

FESTAS, CELEBRAÇÕES E SUNTUOSIDADE: OS BATISMOS SOLENES EM GOA COMO MECANISMOS PARA CONVERSÃO DO GENTIO (SÉCULO XVI)

Felipe Augusto Fernandes Borges

Instituto Federal do Paraná. Doutor em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Professor do curso de Pedagogia do Instituto Federal do Paraná, Campus Pitanga. É líder do Grupo de Pesquisa História, Educação e Cultura – GPHECULT (IFPR) e participa do grupo de pesquisa: Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: felipe.borges@ifpr.edu.br

Elenice Alves Dias Borges

Universidade Estadual de Maringá. Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduada em História e Especialista em Interdisciplinaridade e Docência (IFPR). Participa do grupo de pesquisa Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP) da Universidade Estadual de Maringá e do Grupo de Pesquisa História, Educação e Cultura – GPHECULT (IFPR). E-mail: elenice.adborges@outlook.com

**FESTAS, CELEBRAÇÕES E Suntuosidade: OS BATISMOS SOLENES EM GOA
COMO MECANISMOS PARA CONVERSÃO DO GENTIO (SÉCULO XVI)**

**FESTIVALS, CELEBRATIONS AND Suntuosity: THE SOLEMN BAPTISMS IN
GOA AS MECHANISMS FOR THE CONVERSION OF GENTLE (16th CENTURY)**

Felipe Augusto Fernandes Borges

Elenice Alves Dias Borges

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre um aspecto da religiosidade em Goa, as suntuosas cerimônias de batismo, que denominamos batismos solenes. Conquistada pelos portugueses em 1510, Goa se tornou a sede administrativa e religiosa do Estado da Índia. Nossas fontes são documentos do século XVI, contidos nos volumes I, II, III e IV da Documenta Indica, organizada por Joseph Wicki. Foi realizado um levantamento a respeito destes batismos solenes na documentação citada, que foi analisada apoiando-se nas reflexões de Cavalcanti (2013) e Souza (2013) para pensar o fenômeno das festas religiosas, e numa extensa historiografia pertinente sobre o Estado da Índia no século XVI. Compreendemos que a suntuosidade dos batismos solenes apontava para os benefícios de se fazer cristão no Estado da Índia. Batismos de figuras importantes das sociedades locais eram revestidos de suntuosidade e de festejos, a fim de demonstrar o poderio cristão e as honras destinadas aos convertidos. Assim, os batismos solenes eram mecanismos utilizados para encorajar conversões nas populações locais.

PALAVRAS-CHAVE: Batismos Solenes; Goa; Estado da Índia; Catequese.

ABSTRACT

This work aims to reflect on an aspect of religiosity in Goa, the sumptuous baptism ceremonies, which we call solemn baptisms. Conquered by the Portuguese in 1510, Goa became the administrative and religious seat of the State of India. Our sources are documents from the 16th century, contained in volumes I, II, III and IV of Documenta Indica, organized by Joseph Wicki. A survey was carried out regarding these solemn baptisms in the aforementioned documentation, which was analyzed based on the reflections of Cavalcanti (2013) and Souza (2013) to think about the phenomenon of religious festivals, and on an extensive relevant historiography on the State of India in the 16th century. We understand that the sumptuousness of solemn baptisms pointed to the benefits of becoming a Christian in the State of India. Baptisms of leading figures in local societies were lavished with sumptuousness and festivities in order to demonstrate Christian power and honors for converts. Thus, solemn baptisms were mechanisms used to encourage conversions among local populations.

KEY WORDS: Solemn Baptisms; Goa; State of India; Catechism.

Introdução

A presença portuguesa na Índia remonta ao início do século XVI. Desde a passagem do Cabo das Tormentas, rebatizado de Cabo da Boa Esperança, por Vasco da Gama em 1499 e seus consequentes primeiros contatos na costa indiana, os lusitanos instauraram e solidificaram sua presença no Índico. Tal presença tinha como base uma rede de fortalezas, entrepostos, feitorias e gentes que, paulatinamente, instituiu o que foi chamado de Estado da Índia.

Na expansão lusitana (e na espanhola também) Igreja e Estado caminharam juntos, numa indissolúvel e amalgamada união, que mesclava a busca das especiarias e do comércio e a expansão da fé católica. Nesse sentido, a célebre frase de António Vieira resumiu a associação: “Se não houvessem mercadores que fossem procurar os tesouros da terra no Oriente e nas Índias Ocidentais, quem transportaria para lá os pregadores que levam os tesouros celestes? Os pregadores levam o Evangelho, e os mercadores levam os pregadores” (BOXER, 2002, p. 80).

O objetivo deste trabalho é apresentar e refletir sobre um aspecto da religiosidade em Goa, as suntuosas cerimônias de batismo, que aqui denominamos de batismos solenes. Conquistada pelos portugueses em 1510, Goa se tornou um centro da ação portuguesa no Oriente, sendo ao mesmo tempo a sede administrativa e religiosa do Estado da Índia. Devido ao trabalho das ordens religiosas, com especial destaque, em números e ações, aos padres da Companhia de Jesus, Goa se tornou um centro de instâncias e celebrações religiosas, uma “pequena Roma do Oriente” (TAVARES, 2004, p. 104).

Nessa “pequena Roma do Oriente”, por questões que apresentaremos adiante, passou a ter lugar, a partir da década de 40 do século XVI, uma maior ofensiva pela conversão das populações locais. Dentro de diversas estratégias empregadas para tal finalidade, apresentamos neste trabalho o fenômeno do que chamamos de batismos solenes. Esses batismos eram realizados sob um grande aparato festivo, rondado de riqueza, suntuosidade, e acompanhado pelas mais altas autoridades locais. Interpretamos esse fenômeno como um instrumento de encorajamento das conversões: ao revestir a cerimônia do batismo de

suntuosidade, honras, riquezas, os missionários e funcionários portugueses estavam apresentando aos nativos, sob lentes de aumento, a honra e o favorecimento feito aos cristãos. Ao mesmo tempo, ao fazer grandes eventos para batizar pessoas consideradas destacadas localmente, estavam também divulgando o cristianismo como uma religião importante, validada por aquelas figuras destacadas que estavam aderindo a ele.

As fontes para nossa pesquisa são cartas e documentos de variados autores do século XVI, contidos nos volumes I, II, III e IV da Documenta Indica, organizada por Joseph Wicki. Delimitamos temporalmente no século XVI para analisar o fenômeno no contexto da viragem política ocorrida a partir de 1540, com a destruição dos templos hindus e a total proibição de celebrações não cristãs em Goa.

Os portugueses em Goa no Século XVI

Uma visão geral de como era situada geograficamente a cidade de Goa nos é dada por Disney (1981). A cidade fora construída numa ilha, chamada de Tissuary, quase ao meio da costa ocidental da Índia. A posição geográfica era privilegiada do ponto de vista comercial, visto que ao norte estava o Guzerate, onde se produziam têxteis e anil, e, ao sul, Canara e Malabar, que forneciam a pimenta. A ilha toda teria algo como 70 ou 80 km², em forma triangular, com a ponta apontada para o mar (DISNEY, 1981).

Conforme Tavares, citando Brito, a cidade de Goa possuía cerca de 2 km em sua frente marítima, e a área propriamente urbana seria de aproximadamente 4 km². O centro da cidade estava localizado numa faixa ribeirinha, sendo as principais ruas pavimentadas e as demais, de terra batida. A principal rua era chamada de Rua Direita ou Rua dos Leilões. Esta rua levava diretamente ao Cais dos Vice-Reis, que era a entrada portuária da cidade, e, logicamente, era onde estava concentrada a maior parte das atividades comerciais. Havia ali um mercado de pérolas, peças de ouro, pedras preciosas, escravos, sedas, tapetes, cavalos e outras mercadorias vindas de diversos portos do Oriente. Por via terrestre, a entrada principal era a Rua de São Pedro, próxima ao centro de construção naval, o arsenal da cidade. Tal arsenal estava localizado na Rua das Naus de Ormuz. Lá era o local de maior concentração de venda de bebidas alcoólicas, segundo a autora, pela presença de trabalhadores em grande número. O centro da cidade de Goa era a região de maior movimento e concentração de locais

de destaque. Ali haviam sido construídas cinco igrejas, entre elas a Sé – num universo de 17 igrejas mais importantes – cinco, de 12 conventos e, ainda, os prédios da administração portuguesa – o Tribunal da Relação, o Tribunal da Inquisição, a Alfândega, a Misericórdia, o Hospital Real, o Palácio dos Vice-Reis e o quartel. Na região central de Goa também se encontravam o Terreiro dos Galos, a Praça do Sabaio e o Arco dos Vice-Reis, principais largos e monumentos da cidade. Goa era, assim, um centro de administração política, religiosa, cultural e cívica (TAVARES, 2004).

Goa foi conquistada por Afonso de Albuquerque, em 1510, tomada das possessões do sultão de Bijapur (TAVARES, 2004). Panikkar atribui o sucesso de Albuquerque na conquista de Goa em parte à ajuda recebida de Tujali, príncipe indiano da região, que teria se aliado aos portugueses a fim de enfraquecer o poder do muçulmano sultão de Bijapur, Adil Shahi. Para o autor, o Império Hindu de Vijayanagar também não teria motivos para intervir, do contrário, via com satisfação a perda de poder de um sultão muçulmano. Os imperadores do Vijayanagar “compreenderam rapidamente que Goa lhes abria uma saída para o mar, o que lhes permitiria encomendar não somente armas e material como também cavalos, de que sua cavalaria tanto necessitava” (PANIKKAR, 1969, p. 53-54). Em conformidade com o que afirma Panikkar, Thomaz também considera que o controle de Goa seria possível tão somente com apoio de sua população, ainda que fosse um apoio ao menos tácito. “Albuquerque procurou obtê-lo [o apoio hindu] apoiando-se nos hindus contra a minoria muçulmana, concedendo-lhes uma ampla liberdade religiosa e aligeirando a carga fiscal a que até então estavam submetidos” (THOMAZ, 1994, p. 248). Ainda, segundo o próprio Thomaz, é possível interpretar que, ao menos no início da presença portuguesa no Oriente, as relações e interesses comerciais se sobrepujam aos ligados à conversão das populações, ao proselitismo religioso (THOMAZ, 1994). Como mostram alguns trabalhos sobre o assunto, uma das coisas que os portugueses souberam fazer, ao menos no início de sua presença na Índia, foi aliar-se pontualmente às populações hindus a fim de combater os muçulmanos (TAVARES, 2004; BOXER, 2002; BORGES, 2018).

A cidade de Goa fora anteriormente dominada pelo Império Hindu de Vijayanagar. Foi tomada posteriormente pelo sultão de Bijapur, teve seus templos – hindus – destruídos e fora transformada em cidade muçulmana. Quando, em 1510, Albuquerque

planejou a tomada da cidade, tirou proveito da presença hindu, numerosa na região, e se apresentou como um libertador da cidade, aquele que a tiraria dos muçulmanos. Dessa forma, desenvolveu-se em Goa, sob a batuta de Albuquerque, uma política de tolerância ao hinduísmo. Confiscaram-se terras de muçulmanos, mas não da população hindu goesa – a qual era chamada pelos portugueses de canarins. Nesse primeiro momento, o hinduísmo também não foi reprimido, sendo permitidos seus cultos e rituais na cidade, normalmente (TAVARES, 2004; BORGES, 2018). Thomaz acrescenta que Albuquerque se beneficiou da passividade da população, que não se animava a lutar em favor do invasor muçulmano (THOMAZ, 1994).

Tavares (2004) ainda nos mostra como no período inicial da conquista de Goa poucas mudanças significativas foram feitas para interferir no modo de vida das populações hindus. Inicialmente não houve proibição de cultos hindus, como ocorreu posteriormente – com exceção de rituais considerados intoleráveis, como, por exemplo, a cerimônia do sati¹. Para corroborar sua afirmação, a autora nos dá alguns números: “por volta de 1540 havia em Goa 116 pagodes, em Bardez 176, em Salcete 264” (TAVARES, 2004, p. 70). Thomaz afirma que a cidade de Goa, sob a liderança de Albuquerque, “foi uma cidade mercantil, cosmopolita e assaz tolerante” (THOMAZ, 1994, p. 248).

A partir de 1540, não por coincidência, tempo da chegada dos primeiros jesuítas, a política de tolerância ao hinduísmo foi pouco a pouco dando lugar para uma cada vez mais ferrenha intolerância, com a proibição de todos os tipos de cultos hindus e a destruição dos pagodes e templos (BORGES, 2018).

É muito comum nas fontes, quando se descreve a cidade de Goa, principalmente no início de sua ocupação por parte dos portugueses, fazer-se menção aos pagodes, que designavam tanto os templos hindus quanto as imagens que havia neles. Depois de 1540, quando a política de tolerância com o hinduísmo sofreu uma viragem, aconteceu a destruição dos referidos pagodes, o confisco de suas terras que, na maior parte das vezes, eram entregues a igrejas e obras pias (TAVARES, 2004; BORGES, 2018).

¹ Sati era uma cerimônia hindu, proibida por Afonso de Albuquerque após a conquista de Goa. Consistia num ritual em que uma mulher viúva, em presença da família, atirava-se espontaneamente na pira onde o corpo do marido queimava, para assim morrer com ele. Com a proibição imposta por Albuquerque, houve uma mudança no ritual, inserindo-se então o hábito de pôr sobre o corpo do marido, antes da incineração, uma porção do cabelo da viúva. (TAVARES, 2004)

Essa introdução ao modo de vida e às características geográficas da cidade de Goa se justifica por nos dar uma base do que seria, de como seria a capital portuguesa na Índia. De Goa, irradiava-se a presença portuguesa naquelas partes: padres, missionários, governadores, vice-reis, soldados, degredados, quem quer que fosse, para entrar na rede portuguesa do Índico, havia de passar por Goa. Como centro da ação lusitana, Goa adquiriu ares de irradiador cultural e religioso. Lá também ficava o Colégio de São Paulo, centro da ação dos padres da Companhia de Jesus na Índia (BORGES, MENEZES & COSTA, 2020), grandes influenciadores das políticas de intolerância empreendidas a partir de 1540 e, também importantes atores sociais nos casos dos batismos solenes aqui apresentados.

Batismos solenes e festas religiosas no contexto da conversão do gentio

A presença portuguesa em Goa era no século XVI forte e dominante. Padres e irmãos de ordens religiosas, com destaque para a Companhia de Jesus trabalhavam para reduzir Goa ao cristianismo. Goa já era, ainda no século XVI, uma cidade repleta de cristãos, templos, conventos, mosteiros (SOUZA, 1994; TAVARES, 2004).

A partir da década de 40 do século XVI ocorre em Goa o que chamamos de “viragem” da política de tolerância religiosa portuguesa, até então dispensada à população hindu. A partir desse momento, várias legislações ordenam a destruição de templos e imagens hindus, proíbem a designação de cargos do Estado da Índia a gentios, ordenam o sequestro de bens e terras dos pagodes e sua doação a igrejas e obras pias (BORGES, 2018). Nesse contexto, intensificam-se as ações de conversão dos “gentios”, os hindus, e criam-se ainda mais mecanismos para levar tais conversões a efeito.

Uma das estratégias lançadas, com participação de destaque dos jesuítas estabelecidos no Colégio de São Paulo, era a realização do que chamamos, baseado na forma como são descritos na documentação, de batismos solenes. Esses batismos eram grandes celebrações, festas no sentido lato, em que compareciam importantes figuras de autoridade no Estado da Índia: normalmente se faziam presentes o bispo, o governador ou vice-rei do momento, o reitor do Colégio de São Paulo... Não raro o próprio governador apadrinhava os catecúmenos a serem batizados daquele dia. O centro das celebrações, em Goa, era o Colégio de São Paulo, da Companhia de Jesus, para onde iam grandes contingentes populacionais, de

fidalgos e nobres a pessoas comuns, a fim de participar das cerimônias (BORGES, MENEZES & COSTA, 2020).

Interpretamos esses batismos à luz de Manso, que afirma que a Igreja Católica, na época Moderna, assumiu um papel modelador da vida dos indivíduos, criando mecanismos e formas de se fazer presente em todos os momentos da existência dos seus fiéis. “O religioso envolvia e regia todos os momentos solenes do indivíduo, desde o nascimento até a morte, passando pelo batismo, pelo casamento e outras manifestações sociais”. Ainda segundo a mesma autora, tais mecanismos de homogeneização do comportamento, evidentemente adaptados às diferentes realidades, foram também replicados nos domínios coloniais, assim, “também utilizados na Índia: a catequese, as procissões, os sermões, as festas, a assistência e a protecção” (MANSO, 2009, p. 124).

A suntuosidade e a grande celebração desses batismos, conforme veremos adiante, apontavam para a “honra”, o benefício, o favorecimento que seria dado aos que se fizessem cristãos. Eram organizados e celebrados como verdadeiras festas, talvez também como forma de substituição às festas, festivais e celebrações hindus proibidas, sobretudo após 1540. Autores no espectro da Sociologia, Antropologia, Psicologia e outras áreas já se debruçaram sobre o tema das festas religiosas. Citando alguns deles, Cavalcanti faz uma pequena exposição sobre o tema:

O espectro de teorias da festa é amplo, pois o tema mobiliza as disciplinas humanas de modo geral. Em Freud (2005 [1913]), a ideia de festa associa-se aos excessos e transgressões permitidas que estariam na base das expressões coletivas de alegria; em Durkheim (1996 [1912]) à força criadora exercida pela efervescência social sobre a própria consciência humana. Em Bataille (1967), o excesso e a transgressão festivos, vistos como eclosões do que é ordinariamente suprimido na calculista sociedade burguesa, revelariam o potencial revolucionário da festa; em Callois (1950), a festa liga-se ao sacrifício e ao efeito catártico da violência acumulada pela sociedade que nela se libera. Para Bakhtin (1987), a festa, intimamente ligada à ideia de carnaval, é forma primordial da civilização humana a abrigar o princípio transcendente do cômico grotesco. (CAVALCANTI, 2013, s/p)

No contexto deste estudo, pretendemos analisar os batismos solenes sob a perspectiva de festas católicas. Pretendemos também dar destaque às especificidades do contexto da Índia Portuguesa, mais precisamente de Goa. Quando analisamos estas celebrações, precisamos ter em vista que as festas católicas “possuem um sentido intimamente

ligado à celebração da renovação. Celebra-se o renascimento da vida, que triunfa sobre o mal a partir de Cristo”. No caso de batismos, essa simbologia é muito forte, pois é uma celebração que representa um novo nascimento, um nascimento espiritual do indivíduo carnal. No contexto de conversão do gentio, representa ainda mais fortemente o triunfo da Igreja, de Cristo, sobre o pecado, o mal, sobre o próprio Diabo. “As festas simbolizam, de fato, o triunfo do cristianismo em oposição às trevas representadas pelo paganismo [...]” (SOUZA, 2013, p. 08).

Além disso, as festas religiosas fizeram parte da cultura e da colonização empreendida pelos lusitanos, tanto nas Américas quanto no contexto do Estado da Índia. A festa, a celebração, a comemoração religiosa eram partes indissociáveis do cotidiano de trabalho e de vida, amalgamavam-se na lida diária dos indivíduos.

O cristianismo católico dos ibéricos - que diante dos demais povos teriam enfatizado, acima de sua condição europeia e nacional, sua condição sociologicamente cristã - os teria aproximado dos povos não europeus por meio de um tempo que não era simples adequação ao trabalho contínuo; mas um tempo em que muita alternância entre trabalho e lazer, dança e labor, era propiciado pela própria igreja. Produziu-se assim uma temporalidade que remeteria a uma série de ritos relacionados à renovação da vida, uma vida qualitativa, concebida de modo diverso de uma série de atividades lógicas e quantitativamente valoráveis. (CAVALCANTI, 2013, s/p)

Corroborando, na concepção de Paiva (2012), no século XVI, ser português e ser católico eram quase sinônimos. Assim, entendemos que introduzir as populações dos espaços coloniais nos costumes festivos e na religião portuguesa era, em certa medida, introduzi-los no próprio “ser português”.

Alguns desses batismos constam em descrições de cartas e documentos da época, em sua maioria de origem jesuíta, que narram aos leitores, muitas vezes na Europa, a suntuosidade, a forma de realizar e a repercussão dos eventos. São algumas dessas descrições que analisamos a seguir. As cartas estão contidas em diferentes volumes da “Documenta Índica”, organizada por Joseph Wicki. Vale destacar que não apresentamos aqui todas as ocorrências de batismos solenes contidas na documentação, mas fizemos uma seleção das cartas que continham um nível de detalhamento maior dos acontecimentos, com intuito de enriquecer nossa análise. Para leitura das cartas, especialmente as de origem jesuítica, não

podemos nos esquecer dos cuidados com a interpretação, a visão sobre os objetivos de tais cartas e a investigação aprofundada do contexto de escrita das mesmas. Para tanto, os trabalhos de Lodoño (2002) e Pécora (2008) servem como referenciais.

O primeiro dos batismos solenes que vamos aqui analisar consta em uma carta escrita da cidade de Goa, em 28 de novembro de 1548, pelo bispo D. João de Albuquerque ao rei D. João III (WICKI, 1948, p. 324-332). O bispo conta ao rei sobre um gentio convertido e batizado no Colégio de São Paulo, destacando ser este homem de grande influência entre o povo local. Leiamos alguns trechos na escrita do próprio bispo Albuquerque:

O caso hé que omtem, domingo, bautisamos no colegio de Santa Fee a hum jemtio que se soia chamar Loquu, que aguora se lhe pos nome Luqas de Saa. O qual era o segumdo Saulo em sostentar a todos os jemtios desta ilha e favorecer em sua seita. Foy mui riquo e abastado, e gramde arremdador d'alfamdegua e das outras remdas de V. A. muito tempo, e mui amiguo e servidor dos guovernadores, e comtino no paço e favorecido; mui larguo guastador com os jemtios, damdo-lhe esmolas e fazendo-lhes mercês porque não se tornasem christãos. (IN: WICKI, 1948, p. 325-326)²

Na sequência, D. João de Albuquerque escreve sua descrição da conversão desse homem, fazendo um paralelo com a história de Saulo de Tarso que, segundo a Bíblia, sendo perseguidor de cristãos, encontrou-se com Cristo quando estava a caminho de Damasco, sendo ali convertido e posteriormente transformado no apóstolo Paulo. O que nos chama atenção no caso é ver a magnitude que tomavam a conversão e o batismo, a forma de celebração, a festa, a suntuosidade que era aplicada ao ritual em si, principalmente quando se tratava de um indivíduo com alguma expressão mais importante na sociedade local. É um exemplo daquilo que Manso propõe ao mostrar que os jesuítas investiram sobremaneira na “ritualização” do culto e dos sacramentos, investindo em “expressões de culto com maior solenidade e magnificência, apostando na festa religiosa como mobilizador de conversões” (MANSO, 2009, p. 15). Principalmente por se tratar de uma figura importante na sociedade gentia local, a suntuosidade do sacramento se justificava para que, vendo os demais que um de seus “principais” se convertia ao cristianismo, tal conversão poderia ser maximizada ao nível simbólico, trazendo ainda outras pessoas para a religião cristã por sua influência.

² Os textos foram mantidos com redação original, conforme transcrito por Wicki (1948, 1950, 1954, 1956).

Podemos ter uma ideia da celebração feita para marcar o dito batismo, lendo a continuidade da carta:

Com ele se bautisarão symquo pesoas, sua molher, dous guamquares omrados e hum seu sobrinho e outra molher. Fez-se grande festa, acodio toda a cidade a ver aquele bautismo, e todos os fidalguos e o Governador. Ouve chormelas e trombetas e atabales e ripicar de synos. Eu o bautisey, um Padre da Congregação levava o bacio, outro o saleiro, outro os óleos, outro um cirio na mão, outro os pavios em procição pola crasta, omde ouve de muitos omens fartas lagrimas. Gracia de Saa, governador, foy seu padrinho. Preguou o Padre Amtonio Guomez em favor dos christão da terra e da ffee, e quamto custarão as almas de Jesu Christo, mui bem e consolativamente. (In WICKI, 1948, p. 327)

Vejamos que toda a celebração acima acontecia no Colégio, para onde foi “toda a cidade”, tanto a população comum quanto os fidalgos. Na grande celebração, vemos um homem ser batizado pelo próprio bispo, tendo como padrinho o governador do Estado da Índia, e pregação no novo reitor do Colégio de São Paulo: não é demais repetir que a cerimônia foi suntuosa. O objetivo: alcançar as populações locais, mostrando, por meio de um exemplo exacerbado, quão honrados poderiam ser aqueles que se tornassem cristãos.

A nos confirmar que a prática dos batismos solenes era, além de metódica, frequente, temos uma carta escrita pelo jesuíta Luís Fróes, direcionada aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal. A missiva foi escrita em Goa, em 14 de novembro de 1559 (IN: WICKI, 1956, p. 316-353). Nela, Fróes faz uma descrição geral das festas que se faziam nos batismos solenes. Ele assim descreve a solenidade:

Depois d'aver numero suficiente pera a solemnidade do baptismo e que eles estão instruidos em alguma notitia da fee, por comissão do P.e Provincial, que pera ysso o P.e Pedro d'Almeida tem, manda-lhe fazer os vestidos pera todos **conforme as suas calidades**; e hum dia ou dous antes do baptismo, os que estão longe da cidade ou postos em algumas casas de portugueses ou christãos da terra seus conhecidos, ven-se recolher ao colegio pera se vestirem e estarem yuntos; ao domingo ou dia detreminado, sehé de goarda, o Padre que prega, no fim do sermão faz lembrança ao povo que aquela tarde há baptismo, asi pera acodir a gente como pera trazerem os catecumenos que tem em suas casas. (In WICKI, 1956, p. 322, grifo nosso)

Vemos no excerto que o batismo era realizado após haver um número suficiente de pessoas para tal, o que interpretamos sob dois prismas. Primeiro, o dispêndio financeiro para realizar a solenidade seria provavelmente alto, o que justifica que haja, para fazer jus a ele, um número de batizantes considerável. Em segundo lugar, parte da suntuosidade é o

número de gentios a serem batizados. Só se justifica um batismo solene e suntuoso para poucas pessoas quando a “qualidade”, a importância desses indivíduos é comprovadamente grande para tal. Veja-se o caso do batismo de Loquu. Quando, pelo contrário, não há pessoas devidamente importantes para o batismo, a (des)importância desses indivíduos é balanceada pelos números: muitos a serem batizados. Destacamos ainda a clara hierarquização dos indivíduos a serem batizados, quando lemos que as roupas para a cerimônia eram produzidas “conforme as qualidades” dos sujeitos. Na continuidade, Fróes relata:

A igreya se concerta mui bem de frontaes ricas e ramos verdes e junco polas crastas e igreya ; yunto da pia do baptismo se faz humaltar portatil com seu retavolo e castiças de prata pera se poremnele os oleos. A frontaria da porta da igreya de huma banda e da outra tem suas arequeiras arvoradas, que são huas arvores frescas à maneira de palmeiras, muito junco por aquele terreyro até huacruz que está junto dos estudos, e às vezes algumas bandeiras porsima. E como esta procissão aja de sair de casa de alguno vezinho do cabo ou do meyo da rua, tem-lhe yá o P.e Pedro d'Almeida dado recado pera se ele tambem preparar, lançando suas alcatifas ricas à janela com algumas bandeiras, e ornando a frontaria de sua porta com ramos frescos e junco. Serve ysto tambem de sinal, porque, chegando ahy o Viso-Rrey, descavalga naquela casa e fica com todos os fidalgos esperando pola procissão. (In WICKI, 1956, p. 322)

Vemos, a partir dos detalhes do relato, que o dispêndio para enfeitar, adornar a igreja, o altar, e mesmo as ruas em que a procissão passaria era uma preocupação importante, com pessoas designadas para cuidar do assunto. Também os moradores eram envolvidos na celebração, recebendo os catecúmenos, adornando suas portas e janelas, enfim, participando ativamente da ocasião. Embora possamos destacar os custos de toda essa operação, o gasto, em si, não era questão central para os participantes da celebração. Aqui, Estado, Igreja e até mesmo moradores da cidade entram em conjunto na preparação do ritual. Souza nos mostra que, por ocasião da festa religiosa, a percepção sobre gastos é diluída frente à importância do ritual. É o que afirma, ao escrever:

A festa é, ainda, caracterizada pelo dispêndio anormal de diversos fatores_ de comida, de bebida, de energia _, sendo, este, um dispêndio que não pode ser avaliado a partir das normas que regem um cotidiano necessariamente escasso e regrado. Por isto, a suntuosidade da festa, mesmo quando se coloca em contraste com a pobreza de seus realizadores, não deve ser vista como uma anomalia, e sim como uma estratégia que facilita a convivência com a penúria. Desta forma, a fartura exibida na festa forma um contraste aparentemente ilógico, mas, na realidade, necessário com a escassez cotidiana, precisamente devido ao fato de tal fartura estar ausente da rotina diária. (SOUZA, 2013, p. 10)

Fazia parte da simbologia dos batismos solenes que os catecúmenos a serem batizados, em maioria nativos indianos vivendo às margens daquela sociedade cristã portuguesa que havia se formado em Goa, vissem, sentissem e participassem da suntuosidade cristã portuguesa. Era uma forma de homogeneizar, de trazer o sentimento de unidade, de ser cristão. Os ricos enfeites, as músicas, a riqueza daquele dia honrava os que se tinham decidido a serem cristãos, ao mesmo tempo em que serviam de demonstração de chamariz para aqueles que ainda não haviam se decidido por esse caminho.

A continuidade da carta apresenta o desenvolvimento da procissão e do batismo propriamente dito. O excerto abaixo é longo, mas necessário para compreender a extensão da celebração aqui analisada:

A tempo que tudo está já preparado, saiem os meninos de casa diante com sua cruz alevantada, vestido[s] de branco como andão, com suas capelas frescas na cabeça e ramos nas mãos, repincando-se os sinos, levando diante trombetas e choramelas. **No cabo da precisão vay o P.e Patriarcha acompanhado do P.e Provincial e professos e dos mais Padres e Irmãos.** Chegando à casa, faz a precisão logo a volta e aly ficão esperando **o Patriarcha, Viso-Rrey e fidalgos** com toda a mais gente em pee, emquanto saiem os christãos e christans da mesma casa; e desta maneira postos em ordem, cantando os meninos algunos salmos diante, se vão com muito prazer e alegria caminho da igreya, aonde chegando, vem logo da samcristia os Padres que am-de baptizar, trazendo os Irmãos diante, em bacios de prata, os oleos ao altar portatil. [...] Tem, acabado isto, suas cadeiras yunto da pia onde se sentão, e daly **o Viso-Rrey a huns está pondo o nome e doutros sendo padrinho, e o [me]smo fazem os fidalgos que hay se achão.** [...] Estão tambem dous Irmãos deputados, yunto dos lugares donde os Padres baptizão, com papel e tinta, **e vão pondo em rol os nomes de cada hum pera depois se saber o numero deles e se escreverem no livro que pera iso está feito.** Acabados os meninos e homens de baptizar (porque as molheres com as crianças pequeninas ficão sempre pera depois se baptizarem sobre si mais quietamente), say a cruz diante, com os meninos de casa, [...], e o P.e Patriarcha e o Viso-Rrey com a mais gente detraz; [...] E despedido ahy o Viso-Rrey do Patriarcha e dos Padres, recolhemos todos os christãos pera a porta do collegio aonde os Irmãos lhe tem preparada a sea e o[s] servem aly com suabenigna e religiosa charidade. [...] (In WICKI, 1956, p. 322-323, grifo nosso)

Destacamos com grifos a presença do padre Patriarcha, do Vice-rei, em alguns relatos do bispo, do reitor do Colégio de São Paulo e de fidalgos do Estado da Índia. No século XVI, Igreja e Estado, no contexto lusitano, se uniam e se fundiam numa relação de interdependência (PAIVA, 2012). O desenvolvimento do Estado da Índia se beneficiava com os batismos, assim como a Igreja se beneficiava da expansão portuguesa (BORGES, 2020). A presença de figuras de destaque representando o Estado e a Igreja, nesses batismos, reforça

mais uma vez a ideia de uma celebração com forte apelo à afirmação da autoridade, do poder, do controle português e católico sobre Goa. As festas muitas vezes podiam representar também “de forma simbólica, a dilatação da fé e a presença do poder monárquico em terras incultas [...]. Tratava-se, em última instância, de comemorar a vitória da Coroa lusa na conquista de novos territórios, sob o manto da proteção divina” (KOK, 2004, p. 119).

Além disso, com base no relato apresentado vemos a participação ativa dos “meninos” do Colégio de São Paulo na celebração, numa estratégia de apresentar, por ocasião do importante evento, “frutos”, resultados dos trabalhos de educação e catequese dos meninos, realizados no Colégio. As crianças eram um importante meio de catequização usada pelos jesuítas na Índia (BORGES, 2020), mas também nas missões no Brasil, em que Paiva destacou a “instrumentalização dos meninos pregadores” (PAIVA, 2006). Isso servia não apenas para ornamentar ainda mais a festividade, mas também porque as crianças eram, naquele contexto, também usadas na propagação do cristianismo. Como veremos no próximo excerto, não só as crianças, mas os catecúmenos batizados, de modo geral, eram todos instrumentalizados como agentes de dispersão do cristianismo na Índia.

Ao dia seguinte depois do baptismo, vão-se todos os homens ajuntar à igreja, e depois de ouvirem sua missa lhe escrevem em hum livro os nomes dos lugares onde são; e despedindo-se dos Padres e Irmãos com muitos abraços e alegria, se vão para suas casas. Muitos destes vão tam azeiros que não descançam até não trazerem outros ao mesmo estado em que se eles achão, porque disto levão sempre grande instrução e aviso que por sua parte, yá que são christãos, trabalhem por adquirir outros. (WICKI, 1956, p. 323-324)

Como já dito anteriormente, além da instrumentalização da festa do batismo como meio de afirmar a importância, o poder e a autoridade do cristianismo em Goa e assim atrair novos cristãos, os próprios neoconvertidos eram instados a “trabalhar para adquirir outros”. Evidentemente que a narrativa sobre o batismo, sua magnificência e grandiosidade poderiam gerar o efeito de atrair indianos para o cristianismo. Lembremos que em Goa, nesse período, cerimônias, templos, imagens, celebrações e sacerdotes hindus são proibidos, perseguidos, expropriados. Em contrapartida, os convertidos são honrados com cerimônias vultuosas como a vista acima, com ocupações do Estado da Índia, com “favorecimentos” diversos. É inegável o poder de persuasão que todo esse aparato constituía.

A carta de Luís Fróes, que acabamos de analisar, traz a fórmula geral com que eram concebidos e realizados os batismos solenes. Na sequência, lançaremos mão de outros documentos apresentando alguns batismos específicos, com situações que julgamos, no processo de pesquisa, importantes de destacar.

O irmão António Dias, companheiro do padre Manuel de Moraes na missão em Ceilão (atual Sri Lanka), escreveu de Colombo uma carta aos irmãos da Companhia de Jesus em Goa e Coimbra, datada de 15 de dezembro de 1552 (WICKI, 1950, p. 521-538). Na carta em questão, tratando sobre a missão local, a certa altura conta de um “homem principal” daquela localidade, que havia sido convertido e batizado: “[...] senhor de muyta jemte e da mylhor casta e samge de toda esta tera; depois de el-rey nam ay outra casta maior” (WICKI, 1950, p. 527). Junto a esta figura, haviam se batizado “hum seu sobrinho, [...], e no segumdo dia se bautyzaram muytos omens seus. Os nomes deste[s] que dygo, a hum puzerem nome Duarte e outro Pedro; agora nomeamos por Dom por serem pryncipais” (WICKI, 1950, p. 527-528).

Por ocasião do batismo do renomeado “Dom Duarte”, sua mulher não se batizou. Segundo o relato de António Dias, uma das causas para essa mulher não querer ser batizada era uma crença local (a qual o irmão Dias atribui ao Diabo), de que as mulheres “de qualidade” não deviam ser vistas pelos portugueses. Havia a crença, inclusive, de que algumas mulheres vistas pelos portugueses tinham morrido por “peçonha”. Entretanto, seguindo o relato documental, vemos irmão Dias afirmar: “E quybrou-se hum dia com se asemtar de vir esta molher a se fazer cristã; [...]” (WICKI, 1950, p. 529). A mulher, não obstante, colocou algumas condições para seu batismo:

[...] contudo quebrou-ce este dia, em que já estava asemtado, por dyzerem que, já que se avia de fazer cristã, que nam avia de ser de dia, nem menos a homde nós queryemos, por aver mais povoasam de purtugeses e ser mais festejado seu bautismo; mas que queria, como digo, que foce à boca da noute. Por muytas vias ho faziam; à huma, hera porque foce mais escomdido seu bautismo aos jemtios e menos vista dos purtugezes. (In WICKI, 1950, p. 529)

O padre Manuel de Moraes, ainda que relutante, aceitou as condições, visto a importância de que se revestia o batismo da mulher de alguém tão “principal”. Mesmo de noite, vemos no relato que os padres e irmãos adaptaram uma forma de fazer a suntuosidade presente no evento:

Vemdo nós já que a couza estava nestes termos, detremynamos amtam de fazer de maneyra, que de noyte foce vista e provycada com modos que pera yso tyvemos, scilicet, fizemos que se atyrasem muytas camaras de bombardas e despois muytas espingardadas, pera que os jemtios e el-rey ho soubesem; e assim mesmo asemndemos tochas e muytos sirios na ygreja, pera que foce de todos vista e conhecida E despois de se fazer cristã, a cazou logo ho Padre com seu marydo, [...]. E desta maneyra feneceo com muyto contentamemto dela e de seu marydo e dos portugezes, os quais se espamtavam de se chegar tempo de verem em Ceylam huma tal hobra como esta. Puzeram-lhe por nome Lucrezia, porque assim se chamava sua madrynha, a qual hé molher do feitor he alcade-mor desta ylha; e ele mesmo com outro portuges homrado foram tambem padryrihos dela, e agora se nomea por dom. Chama-se Dona Lucrezia, o mesmo como se chama sua madrynha. (WICKI, 1950, p. 529-530)

Este relato é significativo por nos mostrar que o costume de fazer grandes festejos para anunciar conversões não era exclusivo de Goa, ainda que lá houvesse as condições mais apropriadas para tal. Em diferentes localidades, sempre que possível, os padres realizavam grandes e suntuosas celebrações, com o intuito já apresentado de demonstrar a força, importância e poder dos aparatos da Igreja e do Estado da Índia. Souza (2013) contribui com essa discussão fazendo uma reflexão sobre as festas católicas no Brasil colonial:

As festas católicas foram fundamentais, ainda, no sentido de construir uma identidade compartilhada pelos fiéis, em substituição a uma identidade nacional ainda inexistente. Reconhecendo-se como católicos, e celebrando a fé em comum, os habitantes da América Portuguesa estabeleciam vínculos que os distinguiam dos infiéis, dos hereges, e vinculavam-se a um passado reconhecido e validado pela fé. (SOUZA, 2013, p. 16)

Tal reflexão aplica-se também, em certa medida, à realidade do Estado da Índia. A ocupação portuguesa nas Índias formava o que Boxer (1982) definiu como uma “talassocracia”, ou seja, uma cadeia de fortalezas juntos às costas marítimas, as quais garantiam um controle militar dos mares e rotas comerciais. O domínio de terras pelo Estado da Índia era pontual. As ocupações eram em lugares de culturas e religiões já sedimentadas. Portanto, a necessidade de homogeneizar, tanto quanto possível, tais populações, sob controle da Coroa lusitana, era premente. O cristianismo, o catolicismo, são chamados à tarefa e, nesse contexto, as festas e celebrações tem papel central também no Oriente, como aqui tentamos apresentar.

Para outro exemplo, temos novamente uma carta escrita pelo jesuíta Luís Fróes. Dessa vez, a missiva data de 12 de dezembro de 1557 e foi escrita de Goa endereçada aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, por ordem do reitor do Colégio de São Paulo, à época o padre Francisco Rodrigues (WICKI, 1954, p. 732-750).

Luís Fróes gasta boa parte da carta a narrar a conversão e o batismo da filha de Meale Khan, um príncipe muçulmano refugiado em Goa, tio do então sultão do Bijapur. Os portugueses aparentemente haviam oferecido refúgio a Meale Khan em Goa a fim de ajudá-lo em uma rebelião contra seu sobrinho Ali Adilshah I, sultão de Bijapur (SOUZA, 2008). Deve se destacar que Goa pertencera ao Bijapur até sua tomada pelos portugueses, sob liderança de Afonso de Albuquerque, em 1510.

Entendemos, dessa forma, que Meale Khan era uma figura importante em Goa, um príncipe estrangeiro que poderia ser, potencialmente, um aliado local, caso seus planos se concretizassem.

Fróes relata que a filha de Meale Khan tinha contatos com uma portuguesa chamada Maria Toscana, mulher de Diogo Pereira, que lhe admoestava à conversão sempre que possível. A carta relata que a moça vira uma celebração solene de batismo:

Sobreveo depois ver a moça por dia de Pascoa a procissão de Resurreição em que o Padre Patriarcha **levava o Sanctissimo Sacramento em muy ricos hornamentos e aparato, muitas festas e gente que ho acompanhava**, o que tudo lhe passava polla porta. E alem disto vio tambem depois sair da cassa de Diogo Pereira os caticuminos do primeiro bautissimo em procissão, em que vinhão muitas molheres e mininos e o Governador com ho Patriarcha e outra muita gente acompanhando-os. **Causou isto em sua alma hum tão novo desejo e ardor de se converter** [...] (WICKI, 1954, p. 735-736, grifo nosso)

Fróes faz uma narrativa longa sobre as dificuldades e impedimentos que havia para o batismo da moça, pois seu pai e família permaneciam muçulmanos, ainda que vivendo em Goa (o que denota uma interessante concessão dos portugueses). Após muita narrativa Fróes anota que o próprio governador adentrou na estratégia que era montada para viabilizar o batismo, dizendo que o governador, ainda “[...] se ofrescia a não somente a tirar da casa do pay, mas ainda em nome d'El-Rey fazer-lhe todas as ventajens e honrras que a qualidade de tal pessoa merecia” (WICKI, 1954, p. 738). A narrativa de Fróes na carta é dramática: a ida do Governador à casa de Meale Khan, a tirada da moça de casa, com direito a brigas corporais

entre nobres portuguesas e mulheres mouras, tudo está descrito. O tom da carta sublinha, destaca a cada momento, a importância e relevância que tal batismo teria para a cristandade de Goa, pois, literalmente, era uma princesa estrangeira pedindo o batismo. A suntuosidade e o festejo deste batismo deveriam ser excepcionalmente especiais, como sugere a continuidade do relato:

Mandou-lhe logo o Guovernador a casa pecas ricas pera se vestir, assi de guorgueiras [espécie de colar] de ouro como de alfaiates, com licença, pera os mercadores darem todas as escarlatas e veludo e setins que lhe fossem necessarios pera o dia do bautismo. Trouxe ella tambem mui ricas peças de cassa de seu pay, mas por nao serem feitas ao uso dos christãos, as mandou desfazer todas e tornar a fazer de novo, dizendo que ainda aquillo não queria que lhe ficasse de seu antigo viver. (In WICKI, 1954, p. 743)

Fróes ainda relata que “[...] nos mouros, e gentios, e bramenes, e nos christãos da terra, e nos propios portugueses, avia tanta admiração, que totalmente não se podião persuadir que a filha do Meale se fizesse christã” (WICKI, 1954, p. 744). Roupas, enfeites, jóias, tudo denotava a suntuosidade da solenidade apresentada, não somente da moça a ser batizada, mas ainda daqueles que acompanhariam, das ruas, do local como um todo:

Mandou o Guovernador aos fidalgos que viesem de colares d'ouro e vestidos galantes, e o ouvidor da cidade que mandasse embamdeirar e limpar esta rua toda de bandeyras e estendartes do almazem, e que ouvese canas e touros pera aquelle mesmo dia; e com muitas arvores e junco polla rua, e todas as mais particularidades que tão celebre festa requería. (WICKI, 1954, p. 744)

Nesse contexto, o local do batismo, a Igreja, também deveria ser ornamentada a contento do evento que se seguiria.

A nossa igreja estava de pontifical com os mais ricos ornamentos do Padre Patriarcha, e na taboa com que se cobre a pia d'agua benta estava da banda de dentro pintado de novo o bautismo de N. S. no rio Jordão muito devotamente e por cima humas cortinas de seda, e à mão direita da mesma pia hum altar portátil com seus castiças de prata pera os óleos e mais vasos do bautismo. (WICKI, 1954, p. 744-745)

A celebração o batismo da moça é descrita em sequência:

Acabadas as besporas, que se aqui então disserão mui solememente con grande multidão de gente que jaa estava esperando na igreja por este acto, veo o Guovernador mui ricamente [vestido] com todos os fidalgos nobres a cavalo muito galantes, e trouveram-na emhum palanquin riquissimamente ornado, e suas madrinhas e outras a derredor della: com suas trombetas reais diante, charamelas, frutas e atabales, que parecia sem duvida não se poder ninguem ouvir, asi polo rumor do grande concurso da gente que vinha a ver, como das vozes dos instrumentos e danças, e pellasque yão diante, e sinos que repicavão, e o estrondo das camaras deartelharia que se desparavão, que era cousa de grande admiração. Decerão-se todos a huma cruz que está no cabo do terreiro do collegio e da igreja. Sairão todos os mininos em procissão a recebe-loscom sua cruz alevantada, e elles com suas capellas de ramos, quecom muita dificultade podião romper pola gente, porquenaosomente dos fidalgos e do povo e de muitos cavalos estava a rua e travesas cheas, mas ainda de gentios e bramenes e mouros, dosquaes grandissimo numero vinha a ver. (WICKI, 1954, p. 745)

A sequência do documento relata a cerimônia do batismo em si, em que a moça, filha de Meale Khan, recebeu então o nome de Dona Maria, por ser seu batismo em dia de Nossa Senhora da Assunção (WICKI, 1954, p. 744-745).

Os relatos trazidos nos excertos acima perfazem mais um exemplo do que viemos chamando a atenção desde o início deste trabalho. Os batismos, sobretudo os de pessoas de alguma importância local, eram usados, no contexto de Goa do século XVI, como formas de dispersão do ideal do cristianismo, como tipificação exacerbada da honra de “ser cristão”.

Numa realidade em que se proibiram todos os demais cultos religiosos, os padres missionários desenhavam formas de convencimento, de alcance das populações locais e, como já afirmamos, os favorecimentos e benesses eram parte integrante desse esforço. A suntuosidade e a honra empregadas nos batismos, seja de pessoas de vulto, como no caso de Loquu, da esposa de Dom Duarte ou da filha de Meale Khan, seja de pessoas sem destaque, mas batizadas em grandes quantidades, representava um sinal de importância e destaque social, instrumentalizada pelos jesuítas para favorecimento das conversões.

Os exemplos que trouxemos são apenas alguns dentre muitos disponíveis na documentação consultada, mas que não podem ser aqui diretamente citados visto os limites de um artigo científico. Para que tenhamos uma noção do uso e prevalência desse tipo de batismo, uma carta de Pedro Almeida para a Companhia de Jesus em Portugal, escrita em Goa a 26 de dezembro de 1558 (WICKI, 1956, p. 199-215) aponta 13 batismos solenes entre o fim de 1557 e o ano de 1558, cerca de uma solenidade por mês. Já a carta de Luís Fróes, acima

citada (WICKI, 1956, p. 316-353), aponta 19 solenidades entre fim de 1558 e o ano de 1559, mostrando uma continuidade e, até mesmo, um acréscimo na quantidade de batismos solenes.

Apesar de a documentação, pelo que vimos, ainda nos apresentar muito mais possibilidades de análise, acreditamos que os casos aqui apresentados são emblemáticos e nos dão condições de analisar o fenômeno pela ótica que propusemos. O assunto é amplo e acreditamos que outros estudos, nossos e de outros pesquisadores, podem e devem ser desenvolvidos sobre ele.

Considerações Finais

As festas religiosas, no contexto do catolicismo, são eventos de repactuação, de religação, de renovação da fé, mas, também, podem ser espaços para celebrações carnais, prazeres e lazeres não permitidos em outros momentos, fora do contexto da festa.

As festas aqui apresentadas, os batismos solenes, inserem-se no contexto de viragem política da presença portuguesa em Goa. A partir de 1540, com a proibição de festas e mesmo cerimônias hindus, destruição e expropriação dos templos, há um novo esforço catequizador português, com o objetivo de reduzir o gentio hindu à fé católica. Nesse sentido, a suntuosidade do batismo, a honra dispensada, os favorecimentos prometidos inserem-se no contexto do esforço pela expansão da fé.

O que quisemos mostrar é que a suntuosidade dos batismos solenes apontava, de maneira exuberante, os benefícios de se fazer cristão no Estado da Índia. Aqueles que se fizessem cristão estariam aptos aos favorecimentos, aos cargos do Estado da Índia, a doações, a mercês. A cerimônia suntuosa, a presença do bispo, do governador ou vice-rei, dos padres e nobres mais destacados, tudo apontava para isso. Além de tudo, tais celebrações suntuosas eram também expressões de poder: o poder de delimitar a religião permitida, de proibir as demais, o poder do dispêndio material... Era uma grande demonstração de força e autoridade da Igreja e do Estado, como já apontamos, amalgamadas na empresa colonial.

Entendemos assim que o projeto colonizador português apontava para o domínio do comércio, das rotas marítimas, mas também para a conversão, para a catequização do gentio, para a expansão da Igreja. Analisar tais celebrações nos permite compreender, por

outro prisma, algumas das estratégias empregadas para conversão em Goa e no Estado da Índia de forma mais geral.

Fontes

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

WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Vol. II. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1950.

WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Vol. III. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1954.

WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. Vol. IV. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. 1956.

Referências

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. Educação, catequese e ensino: missões da Companhia de Jesus na Índia (1542-1552). **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico (Online)**, v.19, p.79 - 90, 2020.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes. Tolerância e perseguição nas relações entre cristãos e hindus em Goa: a Confraria de Conversão à Fé. In: **Extremos Orientes**. União da Vitória; Rio de Janeiro: Edição Especial Sobre Ontens - LAPHIS/UNESPAR, 2018, v.01, p. 119-128.

BORGES, Felipe Augusto Fernandes; MENEZES, Sezinando Luiz & COSTA, Célio Juvenal. Colégio de São Paulo, em Goa: um colégio jesuítico no oriente (1548-1558). **Estudos Ibero-Americanos**, 46(2), e32721, 2020. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2020.2.32721>. Acesso em ago./2020.

BOXER, Charles Ralph. **A Índia portuguesa em meados do século XVII**. Trad. Luís Manoel Nunes Barão. Lisboa: Edições 70, 1982.

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

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil. In: **Extrait du Artelogie**, n. 4, 2013, s/p. Disponível em: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article183>. Acesso em ago./2020.

DISNEY, Anthony R. **A decadência do império da pimenta: comércio português na Índia no início do séc. XVII**. Lisboa: Edições 70, 1981.

KOK, Glória Porto. **Sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII**. São Paulo: HUCIEC/FAPESP, 2004.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100002>. Acesso em ago./2020.

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

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

PAIVA, José Maria de. **Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI – XVII**. Maringá: EDUEM, 2012.

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

PÉCORA, Alcir. Epistolografa Jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. III, n. 1, p. 39-46, 2008.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: Editora do IFRN, 2013.

SOUZA, Teotónio R. de. **Goa medieval: a cidade e o interior no século XVII**. Lisboa, Editorial Estampa, 1994.

SOUZA, Teotónio R. de. O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, 13/14, 2008, pp. 413-430. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/48580032.pdf>. Acesso em ago./2020.

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

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

Artigo recebido em fevereiro de 2022. Aprovado em março de 2022.