da Índia. Nesses espaços, a Coroa portuguesa e seus agentes podem ter se inspirado na ação política no que diz respeito à alteridade social e nas práticas desenvolvidas no reino em relação às comunidades de origem judaica e depois cristãs-novas. Segundo Xavier, alguns alicerces experienciais (memórias do vivido) e discursivos (configurações do pensável) nos ajudam a perceber os diálogos entre reino e império e o envolvimento de ambas as histórias.⁶³⁰

A retirada compulsória de crianças e *pueris* de seus familiares para o propósito da conversão possuía também uma dimensão prática e raízes nas experiências do reino e na sua prática de retirar as crianças menores de 14 anos de seus pais judeus para serem educados por famílias cristãs. Esses processos, contudo, ocorreram de uma forma bem distinta, de acordo com os desafios locais. No Estado da Índia, ao longo de três séculos foram promovidas diversas leis

⁶³⁰ XAVIER, A.B. «De converso a novamente convertido», *Cultura*, Vol. 22 | 2006, 245-274.

que buscavam converter os nativos cujo pai havia falecido. A legislação assumiu contornos diferentes e em diversos decretos percebemos que havia diferentes interpretações do que era concebido como sendo efetivamente um “órfão”.

Em Portugal, a definição de órfão era o indivíduo cujo pai havia falecido. Este indivíduo, quando possuía menos de 25 anos de idade era, conforme as *Ordenações Filipinas*, caracterizado como menor e por isso deveria ter um curador até que atingisse o que seria a maioridade, que seria alcançada aos 25 anos de idade. No Estado da Índia ocorreram desdobramentos desta caracterização. O órfão menor a ser recolhido era o órfão de até 14 anos de idade e nem sempre a morte do pai foi o fator determinante para considerá-lo órfão e o recolher. Esta questão variou conforme as normativas que serão tratadas a seguir, gerando polêmicas e desentendimentos entre as autoridades coloniais e os nativos, que questionavam o que caracterizava um órfão, quando e como ele poderia ser retirado. A questão envolvia os jesuítas, visto que o Colégio de São Paulo foi uma das instituições encarregadas da recolha dos meninos órfãos, e o Pai dos Cristãos, que apesar de não atuar como juiz dos órfãos teve a sua atuação envolvida nas querelas em torno dos catecúmenos e do amparo dos nativos.

Em março de 1559, a provisão da rainha regente D. Catarina instituiu que os filhos dos gentios que não fossem da idade da razão e que ficassem órfãos de pais e avós deveriam ser recolhidos pelo juiz dos órfãos para serem entregues ao Colégio de São Paulo de Goa, onde seriam “batizados, criados e doutrinados pelos padres do dito colégio e encaminhados por elles e postos a ofícios segundo a habilidade e disposição de cada hum”. Se porventura esse Colégio administrado pelos jesuítas não pudesse acolher a todos, que os meninos fossem entregues a outros colégios e mosteiros de Goa ou nos situados em outras fortalezas lusas.⁶³¹

A lei, que a princípio se aplicava apenas a gentios completamente órfãos de familiares, ganhou contornos distintos ao longo da segunda metade do século XVI, principalmente após o advento da Inquisição em Goa em 1560, período que iniciou e intensificou uma série de perseguições aos nativos.⁶³² Em 1567, ocorreu o primeiro dos cinco Concílios Provinciais de Goa, que buscaram, dentre diversas questões, regulamentar também a questão da tutela dos

⁶³¹Da sua alteza sobre os órfãos filhos dos gentios. *O Livro do “Pai dos Cristãos”*. WICKI, J. (ed.). Doc. 29, pp.98-99.

⁶³²MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.394.

filhos de gentios considerados órfãos. Os anos que sucederam esses eventos foram marcados por períodos de tensões, não apenas entre os nativos e as autoridades religiosas, como também entre os agentes régios e eclesiásticos, que por vezes discordavam do modo de execução da lei.

Por via das dúvidas, o alvará de 1564 do vice-rei D. Antão de Noronha (1564-1568) buscou reforçar a implementação do decreto no Estado da Índia e esclarecer a idade dos órfãos a serem retirados. O vice-rei ordenou que todos os órfãos fossem recolhidos para serem doutrinados e batizados pelos padres da Companhia de Jesus. A lei deveria ser cumprida “em todas ditas partes da Índia” em relação a “moços e moças” que ainda não tivessem quatorze anos de idade.⁶³³

O alvará de Antão de Noronha confirma que a idade da razão ou discrição era atingida aos quatorze anos de idade, quando era reconhecido um juízo semipleno ou a capacidade de compreender alguns pactos. Algumas autoridades régias destacaram idades distintas para mulheres e homens no que toca ao alcance deste juízo: as meninas o adquiriam mais cedo, aos doze anos de idade e os meninos, aos quatorze. Não foi o caso neste alvará. Ao reafirmar a lei de 1559, o vice-rei destacou os quatorze anos, tanto para “moços” e “moças”.

É interessante notarmos também que a legislação a ser analisada neste capítulo – alvarás de reis de Portugal e vice-reis do Estado da Índia – atribui terminologias diferentes aos indivíduos da fase da puerícia, recorrentemente usando termos como “menores”, “moças”, “moços”, e poucas vezes “meninos”, diferente dos jesuítas, que praticamente padronizaram esses *pueris* na fase da puerícia como “meninos”. Apesar disso, estas leis referiam-se quase sempre a indivíduos entre sete e quatorze anos de idade, período que poderiam ser recebidos no Colégio de São Paulo conforme as normas supracitadas. Todavia, ressaltamos “quase” sempre, porque houve momentos em que a legislação foi mais ambiciosa e as autoridades eclesiásticas consideraram válido recolher bebês, ainda que a mãe fosse viva.

As leis sobre os órfãos aparecem de forma esporádica nas cartas dos jesuítas, que acusaram ao longo dos anos terem recebido os meninos no Seminário e no Colégio São Paulo, onde os padres os teriam fornecido o amparo necessário por meio do ensino da doutrina cristã e das primeiras letras. Em 1564, por exemplo, o padre Caldeira cita que havia meninos órfãos no

⁶³³Carta do V. Rey D. Antão de Noronha em nome d’El Rey sobre os órfãos gentios. Cf. APO, Fasc. V, parte II, doc. 523, pp. 577-578.

Colégio de São Paulo de Goa.⁶³⁴ A informação é reafirmada pelo padre Gomes Vaz, que em 1566 registrou que havia 14 meninos órfãos estudando no Colégio.⁶³⁵ Em 1567, Vaz pondera que os meninos órfãos ficavam por um tempo no Seminário junto com outros meninos gentios até que tomassem “algum remédio para sua vida”.⁶³⁶ Os anos finais da década de 1560, de um modo geral, são registrados por diferentes jesuítas que informam que Pedro D’Alcaçova era responsável por zelar pelos meninos órfãos que residiam no Colégio em Goa.⁶³⁷ Em 1586, o visitador Valignano relatou que no Seminário anexo ao Colégio de São Paulo havia entre 60 a 70 meninos órfãos da terra.⁶³⁸ Novos registros surgem em 1595 na carta ânua de Cabral, que relata que o Colégio em Goa amparava os meninos órfãos.⁶³⁹

Os inacianos, por vezes, mencionavam as leis referentes aos órfãos e as polêmicas que elas geravam entre as autoridades coloniais e as populações nativas. Constantemente os jesuítas endossavam a lei em função do aumento da cristandade por esta via. Com efeito, os jesuítas registraram o longo da segunda metade do século XVI a presença ou passagem dos meninos órfãos no Colégio de São Paulo ou no Seminário. Aparentemente os órfãos residiram nos dois espaços, mas são mais recorrentes informações de que eles ficavam no Seminário, onde recebiam instrução básica com os demais nativos que não eram órfãos.

A Coroa não foi a única a legislar sobre os nativos considerados órfãos. As variações da legislação começaram sobretudo com as orientações eclesiais que foram decretadas a partir de 1567, com o Primeiro Concílio Provincial de Goa.⁶⁴⁰ Foi no Segundo Concílio Provincial de

⁶³⁴Carta de Jorge Caldeira a Companhia de Jesus na Europa. Goa, 11 de dezembro de 1564, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 54, pp. 349-372.

⁶³⁵Carta de Gomez Vaz ao Provincial Leoni Henriques. Goa, 29 de novembro de 1566. *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 16, pp. 38-72.

⁶³⁶Carta de Gomez Vaz ao Provincial Leoni Henriques. Goa, 29 de novembro de 1567. *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 17 pp. 371-405

⁶³⁷Pedro D’alcaçova também aparece no Catálogo dos que residem no Colégio. Cf. Catálogo dos padres e irmãos que estão neste Colégio de Goa, 1568. *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 114 pp. 545; Carta do visitador Gonçalo Alvarez ao Geral Francisco Borja. Goa, 1569. *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 18, pp. 111-123.

⁶³⁸Carta do Provincial Valignano ao Geral Acquaviva. Goa, 22 de dezembro de 1586. *Documenta Indica*, vol. XIV, doc.65. pp. 460-612.

⁶³⁹Carta ânua do Provincial Francisco Cabral a Companhia de Jesus na Europa. Goa, 29 de novembro de 1595. *Documenta Indica*. Vol. XVII, pp. 358-422.

⁶⁴⁰ O Primeiro Concílio de Goa foi convocado pelo arcebispo D. Gaspar de Leão em 1567, ano que antecede a promulgação das Constituições do Arcebispado de Goa. Ambos os documentos foram elaborados para corresponder à necessidade de confirmar e sistematizar as medidas que já vinham sendo tomadas no Oriente para o incremento da conversão. As diretrizes afirmadas nesses documentos visavam também regulamentar o funcionamento das instituições e dos agentes eclesiais, conforme as orientações do Concílio de Trento. A ação segunda dos Concílios corresponde à secção dedicada à temática da conversão religiosa e procura dar continuidade às ações de repressão social e religiosa e de favorecimento dos convertidos. É nesta seção que encontramos

Goa (1575) que os decretos se tornam mais invasivos, no tocante à questão dos órfãos, ao desconsiderarem os familiares vivos. O Concílio ressaltou que as viúvas perdiam o direito natural de educar os seus filhos órfãos que não possuíam a idade da razão, pois supostamente os mudavam “maliciosamente” para as terras firmes, para que os tutores cristãos não os tomassem e os convertessem. A temática da perversão e da criação das mães também foi citada em *O Oriente Conquistado*, crônica redigida pelo jesuíta Francisco de Souza e impressa em 1710, o que sugere a perenidade dessa visão acerca das mães gentias.⁶⁴¹

Retornando ao Segundo Concílio Provincial de Goa, cabe reforçar que as suas atas orientavam a destituição do direito de a mãe gentia criar o seu filho, por considerar que sem esta medida se dificultava a conversão dos *pueris*, visto a gentilidade da mãe e as estratégias que elas poderiam utilizar para contornar as leis portuguesas. “Antes os matam”, quando os *pueris* estão para serem tomados e convertidos, era a acusação que as mães recebiam nas atas do Concílio. A situação descrita assemelha-se à desconfiança que as autoridades portuguesas tinham em relação aos judeus e ao que se narra sobre o batismo forçado em 1497, quando os judeus por não possuírem outro recurso supostamente teriam optado por assassinar seus filhos ao invés convertê-los. A narrativa funciona como justificativa ou como um argumento retórico para sustentar a ideia de que os pais por estarem propensos a matarem os filhos perdiam o direito natural de tutelá-los. Além disso, o decreto alega que quando a criança nascia em “dias supersticiosos” eram “lançados a fera”, desumanidade esta que o Concílio alegava buscar remediar. A iniciativa parte da ideia de que autoridades portuguesas estavam salvando os *pueris* da sua própria cultura e família. Assim, determinou-se que quando o pai falecesse, os órfãos fossem tomados das mães para serem “bem criados”, inclinados nos “bons costumes” em terras cristãs.⁶⁴² Ainda que o batismo não pudesse ser executado enquanto a criança não atingisse a idade da discricção, que para a Igreja Católica poderia ser aos sete anos de idade, não é possível

decretos de perseguições aos costumes religiosos, destruição dos pagodes, direito à herança por parte da mulher e dos filhos convertidos e “proteção” dos escravos e dos órfão. ENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. 2011. 352 f. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e Cultura) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p. 137.

⁶⁴¹SOUSA, Francisco de Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa. Porto: Lello & Irmão, 1978, pp. 128-133.

⁶⁴²APO, Fasc. IV, Segundo Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Decreto 4º, p. 92.

confirmar se esta condição era respeitada. Caso o menor fosse de colo e ainda precisasse ser amamentado, deveria ser entregue a uma ama cristã à custa da fazenda dos órfãos ou da mãe.⁶⁴³

É interessante notarmos que o decreto possuía desdobramentos completamente diferentes das normas anteriores. A legislação mostrava-se mais ambiciosa na retirada compulsória de crianças, que inclusive não eram mais especificadamente os *pueris*, podendo abranger bebês em fase de amamentação, que apesar de serem retirados de sua mãe para serem criados entre famílias cristãs, deveriam ser custeados por ela. Diferente das leis anteriores, o decreto destituiu a mãe do poder de cuidar dos filhos após o falecimento do pai, uma premissa que não estava originalmente no decreto oficial de 1559. A justificativa estava na própria condenação dos costumes nativos considerados “bárbaros”: culpados por supostamente negligenciarem os menores e desampará-los quando nascidos em dias “supersticiosos”, os familiares perdiam o direito de cuidar dos mesmos. Ademais, o decreto sugere que em tentativas de burlar a lei, as mães transferiam intencionalmente as crianças para a terra firme após o falecimento do marido, para que não fossem tomadas à força e convertidas. O decreto, apesar de se mostrar mais rigoroso do que os antecessores, evidencia que em algum nível as mães se organizavam para contornar as imposições régias e eclesiásticas, o que justificaria, segundo o Concílio, a adoção de medidas para destituí-las do direito de criar seus filhos.

Além disso, outra diferença quando ao decreto régio é o fato de que o Concílio estabelecia que, depois de tomados, o juiz dos órfãos deveria entregar os órfãos aos tutores cristãos e não ao Colégio de São Paulo necessariamente. A lei não acusa necessariamente uma desavença ou a razão desta alteração, mas aparentemente os jesuítas deixaram de se tornar responsáveis por essa fase inicial após o recolhimento. A decisão não se mantém por muito tempo, pois o governador Antônio Muniz Barreto repassou o alvará de lei que buscava entregar os órfãos nativos ao Colégio de São Paulo.

O alvará de Muniz Barreto (1575) determinou que na ilha de Goa e nas adjacentes os órfãos recolhidos fossem entregues ao Colégio de São Paulo em Goa, onde lhes seria ensinada a doutrina cristã. O governador instituiu a pena de degredo para as galés e a perda das terras e fazendas para aqueles que se recusassem a entregar os órfãos, escondessem-lhes ou os levavam para terra firme, sendo a metade para quem fizessem a acusação, os meirinhos das freguesias e

⁶⁴³APO, Fasc. IV, Segundo Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Decreto 4º, pp. 92-93.

parpatins (pregoeiro da comunidade aldeã em Goa) e a outra para os catecúmenos. O alvará, além de acusar que as leis ainda eram burladas, parecia retomar com fidelidade o que foi decretado pelo vice-rei em 1564, sendo este alvará demasiado diferente das decisões tomadas no Segundo Concílio Provincial de Goa que também ocorreu em 1575, pois o alvará instituía que o *pueri* a ser recolhido deveria ser órfão de qualquer familiar, ao passo que o Concílio Provincial instituiu a perda do direito natural das mães gentias de cuidarem de seus filhos.⁶⁴⁴

Apesar do “afrouxamento das medidas” no tocante à lei dos órfãos com base nas considerações de 1564 e a tentativa de esclarecimento com o alvará de 1576, a questão dos órfãos continuou sendo tratada pelas autoridades portuguesas. Em 1581, o governador Fernão Telles de Menezes retomou as considerações do Segundo Concílio Provincial de Goa e acentuou a importância dos jesuítas na circulação de informações sobre os órfãos. Telles ordenou que o juiz dos órfãos recolhesse os *pueris* de acordo com a informação transmitida pelos jesuítas.⁶⁴⁵ Nas regiões em que não houvesse juiz dos órfãos, o governador instituiu que a retirada compulsória dos meninos fosse feita pelos jesuítas, que posteriormente deveriam entregar esses meninos a tutores cristãos. Esta questão perpassou por diversos decretos.

A iniciativa de incumbir os jesuítas de “tomar os órfãos” pode não ter sido bem concebida, visto que o Segundo Concílio já havia solicitado que os padres não se envolvessem na execução da lei, exceto para avisar ao juiz dos órfãos sobre pais que tivessem falecido nas aldeias. Em função disso, no ano seguinte, Dom Felipe I reforçou que os órfãos gentios a serem recolhidos restringiam-se aos meninos que não estivessem na idade da razão e que não possuíssem nenhum parente vivo. Tais *pueris* deveriam ser entregues ao reitor do Colégio de São Paulo da Companhia e nesta instituição deveriam ser iniciados na doutrina cristã pelos padres até atingirem a idade da discricção, quando poderia escolher qual religião seguir e se queriam ser cristãos ou gentios.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴Do governador Anotonio Monis Barreto pera no collegio de S. Paulo de Goa entregarem os órfãos e quem os esconder será degredado e perderá sua fazenda pera os cathecumenos WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 70, pp.204-207.

⁶⁴⁵Provisão do Governador Fernão Telles de Menezes sobre os órfãos gentios. APO, Fasc. V, parte III, doc. 815, pp. 982-983.

⁶⁴⁶Alvará de Sua Magestade sobre os órfãos filhos de gentios serem entregues ao Reitor do collegio de São Paulo. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 29, pp. 100-101.

A lógica era muito semelhante à implementada pelos jesuítas no Colégio de São Paulo: após doutrinados no catolicismo e educado nos “bons costumes”, os meninos poderiam escolher qual caminho seguir quando atingissem os quatorze anos de idade. Entretanto, como vimos nos capítulos anteriores, com base nas cartas dos jesuítas, a possibilidade de estes *pueris* decidirem por si mesmos eram mínimas. Ao atingirem a idade da razão e discricção, eram na verdade os jesuítas quem atribuíam o “remédio necessário para a sua” vida. Os destinos dos *pueris* que passavam pelo Colégio de São Paulo eram incertos, definidos em função das distinções sociais entre eles e de acordo com as expectativas projetadas pelos jesuítas.

Entre leis mais rígidas e outras mais flexíveis, as provisões instituídas não entravam em consenso, todavia, o Colégio de São Paulo e os padres eram citados recorrentemente no que toca ao papel de instrução nos meninos. Em 1585, a temática da retirada dos órfãos nativos aparece novamente no Terceiro Concílio Provincial Goa, quando novamente se alude ao papel dos jesuítas nas iniciativas de conversão dos órfãos. Celebrado na Índia e presidido pelo Arcebispo Primaz Frei Vicente da Fonseca, as atas do Terceiro Concílio evidenciam que a lei relativa aos órfãos filhos de gentios novamente não estava sendo cumprida, tanto pela carência de autoridades responsáveis quanto pelo descaso do juiz dos órfãos. Neste concílio provincial considerou-se que a lei que instituiu a recolha dos órfãos era pia e justa, porém, afirma não ser executada inteiramente por não haver juiz dos órfãos em todas as partes e também porque os órfãos eram levados para as “terras dos infiéis”, para onde teriam partido muitos. Diante destes desafios, o decreto afirma que os prelados anteriormente já haviam sido autorizados a tomarem os órfãos, sendo solicitado ao rei que pudessem voltar a desempenhar essa função novamente para evitar a perda das almas.⁶⁴⁷ Provavelmente, o Concílio referia-se ao alvará de 1581 do governador Fernão Telles de Menezes, que instituiu que os jesuítas pudessem recolher os órfãos onde não houvesse juiz dos órfãos. Neste meio tempo, entre a publicação do alvará em 1581 e o Terceiro Concílio Provincial de Goa em 1585, esta solução foi aparentemente suspensa, visto que o Concílio solicitou a sua retomada, em função da ausência do juiz dos órfãos em algumas regiões, o que facilitava a imigração dos órfãos para terras fora do controle português.

No mesmo Concílio, o decreto 13 afirma o escândalo que era o juiz dos órfãos não cumprir o decreto. Em novo apelo, o Concílio “encarecidamente lhes encomenda” que cumpram a lei e

⁶⁴⁷APO, Fasc. IV, Terceiro Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Decreto 12º, pp.129-130.

entreguem os órfãos e as suas fazendas a tutores cristãos, ainda que tenham mãe ou outros ascendentes até que se emancipem.⁶⁴⁸ Nota-se que entre os dois decretos há informações conflitantes. Se no decreto 12 é considerado legítimo o recolhimento de órfãos que não possuíam nenhum parente vivo, o decreto que o sucede (13) inclui na lei os órfãos que tinham mães e familiares. Se a lei por vezes divergia entre autoridades eclesiásticas e régias, constatam-se informações que podem ser concebidas como confusas ou contraditórias nas próprias normativas aprovadas. Em um cenário hipotético, teriam as populações nativas argumentado a partir destas contradições? Esta não é uma questão que possa ser aprofundada apenas com o conjunto de leis e decretos a que temos, entretanto, podemos captar pela própria documentação que as populações nativas se aproveitaram de possíveis brechas para tentar se manter convivendo com o seu grupo de parentela e preservando as práticas culturais que possuíam antes do estabelecimento das autoridades portuguesas. As contradições nas leis podem ter dado o benefício da dúvida aos nativos, como aponta a provisão do arcebispo Aleixo de Menezes de 1600.

O arcebispo D. Aleixo de Menezes escreveu que o “povo infiel” do arcebispado de Goa, como brâmanes, banianes e guzerates, afirmaram estar em dúvida quanto à legislação dos órfãos no tocante à idade e ao que se constituía efetivamente um órfão. Seria órfão o menor cujo pai tivesse falecido ou apenas se os dois genitores ou demais antepassados tivessem morrido? A partir da dúvida, Aleixo de Menezes ponderou que a lei era descumprida por ignorância e seriam mais respeitadas se fossem entendidas. Diferente das provisões anteriores e das considerações dos concílios, não foi acusada maldade no ato dos nativos, mas sim ignorância. Nota-se também que as alegações de Aleixo de Menezes partem de uma consideração ou situação específica. A confusão foi reivindicada ou apresentada pelo coletivo, “o povo infiel”, podendo existir entre eles algum nível de organização e colaboração para exercer uma maior pressão contra as autoridades portuguesas. A partir disso, o arcebispo determinou que os órfãos a serem recolhidos fossem aqueles que não possuíssem pais e nem avós. No tocante à idade, que fossem meninos de até quatorze anos e meninas de até doze anos. Menezes reforçou também a atuação dos jesuítas na execução da lei. Diferente dos decretos anteriores, o arcebispo pontuou que os órfãos fossem entregues ao Pai dos Cristãos, um cargo regularmente ocupado pelos jesuítas em

⁶⁴⁸APO, Fasc. IV, Terceiro Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Decreto 13º, p.130.

Goa. O Pai dos Cristãos deveria zelar pelo batismo dos *pueris* na Casa dos Catecúmenos, instituição em que ele era chefe e presidia ou entregá-los aos padres da Companhia de Jesus no Colégio de São Paulo, que deveriam iniciá-los na doutrina cristã. Após batizados e instruídos, essas autoridades deveriam encaminhar os meninos no “remédio” necessário para a sua vida.⁶⁴⁹ A lei sugere que após a instrução, a escolha sobre si e sua vida não era dos meninos, mas sim das autoridades que se intitulavam apropriadas para fazer escolha pelos *pueris*, ainda que eles já tivessem atingido os 14 anos de idade.

A provisão de Menezes buscava regulamentar a questão dos órfãos e esclarecer possíveis confusões feitas pelos gentios diante de uma série de decretos que variaram ao longo dos anos. O intuito era evitar que os órfãos fossem transportados para as terras firmes, preocupação que perpassa diversos decretos. Conforme Ventura, apesar de os decretos possuírem um caráter restritivo e impositivo, eles possuíam a particularidade de acusarem elementos de multiculturalidade e de continuidade de práticas locais no cotidiano da sociedade goesa, que talvez por zelo ou pudor estratégico não eram tão salientes nos discursos de “fervor cristão”. O que Ventura acentua é que apesar de os decretos restringirem o contato entre indivíduos e grupos de diferentes crenças religiosas, inclusive de familiares, as fronteiras de Goa eram muito mais porosas do que as autoridades eclesiásticas e régias desejavam.⁶⁵⁰ Ângela Xavier ressaltou que as províncias de Bardez, Salcete e Tisvadi, onde estava localizada Goa, eram áreas de respectivamente 264 km², 355 km² e 166² km, espaços relativamente pequenos que possibilitavam o trânsito de pessoas e bens mais intenso do que as autoridades portuguesas teriam interesse em registrar.⁶⁵¹

As terras firmes serviram como espaços em que os nativos buscaram manter suas práticas culturais e manter seu núcleo familiar. A necessidade de repetir constantemente as leis sobre os órfãos e reparar suas brechas acusa a continuidade de práticas consideradas gentílicas, o que Ventura determina por conversabilidade, entendida pelo autor como a “instância em que a comunicação ou o contágio entre indivíduos, mais ou menos espontâneos, transgridem,

⁶⁴⁹Provisão do Arcebispo D. Fr. Aleixo de Menezes e sobre os órfãos gentios. APO, Fasc. V, parte III, doc. 1084, pp. 1547-1549.

⁶⁵⁰VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. 2011. 352f. Tese (doutorado em estudos de literatura e de cultura) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p.140.

⁶⁵¹XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença. 2003, 661f. Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu, p. 206.

subvertem e recriam os termos de sociabilidade” estabelecidos pelas autoridades portuguesas.⁶⁵² Os elementos de conversabilidade, informalidade ou transgressão no seio da sociedade colonial reforçam as convicções das autoridades de que a conversão religiosa e o controle religioso eram medidas imprescindíveis para o alcance dos projetos coloniais. Este elemento de conversabilidade que se revela nas fontes como residuais parecem ter determinado as reflexões sobre a conversão nas décadas seguintes. Os desafios enfrentados pelas autoridades nativas eram constantemente narrados, mesmo quando a legislação se mostrava mais rígida.

No século XVII, alguns documentos sugerem as recorrentes passagens dos nativos para outras regiões. Tratou-se de um período em que as autoridades portuguesas já não conseguiam exercer com muita veemência suas imposições, isto porque, além de lidar com as práticas locais, os portugueses precisaram enfrentar também as disputas com outras potestades e a perda de territórios para tais concorrentes. As narrativas de destruições dos templos abriram espaço para exposições a respeito da transplantação de templos para as terras firmes. Ao tentarem restaurar medidas mais restritivas, foi relatado que os nativos hindus haviam encontrado estratégias e rotinas novas que lhe permitiam manter seus cultos e devoções, por exemplo.⁶⁵³

Para a resolução do problema da passagem dos órfãos para as terras firmes, o Quinto Concílio Provincial de Goa (1606) buscou legislar sobre os doentes também, uma vez que considerou que os nativos se organizavam e premeditavam para burlar a lei dos órfãos. O decreto 9 afirma que muitos gentios deixavam para se batizar na hora de sua morte e muitas vezes eram impedidos por parentes e amigos, que os locomoviam para terra firme junto com sua mulher e filhos, onde mesmo que quisessem não poderiam ser batizados. As crianças órfãs eram levadas para que a lei portuguesa referente a elas não fosse executada. Assim, foi decretado que nenhum vassalo infiel pudesse migrar se não fosse por seus próprios pés. Foi proibida também a migração dos filhos menores de pais que estivessem doentes, pois se presumia a tentativa de fraudar a lei.⁶⁵⁴

Interessante notar que apesar de os meninos quase sempre serem diluídos na legislação a partir das discussões sobre o modo como eles deveriam ser tomados, para quem eles deveriam ser entregues ou para onde deveriam ir, eles permeiam diversos documentos para além das

⁶⁵²VENTURA, Ricardo. Op., cit., p. 16.

⁶⁵³Ibidem, p. 216.

⁶⁵⁴APO, Fasc. IV, Quinto Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Decreto 9º, pp. 209-210.

questões normativas e aparecem associados a tentativas de fugas articuladas por seus familiares e vizinhos. Diferentes tentativas de contornar as iniciativas que visavam tomar e converter os meninos e meninas com menos de 14 anos de idade também foram citadas nas cartas dos jesuítas, que não só acusaram as fugas, como também a solidariedade entre os nativos para esconder os órfãos das autoridades portuguesas. De formas diferentes, e por vezes complementares, a normativa referente aos órfãos também aparece nas cartas dos inacianos. Nos alvarás, decretos e provisões podemos notar também que os jesuítas e o Pai dos Cristãos, cargo comumente ocupado pelos jesuítas, foram diretamente envolvidos nas querelas referentes à aplicação das leis relacionadas aos órfãos de pais gentios. Os jesuítas deveriam fiscalizar as aldeias e informar ao juiz dos órfãos a respeito do falecimento dos pais gentios e, quando necessário, os padres mesmos deveriam tomar os *pueris*. Com o recolhimento dos meninos no Colégio de São Paulo, os jesuítas deveriam batizar e instruir os órfãos e posteriormente encaminhá-los para o “remédio necessário” para sua vida.

É interessante notar que a conversão do *pueri* permanece uma ambição das autoridades régias e eclesiásticas por séculos e as reafirmações e alterações das leis sugerem uma dificuldade de garantir a sua implementação. Novamente os familiares gentios surgem como agentes que buscam burlar as leis ou reivindicar seus *pueris*. Apesar de existir uma rede articulada entre padres seculares, regulares, o juiz dos órfãos, vigários, capitães e o Pai dos cristãos, as repetições das leis indicam no mínimo os inúmeros desafios encontrados na execução das leis sobre os menores.

Para compreender a política de conversão dos órfãos filhos de gentios é necessário atentar para o papel do Pai dos Cristãos, um cargo exclusivamente das missões no Oriente português. Em Goa, o cargo foi constantemente ocupado pelos inacianos. O jesuíta Francisco de Souza, por exemplo, atuou como Pai dos Cristãos e dedicou espaço em sua obra *O Oriente Conquistado* para justificar as leis que amparavam a retirada compulsória dos órfãos.⁶⁵⁵ No item seguinte, analisamos a importância do Pai dos Cristãos nesta rede de agentes que buscaram zelar pela conversão e cuidado dos menores órfãos.

4.2 O cargo de Pai dos Cristãos e o amparo e vigilância dos órfãos

⁶⁵⁵SOUSA, Francisco de. **Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello & Irmão, 1978.

O cargo de Pai dos Cristãos foi criado na década de 1530 para auxiliar nas conversões das populações do Oriente, amparando catecúmenos e conversos. Como já mencionamos, os nativos convertidos foram concebidos como cristãos incompletos, o que sustentava a ideia de que eles precisavam ser guiados e orientados. O vigário Geral da Índia Miguel Vaz escreveu que os convertidos deveriam ser tratados como “crianças de Cristo” e acolhidos.⁶⁵⁶ Foi com esta concepção, de que os indianos recém-convertidos eram concebidos como crianças que precisavam de tutores, que foi solicitado ao rei de Portugal um oficial que fosse como um “pay destes christãos e que tenha deles special cuidado”. O Pai dos Cristãos imaginado por Miguel Vaz deveria tomar os filhos dos cristãos da terra e utilizá-los em ofícios, como por exemplo, ferreiros, carpinteiros e os calafates. Conforme Xavier destacou, tratava-se em outros termos de integrar os convertidos na estrutura de ofícios necessários à Coroa e à manutenção da governança dos seus territórios no Estado da Índia.⁶⁵⁷

O cargo de Pai dos Cristãos foi oficializado com um alvará régio em 1532 com a renda de 30.000 réis em Goa.⁶⁵⁸ As finalidades, a princípio, não eram muito ambiciosas, conforme pontuou Araújo. O intuito era sistematizar ações que até então eram desconexas e adquirir um local onde fosse possível abrigar os catecúmenos enquanto eram instruídos no catolicismo.⁶⁵⁹ Até 1550 tem-se notícia de que o cargo foi ocupado por uma pessoa só, Rui Barbudo. Em 1547, D. João III foi informado que o Pai dos Cristãos Rui Barbudo, um dos poucos funcionários laicos a ocupar a função, não recebia desde 1542. Apesar de ser um cargo laico na sua origem, esta foi uma das poucas ocasiões em que o ofício não foi desempenhado por um clérigo.⁶⁶⁰

Em Goa e em Salcete, os jesuítas assumiram o ofício regulamente. Em Bardez e Baçaim, os franciscanos. Em Mahim, Tarapur, Damão e Chaul o cargo foi assumido principalmente pelos dominicanos e em Ormuz pelos agostinianos.⁶⁶¹ Aparentemente o ofício foi ocupado conforme

⁶⁵⁶XAVIER, A.B. **A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. 661f. Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu. Florença, 2003.

⁶⁵⁷Ibidem, p.148

⁶⁵⁸TAVARES, Célia Cristina. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. 229 p. Tese (Doutorado em História Social) – UFF. Niterói, 2002, pp. 248-249.

⁶⁵⁹ARAÚJO, Maria Benedita. **O ‘Pay dos Christãos’. Contribuição para o estudo da evangelização da Índia. In: Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas**. Atas do Congresso Internacional de História. Braga: U.C.P., 1993, v.2, p.305.

⁶⁶⁰TAVARES, C.C. Op., cit., p.149.

⁶⁶¹Ibidem, p. 249.

a distribuição das ordens regulares nas conquistas e feitorias do Estado da Índia.⁶⁶² Segundo Ventura, ao tempo de Valignano, a escolha do Pai dos Cristãos era de fato entregue às ordens religiosas que tinham a jurisdição do território em causa.⁶⁶³

O jesuíta Joseph Wicki escreveu uma edição crítica do “Livro do Pai dos Cristãos” e afirmou que o cargo existiu exclusivamente nas missões portuguesas no Oriente.⁶⁶⁴ Era então um ofício singular, mas conforme Faria, existiu a expectativa de criar um cargo similar em outras regiões dos impérios ibéricos para zelar pelas populações gentias consideradas frágeis e de pouco engenho, razão pela qual precisavam ser governadas e dirigidas.⁶⁶⁵

No Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, que havia sido vigário geral da Índia, propôs enquanto havia assumido o Bispado da Bahia que fosse ordenado um “pai dos que se convertessem”, isto é, uma espécie de Pai dos Cristãos, um cargo responsável por zelar pelos nativos.⁶⁶⁶ O jesuíta Manuel de Nóbrega mencionou a intenção do bispo em uma carta enviada a Simão Rodrigues em 1552. Desde 1550, Nóbrega falava em caramuru como o “pai e governador dos índios” cristãos.⁶⁶⁷

Na Índia, infelizmente são escassos os documentos referentes à regulamentação sobre o cargo até 1595, quando Valignano escreveu uma instrução – possivelmente uma versão revista – para o uso do Pai dos Cristãos.⁶⁶⁸ Antes disso, o ofício ganhou atenção no Regimento de Diogo Velho, de 1576, que reforçou o caráter vigilante e disciplinador que o Pai dos Cristãos deveria ter, visto que ele deveria “olhar muito bem por elles, a saber como vivem, e os fazer apartar da converçassão dos gentios”. Deveria zelar pelos nativos, “requerer e negociar por elles”, enfatizando o caráter paternalista e a infantilização do neófito. Assim, o Regimento reforça a necessidade de um protetor que fizesse com que os nativos sentissem que possuíam um “defensor” que não os deixaria “perecer à míngua”.⁶⁶⁹

⁶⁶²FARIA, Patrícia S. de. O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *HISTÓRIA*, SÃO PAULO, v. 39, p. 1-30, 2020, p.2.

⁶⁶³VENTURA, Ricardo. Op., cit., p.50.

⁶⁶⁴WICKI, J. **O livro do Pai dos Cristãos**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

⁶⁶⁵FARIA, Patrícia S. de. Op., cit., 2020, p. 4.

⁶⁶⁶Ibidem, p.4.

⁶⁶⁷Ibidem, p. 28.

⁶⁶⁸WICKI, J. Op., cit, p. 14-28.

⁶⁶⁹O ordenado do Pay dos Christãos. doc. 31, Goa, 1576. REGO, António da Silva (Org.). *Documentos para história das missões do padroado português no Oriente*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1995. v XII, p.363.

Em 1595, na citada Instrução ao Padre Pai dos Cristãos revista pelo padre Alessandro Valignano, foram descritas as tarefas que competiam ao respectivo cargo e sistematizadas as leis a favor da cristandade aprovadas no Primeiro Concílio de Goa e em provisões que os reis de Portugal e os seus vice-reis do Estado da Índia haviam instituído. Dentre as diversas competências, cabia ao Pai dos Cristãos – no caso aos jesuítas, que assumiam tal cargo em Goa – ter conhecimento a respeito da morte dos gentios que tivessem filhos menores, que seriam considerados órfãos e seriam compulsoriamente retirados de seu núcleo familiar para serem entregues aos colégios ou a algum tutor cristão para serem convertidos e instruídos no catolicismo.⁶⁷⁰

No mencionada Instrução, reforçou-se que o Pai dos Cristãos tinha grande responsabilidade sobre a salvação das almas, ensino e amparo dos novamente convertidos. Seu ofício consistia em três principais assuntos: a conversão dos gentios; batismo, ensino e provimento dos catecúmenos e o amparo e remédio dos novamente convertidos, incluindo impedir as suas idolatrias e os castigar por elas.⁶⁷¹ Como parte de suas tarefas, deveria também prover os catecúmenos e após o batismo deveria buscar por padrinhos que amparassem os menores.

O Pai dos Cristãos era um importante agente da conversão que atuava não só na transformação da comunidade gentia em cristã, como na sua durabilidade. Ele foi essencial para a manutenção da relação “colonizador” / “colonizado” ao assegurar a permanente infantilização do “colonizado” e a legitimidade do colonizador. Segundo Xavier, o Pai dos Cristãos sedimentava a convicção da superioridade do primeiro em relação ao segundo, mesmo o segundo tendo renunciado àquilo que no início justificava tal desigualdade, a idolatria. Considerados debilitados na fé, os nativos foram submetidos a uma figura responsável por protegê-los, integrá-los e conduzi-los.⁶⁷²

Acerca das mais diversas obrigações do Pai dos Cristãos, interessa-nos ressaltar uma: o “zelo” do Pai dos Cristãos em relação aos menores. Era também responsabilidade do Pai dos Cristãos ter conhecimento, para fins de amparo, sobre “todas as partes donde houver infieis dos

⁶⁷⁰Instrução pera o padre que [tiver] cuidado de pay dos christãos e pra o irmão que o ajudar, feita pelo padre Alexandre Valignano, vizitador desta Província da Índia, e por ele revista e emendada vizitando esta casa em setembro de 1595. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 1, pp. 14-28.

⁶⁷¹Ibidem, p.16.

⁶⁷²XAVIER, A.B. Op., cit., 2003, p.149.

órfãos que ficão sem pay, mãy, e avós” de até 14 anos de idade para que fossem recolhidos no colégio de São Paulo, conforme a lei de 1559. A função do Pai dos Cristãos também incluía vigiar os neófitos para que não tivessem contato com os nativos não convertidos, que pudessem dissuadir os mesmos de serem cristãos.⁶⁷³ Este conhecimento a ser adquirido e a vigilância a ser exercida pelo Pai dos Cristãos era de suma importância para tentar evitar as migrações dos órfãos menores para a terra firme, uma manobra desempenhada pela população gentia para impedir que eles fossem tomados e batizados. Esses órfãos, uma vez recolhidos compulsoriamente, deveriam também ser instruídos e entregues a tutores cristãos.⁶⁷⁴

A partir do momento em que o órfão era alojado no Colégio de São Paulo, o Pai dos Cristãos não deveria dispor dele sem consultar o reitor do colégio, no entanto, o padre reitor poderia dispor dele antes de falar com o Pai dos Cristãos. Isso significava que em algum nível a responsabilidade do Pai dos Cristãos em relação aos órfãos que adentravam no Colégio se encerrava ali, ou no mínimo, passava a ser compartilhada com outras autoridades.⁶⁷⁵

Após o Quinto Concílio Provincial de Goa, as provisões sobre os órfãos não cessaram. A documentação buscava ainda regulamentar o que se definia como órfão e contornar supostas insubordinações em relação à aplicação de decretos sobre a retirada de órfãos filhos de não cristãos. Segundo Chaturvedula, no século XVII a legislação referente aos órfãos teria dado base para um dos casos mais polêmicos de acusação de abuso de autoridade por parte dos jesuítas e do Pai dos Cristãos.⁶⁷⁶

Em 1646, Dom Felipe Mascarenhas, vice-rei e capitão geral da Índia buscou trazer esclarecimentos sobre o requerimento dos gentios ao Pai dos Cristãos de Goa, o padre jesuíta Antônio Serqueira. O requerimento citado era da gentia e viúva Recu Meny. As autoridades portuguesas recorreram as leis anteriores para reafirmaram que o órfão, filho de Recu Meny, poderia ser batizado, ainda que familiares reivindicassem o direito de serem os responsáveis por decidir sobre a matéria.⁶⁷⁷ Apesar de se espelhar em decretos anteriores, a decisão também

⁶⁷³WICKI, J. Op., cit., doc.1, p. 19.

⁶⁷⁴Ibidem, p.18.

⁶⁷⁵Ibidem, p. 24.

⁶⁷⁶CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. 2010. 309f. Tese (Doutorado em filosofia) –School of Arts and Xciences. University of Columbia, Nova Iorque.

⁶⁷⁷Que os orphãos de gentios, ainda que tenham mãys ou avós, se lhe dê tutor christão, Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 92, pp. 304-30.

contrariou determinações como a do Quinto Concílio, que instruiu que o batismo dos menores não fosse feito sem autorização dos pais ou se o caso despertasse escândalo.

Para além das contradições que a ordem do vice-rei possuía em relação aos decretos régios e eclesiásticos anteriores, destaca-se que esta provisão foi exclusivamente resultado de uma situação específica, o requerimento de uma mãe nativa e gentia intitulada Recu Meny. A resposta do vice-rei em 1646 evidencia que as mães não apenas tentaram sair de Goa com os seus filhos, como buscaram meios de apresentar seus requerimentos, direcionando tais documentos às autoridades portuguesas competentes responsáveis pela execução e cumprimento da lei. Isso evidencia que em algum nível a forma de funcionamento da administração e da justiça portuguesa era conhecida e pode ter sido explorada pelas populações nativas não cristãs.

Não sabemos até que ponto quantos requerimentos foram elaborados e acatados, mas em 1669 ainda há registro de fuga por parte dos familiares nativos. Em função disso, os inquisidores ordenaram que o Pai dos Cristãos tomasse providências. Os inquisidores de Goa – o teólogo Thomé de Macedo e Francisco Delgado de Matos – afirmaram que foram informados de que havia muita omissão em denunciar ao Pai dos Cristãos a existência de órfãos filhos de gentios para que fossem batizados. Os inquisidores passaram uma portaria em dezembro de 1669 ao padre Pai dos Cristãos, em que se ordenava a todos os mocadões dos chalés e aos demais gentios que denunciasses ao Pai dos Cristãos todos os órfãos que fossem de seu conhecimento para serem batizados, em até seis dias, com pena de excomunhão àqueles que indevida e maliciosamente ocultassem a informação ou passassem os órfãos para terras firmes para que não fossem batizados.⁶⁷⁸ A documentação aponta para uma organização por parte da população nativa em esconder ou manipular informações sobre os órfãos, bem como deslocá-los para terra firme. Em 1708 foi registrado que esta portaria, assim como a legislação correlata ainda era desrespeitada. Segundo o inquisidor Manoel dos Santos, a ordem dos inquisidores de 1669 não estava sendo cumprida e havia a presunção de que os mocadões e outros nativos, após terem sido notificados sobre a portaria, avisaram os órfãos ou os seus responsáveis.⁶⁷⁹

⁶⁷⁸Ordem dos senhores inquisidores pera o padre pay dos christãos intimar aos mocadões dos chalés e outros a quem lhe parecer. Cf. Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 88, pp. 283-284.

⁶⁷⁹Provizão dos senhores inquisidores de Goa, pella qual concedem ao Padre Pay dos Christãos mandar notificar aos mocadoens dos chalés desta cidade de Goa e a outras pessoas a quem tocar, pera que denunciem ao dito Padre

Outros registros indicam que a população nativa se organizava para requerer seus órfãos, como os episódios que ocorreram em 1677, sobre os quais discorreremos. De um modo geral, no século XVII os jesuítas e as autoridades portuguesas precisaram lidar com os excessos e o abuso de poder por parte dos Pais dos Cristãos, que foram denunciados pelos nativos em uma série de petições e cartas. Em 1675 o Conselho Ultramarino de Lisboa analisou a questão da “tomada dos órfãos”, visto que o assunto não envolvia apenas assuntos religiosos e possuía implicações na própria estabilidade do Estado da Índia. Chaturvedula sistematizou os seguintes argumentos utilizados pelas autoridades coloniais.⁶⁸⁰

Segundo a autora, em função das cartas e petições, D. Pedro II ordenou que uma Junta encontrasse uma solução que “pacificasse” os hindus. Entre os que deliberaram sobre o assunto estavam o arcebispo de Goa, o Inquisidor Geral e o Pai dos Cristãos.⁶⁸¹ O Pai dos Cristãos, o jesuíta Manuel Themudo, argumentou que apenas os hindus que tentaram esconder ou transferir os órfãos para terras firmes foram perseguidos e que eles deveriam ser punidos com mais veemência, visto o impedimento que causaram no aumento da cristandade. Além disso, o Pai dos Cristãos citou o direito comum e razão natural para demonstrar que órfão era todo aquele que não possuía pai e por isso ele não havia cometido nenhum excesso.⁶⁸²

A maioria dos membros da Junta, no entanto, estava preocupada com a mão-de-obra e o comércio dos nativos, elementos vitais para a sobrevivência do Estado da Índia. O presidente da Junta argumentou que a falta de comerciantes hindus poderia ocasionar a própria ruína do Estado, visto que os hindus estavam levando sua riqueza para “Bombaim inglesa”. O vedor geral da Fazenda alegou que a política dos órfãos “estava reduzindo o comércio, despovoando as terras”. O arcebispo também demonstrou preocupação na redução subsequente do número de hindus nos territórios portugueses, nativos em potencial a serem convertidos.⁶⁸³ O vice-rei

Pay dos Christãos os órfãos de que tiverem notícia, e não avizem aos ditos órfãos ou a outras pessoas pera que os escondão ou faça auzentar. Tem a excomunhão reservada aos ditos senhores inquisidores, 19 de julho de 1708. Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 93, pp.315-317.

⁶⁸⁰CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. 2010. 309f. Tese (Doutorado em filosofia) –School of arts and sciences. University of Columbia, Nova Iorque, p. 272.

⁶⁸¹Ibidem, p.290

⁶⁸²Ibidem, p.293

⁶⁸³Ibidem, p.294

D. Pedro de Almeida afirmou que os hindus eram insubstituíveis no que toca à arrecadação de rendas e que se não tivessem sido perseguidos, eles não teriam ido para outras terras.

Após a análise das cartas e petições, a Junta reafirmou em 1677 a lei de 1559. O jesuíta e Pai dos Cristãos Manuel Themudo demonstrou insatisfação com a decisão que delimitou o poder do Pai dos Cristãos e representou um obstáculo à conversão dos nativos, na sua percepção. Para Themudo, os hindus eram "inimigos declarados da fé católica" e buscavam difamar os agentes cristãos, alegando o uso da força e outras violações. Por serem inimigos, suas queixas eram exageradas e não deveriam ter tanta credibilidade.⁶⁸⁴

No alvará de 1677, D. Pedro de Almeida, príncipe e vice-rei (1676-1678), escreveu que o "povo gentílico", a saber "brâmanes, oficiais nobres e mecânicos assistentes", fizeram petições em que se queixavam de que o Pai dos Cristãos retirava de sua tutela os órfãos de pai e os seus bens herdados, obrigando-os a aceitar o batismo.⁶⁸⁵ A provisão de D. Pedro de Almeida de 1677 contestou a de D. Felipe de Mascarenhas (1646), que além de destituir as mães do cuidado dos filhos menores, autorizava os padres da Companhia de Jesus a irem pessoalmente buscar os órfãos, contradizendo as leis anteriores que determinavam que o juiz dos órfãos fosse o responsável pelo ato.

A Junta foi formada pelo chanceler do Estado da Índia, pelo Vedor geral da Fazenda Real, pelo arcebispo de Goa, pelo inquisidor Francisco Delgado, pelo vigário geral e por dois religiosos (um da Companhia de Jesus e outro da Ordem de São Francisco)⁶⁸⁶ D. Pedro de Almeida ouviu os pareceres, cuja maioria foi favorável à aplicação de 1559, com exceção do inquisidor. Ao que tudo indica, as pressões exercidas ao longo dos anos pelo "povo gentílico de Goa" podem ter tido impacto na decisão tomada pela Junta.

Os planos de imposição de uma ordem religiosa à imagem da metrópole caducavam não apenas em função da continuidade de práticas gentílicas, mas também porque os pilares da estrutura econômica e administrativa do Estado da Índia se assentavam sob a colaboração dos gentios e de convertidos, que insatisfeitos imigravam ou faziam petições expressando suas insatisfações. Segundo Ventura, tratava-se de uma contradição fundamental entre os motivos ideológicos que justificavam o império português e a prática possível. Ainda que os reinóis

⁶⁸⁴Ibidem, p.294

⁶⁸⁵APO, Fasc.VI, doc. 593, pp. 1281-1282.

⁶⁸⁶VENTURA, R. Op., cit., pp.204-205.

tentassem evocar e recuperar esta ideologia, no século XVII, a dinâmica econômica do Estado da Índia baseava-se num processo de conjugação de vontades mais complexo do que havia sucedido no século anterior.⁶⁸⁷

É preciso ressaltar também que o Estado da Índia do século XVII diferia bastante da formação que se consolidou ao longo do século XVI. Na virada do século XVII, com a Companhia Britânica das Índias Orientais (1600) e a Companhia Holandesa das Índias Orientais (1602) os portugueses perderam o “monopólio” do comércio das Índias. Na década de 1620 os ingleses estabeleceram-se firmemente no Gujrate e no Golfo Pérsico, enquanto os holandeses se tornaram uma forte presença na costa de Coromandel (na Índia) e no sudeste da Ásia.⁶⁸⁸ Em 1622, as forças árabes e inglesas tomaram Ormuz, a fortaleza portuguesa mais importante da Ásia em função das receitas e do tesouro real.⁶⁸⁹ A década de 1630 também foi de perdas e conflitos, visto que os portugueses foram expulsos pelos mogóis de Hughli, em 1632. No Ceilão, acalorados conflitos ocorreram em função do lucrativo comércio de canela.

Em 1637, os holandeses construíram um forte em Vengurla, ao norte de Goa. A partir dessa posição, os holandeses conseguiram efetivamente bloquear Goa entre 1637 e 1641, travando o comércio na região. Para evitar o bloqueio, os portugueses mudaram suas principais atividades de navegação para Cochim. Entre 1638 e 1640, os holandeses tomaram as fortalezas de Batticaloa, Trincanamale, Negombo e Galle.⁶⁹⁰ Em 1641, Malaca também sucumbiu ao poder holandês. É nesse sentido, dentro do enfraquecimento da presença geopolítica portuguesa na Índia, que compreendemos as decisões de Dom Pedro de Almeida em 1677. As autoridades locais precisaram moderar as pressões exercidas e foi assim que o vice-rei legislou novamente sobre os órfãos em 1678.

O vice-rei D. Pedro de Almeida pediu para juntar todos os documentos referentes ao assunto dos órfãos. Este detalhe sugere que este não era então um documento isolado, uma exceção. A documentação conta com a transcrição da lei de 1559 e a lei do vice-rei Dom Antão de Noronha de novembro de 1564. A partir dos documentos citados, o vice-rei e capitão geral da Índia declarou que fosse cumprida a lei conforme Dom Sebastião (1559) havia estabelecido, de modo

⁶⁸⁷Ibidem, p. 206.

⁶⁸⁸CHATURVEDULA, Nandini . Op., cit., p.30

⁶⁸⁹Ibidem, p.32.

⁶⁹⁰Ibidem, p.32.

que os órfãos não fossem compulsoriamente retirados das mães e demais familiares, pois havia nestas práticas muitas inconveniências e uma delas era que os órfãos quando cresciam retornavam à gentilidade. Querelas e disputas à parte entre autoridades régias, gentias e eclesiásticas, o que o vice-rei destacava era que a força e obrigatoriedade não representavam nenhuma garantia de futuros resultados e por isso as leis cristãs deveriam ser instituídas “pelos mehos suaves” e pela pregação, através dos missionários e não por violência empregada contra as mães e avós, o que resultava na imigração delas para as “terras estranhas”, onde buscavam estabelecer-se. A lei foi confirmada e aprovada.⁶⁹¹

A temática referente à conversão forçada dos órfãos e à violência que era denunciada em relação ao ato do recolhimento compulsório de *pueris* que possuíam mães e familiares vivos não se esgotou com a Junta. Apesar da decisão de Dom Pedro de Almeida não ter sido favorável aos anseios do Pai dos Cristãos Manuel Themudo, posteriormente o jesuíta e também Pai dos Cristãos Francisco Souza negou as acusações de violência e justificou a importância da lei na conversão dos nativos, tanto do *pueri* quanto da mãe.

Em *O Oriente conquistado* (...), a querela em torno da tutela dos órfãos foi pontuada pelo jesuíta Francisco de Souza, que alude à sua própria experiência como Pai dos Cristãos. Souza afirmou que de acordo com as leis de Portugal, os órfãos de pais gentios que não possuíam a idade da razão deveriam ser tomados, instruídos, ainda que eles tivessem familiares vivos. Após o batismo, deveriam viver com tutores cristãos até os quatorze anos de idade. Os órfãos que não haviam atingido a idade da razão eram levados à casa dos catecúmenos, onde eram ensinados com afeição, alegou. Se após o ensino eles ainda permanecessem fiéis a sua crença, era permitido, segundo Souza, que eles voltassem para a casa. Nesse processo não havia coerção, portanto, as acusações nesse sentido eram de pessoas mal-informadas, retrucou. Aparentemente havia uma questão se era lícito ou não batizar órfãos que não possuíam a idade da razão sem a permissão da mãe, que remonta a tradicionais debates jurídico-teológicos sobre o batismo de crianças sem que houvesse anuência dos pais. A este respeito, Souza defendeu a prática do batismo, com base em sua experiência. Por ter sido Pai dos Cristãos, ele alegou que conhecia bem o processo de recolher e ensinar os meninos órfãos, pois o Pai dos Cristãos deveria,

⁶⁹¹Outra em contrário, em que se ordena que os órfãos filhos dos gentios, que têm mães ou avós, se não possam tomar na conformidade da ley do senhor Rey Dom Sebastião. Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 92, pp.307-314.

conforme a legislação, entregar os órfãos ao reitor do Colégio de São Paulo. O processo, além de não demandar violência, segundo o jesuíta, era endossado por Lainez, Geral da Companhia de Jesus, que orientou que os órfãos fossem batizados sem tardar.⁶⁹²

Para afirmar que não havia injustiça na prática, o jesuíta organiza uma série de argumentos baseados nas leis civis e na lei natural para justificar a destituição da tutela da mãe sobre o órfão. Em seu parecer, a lei era justa, pois o rei de Portugal pode atribuir tutor aos órfãos dos seus vassallos e os tutores sucediam o lugar do pai, podendo assim autorizar o batismo, ainda que a mãe não concordasse. Souza também afirmou que se as leis civis privavam as mães do governo dos filhos quanto à fazenda, o mesmo deveria ocorrer no governo da alma. Dessa forma, os órfãos deveriam ser batizados e mantidos afastados da mãe gentia, pelo perigo da perversão que ela poderia lhe causar.⁶⁹³

Algumas questões foram destacadas pelo jesuíta: e quanto aos *pueris* a quem o pai havia atribuído tutor? Se o pai atribuiu um tutor ao filho, o rei não poderia prover outro, ainda que este estivesse de acordo com os requisitos das *Ordenações*. Para esta questão, Souza afirma que o direito de atribuir tutor ao filho não é “natural”, nem “das gentes”, mas sim concedido pelas leis civis das nações. O Príncipe possuía autoridade para tirar esse direito dos pais. Quanto aos *pueris* a quem o pai não atribuiu tutor, o jesuíta afirma que em Concão, quando o pai morria, os netos eram entregues ao avô paterno, que ficava responsável por administrar os seus bens. Neste caso, o respaldo poderia ser encontrado nas leis civis e na lei natural. De acordo com as leis civis, os filhos estão sujeitos ao pai, enquanto o segundo presta assistência ao primeiro e quanto a isso o Príncipe possuía autoridade para elaborar outra lei, conforme seu interesse. Quanto à lei natural, Souza escreveu que os filhos se emancipavam quando adquiriam capacidade para administrar os seus bens, o que se presume que fosse entre os quatorze anos para os meninos e doze anos para as meninas, idade em que eles poderiam se casar. Se o pai falecesse antes de o filho atingir os quatorze anos, o menino que possuía avô paterno vivo não poderia ser recolhido, pois isto privaria o avô de exercer o direito concedido a mesma natureza sobre os seus filhos e netos. No caso de o pai falecer após o *pueri* ter atingido os quatorze anos de idade, ele não ficava sujeito ao avô, pois nesta idade ele já não estava sujeito ao pai. O Príncipe cristão pode zelar pela observância desta lei natural, que privava as mães e os avôs de

⁶⁹² SOUZA, Francisco. Op., cit., p.129.

⁶⁹³ Ibidem, pp.129-130.

terem a tutela dos *pueris*. Para garantir que a lei fosse cumprida, Souza sugeriu que algum castigo fosse aplicado. Conforme o argumento do jesuíta, destituir a mãe da tutela do filho não era um grande castigo, pois desta forma muitas delas acabavam se convertendo. Francisco de Souza, como alguém que havia sido Pai dos Cristãos, não via este ato como se tratasse de uma forma de violência contra o amor materno, pois as mães não ficariam privadas de falar com os filhos, que por vezes iam visitá-las quando “crescidos”. O jesuíta também não concebia a doutrinação obrigatória dos *pueris* como injustiça, pois ela ocorria apenas por alguns dias.

Souza defendeu que a lei fazia o grande bem das almas, mas na segunda metade do século XVII foi apontado o prejuízo ao Estado da Índia por causa da lei dos órfãos, pois muitos comerciantes evitavam o comércio nos locais gerenciados pela Coroa Portuguesa com receio de que com sua morte, os filhos fossem compelidos à conversão. Em função disso, tornava-se difícil recuperar as praças e as rendas perdidas. Em razão disso, o padre abordou a possibilidade de recolher apenas órfãos sem familiares para evitar alguns danos ao Estado. Foi nesse contexto que Dom Pedro de Almeida organizou a Junta de 1677.

Por ter sido Pai dos Cristãos, o jesuíta justificou e defendeu a lei a partir das vantagens espirituais que se alcançava com ela: a conversão e instrução dos meninos e a possibilidade de conversão das mães para conseguissem manter a tutela sobre eles. Souza buscou respaldo nas leis civis e na lei natural para sustentar o seu argumento de que não havia abuso ou violência contra os familiares gentios. Entretanto, a partir da segunda metade do século XVII, como demonstramos, tratava-se de um momento em que as relações com as populações locais estavam estremecidas em função da retirada compulsória dos órfãos. Naquele contexto, as autoridades coloniais temiam assim um prejuízo financeiro desencadeado com os deslocamentos dos nativos e de seus negócios para as terras firmes. A questão da retirada compulsória dos órfãos teria levado a uma série de petições por parte dos gentios, como o caso citada da viúva Recu Meny.

Segundo Chaturvedula, as autoridades coloniais demonstraram, a partir da Junta de 1677, um esforço em busca de impedir a conversão forçada dos órfãos. Entre 1680-1690, as queixas referentes aos abusos praticados pelo Pai dos Cristãos aparentam ter diminuído, mas não findaram. Em 1704 os hindus de Goa acusaram o Pai dos Cristãos de invadir suas casas, tomarem à força os meninos que haviam encontrado, mesmo após a reafirmação do alvará de

1559 por D. Pedro em 1681.⁶⁹⁴ Esta querela entre o Pai dos Cristãos e as autoridades coloniais denota como os interesses régios e eclesiásticos podem ter caminhado juntos, mas nem sempre convergiram quanto ao modo de proceder. D. Pedro de Almeida foi forçado a ser mais pragmático, em vista de que os portugueses não poderiam perder em massa os comerciantes hindus e a rentabilidade que os nativos geravam para o Estado da Índia. Ademais, se no século XVI os portugueses possuíam aparato para políticas mais incisivas, no século XVII a posição geopolítica dos portugueses na Índia foi drasticamente alterada, forçando o zelo religioso abrir espaço para a moderação.⁶⁹⁵

Em 1717, a portaria emitida antes da lei de D. Pedro de Almeida foi reforçada pelo inquisidor de Goa Antônio Alvarez de Távora, indicando novamente o não cumprimento da lei.⁶⁹⁶ Constantemente as leis, provisões, alvarás e portarias eram repetidas e modificadas na expectativa de que fossem cumpridas pelos nativos. As leis, por vezes, buscavam “o meio termo”, um ponto tolerável entre as autoridades que buscavam converter os órfãos e os nativos que expressavam suas insatisfações em petições, requerimentos e migrações. Quando e enquanto essa legislação não era acatada ou considerada, os próprios alvarás registraram como os nativos constantemente desrespeitaram as fronteiras e as leis portuguesas. As insatisfações nativas foram por diversas vezes assinaladas: “forao muitas as queixas que os gentios maliciosa e falsamente fiserão a Portugal de que os padres bautisavão aos seus órfãos por força”.⁶⁹⁷

A citação supracitada é de um documento provavelmente da primeira metade do século XVIII, quando é solicitada orientação sobre o modo de proceder quando os gentios faziam requerimentos para que fosse indagado se o órfão queria ou não se converter. A orientação partia então de petições gentias. Segundo o Pai dos Cristãos, era comum que os gentios requeressem às autoridades portuguesas que os órfãos fossem questionados se queriam ou não serem batizados, para que com esta ocasião pudessem os persuadir. O intuito, segundo o Pai dos Cristãos, era despertar a esperança de os meninos serem retirados da Casa dos

⁶⁹⁴CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit., p.278.

⁶⁹⁵Ibidem, p.278.

⁶⁹⁶Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do Pai dos Cristãos**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc.98, pp. 332-335.

⁶⁹⁷Dictame que se deve seguir quando os gentios requerem que se fação perguntas aos órfãos que tomamos, pera lhes constar, a elles gentios ou ao juis, se os ditos órfãos querem ou não serem christãos de sua livre vontade. Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do Pai dos Cristãos**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 95.

Catecúmenos, caso optassem por não serem cristãos ou deixarem de ser (no caso dos já convertidos). Aos olhos do Pai dos Cristãos, o poder de escolha do nativo representava um perigo, que em tempos anteriores foi experimentado e, por essa razão, o Pai dos Cristãos relutou em relação a realizar a consulta aos órfãos.⁶⁹⁸

O “Dictame” estabelece que as perguntas aos órfãos “só poderiam ter talvez lugar” caso fosse provado que não se trata “legitimamente” de um órfão, isto é, a pessoa possuía mãe e avós vivos ou passava da idade que caracterizava um órfão, segundo a legislação portuguesa. Ainda assim, deveria se dado crédito ao que o Pai dos Cristãos afirmasse, ou seja, se ele dissesse que o órfão teria lhe declarado o desejo de se converter. Caso não fosse dado “crédito em juízo” ao Pai dos Cristãos, a melhor solução seria recorrer à declaração de testemunhas ao invés de submeter o órfão à tentação das perguntas judiciais. As perguntas só deveriam ser feitas em casos extremos. Por exemplo, quando o órfão fosse de “outra banda” e os gentios os reivindicassem e ameaçassem as autoridades com guerra. Ainda assim, neste caso, os teólogos deveriam ser consultados para acrescentarem um parecer. Estas considerações foram apresentadas a Pedro Pinheiro de Souza, juiz conservador dos novamente convertidos e juiz dos órfãos, e fundado nelas, optou por não fazer as perguntas a uma órfã gentia.⁶⁹⁹

O documento supracitado evidencia como a querela em torno dos órfãos e resistências locais ultrapassaram o século XVII. Uma vez batizados, estavam expostos à possibilidade de não poderem conviver com seus familiares e comunidades, sendo assim, o batismo era o primeiro passo de várias privações. No caso supracitado, as considerações do Pai dos Cristãos aparentemente foram incorporadas ao juiz dos órfãos. A justificativa frente à acusação de tomarem os órfãos e os converterem à força foi de que as provisões passadas anteriormente declaravam que os órfãos fossem entregues para serem instruídos e batizados e que nunca os reis de Portugal haviam declarado que os órfãos fossem questionados sobre aceitar ou não a conversão.

Desde a criação do cargo no século XVI, o Pai dos Cristãos atuou em nome da legislação dos órfãos, fosse cumprindo-as devidamente ou não. As trajetórias dos Pais dos Cristãos foram

⁶⁹⁸Ibidem, p. 324.

⁶⁹⁹Ibidem, pp. 324-325.

marcadas por retiradas compulsórias de *pueris*, denúncias, batismos forçados e até a perpetuação da exploração do trabalho dos menores.⁷⁰⁰

4.3 O Pai dos Cristãos e o aproveitamento dos *pueris*: “fazer-lhe bem”, prover e instruir

A temática do “aproveitamento” dos meninos nativos foi analisada em nossa tese em alguns espaços dedicados à análise do uso multifuncional que os jesuítas buscavam ter dos *pueris*. O Pai dos Cristãos, cargo regularmente ocupado pelos jesuítas em Goa, buscou também atribuir o “remédio necessário” para a vida dos *pueris*. Além do zelo pelos órfãos e diversas outras atribuições, o Pai dos Cristãos deveria zelar também pelos “moços da terra forros” que são entregues a senhores cristãos para “se servirem deles”.⁷⁰¹ Analisaremos neste item como o Pai dos Cristãos serviu-se de uma categoria específica entre os *pueris*, os “moços” e “moças” que foram “aproveitados” para trabalhos domésticos. Não nos referimos a um aproveitamento diretamente exercido pelo Pai dos Cristãos, mas sim uma convivência com pessoas que mantinham os *pueris* nesta condição. No capítulo 3 vimos que os jesuítas destinaram alguns dos meninos de seus seminários a tutela de amos, a quem eles deveriam servir. É recorrente nas cartas inicianas encontrarmos relatos de meninos que foram entregues a amos para lhes servir. Similarmente, o próprio Pai dos Cristãos “depositou” algumas dessas crianças em residências, onde deveriam aprender algum ofício e servir a seus senhores. Ainda que não seja nossa proposta analisar os menores na condição de cativo, lícito ou ilícito, consideramos interessante estabelecer algumas conexões, visto que em determinados momentos da pesquisa nos deparamos com relatos sobre os *pueris* sendo confiados a um amo para lhes servir. Não destoamos de nossa proposta neste item, afinal ainda estaremos nos referindo aos menores e à atuação do Pai dos Cristãos em relação a eles. A análise incide exclusivamente sobre tais

⁷⁰⁰Com alguma frequência, aqueles que ocuparam o cargo cederam a interesses que não era da cristandade, mas aos seus ou de amigos. Em 1619 o procurador da coroa e da fazenda acusou o Pai dos Cristãos de oprimir as populações locais. As acusações foram repetidas 13 anos depois e conforme Xavier, os testemunhos dados à Inquisição de Goa conferem fundamento à avaliação do procurador. É registrado que o franciscano Simão de Nazaré, Pai dos Cristãos de Bardez, tinha uma “má vida” e muitos filhos onde atuou, em Bardez. Acumulou cargos e desempenhou o ofício de comissário da Inquisição, sendo favorecido por ter “amizade mystica” com o inquisidor, a quem mandava muitos presentes como frutas e cabritos. Cf. XAVIER, A.B. Op., cit., 2003, p.407.

⁷⁰¹ APO, Fasc. IV, Primeiro Concílio Provincial de Goa, Ação quarta – decreto 4, p. 50.

relações que se desenvolveram em Goa, local em que o cargo de Pai dos Cristãos foi ocupado por jesuítas, como mencionamos.

Uma das funções do Pai dos Cristãos era registrar “os anos de serviço a que os moços e moças eram obrigados a cumprir” para evitar que moços forros livres fossem vendidos como se fossem escravos.⁷⁰² O Primeiro Concílio Provincial de Goa determinou que o Pai dos Cristãos tivesse um livro com os nomes dos moços “entregues”, das pessoas a quem eles haviam sido entregues e o total de anos que deveriam servir aos senhores, a fim de existir o controle e regramento das situações, na medida em que a prática de vender moços livres ou forros como escravos era comum, como destacou Faria.⁷⁰³

Em suma, cabia ao Pai dos Cristãos encaminhar os moços e moças para agregados familiares cristãos e fiscalizar o seu amparo e criação. Destacamos, assim, a atuação do Pai dos Cristãos como um intermediário desse processo, analisando os registros feitos por jesuítas que assumiram o mencionado cargo em Goa e que deram origem ao livro “de diferentes notas, e outros actos, acorda, treslados e cartas de alforria dadas a alguns escravos”, mais conhecido como “Cartas de alforria dos escravos de Goa”. Adicionalmente, analisamos a atuação dos jesuítas como intermediários da entrega de moços e moças a senhores cristãos com base em epístolas escritas pelos inicianos.⁷⁰⁴

Nos registros feitos pelo Pai dos Cristãos de Goa entre 1682 e 1700, 34% dos casos correspondem a *pueris* (de 5 a 14 anos de idade), ou seja, mais de um terço dos registros. Além disso, quase 12% dos registros totais não trazem informação sobre a idade, de modo que podem existir outros *pueris* que tenham sido registrados pelo Pai dos Cristãos nesse grupo de não identificados pela faixa etária.⁷⁰⁵

⁷⁰² O Primeiro Concílio Provincial de Goa declarou quais eram os títulos legítimos de escravidão: quando é filho de escrava; quando é tomado por seus inimigos em guerra justa; quando algum indivíduo que é livre se vendeu; quando o pai em extrema necessidade vende o filho; quando na terra do cativo existisse alguma lei que ordenasse “cativar “o indivíduo em função de algum delito”. APO, Fasc. IV, Ação quarta – decreto 10, p. 53. Nesse sentido, o Pai dos Cristãos deveria, por via da consciência dos senhores, buscar que as alforrias fossem concedidas nos casos previstos pelas leis adotadas no Estado da Índia.

⁷⁰³FARIA, P.S. Op., cit., 2020, p.7.

⁷⁰⁴ALDEN, Dauril. **The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond, 1540-1750**. Stanford: Stanford University Press, 1996.

⁷⁰⁵ FARIA, P.S. Op., cit., 2020, p.12. Essa documentação foi investigada por Faria, quem a sistematizou e analisou. Os resultados parciais foram publicados no artigo *O Pai dos Cristãos e as populações escravas: zelo e controle dos cativos convertidos (século XVI e XVII)*. Utilizamos as informações contidas no banco de dados produzido pela autora.

A análise desses registros produzidos pelo Pai dos Cristãos sugere que parte dos “moços” e “moças” entregues a senhores cristãos teria vivido em uma situação de vulnerabilidade, que fazia com que seu estatuto social deles não estivesse bem demarcado – entre ser “forro” ou viver em situação similar ao de cativo. Nesse sentido, o Pai dos Cristãos registrou situações que remetem ao cativo ilícito de crianças e *pueris*, ilícito no sentido de serem situações de cativo que não eram amparadas nas leis adotadas pelos portugueses na Índia. A este respeito, o Primeiro Concílio Provincial de Goa declarou quais eram os títulos legítimos de escravidão: quando é filho de escrava; quando é tomado por seus inimigos em guerra justa; quando algum indivíduo que é livre se vendeu; quando o pai em extrema necessidade vende o filho; quando na terra do cativo existisse alguma lei que ordenasse cativar o indivíduo em função de algum delito.⁷⁰⁶

Vários registros apresentam casos de meninos e meninas que haviam sido vítimas de cativo ilícito e qual foi o encaminhamento dado pelo Pai dos Cristãos àquelas situações. Por exemplo, em 22 de setembro de 1682 de um menino da casta gatural de 12 anos de idade chamado de Bastião, “bicho”⁷⁰⁷ de Luís Dias Tanueiro, menino que, segundo o Pai dos Cristãos, por ser “furtado e ser trazido enganosamente nem pode ser cativo”. Porém, por ter sido alegado que o menino foi comprado “para fazer cristão”, o Pai dos Cristãos determinou que ele teria que cumprir mais oito anos de serviço.⁷⁰⁸ O registro referente ao menino José é bem semelhante ao de Bastião: José, da casta gatural, tinha nove anos de idade e era menino de Thome Gomes. Segundo o Pai dos Cristãos, visto que José “não poder ser cativo, e o comprarem para fazer cristão” foi limitado a ele mais dez anos de serviço a serem prestados a Thomé Gomes. Apesar de terem sido adquiridos da mesma forma, pela compra, o tempo de trabalho restante poderia variar.⁷⁰⁹

É interessante também destacar que nas cartas inicianas também é possível encontrar relatos de venda e compra de crianças, envolvendo alegadamente os próprios pais e mercadores, situações que sugerem a mencionada vulnerabilidade de meninos e meninas, forçados a laços de dependência e obrigação. Por vezes encontramos relatos sobre crianças que foram utilizadas

⁷⁰⁶APO, Fasc. IV, Ação quarta – decreto 10, p. 53; FARIA, P.S. Op., cit., 2020.

⁷⁰⁷Bicho significava “escravo moço” ou criado de pouca idade. FARIA, P.S. Op., cit., 2020, p. 13.

⁷⁰⁸Directorate of Archives and Archaeology, Goa Cód. 860, fl.13. Doravante, citaremos DAA.

⁷⁰⁹DAA, cód. 860, fl. 3v.

para quitar dívidas. Encontramos um registro de 1596 que envolvia o jesuíta Pai dos Cristãos Francisco Fernandez. Trata-se da carta ânua de Francisco Cabral, especificadamente na parte referente à Casa Professa, em que o jesuíta escreveu que um homem português foi a este estabelecimento e, em conversa com Pai dos Cristãos, “se deu conta” como tinha em sua casa há alguns dias um menino gentio de dez ou doze anos de idade, que adquirira em penhor de certa dívida que o pai do menino lhe tinha. O menino foi convertido com muita insistência do português e do Pai dos Cristãos Francisco Fernandez.⁷¹⁰

É possível que o Pai dos Cristãos tenha convocado o português para saber da proveniência da criança. Como nos registros supracitados (nas Cartas de alforria), o *pueri* não foi retirado de imediato da situação de cativo (ou de uma relação de obrigação ou de trabalho não livre). Com efeito, o Pai dos Cristãos insistiu em sua conversão. Após insistências, ao “optar” pela conversão, o Pai dos Cristãos levou o *pueri* e por isso ficou em dívida com o português, a quem pagou com “esmolas”.⁷¹¹ Devemos frisar que “querer ser cristão” para os jesuítas poderia incluir uma série de situações que não consideravam de fato a vontade do menor. O querer vinha depois de insistências, admoestações e formas de coerção. Em outros termos, não podiam os menores responder por si, pois não eram ouvidos ou de fato considerados. Mulheres, crianças, rústicos, os *imbecilitas* de um modo geral deveriam, conforme a legislação, serem tutelados e por isso estavam sujeitos à autoridade do *pater familias*. As vozes a serem ouvidas não eram as suas, mas sim a dos seus tutores.⁷¹²

Nas cartas de alforria, como mencionamos, há registros de que o Pai dos Cristãos se deparou com casos de cativo ilícito de crianças, que eram vendidas, compradas e levadas a Goa. O destino das meninas era semelhante ao dos meninos, anos de trabalho e em troca, o senhor ou senhora deveria amparar a menor e “tratá-la bem”. Nesses casos, os anos de obrigação em servir aos amos foram concebidos como uma forma justa de compensar os senhores pelos gastos financeiros e pelos bens espirituais que os cativos recebiam por serem instruídos. A afirmação de que a criança foi comprada “para lhe fazer cristã” ou “fazer bem” fazia com que a obrigação dos serviços não fosse suspensa imediatamente. No caso das meninas, era comum também

⁷¹⁰Carta ânua da Província da Índia por Fr. Francisco Cabral, provincial, Goa, 15 de novembro de 1593, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 53, pp. 306-607.

⁷¹¹Ibidem, p.306.

⁷¹²HESPANHA, A.M. Op., cit., 2010, p.205.

as promessas de dotes e casamentos.⁷¹³ Em 1588, na carta ânua do jesuíta Gonçalo Fernandes é mencionado que quarenta moças pobres foram casadas e os dotes foram fornecidos pelos jesuítas. Como se tratava de pessoas pobres, os dotes eram um valor baixo, como três pardaus e às vezes até menos.⁷¹⁴

O casamento era uma forma de lhe atribuir um amparo para a vida. De modo geral, os jesuítas, como vimos na carta de Fernandes, bem como o Pai dos Cristãos de Goa, consideraram o casamento como uma forma de assistência e zelo. Este foi o caso de Joana, que em 1694 foi declarada catecúmena, de oito anos de idade, “livre e forra”, que deveria servir por mais cinco anos ao seu senhor, conforme o jesuíta Pai dos Cristãos João Henrique instituiu. Durante esse tempo, ela receberia de sua senhora “bom trato” e o ensino “dos bons costumes”.⁷¹⁵ No fim deste período, quando Joana estivesse com aproximadamente treze anos de idade, seria dado a ela, como prometido, o estatuto de casada. Caso semelhante foi o de Jacobina.

Em 1688 foi registrado que Jacobina, natural de Barcalor, da casta chardó e com dez anos da idade, era de “bicha” de Mateus Barreto, morador na freguesia do Espírito Santo de Naroá. Ela foi adquirida e trazida de Barcalor pelo padre Manuel Saraiva. Apesar de ser considerada cristã e livre, o Pai dos Cristãos iria ainda definir o seu tempo de serviço. Em troca, Mateus Barreto comprometeu-se a “ensinar doutrina e costumes e depois de alguns anos de serviço ajudando-me da minha pobreza por amor de Deos com dotte com que se case e fique emparada”.⁷¹⁶

Os exemplos de Joana e Jacobina sugerem o imbricamento entre as práticas adotadas pelo Pai dos Cristãos e as disposições contidas na *Instrução* de 1595, que determinavam que este oficial amparasse e encaminhasse os convertidos, fazendo com que se casassem e adquirissem os meios necessários para a sua subsistência, “pondo-os em alguns officios ou com pessoas que os possuem ajudar”.⁷¹⁷ Ao se apresentarem ao Pai dos Cristãos, os senhores alegavam que os menores que estavam lhes servindo (ou sob seus cuidados) eram seus afilhados ou mesmo que eram criados como se fossem seus próprios filhos.⁷¹⁸ Por exemplo, em 1682, Phellipa, menina

⁷¹³ FARIA, OP., cit., p.20.

⁷¹⁴Carta ânua da Costa da Pescaria por padre Gonçalo Fernandes, Tuticorim, 12 de novembro de 1588. *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 7, p. 77.

⁷¹⁵DAA, cód. 860, fl. 57.

⁷¹⁶DAA, cód. 860, fl. 56.

⁷¹⁷WICKI, J. Op., cit., doc. 1, p. 20.

⁷¹⁸FARIA, P.S. Op., cit., 2020, pp.12-13.

de 8 anos de idade e da casta curumbim, descrita como moça forra, vivia com Jorge Dias, a quem a tinha por afilhada para “lhe fazer o bem”.⁷¹⁹

Os documentos analisados evidenciam como desde o século XVI o Pai dos Cristãos era uma autoridade presente na investigação e no amparo de crianças cujas proveniências nem sempre eram tão claras. Relato semelhante é o de Francisco Cabral em 1595. O padre escreveu que o Pai dos Cristãos foi averiguar uma situação em que uns mercadores mouros vieram a Goa, para onde levaram dois meninos “de bom lanço” de “Banda” (uma povoação ao norte de Goa, nas terras do Idalcão), que eles haviam capturado para vender. Cabe destacar que outra disposição contida na *Instrução ao Padre Pai dos Cristãos* de 1595 era que este oficial deveria ficar atento “se os infiéis trazem outros escravos infiéis”, para que não os levem a outras regiões, mas os vendam a senhores cristãos.⁷²⁰ Assim, entendemos por que o Pai dos Cristãos interveio no caso dos dois meninos supracitados, de maneira que os levou ao Seminário, sendo um deles de seis anos de idade.⁷²¹

Acerca da documentação citada, as cartas de alforria do Pai dos Cristãos e as cartas dos jesuítas, podemos traçar alguns paralelos. Quando os meninos atingiam os quatorze anos, as rédeas da sua vida ainda não eram suas, como escreviam os inacianos. Muitos *pueris* foram transferidos ou doados a amos para servirem. As cartas de alforria sugerem um destino semelhante. Por exemplo, Mariana, menina forra e batizada no Batismo Geral de 1688 era uma catecúmena, que o jesuíta Pai dos Cristãos José Lopes depositou na casa de José Cotta Pinho em Goa para o servir. O Pai dos cristãos decidiu dar a ela “estado de casada” e ampará-la com ensino e a doutrina cristã. Mariana deveria ter por volta de 12 anos de idade, pois era chamada ainda de menina. Ela provavelmente não era mais nova, pois o Pai dos Cristãos alegou que ela possuía idade para se casar. João Pinho deveria apresentá-la ao Pai dos Cristãos sempre que esse solicitar. O Pai dos Cristãos, o jesuíta João Henrique a depositou em uma casa em que se deveria dar bom trato a ela, ensinar os bons costumes e, ao fim desse tempo, ela deveria receber o estado de casada.

⁷¹⁹DAA, cód. 860, fl. 11.

⁷²⁰ WICKI, J. Op., cit., doc. 1, p. 19

⁷²¹Carta ânua do padre Francisco Cabra, Provincial, à Companhia de Jesus na Europa, Goa, 29 de novembro de 1595, *Documenta Indica*, vol. XVII, doc. 46, p.384.

Diferente das meninas, os meninos nem sempre foram associados ao casamento ao atingirem os quatorze anos de idade, mas o Pai dos Cristãos também os depositou em casas cristãs. Antônio, da casta mainato foi depositado pelo Pai dos Cristãos na casa de Antônio Fernandes na rua de Santa Luzia em Goa. Descrito como rapaz e não como menino, provavelmente por estar próximo de completar os 14 anos idade, ele deveria prestar assistência a Antônio Fagundes, ao passo que Fagundes deveria ensinar-lhe um ofício. Assim, como nos casos das meninas, o Pai dos Cristãos poderia solicitá-lo informações sobre o menino a qualquer momento. Outro exemplo é o de Manuel da casta curumbim. que foi depositado pelo Pai dos Cristãos na casa de Dionísio Cardozo, também morador na rua de Santa Luzia. Manuel era catecúmeno, estava sob os cuidados do Pai dos Cristãos e uma vez que foi considerado rapaz, por ter exatos 14 anos, foi depositado na casa de um cristão que se comprometeu a “fazer-lhe bem”.

Os casos supracitados são todos de *pueris* que estavam perto de atingir o uso da razão ou já teriam atingido quando terminassem de cumprir o restante de tempo de serviço que ainda deviam. É interessante notar que todos eles tiveram, assim como nas cartas dos inacianos, o seu destino traçado após terem recebido as instruções “nos bons costumes” e na doutrina cristã. Certamente essas instruções variaram. Alguns desses *pueris* estudaram no Colégio de São Paulo, outros na Casa dos Catecúmenos e havia ainda aqueles que a doutrina deveria ser ensinada pelo respectivo senhor. Nesses casos, quando os meninos faziam quatorze anos de idade e as meninas doze, o Pai dos Cristãos ou os jesuítas recorrentemente os enviaram a amos para servirem. Os Pais dos Cristãos, que em Goa constantemente eram jesuítas, indiretamente estavam atribuindo aos *pueris* o que os inacianos que atuaram no Colégio de São Paulo chamaram de “remédio necessário para a sua vida”.

As meninas eram casadas, os meninos aprendiam algum ofício ou eram depositados na casa de famílias cristãs em Goa. Esse depósito era condicionado e poderia ser temporário por muito ou pouco tempo, o que dependia do parecer do Pai dos Cristãos. A prática de submeter os *pueris* ao trabalho, provavelmente doméstico, em casas de pessoas cristãs apareceu com regularidade nas cartas dos jesuítas, visto que em diversas partes do Estado da Índia encontramos relatos de que *pueris* nativos foram doados a amos para servirem. Apesar de as cartas dos jesuítas não identificarem esses amos, fica implícito que necessariamente deveriam ser cristãos para que fosse dado continuidade ao trabalho iniciados pelos jesuítas. Nas cartas de alforria temos um

pouco mais de detalhes e vimos que os padres jesuítas que ocuparam o cargo do Pai dos Cristãos tenderam também a depositar os catecúmenos em casa de famílias cristãs em Goa. A semelhança não é uma coincidência visto o fato de o cargo ter sido ocupado predominantemente pelos jesuítas em Goa, que foram responsáveis pelo registro dos depósitos de meninos e meninas em casa de pessoas para lhes servirem.

A partir da análise dos registros das cartas de alforrias, ressaltamos três ponderações. A primeira é com base nas considerações do que Miguel Vaz esperava para a criação do cargo do Pai dos Cristãos. O vigário-geral possuía expectativas de que o Pai dos Cristãos integrasse os menores nativos convertidos na estrutura de ofícios necessários à Coroa. Na análise dos registros referente às cartas de alforria de menores, encontramos anotações de como o Pai dos Cristãos destinou parte dos menores para servirem a pessoas que pudessem lhe ensinar algum ofício. Por exemplo, Domingos, “bicho” forro e livre, que Fernão Gomes tinha em sua casa para “amparar e fazer bem”, aprendia a ser tecelão.⁷²² João da casta curumbim, proveniente da terra firme, “bicho” de dez anos de idade de Manuel de Almeida, foi comprado para “ser feito cristão”. O Pai dos Cristãos limitou o seu tempo de serviço a dez anos, na condição de que Almeida “lhe fizesse bem” e ensinasse um ofício, que no caso era o de sapateiro.⁷²³ Antonio, rapaz livre de treze anos casta mainato foi “depositado” pelo Pai dos Cristãos na casa de Antônio Fernandes, que deveria ensinar a ele o ofício de marceneiro.⁷²⁴ João Lourenço, menino de nove anos de idade da casta sudra, foi depositado pelo Pai dos cristãos na casa de Lucas Vaz. João Lourenço era filho de Changue Naique e iria aprender a ser “oficial sangrador”.⁷²⁵

A segunda ponderação refere-se ao fato de que similarmente aos missionários, que entregavam os meninos a amos para servir, o Pai dos Cristãos “depositou” diversas crianças em lares de pessoas que as aproveitassem, na condição de que fossem bem tratadas e instruídas. Entre elas estava Manuel, rapaz de quatorze anos, catecúmeno da casta curumbim, que foi depositado pelo Pai dos Cristãos na casa Dionisio Ferreyra Cardoso, quem deveria tratá-lo bem.⁷²⁶ Xavier também foi uma criança depositada na casa Ignácia Fernandes “das mãos” do

⁷²²DAA, cód. 860, fl. 3.

⁷²³DAA, cód. 860, fl. 3v.

⁷²⁴FARIA, P.S. Op., cit., 2020, p.21.

⁷²⁵DAA, cód. 860, fl. 58v.

⁷²⁶DAA, cód. 860, fl. 59.

próprio Pai dos Cristãos.⁷²⁷ Luísa, por exemplo, tinha dez anos e era menina de Manuel da Costa. Ela havia sido adquirida e depositada na residência de Costa pelo Pai dos Cristãos João Morato. Apesar de catecúmena e ser declarada livre e forra, deveria servir a Manuel da Costa por cinco anos. No fim deste período seria dado a ela o estatuto de casada. Costa ficou encarregado de fornecer a ele “bom trato e ensinar os bons costumes”.⁷²⁸

Os jesuítas, na condição de padres responsáveis pela instrução dos meninos nos colégios ou atuantes como Pai dos Cristãos entregaram menores nativos a outrem para serem utilizados em serviços domésticos ou gerais. Uma das possíveis e principais diferenças é que nas cartas inicianas não há informações que esclareçam se esses *pueris* estavam ainda sob a autoridade e vigilância dos jesuítas após terem sido entregues. As cartas não apontam para possíveis supervisões, ainda que esporádicas. Por outro lado, as cartas de alforria (os registros feitos pelo Pai dos Cristãos) evidenciam que os menores, apesar de estarem sendo “criados” ou instruídos por famílias, continuavam sob a “supervisão” do Pai dos Cristãos, que poderia retirá-los dos seus amos a qualquer momento, como se a tutela fosse dele, não dos senhores. Estas colocações nos levam a cogitar que “depositar” poderia ser concebida como a atribuição de uma residência temporária, sendo o tempo algo a critério do próprio Pai dos Cristãos. João Lourenço, por exemplo, aprenderia o ofício com Lucas Vaz, que deveria tratá-lo bem, “sendo obrigado a dar conta dele sempre que o Pai dos Cristãos exigir.”⁷²⁹ Encaminhamento similar foi dado ao caso de Antônio⁷³⁰ e de outros meninos.

A análise das fontes aponta para uma guarda condicionada. No dicionário de Bluteau, o vocábulo depositar significa dar em guarda, podendo assim ser uma condição temporária.⁷³¹ O depósito dos meninos não possuía caráter definitivo e era condicionado conforme as exigências do Pai dos Cristãos, que poderia retirar o *pueri*, de acordo com a sua necessidade ou se identificasse que o amo a quem os menores foram entregues não estavam correspondendo ao previsto: amparo e educação cristã. Ademais, na maior parte dos casos em que o amo é citado, podemos perceber que eram portugueses residentes em Goa ou nativos cristãos. Conforme a

⁷²⁷DAA, cód. 860, fl. 57v.

⁷²⁸DAA, cód. 860, fl. 57.

⁷²⁹DAA, cód. 860, fl. 58v.

⁷³⁰DAA, cód. 860, fl. 59.

⁷³¹Segundo Bluteau, depositar significa pôr em depósito, dar a guardar. Cf. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v, p.378.

lógica do Pai dos Cristãos, o *pueri* deveria ser entregue sempre a uma família cristã, que deveria zelar pelos cuidados necessários à sua criação cristã. Por isso, não é de se estranhar que esses meninos tenham sido entregues a famílias cristãs que residiam em Goa, que poderiam tutelar ou apadrinhar esses *pueris*.

Há de se lembrar que o apadrinhamento foi recomendado por Valignano nas instruções para o Pai dos Cristãos em 1595.⁷³² As cartas de alforria sugerem que esses *pueris* tidos como afilhados não eram contestados pelo Pai dos Cristãos, que reconhecia o provimento espiritual e material do proprietário como “fazer bem” a esses menores. Esse apadrinhamento era de alguma forma endossado pelo Pai dos Cristãos e não deixava de ser uma forma de amparo, pelo menos estas eram as alegações do próprio Pai dos Cristãos.

O Pai dos Cristãos era representado como um protetor, que buscava por alguém que concedesse dotes de casamento e deveria amparar os nativos, direcioná-los para os bons costumes e para o aprendizado de ofícios. Ele ditava, de certa forma, o rumo ou destino de alguns nativos, indivíduos sob sua supervisão, para os quais ele buscava “dar modo de vida” ou atribuir o “remédio necessário”. Regularmente o cargo era ocupado pelos jesuítas em Goa, e em função disso podemos traçar algumas semelhanças com o que encontramos nas cartas dos inicianos sobre os meninos nativos, seu amparo e instrução. Como um protetor, ou como uma autoridade que estava na condição de ditar o que era concebido como necessário para o nativo, o Pai dos Cristãos deveria zelar pelos nativos, menores, escravos ou forros. Este zelo significou determinar em nome dos mesmos o que seria conveniente para o “seu modo de viver” e para a salvação de sua alma, e isso incluía a sua submissão a um amo, que funcionou como um “retorno” em troca do ensino da doutrina cristã que ele recebia.⁷³³

Quando as autoridades portuguesas “depositam” os menores em casas de famílias cristãs para serem criados nos “bons costumes”, em um cenário de vastas possibilidades, seria possível que a criança e o *pueri* tenha se encontrado em uma conjuntura semelhante à de Luísa, que foi depositada pelo jesuíta e Pai dos Cristãos João Morato em um lar de um senhor cristão, a quem deveria servir? Em uma lógica muito similar, o mesmo sucedeu aos meninos que estudavam nas instituições jesuíticas no Estado da Índia: após batizados, foram doadas a amos para servir. Apesar de serem situações distintas e destes menores estarem em espaços, condições e tempos

⁷³²WICKI, J. Op., cit., doc. 1, p. 20.

⁷³³FARIA, P.S. Op., cit., 2020, p.20.

diferentes, eles estavam unidos por uma narrativa comum de que o seu trabalho era um retorno ao “amparo” espiritual e material que recebiam.

Não estamos afirmando, contudo, que a prática de recolhimento dos jesuítas era voltada para a escravidão. A escravidão extrai riqueza do trabalho e do próprio comércio de escravo, enquanto o recolhimento impõe modelos de comportamentos sobre os corpos e busca alterar a prática ético-moral do recolhido. O recolhimento e o depósito dos *pueris* nas instituições responsáveis pela sua instrução, como o Seminário e o Colégio de São Paulo ou a casa dos catecúmenos ou nas casas dos “senhores portugueses” não era concebido como escravidão, pois não se interessava nem pela atividade lucrativa em si, nem pelo esforço físico sobre o corpo escravizado. O recolhimento e o depósito, portanto, não consistia na necessidade de recolher riqueza, por se voltar à captura das mentes e culturas.⁷³⁴

O recolhimento se voltava para os confrontos que as diferentes e antagônicas visões de mundo produziam. O interesse não é a comercialização ou o trabalho escravo, mas sim a sujeição ético-moral. O seu trabalho era uma forma de exercer a vigilância e uma das consequências necessárias para aqueles que precisavam ter referências cristãs e de “bons costumes”.

As autoridades portuguesas, como o Pai dos Cristãos e os jesuítas, concebiam que os menores ao viverem entre famílias católicas aceitariam e internalizariam com maior facilidade o catolicismo, um “bem” que seria pago com o próprio trabalho. Tanto o depósito dos meninos em casa de famílias cristãs pelo Pai dos Cristãos, quanto a entrega dos meninos das instituições jesuíticas para amos, a quem deveriam servir, passavam pela perspectiva de que o trabalho dos meninos seria o caminho ou a compensação pela instrução e amparo que receberiam de pessoas cristãs. A convivência entre elas estreitaria o vínculo desses *pueris* com a comunidade cristã de Goa, ao passado que os deixava sob vigilância. Os nativos, uns mais dos que outros, estavam constantemente sob desconfiança das autoridades coloniais, sempre em uma transição perene para o catolicismo, transição essa que precisava, ser amparada, vigiada e instruída, funções que tanto os jesuítas quanto o Pai dos Cristãos exerciam em relação aos meninos e meninas nativas. Havia uma ideia implícita de que crianças não poderiam tomar suas decisões, pois sua vontade estava sujeita a de outra pessoa, e era esta pessoa a responsável por direcionar ou tomar decisões

⁷³⁴FAVACHO, André Márcio Picanço. **O recolhimento dos meninos. Por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira.** Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

pelos menores. Muitas das vezes, estas pessoas eram os senhores, famílias cristãs, tutores cristãos ou o próprio Pai dos Cristãos, enquanto o *pueri* estivesse sob sua tutela.

Conforme Xavier, o Pai dos Cristãos tinha a importante função de instituir uma parentela espiritual em uma “república christiana” em expansão por territórios que lhe não eram “naturais”. O Pai dos Cristãos evocava uma comunidade familiar assentada em um parentesco espiritual extremamente importante para a consolidação dos laços intracomunitários, laços esses que articulavam os membros da nova comunidade, agora sujeitos à autoridade dessa figura paterna. Tratava-se da tentativa de substituir ou sobrepor os laços familiares e comunitários pré-existentes, o que seria bastante importante no caso de meninos, meninas e órfãos retirados de seus grupos de parentelas. Para estabelecer e criar estes vínculos, o Pai dos Cristãos, deveria ser caridoso e ter zelo pelas pessoas.⁷³⁵

No século XVIII há o declínio e colapso do império português no Oriente, além disso, em 1759 houve a expulsão da Companhia de Jesus de Goa. Entre 1834-1835, ocorreu a extinção de todas as ordens religiosas, especialmente franciscanos, dominicanos e agostinhos, que também haviam ocupado o cargo de Pai dos Cristãos na Índia. Na ausência de religiosos, foi natural também que a Casa dos Catecúmenos em Goa fosse fechada em 1842, esta que era símbolo visível do Pai dos Cristãos.

4.4 Caminhos de resistências: vestígios de conflitos entre os meninos, seus familiares hindus e as autoridades eclesiásticas

A história dos menores lida a contrapelo na legislação referente ao Estado da Índia, como podemos notar no decorrer de provisões, alvarás e portarias, é uma história de intolerância, imposições, batismos forçados e também é uma história de recorrentes desafios, desacatos e resistências. As leis eram constantemente repetidas ou reformuladas porque não eram cumpridas, além disso, davam margem a diferentes interpretações. Traçaremos neste item os vestígios de resistência a partir da análise da legislação e das cartas jesuíticas, onde buscaremos indícios de como a lei pode ter impactado o cotidiano das famílias nativas.

⁷³⁵XAVIER, A.B. Op., cit., 2009, p.148.

As perseguições promovidas e as provisões referentes aos órfãos foram mal recebidas pelos brâmanes, que ameaçaram abandonar Goa e tiveram apoio de alguns oficiais portugueses, cujos negócios poderiam ser prejudicados com os deslocamentos em massa daquela cidade por parte dos profissionais e homens de negócio brâmanes.⁷³⁶ De um modo geral, pode-se afirmar que as leis dos órfãos envolviam um conjunto de indivíduos que estavam em constantes conflitos cotidiano com as autoridades portuguesas, conflitos esses que se refletiam nas leis.

A questão dos órfãos gerou conflitos entre diferentes autoridades e em diferentes partes do Estado da Índia. Ao explorar os conflitos entre a Inquisição de Goa e o vice-rei Antônio de Melo, Ana Cannas aborda diferentes exemplos de como a retirada compulsória dos órfãos gerava debates, repercussões e fugas. Os exemplos trazidos pela autora se devem pelo fato de que a Inquisição procedia contra os que escondiam os órfãos gentios, acusando-os de “impedientes da cristandade”.⁷³⁷

Segundo Cannas, um dos primeiros conflitos ocorreu em Diu, quando a Inquisição ordenou que os órfãos menores de uma família hindu fossem tomados. Segundo o vice-rei, a reação foi de “tamanho espanto” que no dia seguinte 3000 moradores haviam passado para as terras firmes. Doze habitantes entregaram ao vice-rei uma queixa em forma de petição com a data de 20 de fevereiro de 1663 em nome do povo de guzarate, gentios e mouros de Diu. O documento solicitava a exclusão da Inquisição na jurisdição relativa aos órfãos de gentios, dentre outras questões, como direito de manter os pagodes e a liberdade de celebrar suas cerimônias. O vice-rei recebeu ainda cartas do capitão, do feitor, ouvidor, Pai dos Cristãos e mesmo do comissário da Inquisição solicitando que o povo de Diu fosse bem respondido para que a fortaleza não ficasse perdida, pois eram os moradores de Diu que financiavam a praça através da cobrança dos direitos alfandegários resultantes do seu comércio e através de alguns empréstimos concedidos. O vice-rei repassou as questões ao tribunal inquisitorial de Goa. Gradativamente os assuntos tocantes ao requerimento foram atendidos.⁷³⁸

Cannas cita outro exemplo de conflitos entre as autoridades coloniais em função dos órfãos, desta vez em Goa. O gentio Mangogi Sinai, rendeiro da Chancelaria e do Tabaco de

⁷³⁶ARAÚJO, Maria Benedita. Op., cit., p.307.

⁷³⁷CANNAS, Ana. Fé e poder: o conflito entre a Inquisição de Goa e o vice-rei. Antônio de Melo de Castro (1663-1670). In: BARRETO, Luís Filipe et al. *Inquisição portuguesa. Tempo, razão, circunstância*. Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, p. 257-275.

⁷³⁸Ibidem, pp.260-261.

Bardez passou para outra banda dois ou três órfãos, seus netos, a fim de evitar que fossem entregues ao Pai dos Cristãos e convertidos. Em março de 1662 Mangogi foi despachado no auto de fé na Sé de Goa e sentenciado entre 5 a 6 anos de degredo para os rios de Cuama. Prestes a ser embarcado, o vice-rei foi chamado, provavelmente por um parente de Mangogi, Ramugi Sinai, para intervir na questão, pois Ramugi Sinay acusou a Inquisição de promessas e subornos. O vice-rei solicitou o perdão para o degredo, mas foi recusado. Não satisfeito, o vice-rei recorreu à Junta da Fazenda e à Relação de Goa alegando que a matéria não competia à Inquisição. Ademais, emitiu uma portaria para o carcereiro não permitir a ida de nenhum preso sob o comando do tribunal inquisitorial.⁷³⁹

Em 1664 a questão dos órfãos gerou outro desgaste entre as autoridades coloniais em Goa, desta vez envolvendo os irmãos dos menores nativos, o vice-rei Antônio de Melo, a Inquisição e o jesuíta e Pai dos Cristãos Pero da Costa. O fundidor da artilharia do rei havia falecido deixando três órfãos menores, os quais o Pai dos Cristãos – junto com outros oficiais – buscou recolher para levá-los ao Colégio de São Paulo. Os órfãos não foram encontrados, provavelmente estavam na casa da madrasta em Salcete e o filho mais velho, segundo a Inquisição, agiu com “atrevidimento e ousadia”, afirmando que ele era oficial do rei e que iria queixar-se ao vice-rei. Antônio de Melo declarou ao Pai dos Cristãos que uma postura muito rígida poderia causar a ausência deles.⁷⁴⁰

Podemos perceber que apesar de as autoridades eclesiásticas agirem de forma incisiva, o vice-rei buscava apartar as situações para evitar o próprio esvaziamento do projeto imperial, visto que os nativos expressaram suas insatisfações de diferentes formas: migrando para terras firmes, escondendo os órfãos ou escrevendo petições. Ainda que não possamos afirmar até que ponto as imposições coloniais foram acatadas ou descumpridas, existe na própria documentação oficial do Império indícios e caminhos de resistências, que acusavam a porosidade das fronteiras do Estado da Índia ou a capacidade de organização dos nativos em promoverem petições coletivas ou mesmo individuais, como a da viúva, Recu Meny, e de as enviarem às autoridades portuguesas.

O notário do Santo Ofício de Goa João Correia Borges registrou que Recu Meny era viúva de Beru Chatim, rendeiro da alfândega de Bardez. Conforme a certidão de uma resolução do

⁷³⁹Ibidem, pp.261-262.

⁷⁴⁰Ibidem, p.264.

vice-rei determinou que órfão era o filho de todo infiel cujo pai falecera, ainda que tivesse mãe, avós, ou quaisquer parentes vivos. Ao órfão deveria ser atribuído um tutor cristão que segundo a certidão sucederia o pai na guarda do menor, em cuidado e direito paterno.⁷⁴¹ A decisão citou o decreto treze do Primeiro Concílio Provincial de Goa e o sétimo da ação segunda do Quinto Concílio, como base para a decisão tomada na certidão. Apesar de o requerimento não ter uma resolução a favor de Recu Meny, determinou-se que o Pai dos Cristãos não deveria tomar os órfãos nas regiões onde houvesse juiz dos órfãos, a não ser que possuísse algum despacho do vice-rei ou do próprio juiz. Ademais, nessas ocasiões, deveria levar consigo um oficial de justiça para que o menor fosse recolhido com suavidade. Ao Pai dos Cristãos foi recomendado que guardasse e cumprisse a determinação, sem interpretação ou modificação alguma da lei. Sem seguir essas recomendações e sem a assistência de um oficial de justiça, toda a sua prática seria anulada.⁷⁴²

Os nativos escreveram parte da história do império asiático português em seus requerimentos, onde provavelmente expressaram insatisfações e denunciaram violações e abusos por parte das autoridades coloniais. Esses documentos refletiram-se indiretamente nas leis e alvarás que buscavam encontrar o meio termo entre o projeto religioso e político português no Oriente. Ainda que não tenhamos essas petições, os seus resquícios ecoam por documentos que buscavam abafá-los ou remediá-los.

As leis referentes à tomada e conversão dos órfãos criavam diversas rivalidades entre vizinhos que se denunciavam, cristãos e a população não convertida, entre os não convertidos e os jesuítas, entre os não convertidos e o juiz dos órfãos e o Pai dos Cristãos, entre as próprias autoridades régias e eclesiásticas que divergiam sobre como proceder em relação às leis relativas aos órfãos e suas repercussões. Mencionamos que as autoridades régias nem sempre convergiam entre si. Por exemplo, os esclarecimentos de Mascarenhas (1646) não foram bem recebidos pelos nativos, que insatisfeitos escreveram petições. Sabe-se que algumas das petições foram respondidas pelo vice-rei D. Pedro de Almeida, que autorizou a reelaboração da

⁷⁴¹Certidão de uma resolução do vice-rei da Índia sobre um tutor cristão ser dado a gentio órfão, na sequência de uma questão entre o pai dos cristãos, o padre António Serqueira, da Companhia de Jesus, e os filhos de Malagaro, gentio rendeiro da alfândega de Bardes. Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, mç. 36, n.º 7, ANTT, p. 1v.

⁷⁴²Ibidem, p. 2v.

lei reafirmando o alvará de 1559, ao acatar a decisão tomada pela Junta de 1677, e por isso contrariando não apenas o vice-rei anterior (Mascarenhas) como o Pai dos Cristãos,

As variações apresentadas nas leis podem ter aberto uma possibilidade de reivindicação. Em 1774, o Pai dos Cristãos acusa como os nativos exploraram a própria legislação e as suas divergências. Segundo o rei, o Pai dos Cristãos da cidade de Goa padre Luís Pegado⁷⁴³ apresentou-lhe a cópia do alvará de 1718 do Conde Luís de Meneses, alvará este que em 1774 o Pai dos Cristãos reafirmou para cessar qualquer dúvida dos gentios que diziam que, ao findar os governos, findavam-se também as provisões e leis por eles impostas. E a pedido do padre Luís Pegado, o rei confirmou o alvará para perpetuar a sua validade.⁷⁴⁴

A alegação supracitada por parte dos gentios, de que as leis prescreviam com o fim de cada governo, explicita a necessidade de as autoridades portuguesas repetirem constantemente os seus decretos, estes que raramente se mantiveram fiéis ao alvará de 1559. As leis variaram no decorrer dos anos e esta questão esteve relacionada também aos obstáculos e circunstâncias com que a execução da lei se deparava quando se tentava aplicá-la. Diferentes situações geraram novos desafios, que requeriam leis específicas a eles. Isso significa que, dentro do possível, os nativos buscaram contornar a pressão exercida pelos agentes coloniais. Essas tentativas ensaiadas pelos nativos podem ser inferidas indiretamente por meio da análise das provisões e alvarás que buscavam remediá-las. Assim como as leis e as cartas redigidas pelas autoridades coloniais acusavam a existência de requerimentos, migrações e até assassinatos praticados pelos nativos como meios de contestar e contornar as leis referentes aos órfãos filhos de não cristãos.

As cartas jesuíticas indicam também possibilidades de conflitos e reações à execução da lei. Na perspectiva dos inacianos, os relatos representavam situações de “provação” sofridas pelos missionários, que eram confrontados com a “infidelidade” dos nativos, que se mostravam inconstantes na fé e indisciplinados quanto à observância das leis. As cartas narram conflitos

⁷⁴³Português de Lagos, onde nasceu em 1711. Entrou na Companhia em Évora em 1726, se tornou sacerdote, trabalhou em Salcete, Goa e Damão, onde foi reitor.

⁷⁴⁴Alvará por que S. Magestade há por bem, a requerimento do P. Luis Pegado da Companhia de Jesus, Pay dos Christãos da cidade de Goa e partes da India, de confirmar o alvará em forma de ley que mandou passar o Conde da Ericeira sendo o V. Rey que lhe suscederão, em o qual se ocorre à desordem com que os gentios, pera augmentar o paganismo, passavão pera as terras firmes os filhos que por morte dos paes e avós ficavão órfãos, os machos menos de quatorze anos e as femias menos de doze, pera não terem ocasião de se converterem a fé cathólica pera que tenha seo devido efeito como no dito alvará neste incorporado se declara. Cf. Cf. WICKI, J. (ed.). **O Livro do Pai dos Cristãos**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 103, pp. 352-357.

que envolviam não apenas nativos e missionários, mas toda a rede de agentes eclesiásticos e régios que a teia das leis relacionadas aos órfãos envolvia. As cartas expressam também como a legislação pode ter sido explorada pelos nativos que possuíam atritos entre si. Vizinhos que cultivavam rixas poderiam denunciar os rivais, não necessariamente porque as leis ordenavam. A sociedade goesa multifacetada era palco de conflitos (sociais, religiosos) para além dos suscitados pelas autoridades coloniais, de maneira que as dissidências internas poderiam se acoplar no cotidiano.

Por exemplo, em 1595, o padre Cabral relatou ao seu superior que dois mouros tiveram “entre si uma diferença”, de modo que um deles teria ficado muito injuriado e, para se vingar, denunciou a um cristão que o outro mouro tinha dois irmãos que eram meninos e órfãos, que deveriam ser tomados e convertidos conforme a lei do rei de Portugal. O cristão repassou a informação ao Pai dos Cristãos e ambos foram buscar os meninos para levá-los ao Seminário e mostrá-los ao ouvidor geral. Eram meninos de pouca idade, um com oito anos e outro com treze. Ambos estavam “muito afeiçoados a seita de mafamede que não podiam nem ouvir o nome de cristo”, de maneira que os seus rostos se enchiam de melancolia e tristeza. Mas ainda que tivessem residido por alguns dias no Seminário, não teriam demonstrado interesse em se converterem.⁷⁴⁵

Apesar de os jesuítas dissertarem com recorrência sobre a docilidade dos meninos e a sua fácil adesão ao catolicismo, por vezes, era comum também relatos de casos desafiantes, como oportunidade também de engradecer as missões e os seus executores e as suas cartas. A conversão dos meninos mouros supracitados não teria sido fácil, segundo o padre Cabral. Seus familiares recorreram ao embaixador do Idalcão que residia em Goa e a um “outro mouro”, que seria também de “respeito”. A colocação evidencia que essas autoridades nativas tinham algum reconhecimento não só entre os goeses, que os procuravam, mas também entre as autoridades coloniais, tendo em vista que os consideravam entidades ou figuras de relevância entre os nativos. O embaixador e o outro mouro escreveram ao vice-rei reivindicando a guarda dos meninos. O pedido chegou ao padre reitor, que o desconsiderou e tentou converter os meninos, que se mostraram firmes em sua negação ao batismo.⁷⁴⁶

⁷⁴⁵Carta ânua do padre Francisco Cabral provincial, aos jesuítas na Europa, Goa, 29 de novembro de 1595, *Documenta Indica*, vol. XVII, doc. 466, pp.385-386.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p.365.

No relato supracitado, o padre Cabral destacou não apenas como a lei foi explorada diante das dissensões entre dois mouros, o que resultou na iniciativa por parte de um deles de utilizar a lei portuguesa para perseguir e atingir o outro, como também as disputas que a mesma lei gerou entre o mouro e os agentes régios e eclesiásticos do Estado da Índia. Um dos mouros buscou amparo nas “autoridades” nativas reconhecidas (o embaixador do Idalcão e um mouro de “respeito”) para recorrer ao vice-rei, a fim de que o seu pleito sobre a guarda do menino mouro fosse atendida. A petição chegou ao Colégio, porém, ao que tudo indica, serviu apenas para apressar a conversão dos meninos.

Não da mesma forma, mas de um modo similar, as desavenças cotidianas e as denúncias apareceram também em outras documentações, como nas referentes ao Santo Ofício. A população colonial, intimada e coagida, mas também movida por interesses próprios, possibilitou a circulação e o fornecimento de informação sobre os órfãos ou os nativos de um modo geral. Na América portuguesa, por exemplo, Vainfas destacou que a população colonial “por medo do Poder ou dele cúmplice, acordaria a delatar vizinhos, parentes, desafetos, rivais”.⁷⁴⁷ As intrigas apareceram também nas cartas inicianas. No entanto, as mesmas cartas e os alvarás redigidos no século XVI e XVII também evidenciam o contrário, isto é, como os nativos se uniram em solidariedade e a favor de interesses comuns. As leis e as cartas inicianas mencionam como familiares e vizinhos estavam dispostos a esconder ou transferir os órfãos para outras terras, a fim de as autoridades portuguesas não os retirassem dos seus grupos de parentela.

Nas cartas jesuíticas são recorrentes relatos que envolvem a conversão dos meninos órfãos. Inclusive, é possível encontrarmos relatos que propõem o recolhimento dos órfãos antes mesmo do alvará régio de 1559. Em 1557, Luís Fróis escreveu ao reitor Francisco Rodrigues sobre a necessidade de se pedir provisões em favor dos cristãos. Entre as sugestões, citou a possibilidade de os cristãos herdarem dos parentes gentios e a necessidade de se recolher os meninos órfãos gentios que não possuíssem parentes próximos e nem tivessem atingido a idade da razão. O jesuíta sugeriu que os meninos fossem instruídos no colégio jesuíta até atingirem a

⁷⁴⁷VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: Laura de Mello e Souza. (Org.). **História da Vida Privada no Brasil**. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 5, p. 221-274, p. 228.

idade de discricção, momento em que poderiam escolher qual a “lei” que seguiriam.⁷⁴⁸ Interessante notarmos que as considerações de Fróis ocorreram em 1557, dois anos antes do alvará régio de março de 1559 que ordenava recolher os órfãos no Estado da Índia. Possivelmente Fróis dissertava sobre esta possibilidade já inspirado pelo recolhimento dos meninos nativos que ocorria no Seminário e também com base na determinação de 1556 do governador do Estado da Índia Francisco Barreto, que permitia que as crianças nativas filhos de pais gentios fossem tomadas após a morte do pai, mesmo se a mãe ainda fosse viva. Elas deveriam ser entregues a um tutor cristão até atingirem os 14 anos de idade.⁷⁴⁹

As cartas jesuíticas registraram em diversas partes do Estado da Índia as repercussões do alvará de 1559. Em 1566, o jesuíta Nunes Barreto, vice-provincial, escreveu que em Baçaim seria grande serviço do Senhor mandar que se cumprisse a mencionada provisão e que os senhores das aldeias entregassem todos os meninos órfãos de até 14 anos que não tivessem pai e mãe vivos para serem convertidos.⁷⁵⁰

Em Taná, o padre Melchior Dias registrou que a lei já era executada em 1566 e se encontrava nisso grande consolo, uma vez que não só os órfãos eram convertidos após o recolhimento deles pelos jesuítas, como seus familiares.⁷⁵¹ A prática de tomar os órfãos nativos também foi narrada nas cartas jesuítas, de maneira que essa retirada dos órfãos foi muitas vezes descrita como um caminho necessário para o aumento da cristandade e para o próprio bem espiritual dos menores. Nesse sentido, o batismo não consentido nem sempre foi condenado.

Ainda em 1566, ao escrever sobre a região de Cochim, o padre Andreas Cabreira escreveu que o uso da força era utilizado até pelos meninos dos seminários, que utilizavam seus dias de férias para buscar outros meninos. Cabreira relatou que um estudante teria tomado à força um menino órfão para levá-lo ao colégio, onde ficou retido contra a sua vontade. O padre alertou ainda que a situação não deveria ser julgada como se tratasse de “fazer cristão por força”, pois o rei de Portugal havia passado uma patente para que todo órfão menor de quatorze fosse levado

⁷⁴⁸Carta do padre Luís Fróis à Francisco Rodrigues, reitor, Goa, 30 de novembro de 1557, *Documenta Indica*, vol. III, doc. 111, pp. 698- 730.

⁷⁴⁹MENDONÇA, Délio de *Conversions and citizenry : Goa under Portugal: 1510-1610*. New Delhi: Concept Publishing Company, 2002, p.205.

⁷⁵⁰Carta do padre Nunes Barreto, vice-provincial, ao padre Dr. Jacobo Miron, provincial Lusitano, Cochim, 20 de janeiro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VI, doc. 108, pp. 673- 714.

⁷⁵¹Carta do padre Melchior Dias ao padre Leoni Henriques, provincial lusitano, Baçaim, 4 de dezembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 19, pp. 90- 102.

e instruído na fé e “destes tomam muitos”.⁷⁵² Em 1568, o padre Vaz ressaltou que se não fosse o recolhimento dos órfãos, poucos seriam convertidos, e por isso tem se especial cuidado pela lei, graças a qual não se convertia só o menor, mas também a sua família, "pelo amor que a gente dessa terra se tem uns aos outros".⁷⁵³

Em Goa, nesta mesma data, é registrado que os meninos não eram levados para o Colégio de São Paulo, mas sim para o Seminário. A confusão de nomenclatura já foi mencionada anteriormente. Apesar da documentação nem sempre ser clara e por vezes se referir às instituições com os mesmos termos, acreditamos que os meninos órfãos fossem enviados para o Seminário. O padre Gomez Vaz, por exemplo, cita que no Seminário residiam 110 meninos, que eram “da terra” e órfãos, que ficam ali por um tempo até tomar algum “remédio para a sua vida”. Além disso, diversas cartas utilizaram a expressão “casa dos meninos órfãos” como sinônimo ou referência ao Seminário.⁷⁵⁴

Assim como os padres dissertaram sobre a execução da lei que recolhia os órfãos, escreveram também sobre os desafios de cumpri-la em função das tentativas de impedimentos por parte dos nativos. Algumas cartas descrevem conflitos entre as autoridades coloniais e a família dos meninos nativos, ou seja, situações de batismo e a retirada compulsória que envolviam crianças que não eram órfãs. Por exemplo, em 1577 a carta anual da Província da Índia destacou um suposto ocorrido, a conversão de dois meninos entre treze e quatorze anos de idade, que segundo os missionários “queriam se fazer cristãos”. O padre (o documento usa o termo de forma generalizada e não identifica se a autoridade era o padre reitor ou o Pai dos

⁷⁵²Carta do padre Andreas Cabreira à Companhia de Jesus em Portugal, Cochim, 10 de dezembro de 1566, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. 26, pp. 130-131.

⁷⁵³Carta do padre Pedro Vaz ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Baçaim, 17 de dezembro de 1568, *Documenta Indica*, vol. VII, doc. Pp. 533- 542

⁷⁵⁴As cartas dos jesuítas mencionam com frequência que o Colégio de São Paulo, o Seminário e a Casa dos Catecúmenos eram instituições próximas e por vezes a documentação se refere a esses estabelecimentos como o mesmo. Fica difícil definir de fato para onde exatamente iam essas crianças. Entretanto, consideramos ser o Seminário, porque a Casa dos Catecúmenos ficava sob a tutela do Pai dos Cristãos. Em 1569 encontramos registros de que os órfãos abaixo de 14 anos que eram tomados ficavam juntos com os meninos nativos cristãos da terra, que eram cuidados por dois irmãos da Companhia, sendo esses Pedro da Alcaçova e Emmanuel Cortês. Diversas cartas ressaltam que Alcaçova e Cortês eram irmãos que trabalhavam exclusivamente com os meninos no Seminário. Além disso, diversas cartas associam o Seminário ao título de casa dos meninos órfãos. Em 1572 é citado novamente que dois irmãos da Companhia tinham cuidado da casa dos meninos órfãos, sendo um desses Pedro de Alcaçova. Cf. Companhia de Jesus, Goa, novembro de 1569, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 12, pp. 35-93; Carta do padre Eduardo Leitão ao padre Francisco de Bórgia, Geral da Companhia de Jesus, Goa, 5 de novembro de 1572, *Documenta Indica*, vol. VIII, doc. 86, pp. 574- 588; Carta do padre Gomez Vaz à Leoni Henriques e a Companhia de Jesus em Portugal, Goa, 12 de dezembro de 1567, *Documenta Indica*, vol. V, doc. 90, pp. 372-505.

Cristãos) ordenou que os meninos fossem levados ao vigário geral, que provavelmente pela data era Andreas Fernandes, para indagar aos meninos se eles de fato teriam optado pela conversão e crendo que sim, foram enviados para o colégio.⁷⁵⁵

Os familiares das crianças recorreram ao embaixador do Idalcão alegando que eles foram tomados e convertidos à força.⁷⁵⁶ Em função disto, o vigário geral e o ouvidor geral Antônio Borges certificaram-se do ocorrido por meio de perguntas, e com isso o menino foi mantido no Seminário. Em outro contexto, narrou-se uma situação similar que teria ocorrido na Casa dos Catecúmenos. Alguns meninos foram questionados na frente do embaixador mouro, dos parentes e demais gentios. Mesmo diante do pranto de sua mãe e de parentes, os meninos teriam se mostrado firmes na fé, renegando assim a “fé de mafamede”, ficando livres “daquela tentação de negros confusos”.⁷⁵⁷

As cartas ânuas têm por características, como pontuamos anteriormente, reunir elementos edificantes, situações inusitadas que registram a derrota e o constrangimento dos nativos, diante da vitória dos agentes que propagavam a “verdadeira fé”, o catolicismo. Nesse sentido, as ocasiões supostamente ocorridas e narradas quase sempre se encaixam nisto, no desconcerto, vergonha ou constrangimento do nativo não convertido. Edificações à parte, nota-se que o episódio ocorre a partir de duas versões que não se encontram: a dos religiosos e a dos pais. Os primeiros alegam que os nativos optaram por ser convertidos, enquanto os segundos denunciam o uso da força com o menino a uma autoridade nativa, o embaixador do Idalcão, a quem nativos recorreram em casos similares em que ocorrera a retirada compulsória dos *pueris*, trato e venda de crianças e *pueris*.

É interessante pensarmos que os nativos apelavam a uma autoridade nativa para serem representados por ela nas suas reivindicações. Há outras cartas que discorrem sobre como os gentios recorriam ao embaixador mouro do Idalcão na tentativa de requerer a guarda das crianças e dos *pueris* que estavam em posse das autoridades portuguesas. Exemplo semelhante é narrado em 1588, quando familiares nativos recorreram ao embaixador mouro quatro ou cinco

⁷⁵⁵Carta ânuia da Província da Índia para Portugal, Goa, novembro de 1577, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 79, pp. 938- 959.

⁷⁵⁶Nas cartas as terras do “Indalcão” são referidas como terras do norte de Goa, distrito de savantvadi, onde há muito comércio. Cf. Carta ânuia do padre Francisco Cabra, Provincial, à Companhia de Jesus na Europa, Goa, 29 de novembro de 1595, *Documenta Indica*, vol.XVII, doc. 46, pp. 358-422.

⁷⁵⁷Carta ânuia da Província da Índia para Portugal, Goa, novembro de 1577, *Documenta Indica*, vol. X, doc. 79, p.945.

vezes par auxiliá-los a dissuadir a criança de receber o batismo, o que, segundo os irmãos da Companhia, era desejado pelo infante. O menino foi levado diante de um “juiz eclesiástico” e perante esta autoridade supostamente também se mantivera constante em seu propósito de se converter.⁷⁵⁸ De um modo geral, esta documentação, ainda que almeje exaltar as missões com casos edificantes, acaba por discorrer também sobre os recursos utilizados pelos nativos nas tentativas de contornar a legislação portuguesa. Ressaltamos também como nas ocasiões supracitadas as crianças eram questionadas diante de alguma autoridade, geralmente o ouvidor, se queriam ou não serem convertidas. No século XVIII, há de se lembrar que o Pai dos Cristãos considerou as perguntas judiciais feitas às crianças e aos *pueris* uma “tentação perigosa”, prática que havia sido experimentada antes e os gentios a reivindicaram como oportunidade para dissuadir os nativos da intenção do batismo. As situações descritas nas cartas inicianas poderiam ser ter sido exemplos de situações que o Pai dos Cristãos buscou evitar.

Na carta anual de Francisco Cabral também encontramos registros específicos de Goa e do Colégio de São Paulo sobre como a população nativa expressava suas insatisfações às autoridades régias que buscavam legislar sobre suas crianças. Segundo Cabral, em uma aldeia, dois irmãos tentaram persuadir um menino a se converter e a ir com eles para o colégio. Diante da situação, a mãe “brava como uma leoa” foi ao encontro dos irmãos, e “aremetendo aos irmãos, a hum delles deu huma bofetada tam rija que por muitas oras depois lhe ficou a face inchada, e levando de hum pao deu ao outro algumas pancadas”.⁷⁵⁹ Apesar de a carta querer destacar as adversidades das missões, a fim de exaltar os executores delas, nota-se a dura realidade que os nativos muitas vezes encararam, a insubordinação dos gentios e o cotidiano marcado por conflitos, desentendimentos e ameaças entre gentios, convertidos e autoridades eclesiásticas. O alvoroço atraiu a atenção de gentios, cristãos e do pai dos meninos, quem, diante de ameaças dos cristãos “de que iria custar caro o atrevimento de sua mulher”, buscou se redimir.⁷⁶⁰

Cabral também narrou a respeito de outra ocasião de atrito entre os nativos e as autoridades régias e eclesiásticas, que divergiram sobre o modo de proceder. A contraposição das

⁷⁵⁸Carta anual da Província da Índia, Goa, novembro de 1588, *Documenta Indica*, vol. XV, doc. 9, pp.84-113.

⁷⁵⁹Carta anual da Província da Índia por Fr. Francisco Cabral, provincial, Goa, 15 de novembro de 1593, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 53, p. 310.

⁷⁶⁰Ibidem, p. 310.

autoridades teria ocasionado um escândalo entre os nativos e os próprios padres, que haviam sido descredibilizados diante de um requerimento de um pai brâmane. A situação envolveu os padres do Colégio, o pai do menino, o vice-rei, o inquisidor de Goa, o arcebispo e o Pai dos Cristãos.

Conforme o relato, os irmãos da Companhia de Jesus encontraram dois meninos que eram irmãos brincando, um de dez para doze anos e outro mais velho. Ao ver os irmãos da Companhia, o menino mais velho teria fugido e o menor ficou imóvel. Entretanto, segundo a carta, ainda que descrito neste estado, queria se converter. O irmão mais velho havia ido chamar o pai, que logo chegou “aos gritos” e vendo o filho estar tão quieto perante os irmãos da Companhia, “lansa-sse por terra desabellado como um homem fora de seu siso”. Deu “muitas pancadas” com a cabeça no chão e pedia ao filho que não o desamparasse em sua velhice.⁷⁶¹

A situação é narrada como se o pai tivesse perdido a sanidade, o que causou espanto no próprio filho, que havia se mantido constante no seu propósito. Segundo os missionários, o menino havia dito “levai-me já, deixemos a meu pai que como velho fas estas doudices”.⁷⁶² O pai do menino, que era da casta brâmane, foi descrito como rico e por possuir recursos recorreu às próprias autoridades coloniais portuguesas. Apresentou as suas lamentações ao vice-rei e, mostrando o sangue que saía das pancadas que deu com a cabeça nas pedras, queixou-se da forma como tomaram o seu filho e por força queriam convertê-lo. O vice-rei solicitou a presença do menino, que já estava no colégio dos jesuítas. Os padres acompanharam o *pueri* e solicitaram ao vice-rei que não questionasse o menino na frente do pai, porque embora o menino estivesse constante, poderia se “perturbar”.

Já à noite, o menino foi levado ao vice-rei para ser questionado. Diante do pai e do vice-rei foi indagado se queria ser cristão ou voltar para a casa com o pai. Na primeira pergunta calou-se, na segunda, constrangido ou comovido com o pranto do pai respondeu que queria ir com ele. O ocorrido não repercutiu bem e os padres repassaram a questão para o inquisidor Rui Sodrinho de Mesquita. O inquisidor acusou o vice-rei de que aquela situação promovera um grande escândalo e que ele havia fornecido motivo para os infiéis fazerem descaso dos padres.

⁷⁶¹ Ibidem, p. 311.

⁷⁶² Ibidem, p.311.

O inquisidor retomou o Primeiro Concílio Provincial de Goa, em que se decretou que não fossem feitas perguntas diante dos parentes e pais e sim na presença do vigário ou prelado.⁷⁶³

O vice-rei submeteu o caso ao arcebispo de Goa, que ordenou que o menino fosse retirado da casa do pai e “depositado” em casa de alguma pessoa honrada até que fossem feitas a ele as perguntas. Porém, o pai já havia escondido o menino em outra casa na região de Goa, onde havia trancado as portas de maneira que foi necessário que o meirinho e o vigário geral fossem forçados a entrar na casa usando uma escada.⁷⁶⁴ Finalmente, o menino foi achado e levado às autoridades. No meio do caminho, o Pai dos Cristãos os aguardava. Foram feitas as perguntas ao menino, foi registrada a sua livre vontade, de maneira que passou a se chamar de Vicente, nome de seu padrinho.

Os relatos supracitados evidenciam que os menores, de diferentes formas e por distintas iniciativas, foram compelidos à conversão. Ainda que nem sempre de forma bruta, pela retirada compulsória e ou pelo uso da força, o batismo sem o consentimento constituía uma violência cultural contra a criança e seus familiares. Isoladas, vivendo em outros lares e instituições, não possuíam o direito de manter os seus vínculos familiares e comunitários. O batismo representava uma mudança significativa na vida das crianças, que ia desde uma alteração de nome ao modo de viver, onde frequentar e com quem pudessem conversar.⁷⁶⁵ As autoridades coloniais buscaram dissolver os laços culturais, políticos, religiosos que ligavam as crianças a suas comunidades de origem. As crianças após batizadas foram remanejadas para outros lares e instituições sob a justificativa de que receberiam amparo material e espiritual, “zelo” que dissolvia sua cultura, crença, seu modo de pensar, vestir, enterrar e viver.

⁷⁶³O decreto que o inquisidor se refere é o 34, em que afirma que muitos infiéis costumam fazer queixas às autoridades seculares, afirmando ter sido forçado a conversão e com isso, ocorre grande infâmia aos agentes encarregados da conversão. “(...) Se justiça secular o manda hir perante si, e desta maneira o pervertem, como algumas vezes aconteceo.” Assim, o Concílio determina que nos casos em que se quer saber se a pessoa se tornou cristã voluntariamente ou não, farão esta diligência com os que se convertem. “E querendo as justiças seculares tomar informação do que se vem a converter se está forçado, o fará em alguma casa sendo presente o prelado do lugar em que isso acontecer, ou alguma pessoa que elle pera isso deputar”. Cf. APO, Fasc IV, Ação Primeira, decreto 34.

⁷⁶⁴Carta ânua da Província da Índia por Fr. Francisco Cabral, provincial, Goa, 15 de novembro de 1593, *Documenta Indica*, vol. XVI, doc. 53, p. 313.

⁷⁶⁵De acordo com o Concílio de 1567 os neófitos deveriam adotar nomes cristãos. Com frequência os seus nomes resultavam da combinação do padrinho e a madrinha, quando não completamente iguais. LOPES, M.J.M. **A problemática da conversão ao cristianismo em Goa: os catecúmenos de Betim (séculos XVIII-XIX)**. Lisboa: Anais de História de Além-Mar, 2002, pp. 277-305.

Diante das pressões coloniais, os nativos buscaram burlar e ludibriar dentro do possível as imposições direcionadas a eles e seus filhos. Ainda que não tenhamos acesso aos documentos (requerimentos e petições) promovidos pelos gentios, vimos que as leis portuguesas foram adaptadas para responder a pressões nativas exercidas, que não puderam ser constantemente ignoradas. Isso se explica, entre outras razões, pelo fato de as fronteiras do Estado da Índia serem bastante porosas, representando um desafio que as autoridades portuguesas tinham dificuldades de contornar. Nesse sentido, nativos migraram de Goa com seus filhos, negócios e bens. A perda de renda, de vassallos e nativos para evangelizar debilitava o projeto imperial.

Não podemos afirmar até que ponto esta legislação foi acatada ou não, mas não podemos ignorar que as variações das leis se comunicam com os resultados das tentativas de praticá-las. Isto é, conforme tentava-se aplicar as leis e elas eram burladas ou desobedecidas, novas leis foram implementadas para dar conta do novo cenário. Em um segundo momento, a legislação buscava então remediar as controvérsias e desafios das primeiras iniciativas de implementação da lei dos órfãos, que nunca deixou de ser um desafio. Cabe frisar que existia um hiato entre as pressões exercidas pelas autoridades portuguesas e as expectativas de cumprimento de fato dessas leis. Entre esses pontos ecoaram as vozes das populações nativas, que embora sempre traduzidas, diminuídas e distorcidas para caberem dentro do aceitável na documentação oficial ou nas cartas dos missionários, ecoaram evidenciando diversas possibilidades de resistências, que iam desde agressões físicas, assassinatos, migrações, requerimentos, petições coletivas e individuais. Certamente, não era conveniente o registro dos desacatos, que poderiam acusar a pouca habilidade das autoridades portuguesas de vigiar os nativos em espaços tão vastos e descontínuos que era o Estado da Índia.

A maior parte da documentação analisada neste capítulo não aborda diretamente os meninos nativos (com exceção das cartas de alforrias), tal como nos capítulos anteriores em que os jesuítas escreveram diretamente sobre os *pueris*, seu cotidiano, expectativas e desafios da sua conversão. Os possíveis caminhos de resistência que captamos na documentação também não estão vinculados diretamente à ação dos meninos, mas sim com a de seus familiares. Entretanto, todas as práticas supracitadas envolviam indiretamente os meninos, pois são leis, práticas e agentes que buscavam “zelar” pelos nativos. Estas leis se conectam com algumas das expectativas dos jesuítas, como converter os nativos na fase da puerícia, enquanto ainda considerados moldáveis, na perspectiva dos inacianos.

A conversão dos meninos nativos foi considerada um meio para alcançar a conversão dos familiares, que ao desejar tutelar os órfãos novamente, deveriam aceitar o batismo, uma expectativa similar apresentada pelos jesuítas que buscavam recolher os meninos no Colégio de São Paulo e no Seminário em Goa. Entretanto, as iniciativas encontraram os desafios supracitados. Os jesuítas, o Pai dos Cristãos e as autoridades eclesiásticas e régias de modo geral tiveram suas expectativas confrontadas com meninos que se recusavam a receber o batismo e com familiares que buscavam meios de reivindicar a tutela ou contornar as leis portuguesas. Estes confrontos aparecem mais detalhados nas cartas dos missionários, mas aparecem também em meio às variações das leis referentes aos órfãos. Certamente, nesta última fonte, a normativa possui propósito distinto daquele manifesto nas cartas dos jesuítas – visto que as normas visavam regulamentar a tutela sobre os órfãos filhos de não cristãos e as querelas que ela criava. Ainda que nas leis não se encontrem detalhes sobre a conversão dos meninos, os decretos versavam sobre eles e buscavam decidir seu destino a partir da concepção de que, por serem menores, não possuíam discernimento.

As leis supracitadas neste capítulo estão relacionadas com o trabalho que os jesuítas desenvolviam no Colégio de São Paulo e o Pai dos Cristãos na Casa dos Catecúmenos. Ambos buscavam assistir, recolher e instruir os *pueris* nativos. Enquanto os jesuítas recebiam em seu seminário diversos órfãos, o Pai dos Cristãos amparava os *pueris* de diferentes formas e dentre elas por meio do “depósito” de meninos em casa de famílias cristãs, algo semelhante ao que os jesuítas faziam com alguns meninos das suas instituições, que eram entregues para servir a amos.

CONCLUSÃO

A conversão e a instrução dos meninos nativos foram assuntos de inúmeras cartas inacianas antes mesmo da construção do Colégio de São Paulo de Goa e do gerenciamento deste estabelecimento pelos jesuítas. Entretanto, as expectativas em relação à evangelização dos *pueris* nativos não foram as mesmas para todos os jesuítas, visto que eles não formaram um bloco monolítico. Enquanto padres como Nicolao Lancillotto e Antônio Gomes apontavam a debilidade e a inconstância dos nativos, a maior parte dos jesuítas escreveu sobre a conversão dos meninos nativos com expectativas de que eles poderiam se tornar auxiliares ou padres a serviço da Companhia de Jesus. Educados nos “bons costumes” e na fé católica, os meninos nativos, conforme acreditavam os jesuítas, poderiam ser agentes em potencial, caso as virtudes necessárias que eram esperadas de um cristão tivessem sido moldadas em sua puerícia e juventude.

Nesse sentido, os meninos nativos possuíam o seu valor apenas quando disciplinados, isto é, convertidos e instruídos nos princípios católicos. O ensino da doutrina católica e de uma rotina de hábitos cristãos foram consideradas imprescindíveis para cimentar as virtudes e os conhecimentos considerados necessários para a formação dos *pueris* nativos, que ainda que fossem considerados mais puros e devotos do que os adultos, haviam vivido entre práticas e culturas consideradas gentílicas. Desta forma, o disciplinamento desempenhado pelos jesuítas no Colégio de São Paulo foi defendido pelos padres como essencial para a formação de uma sociedade cristã, uma vez que favorecia um desenvolvimento gradual de mudanças almejadas e consideradas necessárias para as sociedades ultramarinas.

As iniciativas de conversão e de doutrina cristã dos meninos nativos nutriam-se de um conjunto de expectativas e representações promovidas por diferentes autoridades coloniais. O empreendimento foi um esforço conjunto de autoridades seculares e religiosas: missionários, o Pai dos Cristãos, irmãos da Companhia de Jesus, juiz dos órfãos, capitães, o governador e diversas autoridades atuaram para favorecer o aumento da cristandade no Oriente e trazer os *pueris* nativos, seus familiares e vizinhos à órbita do catolicismo. Considerados mais dóceis, moldáveis, proativos, maleáveis, mais devotos, curiosos e abertos ao aprendizado, os *pueris* se

tornaram, dentro da perspectiva inaciana, uma ponte ou a chave para a conversão dos demais nativos.

Muitas das representações supracitadas a respeito dos menores, enunciadas pelos jesuítas, foram influenciadas pela perspectiva dos humanistas sobre a idade da puerícia e deram base para as expectativas de instrução dos meninos nativos pelos inacianos no Colégio de São Paulo. Por trás de diversos relatos sobre a devoção, docilidade e a fácil aderência dos menores nativos aos preceitos cristãos, estavam as expectativas missionárias em formar agentes a serviço do Império e de utilizar, a favor da expansão do catolicismo, os laços familiares e intracomunitários para estimular a conversão dos nativos adultos.

Esta investigação demonstrou como a exploração dos laços familiares para o aumento da cristandade constituiu uma temática recorrente nas cartas inacianas que missionaram no Oriente. Tal exploração foi concebida como um método eficaz, visto que a conversão foi aceita, segundo os jesuítas, por diversos familiares que buscavam evitar o desmembramento do núcleo familiar, com a retirada compulsória de suas crianças e *pueris* por autoridades coloniais. Os familiares iam até o Colégio de São Paulo para negociar ou suplicar a tutela dos filhos e no esgotamento das tentativas acabavam por ser converter. Os relatos, ainda que buscassem enaltecer a quase sempre vitória do catolicismo frente às adversidades, apontam indícios sobre como em Goa, nos séculos XVI e XVII, familiares e vizinhos por vezes cederam às pressões proselitistas para contornar o desmembramento dos núcleos de parentesco provocado pelas estratégias coloniais de conversão.

O processo de recolhimento dos meninos foi amparado pela legislação portuguesa com a promulgação do decreto de 1559 pela rainha regente D. Catarina, que permitia o recolhimento de menores órfãos que não possuíam nenhum familiar vivo. No decorrer do século XVI e XVII, as diferentes interpretações, oscilações do decreto e formas de implementação geraram uma série de debates, conflitos e confrontos que se refletiam na promulgação de decretos ou alvarás que buscaram contornar as adversidades que emergiam não apenas entre nativos e as autoridades coloniais, como entre as próprias autoridades régias e eclesiásticas que diferiram por diversas vezes no modo de proceder na retirada compulsória dos órfãos. No processo, algumas autoridades consideraram necessário “tomar” compulsoriamente os meninos, pois do contrário “não se convertiam muitos”.

Uma forma de investigar as iniciativas coloniais em busca da conversão aos *pueris* nativos foi por meio da análise de decretos e provisões voltadas para este fim, todavia, esta pesquisa também pretendeu examinar como tais iniciativas encontraram seus desafios. Assim, mesmo as cartas redigidas por missionários, como seu forte caráter moralizante e apologético, nos permitem captar as tensões sociais que estas medidas promoveram. Os próprios decretos, suas repetições e reformulações demonstram também a própria dificuldade e os desafios de implementação das normas. Ainda que os conflitos fossem de natureza distinta, entre indivíduos e autoridades diferentes, giravam em torno da questão do recolhimento dos nativos e os desafios representados por eles e por seus familiares. A documentação analisada acusou que os decretos eram cumpridos de diferentes formas e causavam “escândalos” entre os nativos e diversos desafios as autoridades portuguesas, muitas vezes fragilizando o próprio projeto imperial.

As tentativas de implementação dos decretos, bem como a sua ação invasiva e impositiva nem sempre pautada na lei vigente abriram caminhos para reivindicações e resistências, por meio de petições ou mesmo através da fuga para as terras firmes. Os Concílios Provinciais de Goa, as cartas do Rei de Portugal e vice-rei do Estado da Índia e a documentação referente ao Pai dos Cristãos buscaram constantemente regulamentar essas questões, que se estenderam para além do século XVII. As iniciativas de conversão foram, dessa forma, marcadas por conflitos, resistências, negociações, agressões, petições, reivindicações e fugas. Em diversas ocasiões o Pai dos Cristãos era convocado para mediar esses conflitos.

Dentro das instituições jesuíticas ou sob a tutela do Pai dos Cristãos, os meninos (órfãos ou não) foram instruídos e alguns preparados para auxiliarem os padres. Apesar de termos como foco a região de Goa, podemos constatar, por meio da análise das cartas jesuíticas, que os seminários, os colégios, as doutrinas e o aproveitamento multifuncional dos meninos não foram padronizados em diferentes instituições administradas pelos inacianos nas Províncias de Goa e do Malabar. Por meio de pontuações panorâmicas, destacamos que as instituições jesuíticas, as instruções fornecidas nelas e o aproveitamento dos meninos foram diferentes. Esperamos que esta tenha sido uma das contribuições desta pesquisa, ao permitir a comparação entre os esforços de instrução e o emprego dos *pueris* nas atividades de evangelização e laborais, considerando diferentes contextos geográficos (Goa, Baçaim, Taná, regiões do Malabar). Assim, constatou-se que os colégios e seminários situados nas Províncias jesuítas de Goa e do Malabar não possuíam as mesmas rendas e investimentos, assim como os meninos foram

instruídos e incorporados nas missões de forma distinta, considerando os diferentes contextos. O recolhimento dos meninos e os seus aproveitamentos variavam conforme a necessidade local dos jesuítas e o relacionamento estabelecido com as autoridades locais. Goa, ao contrário das demais regiões, pode contar com ações mais incisivas visto que estava sob a soberania portuguesa.

Em Goa, assinalamos que o Colégio de São Paulo possuía uma grade de estudos mais completa. Por ser onde os jesuítas inicialmente residiam e realizavam os seus estudos, o Colégio possuía os cursos de humanidades, filosofia e teologia. A maior verba recebida também pertencia ao Colégio de São Paulo de Goa, que possuía também uma maior quantidade de jesuítas disponíveis para a instrução dos meninos. Após convertidos e instruídos, esses meninos recorrentemente eram “aproveitados” na condição de auxiliar dos irmãos da Companhia, atuando nas aldeias, seja por meio de orações, auxílio nas missas ou como intérpretes. Esta ação era sempre supervisionada, acompanhada pelos próprios jesuítas ou irmãos da Companhia. Nas terras mais ao norte do Estado da Índia, em Baçaim, por exemplo, os meninos no máximo tinham os cursos de humanidades. Ademais, as instituições dessas localidades não recebiam tantos recursos financeiros quanto em Goa. Os jesuítas relataram ter recebido apoio financeiro local, proveniente sobretudo da doação de rendas ou de terras das viúvas locais.

Em Baçaim, os meninos eram iniciados nas primeiras letras, ao passo que em Taná foi possível constatar que eles eram instruídos conforme a respectiva casta. Com efeito, as castas mais baixas aprendiam ofícios manuais, enquanto os meninos das castas mais altas aprendiam a ler e a contar. Muitos desses meninos foram transportados para regiões diferentes onde deveriam povoar as aldeias fundadas pelos jesuítas, trabalhar lavrando a terra e se casar. As expectativas e as demandas relacionadas a eles eram bem distintas quando comparadas as demonstradas em Goa. Apesar de meninos de diferentes castas residirem no Colégio de São Paulo de Goa, essa distinção de ofício e aprendizagem por casta não é explícita. No Sul, as demandas eram bastante distintas, pois os meninos aparecem associados à necessidade de exorcizar demônios e de dar continuidade ao trabalho dos jesuítas, visto que a Província Jesuítica do Malabar era demasiada extensa e os desafios eram muitos com os cristãos de São Tomé.

A conversão e instrução, que buscava reduzir a diferença, e extirpar as crenças não cristãs não garantiu uma equalização entre os meninos. Alguns dos *pueris* nativos foram

“aproveitados” para o propósito da expansão do catolicismo no Oriente como intérpretes ou padres, ao passo que outros deveriam se casar e contribuir com o povoamento de cristãos nas regiões incorporadas ao Estado da Índia e havia também aqueles que foram doados para trabalharem, provavelmente, em serviços domésticos. Neste último caso, a justificativa era de que esses *pueris* seriam bem tratados e iniciados na doutrina cristã. O aproveitamento multifuncional dos nativos se deu de diversas formas e esse processo foi marcado por hierarquias sociais de ambas as sociedades. Meninos da casta brâmane, curumbim, chardó, gatural ou mouros não foram concebidos como iguais, portanto, não foram instruídos e incorporados ao Império da mesma forma. Tais assimetrias não são percebidas na legislação, mas perpassam por diversas cartas dos jesuítas. Apesar de todos convertidos e intitulados como “meninos”, como se eles constituíssem uma categoria homogênea, os *pueris* não eram iguais, nem entre as hierarquias sociais entre os nativos e nem quando comparado aos europeus. Neste segundo caso, os nativos eram sempre concebidos a partir de diversas assimetrias e desconfianças: por sua cor, cultura, e suposta debilidade e inconstância da sua fé. Adicionam-se as assimetrias de gênero que, entre outras questões, fez com as meninas se tornassem ainda mais esmaecidas que os meninos na documentação analisada, dificultando o exame das iniciativas voltadas para a conversão e instrução delas pelos jesuítas.

Além disso, por termos tratado conjuntamente as experiências no Colégio de São Paulo de Goa e em outras instituições jesuítas situadas no norte e do sul da Índia, foi possível identificar uma prática recorrente: a transferência dos *pueris* entre tais localidades. Tornou-se evidente que, assim como no norte do Estado da Índia, em Goa os *pueris* também eram deslocados com alguma frequência de um colégio para outro, a fim de “povoá-lo”. Goa recebeu, ao longo dos anos, meninos oriundos de diferentes espaços do Estado da Índia, sendo que alguns deles vieram diretamente das instituições jesuíticas. Em alguns casos, foi possível traçar itinerários mais detalhados sobre alguns deles, como foi o caso de Pero Luís, brâmane.

No entanto, as imagens acerca da docilidade dos meninos e a ideia de que eram perfeccionáveis, tão aludidas nas epístolas redigidas pelos jesuítas, contrastavam com a restrita utilização dos meninos nativos no ofício sacerdotal. Nesse sentido, consideramos que esta pesquisa pode contribuir transversalmente com a produção científica que analisou os entraves à formação do clero nativo na Índia, no âmbito do Padroado Português. Esta pesquisa traz, portanto, contributos que não são tanto sobre histórias de “sucesso” de meninos formados nas

instituições jesuítas e que lograram êxitos na carreira sacerdotal. Com efeito, apenas Pedro Luís tornou-se um jesuíta, por exemplo. Acerca do próprio Pedro Luís, mencionamos como ele teve a sua instrução frequentemente interrompida para atender as demandas cotidianas das missões, sendo enviado para diferentes regiões. Assim, esta pesquisa pretendeu destacar quais foram os usos dos meninos instruídos pelos jesuítas, qual a formação recebida, qual foi o seu aproveitamento nas missões ou em atividades cotidianas, já que a admissão na Companhia de Jesus não foi o destino deles. Desta forma, almejou-se demonstrar como, nas diferentes regiões, os inicianos instruíram e incorporaram os meninos nas missões de forma distinta e de acordo com as necessidades da expansão do catolicismo, as hierarquias locais e as hierarquias existentes entre os europeus e os nativos.

Estas questões denotam que o projeto de expansão do catolicismo no Oriente a partir da conversão dos meninos foi marcado por uma série de expectativas, desconfianças, hierarquias, nuances e adversidades. Muitos dos desafios e conflitos encontrados envolveram outra autoridade importante na conversão dos órfãos e *pueris*: o Pai dos Cristãos, cargo regularmente ocupado pelos jesuítas em Goa. Dentre suas competências, o Pai dos Cristãos deveria buscar os meios para que catecúmenos e neófitos fossem providos com o necessário ao amparo material e espiritual. O Pai dos Cristãos possuía um importante papel no que toca à conversão dos *pueris*, por isso, acabou envolvido nas querelas sobre os órfãos filhos de não cristãos. Para favorecer o aumento da cristandade, o Pai dos Cristãos atuou durante séculos em nome da lei que buscava estimular a conversão dos órfãos de famílias não cristãos. Sob a perspectiva portuguesa, a atuação deste ofício estava relacionada ao zelo em relação aos órfãos e “moços”, porém, para os nativos a prática se tornava uma forma de rapto. No tocante à questão dos órfãos, a atuação deste oficial foi marcada por acusações de adoção de práticas que extrapolavam as leis e de forçar os batismos. Assim como as autoridades eclesiásticas e régias, o Pai dos Cristãos também foi acusado de abuso de autoridade, uma questão que ganhou ênfase no século XVII, quando foi organizada a Junta de 1677 para resolver a polêmica acerca da retirada compulsória dos órfãos. De maneira geral, o objetivo foi indicar que a análise da documentação relativa à legislação sobre a retirada dos órfãos filhos de não cristãos, investigada em conjunto com outras fontes, denota que os meninos nativos e sobretudo os seus familiares buscaram, dentro das suas possibilidades, contornar as imposições coloniais por meio de fugas, confrontos físicos e negociações entre as autoridades portuguesas e nativas.

Outra contribuição dessa pesquisa foi buscar acompanhar indícios dos usos e itinerários dos meninos instruídos pelos jesuítas com base no cruzamento de documentos de diferentes naturezas. Nesse sentido, uma das originalidades dessa investigação foi buscar conectar as informações extraídas das cartas redigidas pelos jesuítas e dos registros produzidos por jesuítas que assumiram o cargo de Pai dos Cristãos em Goa. No que toca a esta última colocação, as cartas dos jesuítas apontam, de um modo geral, para uma segregação dos *pueris* entre “aqueles em que deveriam ser iniciados nos estudos” e os “moços” que deveriam ser entregues a amos para servir. A temática do uso de menores em trabalhos domésticos perpassa também por outros documentos e agentes, como as os registros (“cartas de alforria”) escritos pelo Pai dos Cristãos.

Em alguns dos casos, nota-se que foi o próprio Pai dos Cristãos quem depositou essas crianças e *pueris* na casa do senhor. É preciso ressaltar que os Pais dos Cristãos, muito deles jesuítas, concebiam o trabalho doméstico dos *pueris* como uma forma de encaminhar a vida do neófito (para um ofício) e como uma compensação ao senhor cristão que dava amparo aos menores. O Pai dos Cristãos, que intermediou essa relação, poderia solicitar o *pueri* ou a criança a qualquer momento, pois o depósito, ao que tudo indica, era uma guarda temporária e condicionada sob a vigia do Pai dos Cristãos, a autoridade responsável por prover e zelar pelos órfãos e “moços”. Como amparo, o Pai dos cristãos destinou várias dessas crianças e *pueris* ao aprendizado de um ofício e ao casamento. O apadrinhamento do Pai dos Cristãos permitia que ele ditasse o caminho dos menores. Considerados incapazes de tomar as suas decisões, os *pueris* tinham a sua vontade sujeita a um responsável – podendo ser este responsável os seus senhores, as famílias cristãs a quem eles eram entregues ou o Pai dos Cristãos.

Por meio da análise das “cartas de alforrias” e das cartas dos inicianos foi possível constatar que os jesuítas (como missionários, reitores dos colégios ou Pai dos Cristãos) foram responsáveis por encaminhar crianças e *pueris* para o trabalho, para servir a senhores cristãos, sob a perspectiva de lhes concederem com isso o amparo para a vida, ao mesmo tempo em que garantiam que os menores convivessem entre cristãos, que lhes deveriam ensinar os “bons costumes” e a doutrina cristã.

Percebe-se que as autoridades cujas perspectivas se manifestam nas três principais fontes consultadas – as cartas dos jesuítas, as cartas de alforria redigidas pelo Pai dos Cristãos e a legislação referente aos órfãos – possuem o consenso de que esses *pueris* deveriam ser tutelados por cristãos e separados de seus familiares não cristãos. Os objetivos eram os mesmos:

promover meios de manter esses *pueris* sob a órbita das autoridades coloniais a fim de garantir a sua conversão, instrução e o seu aproveitamento. Acreditava-se que a convivência com cristãos poderia inculcar mais facilmente nos nativos os “bons costumes”, que poderiam ser facilmente perdidos se os *pueris* retornassem para suas famílias e aldeias.

Para o propósito da conversão, os *pueris* foram recolhidos, transportados, batizados, instruídos, tutelados de diferentes formas, por diferentes autoridades e pessoas. O seu destino não era certo após a conversão, pois cativos, órfãos, meninos brâmanes e os das castas mais baixas não despertaram as mesmas expectativas nas autoridades coloniais, nem a formação que lhe era oferecida nem o seu aproveitamento pelas autoridades foram os mesmos. O que eles tinham em comum era o fato de serem alvos de expectativas que visavam convertê-los e a seus familiares, como parte do projeto de expansão do catolicismo no Oriente.

A este projeto soma-se o anseio de um aproveitamento multifuncional dos *pueris*. Com efeito, os *pueris* nativos foram alvos das expectativas de um projeto evangelizador e foram mobilizados como agentes na promoção do Evangelho, seja como auxiliares, padres, canacápoles ou tradutores. Eles foram notados e visados pelas autoridades régias e eclesiásticas, concebidos como estratégia de aumento da cristandade e utilizados para este fim. Foram formados intérpretes, padres, e espalhados pelo Estado da Índia a fim de multiplicarem os números de convertidos. Eles não só foram afetados pelas estratégias coloniais de expansão e conversão como utilizados para a reprodução delas, participando assim das transformações sociais de seu tempo e das iniciativas que buscavam ampliar o projeto civilizatório e territorial pela fé. Tal processo foi marcado por uma série de debates, conflitos e violências que envolviam os *pueris*, seus familiares e as autoridades coloniais.

Referências bibliográficas

Fontes

Fontes impressas

COIMBRA, Arménio Alves Fernandes; SANTOS, Pedro Manuel Amaro - Ordenações Manuelinas on-line. Coimbra: Universidade de Coimbra. Acesso em 24 de janeiro de 2021.

LOYOLA, Inácio. **Constituições da Companhia de Jesus**. Anotadas pela Companhia de Jesus Geral XXXIV. Normas Complementares. Aprovadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

REGO, Antônio da Silva (org). **Documentação para a História das Missões e do Padroado Português do Oriente**. Lisboa, Agência Histórica do Ultramar, 12 vols., 1951-1955.

RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo portuguez-oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992.

SALGUEIRO, Ângela dos Anjos Aguiar et. al. Ordenações Filipinas. Ordenações Filipinas Online, 1998. Acesso em 24 de janeiro de 2021.

SOUSA, Francisco de. **Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello & Irmão, 1978.

WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

WICKI, J. (ed.). *Documenta Indica*. Roma, editora, 1948-1988, 18 vols.

XAVIER, F. **Obras Completas**. (trad., org. Francisco de Sales Baptista). São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Fontes manuscritas

Directorate of Archives and Archaeology, Goa, Cód. 860.

Obras de referência

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Portuguez e latino**. Coimbra: Colégio das Artes, 1720, v. 6.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastian de. **Tesoro de la lengua castellana o española**. [texto impreso] / compuesto por Sebastian de Cobarrubias Orozco. Madrid: 1611.

DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra, Academia das Ciências, v.1, 1919-1921.

Bibliografia

AGNOLIN, A. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. *Revista CLIO – UFPE: Dossiê Estudos Jesuíticos*, nº 27, vol.1, 2009, pp.203-256.

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

ALMEIDA, A.G. **Educação e evangelização: a convivência de jesuítas e índios no século XVI no Brasil**. 129. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Metodista de Piracicaba, 2016.

ANTUNES, Gina. **Os abexins no Decão e no Guzerate no século XVI**. Lisboa (Dissertação em História), Universidade Nova de Lisboa, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina a colônia. In: PRIORE, Mary Del (org). **História das Mulheres no Brasil**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

ARAÚJO, Horácio. Introdução In: GOUVEIA, Antônio de. **Cartas ânuas da China**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998.

ARAÚJO, M.B. O «Pay dos Christãos». Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia. In: Congresso Internacional De História: Missão Portuguesa e encontros de culturas. *Actas: África Oriental, Oriente e Brasil*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, v. II, 1993, p. 305- 324.

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Tradução de Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986

- ANTUNES, L. F. Província do Norte. In: LOPES, M. de J. dos Mártires (Coord.). **Nova história da expansão portuguesa. O Império Oriental (1660-1820)**. Lisboa: Estampa, 2006, Vol. V, tomo 2, pp.207-232.
- BETHENCOURT, F. **História das Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BITTAR, Marisa; FERREIRA JUNIOR, A. Pluralidade linguística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI. **Educação e Sociedade, Campinas - CEDES**, v. 25, 2004, pp. 171-195.
- BÔAS, Luciana Villas. Línguas da pregação. Os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1949-1555). *Revista USP*, v. 81, 2009, pp. 161-172.
- BORGES, Felipe. **Jesuítas no "Estado da Índia": O seminário de Santa Fé e o colégio de São Paulo em Goa (1541 - 1558)**. 256f. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá: UEM, 2018.
- BOSCHI, Caio. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição”. In: Bethencourt, F. e Chauduri, K. **História da expansão portuguesa**. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, vol. II, 1998.
- BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na Idade Moderna**. Campinas, SP: Papyrus, 2017
- BOXER, C. R. **A mulher na expansão ultramarina ibérica**.1415-1815. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BOXER, C.R. **As relações raciais no Império colonial português – 1415-1825**. Porto: Aforamento, 1988.
- BOXER. C. R. **Igreja e expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa. Edições 70, 1989.
- BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNEP (FEU), 1999.
- CANNAS, Ana. Fé e poder: o conflito entre a Inquisição de Goa e o vice-rei. António de Melo de Castro (1663-1670). In: BARRETO, Luís Filipe et al. *Inquisição portuguesa. Tempo, razão, circunstância*. Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, pp. 257-275.
- CANTOS, Priscila Kelly; COSTA, C.J. Os colégios jesuíticos e suas propostas educacionais. In: *16 Congressos Nacional de Leitura*. Campinas-SP: Associação de Leitura do Brasil, 2007.
- CANTOS, Priscila Kelly. **A educação na Companhia de Jesus: Um estudo sobre os colégios jesuíticos**. 90f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, 2009.

- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.
- CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. 2010. 309f. Tese (Doutorado em filosofia) –School of Arts and Sciences. University of Columbia, Nova Iorque.
- CARDOSO, Armando, SJ. (org). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. Volume 3. São Paulo: Loyola, 1993.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (1638-1767). **Rev. Hist. (São Paulo)**. 2015, n.173, pp.175-210.
- CASIMIRO, A. P. B. S. Igreja, Educação e Escravidão no Brasil Colonial. *Politéia* (Vitória da Conquista), v. 7, 2007, pp. 85-102.
- CORREIA, Manuel José. **Os portugueses no Malabar (1498-1580)**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997, pp.156-157.
- COSTA, C.P. Língua e conquista. Formação de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicação em Ásia nos alvares da modernidade. In: Stolze Lima, Ivana & Carmo, Laura do (Orgs). (Org.). **História Social da Língua Nacional**. 1 ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2008.
- COSTA, Darlen; OLIVEIRA, Claudia. Processos Escolares no Imaginário dos Viajantes em Minas Gerais no Século XIX. In: III Congresso Brasileiro de História da Educação, 2004, Paraná - Curitiba. **A Educação Escolar em Perspectiva Histórica**. Paraná - Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2004.
- CURTO, Diogo Ramada. “O sistema do escravo-intérprete”. In: **Cultura imperial e projetos coloniais, séculos XV a XVIII**. Campinas: Unicamp, 2009.
- DEL PRIORE, Mary (org.) & BASSANEZI, Carla (coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.
- DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo: Condição Feminina, Maternidade e Mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- DEL PRIORE, Mary, “Papel em branco”. In: DEL PRIORE, Mary (org.), **História da criança no Brasil**, São Paulo: Contexto, 1991.

- DELUMEAU, Jean. “O pecado original e o sentimento de infância” In **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos XIII-XVIII)**. Bauru: Edusc, 2003.
- DORÉ, Andréa. “Sitiados – Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)”. São Paulo: Alameda, 2010
- EHALT, Rômulo. Os Japoneses no Pensamento Racial de Alessandro Valignano, SJ (1539-1606). *Anais do VII Encontro Internacional de História Colonial*. CARMEN, Margarida et al. (orgs.). Mossoró – RN: EDUERN, 2018, pp.665-677.
- GOMES, Alberon de Lemos. **A Matrona & o Padre: Discursos, Práticas e Vivências das relações entre Catolicismo, Gênero e Família na Capitania de Pernambuco**. 2003. 165f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- GÓMEZ. Antonio de Montserrat – La Ruta de la Seda y los caminos secretos del Tantra. *Revista Científica Arbitrada de la Fundación MenteClara*, vol 1, 2016.
- GONCALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente português: questões torno da ordem dos eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. *Revista de História*, n. 170, jan./jun. 2014, pp. 107-141.
- GRUZINSKI, Serge. Passeurs y elites católicas en las cuatro partes del mundo: los inicios de la mundialización (1580-1640). In: GODOY, Scarlet O’Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmen (Ed.). **Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru: Instituto Riva-Agüero: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- FARIA, Patrícia Souza de. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**. 2008. 295f. Tese de Doutorado em História, UFF, 2008
- FARIA, P.S. Cativos no Oriente português: questões em torno da escravidão e do trabalho forçado em Goa (séculos XVI e XVII) In: BUENO, André; CREMA, Everton; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José Maria [orgs.] **Diversos Orientes**. União da Vitória/Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR, 2018.
- FARIA, Patrícia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). *Topoi (Online): revista de história*, v.14, 2013.

- FARIA, Patrícia Souza de. Os franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no sul da Índia (século XVI). *Semata (Santiago de Compostela)*, v. 26, 2014, pp. 447-465.
- FARIA, Patrícia Souza de. Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII). In: FARIA, Ângelo Assis; MANSO, Maria de Deus B; LEVI, Abraham. (Org.). **A expansão: quando o mundo era português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste**. 1ed.Évora; Viçosa; Washington: NICPRI/ CCH-UFV, 2014, p. 82-106.
- FAVACHO, A. **O recolhimento dos meninos. Por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira**. 216f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- FERREIRA, A.J; BITTAR, Marisa. Artes liberais e ofícios mecânicos nos colégios jesuíticos do Brasil Colonial. **Revista Brasileira de Educação (Impresso)**, v. 17, nº 51, set-dez, 2012, pp.693-751.
- FRANCO, J.E; CABANAS, M.I.M **O Padre António Vieira e as Mulheres. O mito barroco do universo feminino**. Porto: Campo das Letras, 2008.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, pp.229-247.
- HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. In: FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque; BRITTO, Jader de Medeiros (Orgs.). **Dicionário de educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ &MEC/INEP/COMPED, 2002.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de santo Agostinho no limiar do Século XVII. *Revista de História (USP)*, v. 0, 2014, pp. 107-141.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. Meninos órfãos vindos do Reino para a América: mestiçagem cultural. *Leitura: Teoria & Prática*, v. 34, n. 66, 2016.
- HESPANHA, António Manuel. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). **História da vida privada em Portugal**. A idade moderna. Lisboa: Círculo de leitores, 2011.
- HESPANHA, A. M. B. **Imbecillitas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime**. 1. ed., 2010.

- HSIA, R. Po-chia. **A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- KALTNER, L. F. O Latim na colonização do Brasil quinhentista. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 26, 2016, pp. 39-60.
- KASSAB, Yara. **As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras brasílicas (1549-1597), "Para maior glória de Deus"**. 241f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, 2010.
- LEÃO, J.H.C. **A Companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuítas e mediação religiosa (1549-1614)**. 319f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2017.
- LIPINER, Elias. As crianças de São Tomé na historiografia portuguesa e hebraica. In: LIBA, Moshe e SIMMS, Norman. *Jewish Child Slaves in São Tomé*. Wellington: New Zealand Jewish Chronicle Publications, 2003.
- LOBATO, Manuel. Mulheres alvas de bom parecer: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750). **Perspectivas. Portuguese Journal of Political Science and International Relations**, 10, 2013.
- LOPES, M.J.M. **A problemática da conversão ao cristianismo em Goa: os catecúmenos de Betim (séculos XVIII-XIX)**. Lisboa: Anais de História de Além-Mar, 2002, pp. 277-305.
- LORENZ, Karl. Introdução à Pedagogia Jesuíta no Brasil Colonial. Educação Humanista e o *Ratio Studiorum*. *Cadernos de História da Educação*, v.17, n.1, jan.-abr., 2018, pp. p.25-50.
- LOYOLA, Inácio. **Constituições da Companhia de Jesus**. Anotadas pela Companhia de Jesus Geral XXXIV. Normas Complementares. Aprovadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MANSO, M. D. A Mulher Outra no espaço ultramarino português: o caso da Índia Portuguesa. Textos de História. **Revista da Pós-Graduação em História da UNB**, nº11, 2004.
- MANSO, Maria de Deus. Convergências e divergências: O Ensino nos Colégios Jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVIII in CAROLINO, Luís Miguel; CAMENIETZKI, Carlos Ziller, **Jesuítas, Ensino e Ciência, séc. XVI-XVIII**, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2005, pp. 163-180.
- MANSO, Maria de Deus Beites. **História da Companhia de Jesus em Portugal**. Lisboa: Parsifal, 2016.

- MANSO, Maria de Deus Beites. **A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Actividades religiosas, poderes e contactos culturais**. Évora: Universidade de Évora; Macau: Universidade de Macau, 2009.
- MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MATOS, Manuel Cadafaz de. Alguns aspectos da acção do Pe. Melchior Nunes Barreto, primeiro missionário português na China quinhentista. *In: Nos mares da China: a propósito da chegada de Jorge Álvares, em 1513: actas XIII Simpósio de História Marítima*. Lisboa: Academia de Marinha, 2016,
- MASSIMI, Marina. **Um incendiado desejo das índias**. São Paulo: Loyola, 2002.
- MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concep Pub, 2002.
- MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. 208f. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense. 2005. 208f. Niterói: UFF, 2005.
- MORAN, J.F. **The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan**. London and New York: Routledge. 1993.
- OLIVEIRA, Ana Maria T. S. R. **A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Editorial Teorema, 2007.
- ORTA, Garcia da. **Colóquios dos Simples e Drogas da Índia**. Edição publicada por deliberação da Academia Real das Sciencias de Lisboa, dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho. Lisboa: Imprensa Nacional, 1891-1895.
- PAIVA, Wilson Alves de. O legado dos jesuítas na educação brasileira. **Educação em revista**, v.31, 2015, pp.201-222.
- PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- PALOMO, Federico. Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la historia religiosa de la época moderna. *Lusitânia sacra*, 2 série, vol. 15, 2003, pp.265-268.

- PALOMO, Federico. «Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de História Moderna*, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997.
- PASTOR, Renan Morim. **A descoberta de Confúcio pela Europa: a interpretação do confucionismo clássico pelos jesuítas na missão da China (Século XVII)**. 158f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.
- PELÚCIA, Alexandre. Francisco Cabral: perfil de um missionário português no Japão quinhentista. in COSTA, João Paulo de Oliveira e (org). **A Influência dos Portugueses na História do Japão**. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1998.
- PERCZEL, István. Accommodationist Strategies on the Malabar Coast: Competition or Complementarity? In: Fabre, Pierre Antoine; G. Županov, Ines (ed.) **The Rites Controversies in the Early Modern World**, Brill, 2018.
- PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres. **Cadernos Pagu**. n° 4. 1995.
- PIRES, Silvana. The integration of children in the Estado da Índia: the case of Salcete in the sixteenth century. In GRACIAS, Fatima; PINTO, Celsa; BORGES, Charles(org.). **Indo-Portuguese History: Global Trends**. Proceedings of the XI International Seminar on Indo-Portuguese History. Goa: Haureen&comvet, 2005.
- RAMOS, F. P. A História Trágico-Marítima das crianças nas embarcações portuguesas do século XVI. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). **História das Crianças no Brasil**. 1ed. São Paulo: Contexto, 1999, pp. 19-54.
- RAMOS, Rui. Culturas da alfabetização e culturas do analfabetismo em Portugal: uma introdução à História da Alfabetização no Portugal contemporâneo. **Análise Social**, vol. XXIV (103-104), 1988, pp. 1067-1145.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus: Mulheres, Sexualidade e a Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1999.
- REIS, Anderson R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI e XVII)**. 2011. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- ROBINSON, Rowena. **Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998.

- REIS, António; REZOLA, Maria Inácia; SANTOS, Paula Borges (Coords.) - Dicionário de história de Portugal: 25 de Abril (vol. 3). Porto: Figueirinhas, 2017.
- ROMO, E. J. A. Os escritos portugueses de um jesuíta holandês no oriente: Gaspar Barzeu (1515-1553). *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n. 2, 1 dez. 1999, pp. 17-28.
- ROSA, T. M. R. F. **História da Universidade Teológica de Évora (Séculos XVI a XVIII)**. 1. ed. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013.
- ROSSA, Walter. **Cidades Indo-Portuguesas. Contribuição para o estudo do urbanismo português no Hindustão Ocidental**, Lisboa, CNCDP, 1997.
- SALES, Maria de Lurdes P. E.A. **A Vida Cristã em Baçaim no século XVI**. 216f. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2003.
- SALES, M.L.P.E.A.S. **Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)**. 2015. 304f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Nova Lisboa, Lisboa, 2015.
- SANTOS, C. M.de. **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.
- SANTOS, J. M. P. (Ed.). Padre Marcos Jorge. **Doutrina cristã: escrita em diálogo para ensinar os meninos**. Lisboa: Paulus, 2016.
- SANTOS, Joaquim Rodrigues dos; MENDIRATTA, Sidh Losa. "«...A Melhor Causa que Vossa Alteza tem Nestas Partes»: Representações das Cidades da Província do Norte do Estado da Índia (Séc. XVI-XVIII)". In **Actas do IV Simpósio Lusobrasileiro de Cartografia Histórica - Territórios: Documentos, Imagens e Representações: IV Simpósio Lusobrasileiro de Cartografia Histórica - Territórios: Documentos, Imagens e Representações**, Oporto, Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.
- SCABIN, R. C. As cartas jesuíticas do século XVI e a Ars Dictaminis medieval: Uma proposta de leitura documental. In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 2010, Londrina. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, 2010.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Trad. Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: **SOS Corpo**, 1995.

- SILVA, GLEIDSON; AMORIM, SIMONE SILVEIRA. Apontamentos sobre a educação no Brasil Colonial (1549-1759). *INTERAÇÕES*, v. 18, 2017, pp. 185-196.
- SILVA, Francisco Ribeiro. "História da Alfabetização em Portugal: fontes, métodos, resultados" in **A História da Educação em Espanha e Portugal**. Lisboa, Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação 1993, pp.101-121.
- SILVA, Jorge Lúzio Matos. **As bailadeiras Devadasis, dança e colonialidade na Índia portuguesa - século XVIII: no corpo iconografado uma categoria histórica**. 2016. 346 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016,
- SOUSA, C. T. **Entre o desterro dos judeus e o fechamento dos portos portugueses no reinado de D. Manuel I (1495 - 1521): os caminhos trilhados pelos cristãos-novos após o édito**. 2018. 443 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.
- SOUZA, Lais Viena de. **Educados nas letras e guardados nos bons costumes. Os pueris na prédica do Padre Alexandre de Gusmão SJ (séculos XVII e XVIII)**. 2008. 206f. Dissertação de Mestrado, UFBA, 2008.
- SOUZA, Teotónio. "The Council of Trent (1545–1563): Its Reception in Portuguese India" in **Transcontinental Links in the History of Not Western Christianity**, ed. Konstanz Koschorke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002, 189–201.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- STRATHERN, Alan. **Kingship and conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SUBRAMANYAN, Sanjay. **Império Asiático Português. 1500-1700. Uma história política e econômica**. Trad. Paulo Jorge Sousa Pinto. Lisboa: Difel, 1995.
- TAVARES, Célia Cristina. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. 229 p. Tese (Doutorado em História Social) – UFF. Niterói, 2002.
- TAVARES, C. C. S. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. **Em Aberto**, v. 78, 2007, pp. 97-114.
- TEDESCHI, L.A. **História das mulheres e as representações do feminino**. 1ª Ed. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

- TEIXEIRA, André. **Baçaim e o seu território: política e economia (1534-1665)**. 423f. Tese de Doutoramento em História, especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- TRINDADE, Frei Paulo da. **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 India Oriental em a pregação da fé e conversão dos infiéis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até as remotíssimas Ilhas do Japão** Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1967.
- THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1994.
- VAINFAS, Ronaldo. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: Laura de Mello e Souza. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 5, pp. 221-274.
- VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. 2011. 352 f. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura e Cultura) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. 661f. Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu, Florença, 2003.
- XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Inês G. **Catholic orientalism. Empire, Indian knowledge (16th-18th centuries)**. Nova Deli: Oxford University Press, 2015.
- XAVIER, Ângela. Dissolver a Diferença - Conversão e Mestiçagem no Império português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.) **Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- XAVIER, Ângela Barreto. —Nobres per geração. A consciência de si dos descendentes de portuguesas na Goa seiscentista. Cultura. **Revista de História e Teoria das ideias**, 2007.
- ŽUPANOV, Ines G. **Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (Sixteenth-Seventeenth Centuries)**. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2005.