

# A Companhia de Jesus e o Seminário de Santa Fé em Goa (1541-1548)

The Society of Jesus and the Seminary of Santa Fé in Goa (1541-1548)

Felipe Augusto Fernandes Borges<sup>1</sup>

felipe.borges@ifpr.edu.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4812-9992>

Sezinando Luiz Menezes<sup>2</sup>

sl.menezes@uol.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1518-0783>

Célio Juvenal Costa<sup>3</sup>

celiojuvenalcosta@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1226-7805>

---

**Resumo:** O artigo aborda o período inicial da implantação do Seminário de Santa Fé, fundado pelos portugueses em Goa, a chegada e cooperação dos jesuítas nesta iniciativa e, por fim, a transferência do Seminário para os cuidados da Companhia de Jesus, que foi disciplinado pelas “Constituições do Seminário de Santa Fé”. Procuramos analisar os objetivos do Seminário e sua relevância dentro do processo colonizador português, tendo em vista, principalmente, os relatos constantes nas fontes documentais da época, publicados na “Documenta Indica” (Wicki, 1948) e na “Documentação para a História do Padroado Português do Oriente” (Rego, 1950). O recorte temporal utilizado vai de 1541, ano da fundação do Seminário de Santa Fé em Goa, ao ano de 1548, quando os jesuítas fundam o Colégio de São Paulo e anexam o Seminário a esta instituição. Conforme procuramos demonstrar, o Seminário de Santa Fé era uma instituição voltada à cristianização e ao “aportuguesamento” das populações autóctones da Índia: era uma instituição, de uma só vez, voltada tanto aos objetivos da Igreja quanto aos da Coroa.

**Palavras-chave:** Catequese; Companhia de Jesus; Goa, Seminário de Santa Fé.

**Abstract:** The article discusses the early period of the installation of the Seminary of Santa Fe, founded by the Portuguese in Goa, the arrival and cooperation of the Jesuits in this initiative and, finally, the transfer to the care of the Society of Jesus, which was disciplined by “Constitutions of the Seminary of Santa Fe”. We sought to analyze the objectives of the seminary and its relevance within the Portuguese settler process, bearing in mind, especially, the reports contained in the documentary sources of that time and published in “Documenta Indica” (Wicki, 1948) and in the “Documentação para a História do Padroado Português do Oriente” (Rego, 1950). The timeframe used goes from 1541, year of foundation of the Seminary of Santa Fe, in Goa, until the year of 1548, when the Jesuits founded the College of São Paulo and attached the seminary to this institution. As we try to demonstrate, the Seminary of Santa Fe was an institution

<sup>1</sup> Instituto Federal do Paraná, Coordenação do Curso de Pedagogia. Rua José de Alencar, 1.080, Bloco Administrativo 1 (Sala de Docentes). Vila Planalto 85.200-000 Pitanga, Paraná, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-graduação em História. Av. Colombo, 5.790, Bloco H-12, Sala 16, Zona 7 87.020-900 Maringá, Paraná, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-graduação em Educação. Av. Colombo, 5.790, Bloco I-12, Sala 11, Zona 7 87.020-900 Maringá, Paraná, Brasil.

dedicated to Christianization and “aportuguesamento” of indigenous people: it was, at the same time, directed to both of the aims of Church and Crown.

**Keywords:** Catechism; Company of Jesus; Goa, Seminary of Santa Fe.

## Introdução

Os primeiros debates a respeito da fundação de um seminário cristão na Índia portuguesa remontam à década de 40 do século XVI. Naquele momento, a ideia de fundar um seminário para formação de um clero indígena nativo foi gestada no âmbito da fundação da Confraria de Conversão à Fé, encabeçada pelos clérigos franciscanos Diogo de Borba e Miguel Vaz, este último o então vigário geral na Índia. Os portugueses estavam presentes na Índia desde o ano de 1500, e haviam conquistado Goa em 1510, sob a liderança de Afonso de Albuquerque. Eram, portanto, 40 anos de presença lusitana na Índia, contando já três décadas desde a conquista de Goa.

Na década de 40 do século XVI, a presença portuguesa na Índia e, especialmente, em Goa, sofreu uma viragem. Até então, de forma distinta dos muçulmanos, que eram considerados inimigos, havia certa tolerância religiosa com os hindus. Pode-se dizer que houve em Goa uma aceitação tácita dos nativos hindus à conquista empreendida por Afonso de Albuquerque. Esses nativos, em sua maioria, não se dispuseram a lutar contra os portugueses em favor dos muçulmanos, então senhores do território.

A partir de 1540, com o acirramento dos conflitos religiosos na Europa, da Reforma Protestante e da Reforma Católica, das discussões pré-tridentinas e, ainda, das acaloradas problematizações sobre as formas de ser e fazer da Igreja, ocorre também no Oriente Português o desenvolvimento de forte intolerância religiosa católica. Naquele ano, os templos hindus de Goa – os pagodes – são destruídos, sacerdotes hindus – brâmanes – são expulsos e quaisquer práticas hindus, proibidas. Além disso, os antigos templos hindus, agora destruídos, são transformados em igrejas, seminários e obras pias. É nesse contexto que surge o Seminário de Santa Fé.

O Seminário de Santa Fé é fundado no ano de 1541, em Goa. Suas atividades se desenvolvem a partir de 1542, tendo a participação de padres da recém-criada Companhia de Jesus. O desenvolvimento das atividades do Seminário – que tinha o objetivo de formar um clero nativo indígena – se dá com o auxílio e a presença cada vez maior dos jesuítas, de forma que, a partir de 1546, estes passam a ser os responsáveis pela casa, ou seja, o Seminário é inteiramente entregue à Companhia de Jesus (Borges, 2018).

As fontes sobre as quais o trabalho se debruça estão contidas na “Documenta Indica” (Wicki, 1948) e na “Documentação para a História do Padroado Português do Oriente” (Rego, 1950). O recorte temporal vai de 1541, ano da fundação do Seminário de Santa Fé, em Goa, ao ano de 1548, quando os jesuítas fundam o Colégio de São Paulo e anexam o Seminário a esta instituição.

Para leitura e tratamento das nossas fontes, apoiamo-nos nas reflexões empreendidas em dois importantes trabalhos, o primeiro de Pécora (2008), o segundo, de Lodoño (2002). Vale lembrar que, em sua maioria, nossas fontes são constituídas por cartas jesuíticas, organizadas e comentadas por historiadores que, além desse ofício, são ainda religiosos. O que desejamos pontuar é que os documentos e cartas apresentam visões de homens, em sua maioria religiosos, jesuítas, que estavam comprometidos com a expansão da Coroa e do cristianismo.

Em seu artigo, Pécora faz uma análise dos cinco momentos formais que compõem as cartas dos padres da Companhia de Jesus. Baseados na “*ars dictaminis*”, ou seja, na “arte de escrever cartas”, os inicianos, segundo Pécora, tinham claros os cinco momentos principais desta, quais sejam, *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio* (Pécora, 2008, p. 39-40). Toda essa metalinguagem, implícita nas cartas jesuíticas, tinha como objetivo principal captar a atenção do leitor para a missão religiosa. Fossem os leitores leigos ou superiores religiosos, o intuito das cartas era despertar naqueles o desejo de fazer o possível para auxiliar nas missões. Já Lodoño analisa as cartas jesuíticas mostrando, sobretudo, o caráter de intencionalidade das mesmas. O autor afirma com relação às cartas dos jesuítas que “[...] uma boa parte das cartas teria sido produzida com o propósito claro de edificar [...]”, ou seja, o autor destaca que tal escrita “apontava para as ações que serviam para manifestar a presença divina, estimular a Fé do próximo e infundir piedade. As cartas estavam determinadas pela sua função, seus destinatários e objetivos particulares (Lodoño, 2002, p. 12)”. As questões, posicionamentos e advertências propostas pelos autores citados, com relação às cartas jesuítas, direcionam nosso olhar sobre elas, além do que entendemos ser importante estender tais cuidados às demais fontes, mesmo que não sejam todas originárias de membros da Companhia de Jesus.

Vale destacar ainda que, no tocante à historiografia do tema, vários autores versaram sobre o Oriente

Português, a ação jesuíta naquelas partes, os matizes da presença lusitana na Índia. O próprio Seminário de Santa Fé aparece como objeto de reflexão em algumas obras. Essa historiografia, especificamente a respeito do Seminário de Santa Fé, está contida como tema lateral em obras que tratam do Oriente Português, ou mesmo em obras que tratam dos aspectos educacionais ligados à Companhia de Jesus. Por essa razão, o recorte historiográfico que se faz presente neste trabalho leva em conta a presença do assunto principal, qual seja o Seminário, sendo tratado em cada uma dessas obras. O leitor acurado provavelmente sentirá falta de algumas obras historiográficas caras ao tema do Oriente Português. A falta se justifica pelos limites impostos à escrita de um artigo, o que impossibilita uma retomada historiográfica mais ampla. Nosso foco, neste trabalho, foi privilegiar o uso das fontes e a interpretação delas, sem dar as costas à historiografia, que nos serve de arcabouço. Sendo assim, trabalhos como os de Alden (1996; 2000), Panikkar (1969), Saldanha (2002), Souza (1994; 2000; 2008), Subrahmanyam (1995, 2012), Thomaz (1994), Xavier (2008), Zupanov (1998), são, ainda que de maneira indireta, levados em consideração nas análises que ora empreendemos.

## Fundação do Seminário e entrada da Companhia de Jesus

A fundação do Seminário de Santa Fé decorreu da iniciativa da Confraria de Conversão à Fé. Parte das rendas dos antigos pagodes seria destinada, inicialmente, para a manutenção de 30 alunos e ao menos dois religiosos, além de servir para a construção de um prédio capaz de abrigar o Seminário e suas atividades. Pensado, a princípio, exclusivamente para servir de base à formação de um clero local, o Seminário de Santa Fé receberia alunos de até 13 anos, tão somente nativos, às quais se ensinaria Gramática, Casos de Consciência e bons costumes. Em tese, seriam educados para ser sacerdotes católicos e, ao fim de toda sua preparação, retornariam para seus locais de origem com o objetivo de converter as populações nativas e, naturalmente, servir-lhes como seus padres.

A necessidade de um empreendimento de tal monta se deu, conforme o compreendemos, pelo papel central que a religião cristã tinha na cultura portuguesa. No século XVI, ser português era sinônimo de ser cristão (Paiva, 2012). O Cristianismo estava no cerne da cultura portuguesa: daí a necessidade de cristianizar aqueles a quem se queria “conquistar”. Devemos lembrar que as Coroas Ibéricas tiveram uma ligação muito forte com a Igreja Católica, sobretudo Portugal em seu processo de expansão marítima. Assim entendemos que o apoio da

Igreja, sem dúvida, também foi fator preponderante no impulso expansionista. Boxer aponta as principais bulas papais nesse sentido, a *Dum diversas*, de 1452, a *Inter caetera*, de 1456, e ainda a *Romanus Pontifex*, de 1544. Successivamente, tais bulas legitimaram as ações portuguesas de conquista, submissão e, evidentemente, evangelização em suas descobertas. Boxer afirma:

*O efeito cumulativo das bulas papais foi o de dar aos portugueses [...] sanção religiosa a uma atitude igualmente dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade (Boxer, 2002, p. 39).*

A Coroa Portuguesa tem uma relação muito estreita com o papado, e o sistema de relações entre a Coroa e a Igreja que se constrói ao longo do século XV, chamado de Padroado Régio, faz com que, nos domínios portugueses, esta se submeta àquela. Conforme explica Boxer,

*O Padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. (Boxer, 2013, p. 88).*

Entendemos que ocorre uma tentativa de “aportuguesamento”, isto é, tentar impor a cultura portuguesa, sobretudo em seus aspectos religiosos. No entanto, é importante lembrar que as “trocas culturais” que ocorrem no contato entre povos distintos não permitem que esse projeto se realize completamente. Como afirmamos, o conceito de aportuguesamento (Paiva, 2006) aqui utilizado expressa a tentativa dos portugueses de impor, tanto em seus domínios no Oriente quanto na América, sua cultura aos povos contatados: uma cultura caracteristicamente cristã e católica. Cabe insistir que o conceito de aportuguesamento remete a uma tentativa de imposição da cultura portuguesa. O conceito não exclui o fato de que, nessa tentativa, houve trocas culturais de ambas as partes, com os povos contatados recebendo elementos da cultura portuguesa e estes, por sua vez, recebendo elementos próprios dos povos com os quais entravam em contato. Uma forma de ver essa relação é a apropriação que houve por vezes, principalmente por parte dos jesuítas, de elementos das culturas locais, especialmente a língua, ainda que com a finalidade de usar tais elementos como ferramentas de apoio à catequese.

Em sua análise, Célio Tavares olha para as relações entre cristãos e hindus em Goa sob a ótica da ocidentalização e cristianização. Conforme a autora, ambos os conceitos têm um mesmo sentido, o que ela expressa da seguinte forma:

*Considera-se [...] como conceitos perfeitamente intercambiáveis os de cristianização e de ocidentalização, uma vez que são os cristãos e o discurso evangelizador que se colocaram em conflito com as tradições culturais existentes no Oriente (Tavares, 2004, p.28).*

Não obstante, a autora também se debruça sobre o fato de que não apenas a cultura portuguesa, católica foi apresentada aos nativos como também, em sentido contrário, há apropriações por parte dos portugueses de elementos da cultura oriental. Assim, aportuguesamento, ocidentalização e cristianização são conceitos que se voltam a uma mesma direção: o fato de que o colonizador desejava, e tentou, impor sua religião e sua cultura nos locais em que se instalou. Neste trabalho, optamos por utilizar o conceito de aportuguesamento por entender que ele cumpre o papel de nos auxiliar na compreensão dos fatos estudados.

Para Manso (2009), o Seminário de Santa Fé apresentava características “multirraciais”, tendo antecedido “em muitos anos, as determinações de Trento sobre a instituição de Seminários” (Manso, 2009, p. 134). As tratativas para construção e funcionamento do Seminário não demoraram a se tornar realidade. O Estatuto da Confraria de Conversão à Fé é datado de 25 de julho de 1541 (In: Wicki, 1948, p. 780-790). Em 06 de novembro do mesmo ano, numa missiva a D. João III, o fidalgo Martim Afonso de Melo, cita, entre seus relatos, que a Confraria e o Seminário na cidade de Goa, foram fundados “pera emsynança e doutrina da jemte destas partes” (In: Wicki, 1948, p. 793). A referência ao Seminário e, mais do que isso, o objetivo que o mesmo cultivava, mostra como a questão da necessidade de “ensinar e doutrinar” os indianos estavam presentes em Goa.

No período inicial do Seminário, houve tratativas para que os franciscanos de Goa fossem os responsáveis pelo mesmo. Em muitos momentos, as fontes apontam para a presença deles no início dos trabalhos da casa (Borges, 2018; Tavares, 2007; Wicki, 1948). Essa presença inicial dos franciscanos não significa que eles tenham permanecido no Seminário, sendo que, assim que chegou a Goa, Francisco Xavier foi logo demandado a fornecer padres jesuítas para lá se estabelecerem. É possível afirmar que as autoridades envolvidas com o projeto do Seminário tenham visto na Companhia de Jesus – uma ordem de espírito missionário, reformador, militante, diferente de todas as demais então existentes – uma possibilidade de alavancar o projeto de formação de um clero local, impulsionando o alcance das missões existentes até então.

Francisco Xavier escreveu sobre o Seminário logo após chegar a Goa. Na carta, escrita a Inácio de Loyola, em 20 de setembro de 1542, Xavier menciona a constru-

ção do edifício do Seminário. Em sua descrição, narra ao Superior que os fundamentos e as paredes do Seminário estavam já levantados e quase cobertos. Dentre as observações importantes, Xavier afirma que tal instituição “era más necessario em estas partes que otra cosa” (In: Rego, 1950, p. 35). Mesmo com pouco tempo em Goa, o missionário já admite a relevância do Seminário, ao que nos parece, assumindo também o discurso e o ideário local a esse respeito. Outra informação que Xavier insere na carta a Loyola diz respeito aos recursos financeiros do Seminário. A certa altura, afirma que o Seminário “Tiene ya renta, com la qual puede ya mantener más de ciento estudiantes” (In: Rego, 1950, p. 35). A perspectiva que o padre tem do empreendimento parece-nos ser otimista, já que ele afirma crer que, dentro de seis anos, o número seminaristas poderia passar de 300 estudantes. As finanças são vistas com bons olhos, uma vez que o Seminário possuía os recursos para a sua manutenção. Outro aspecto destacado é o caráter multirracial e multicultural do Seminário, pois “entre los quales [alunos] há de haver de varias lenguas, naciones y gentes” (In: Rego, 1950, p. 36). Assim, o objetivo da fundação do Seminário era a formação do clero nativo, e isso parecia ser muito bem compreendido por seus primeiros entusiastas.

Nessa primeira carta em que menciona a existência do Seminário de Santa Fé, Francisco Xavier já assinala também as petições e tratativas das autoridades locais para que os padres da Companhia tomassem parte do ensino e administração da casa. A forma como Xavier escreve sobre a necessidade do Seminário e a possibilidade de padres jesuítas estarem ali ensinando e administrando, indica antes uma forma de consulta a Loyola sobre a viabilidade e plausibilidade de tal obra para a Companhia do que uma certeza do missionário. Ao informar Loyola sobre os pedidos do governador a respeito da presença jesuítica no Seminário, o missionário escreve:

*El Señor Governador escribe sobre este collegio al Rey, para que Su Alteza escriba a Roma a Su Santidad, rogándole que tehga por bien de mandar a esta tierra algunos de nuestra Compañia, para que sehan edifficios espirituales deste tan santo collegio. [...] (In: Rego, 1950, p. 37).*

O próprio Xavier, nessa carta, ainda não faz uma defesa enfática da presença jesuítica no Seminário. Sua escrita resume-se a informar a Loyola sobre a existência do Seminário, concordar com sua importância e descrever algumas de suas rendas. Ao passar para a parte em que o governador pede jesuítas para o Seminário, é emblemático que o próprio Xavier não se posicione: ele se limita a reproduzir para Inácio de Loyola aquilo que o governador



havia pedido a ele. A esse respeito, Tavares (2007) faz algumas inferências. Para Tavares, é possível que Francisco Xavier não tenha assumido de pronto a administração e controle do Seminário por dúvidas quanto à possibilidade, e mesmo à pertinência, da empreitada para a nascente Companhia. Devemos lembrar que, a essa época, o número de jesuítas era ainda exíguo, pois a Companhia acabara de ser formada – data de 1534 sua fundação, e de 1540 sua oficialização pela Santa Sé. Cabe recordar que, com Xavier, na Índia, haviam chegado apenas outros dois – Francisco Mansilhas e Paulo Camarte, o chamado “Micer Paulo”. Portanto, Xavier não possuía, naquele momento, pessoal em número suficiente para trabalhar em duas frentes ao mesmo tempo: a evangelização dos nativos e a administração de um seminário.

Apesar de não assumir o Seminário prontamente, de certa forma Xavier parece antever que, ainda que não administrassem o Seminário como um todo, certamente haveria jesuítas envolvidos em seus trabalhos, pois em trecho da missiva, afirma a Loyola que

*[...] los que an de venir de nuestra Compagnía, que ha de venir persona o personas que vos mucho confiéys, pues an de tener cargo de um tal collegio como este [...]* (In: Rego, 1950, p. 38).

Assim, Xavier admite desde o começo que, de uma ou outra forma, os jesuítas atuariam no seminário.

Segundo Xavier, naquele momento, já havia mais de 60 alunos, os quais ensinava o padre Diogo de Borba. Os meninos sabiam ler, rezar, alguns já escreviam e estavam quase preparados para o ensino de Gramática, sendo que um dos pedidos que o missionário repassou a Loyola era justamente o envio de alguém que ensinasse essa disciplina (In: Rego, 1950, p. 39).

Outra informação importante é que, mesmo sem assumir totalmente o Seminário, os jesuítas estavam presentes desde esses momentos iniciais: antes de partir para o Cabo de Camorim em missão com Francisco Mansilhas, Xavier deixou Micer Paulo no Seminário. São várias fontes que mostram Micer Paulo no trabalho do Seminário; uma delas é uma carta escrita novamente por Xavier para os irmãos da Companhia de Jesus em Roma, com data de 15 de janeiro de 1544. Nela, informa aos irmãos que “Micer Paulo está em Goa em el collegio de Sancta Fee” e ainda que ele “tiene cargo de los studiantes de aquella casa” (In: Rego, 1950, p. 55). Em 1544 os jesuítas não tinham ainda assumido o controle total do Seminário, mas já tinham um representante no mesmo. Tavares (2007)

defende a ideia de que os jesuítas inicialmente assumiram a liderança espiritual do Seminário, no ensino e trato dos alunos, para apenas posteriormente assumir também as facetas financeiras e administrativas da direção daquele. Nesse sentido, podemos considerar que o padre Paulo de Camarte, o Micer Paulo, foi o primeiro jesuíta a trabalhar diretamente no Seminário de Santa Fé.

Em 1544 o edifício do Seminário já estava pronto, pois Xavier se refere a ele novamente na já citada carta aos irmãos da Companhia em Roma, de 15 de janeiro de 1544. Nessa carta, pode ser observada alguma diferença no que os alunos aprendiam. Se na carta anterior Xavier contou que os meninos aprendiam apenas a ler, escrever e rezar, aqui já há menção ao ensino de Latim, sem deixar de apontar os outros que continuavam aprendendo ler e escrever (In: Rego, 1950, p. 62).

O padre Antônio Criminal, por sua vez, escreve a Loyola de Goa em 07 de outubro de 1545 (In: Wicki, 1948, p. 8-23). Na carta, ele conta que havia no Seminário, naquele momento, cerca de “60 giovani”, rapazes de idades variadas. Menciona que havia alguns de 20 ou 21 anos, outros de 20 “per abasso”, até meninos de sete e oito anos de idade (In: Wicki, 1948, p. 12). Aqui podemos ver que o limite de idade dos alunos, estabelecido no Estatuto da Confraria de Conversão à Fé, não foi seguido à risca desde o início. Lá, preconizava-se o recebimento de crianças de até 13 anos, sendo uma das justificativas a própria idade, na qual elas seriam mais abertas ao ensino da religião, sobretudo por não estar ainda – na opinião daqueles que naquele momento assim pensaram – tão radicadas em suas religiões locais. O caso é que o relato de Criminal nos mostra que a idade não era um impeditivo tão forte para se levar alunos ao Seminário, até aquele momento. É importante observar, neste relato, os motivos pelos quais alguns rapazes se encontravam no Seminário. Alguns desses motivos são narrados na sequência da citada carta de 1545 do padre Antônio Criminal a Loyola.

*Alcuni di questi entrano qui de sua voluntà per imparare a scrivere, legere e gramatica; altri sono donati qua da suoi Signori che li tenevano captivi; altri sono comparati da maiest[r]o Diogo e misser Paulo con elemosine. E così sono alcuni qui stanno qua de buona voglia, altri mal contenti e uno pocho contra su voluntà. (In: Wicki, 1948, p. 12)<sup>4</sup>*

Conforme o relato de Criminal, havia, então, naquele momento, três classes de estudantes no Seminário: aqueles que, de própria vontade, tinham ido ao Seminário

<sup>4</sup> “Alguns destes entraram aqui de sua vontade para aprender a escrever, ler e Gramática; outros são doados por seus senhores que os tem cativos; outros são comparados por mestre Diogo e Micer Paulo com esmolos. E também alguns aqui estão de boa vontade, outros mal contentes e um pouco contra sua vontade”. Tradução livre dos autores.

aprender a ler, escrever e Gramática e que, segundo a interpretação do padre, estavam lá de “boa vontade”. Outros dois grupos eram os de ex-cativos – agora talvez cativos no Seminário. Um era o de cativos doados por seus senhores, o outro de cativos comprados por mestre Diogo e Micer Paulo com dinheiro das esmolos, que poderiam ser os que o padre Criminal interpreta como “mal contentes” ou mesmo “contra sua vontade”. Entretanto, cabe ressaltar que o fato de haver moços obrigados a estar no Seminário, ou mesmo cativos nele, não se constitui em problema. Para a concepção de mundo que predominava entre os lusitanos da época, não havia nenhuma contradição nisso, pelo contrário, estava-se fazendo a obra de Deus, num esforço plenamente justificável por meio do princípio de *compelle eos intrare* (Paiva, 2006). Segundo Paiva, toda ação para conversão de gentios poderia ser justificada sob a interpretação de textos bíblicos como o do Evangelho de Lucas, capítulo 14, versículo 23, em que se diz: “Respondeu-lhe o senhor: sai pelos caminhos e atalhos e obriga a todos a entrar, para que fique cheia a minha casa”. Segundo Paiva, dessa forma, para a realização completa do *orbis christianus*<sup>5</sup>, basicamente tudo era válido e validado pela fé, pela necessidade da conversão dos gentios. Para a religiosidade portuguesa quinhentista a conversão, mesmo que realizada a contragosto, era a forma de salvar os homens e mulheres que, até então, não professassem o cristianismo.

Se a idade para ingresso no Seminário não foi exatamente cumprida em um primeiro momento, a vocação de instituição multilíngue e multirracial foi guardada. Havia ali, segundo Criminal, de oito a dez línguas diferentes, e os rapazes eram *quasi tutti*, nativos (In: Wicki, 1948, p. 12-13). Talvez possa parecer menos importante do que realmente é, mas a indicação do padre de que eram “quase todos” nativos nos faz retornar à discussão dos objetivos iniciais do Seminário: fora aberto para receber tão somente nativos, mas aqui temos a indicação de que, em 1545, isso já não era totalmente realidade, pois se são “quase todos” nativos, não são todos. Uma carta de D. Garcia, fidalgo residente em Goa, escrita ao rei D. João III em 03 de dezembro de 1543 (In: Wicki, 1948, p. 802-803) já demonstrara isso: o recebimento de alunos portugueses ou filhos de portugueses no Seminário, o que contrariava a opinião de algumas autoridades locais e mesmo os intuítos iniciais de criação da instituição.

A essa altura, os alunos do Seminário estudavam gramática, aprendiam a ler e escrever e havia, no relato

de Criminal, dois moços que já estavam “predicando qui in lingua canarina, che hê sua propria lingua”<sup>6</sup> (In: Wicki, 1948, p. 13). A importância do Seminário para o projeto de cristianização da Índia é corroborada pelo padre Criminal numa crítica, na mesma missiva, ao modo como eram batizados os indianos. Segundo o padre, batizavam-se pessoas que não sabiam por que estavam sendo feitas cristãs. Ele conta ter usado de várias razões para contestar essa forma de batismo, mas que o padre Diogo de Borba argumentara que, de outra maneira, não haveria cristãos na Índia (In: Wicki, 1948, p. 13-16). O desconhecimento dos cristãos nativos a respeito do próprio cristianismo era um dos motivos que levou os jesuítas a investir tempo e formação no Seminário. Um clero nativo poderia, possivelmente, na visão daqueles padres, ter participação num aprimoramento da qualidade – além da quantidade – do cristianismo oriental. Parece-nos que essa talvez possa ter sido uma das ideias a impulsionar o envolvimento dos jesuítas no Seminário de Santa Fé.

A expectativa e a impressão de que o Seminário devesse ser destinado à Companhia de Jesus pode ser observada em diversos documentos, até ocorrer a entrega completa deste aos inicianos. Os jesuítas assumiram, paulatinamente, o papel de “pedir” para o Seminário: doações, proteção, padres para ensinar... Entre vários exemplos desses pedidos está uma carta do padre Nicolau Lancelote escrita a Simão Rodrigues, Provincial Português da Companhia de Jesus, em 22 de outubro de 1545 (In: Wicki, 1948, p. 26-37).

Nela, o padre Lancelote mostra interesse nos trabalhos do Seminário e, em dado momento, conta que Diogo de Borba e Micer Paulo estavam “desejosos” de que viessem nas naus do Reino “homini docti così in theologia como in humanità per predicare et insegnare in questa casa”<sup>7</sup>. A necessidade de padres para lecionar Teologia e Humanidades foi, evidentemente, repassada pelos padres dirigentes do Seminário – naquele momento Diogo de Borba e Micer Paulo – mas, na sequência, o padre Lancelote não encerra o assunto com a descrição; ele se posiciona na questão afirmando que “è grande necessità d’homini de doctrina et consiglio [...] per conservare et augmentare questa sancta obra de questo collegio [...]”<sup>8</sup> (In: Wicki, 1948, p. 28). É como se Lancelote pedisse a Simão Rodrigues o envio dessas pessoas: o padre assumia, frente a

<sup>5</sup> O *orbis christianus* é uma visão cristã medieval do mundo. Funda-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Este Deus, por ser verdadeiro, exigia que todos o reconhecessem e lhe prestassem culto. A verdade absoluta, eis o princípio e o fim do *orbis christianus*. Papas e reis tinham por missão precipua tirar-lhes os óbices, estender e sustentar a fé, fazer reinar a graça de Deus. [...] Era determinação divina que aqueles, a quem deputara com chefes, cumprissem com a unidade da fé, com sua universalidade. A fé era a verdade, a adesão à verdade: importava, pois, trazer todos a ela. Ela era a ordem instituída por Deus. Fora dela tudo o mais era aberração, anomia, injúria. [...] Cumpria anunciar a verdade, em todo lugar e sempre. Mais importante, porém, era impô-la, fazê-la vigor (Paiva, 2006, p. 22).

<sup>6</sup> [...] “pregando aqui em língua canarim, que é sua própria língua”. Tradução livre dos autores.

<sup>7</sup> “Pessoa douta tanto em Teologia como em Humanidades para pregar e ensinar nesta casa”. Tradução livre dos autores.

<sup>8</sup> “É de grande necessidade uma pessoa de doutrina e conselho para conservar e aumentar a santa obra deste colégio”. Tradução livre dos autores.

esse assunto do Seminário, papel ativo e não apenas de expectador do que acontecia. Com esse e outros exemplos podemos reafirmar que, já em 1545, a Companhia de Jesus era vista como “esteio” do Seminário. Diversas cartas foram para a Europa – especialmente para Portugal –, enumerando necessidades do Seminário: as que foram endereçadas a autoridades eclesiásticas normalmente, nesse período, eram dirigidas a membros da Companhia de Jesus. Para reforçar a afirmação, um exemplo emblemático é uma carta do padre Diogo de Borba, fundador e dirigente do Seminário de Santa Fé, ao mesmo Simão Rodrigues. A data da missiva é 18 de novembro de 1545 (In: Wicki, 1948, p. 49-56). Ela é enfática em pedir o auxílio dos padres da Companhia para as coisas da Índia. Já nas partes iniciais Diogo de Borba pede a Simão Rodrigues que

*[...] pola charidade daquelle Senhor que ha sofrer esses trabalhos vos move, queirais tãobem acudir com voso favor e ajuda ao desanparo destas perdidas gentes que nestas partes vivem, se o seu viver chamar vida se pode; [...]* (In: Wicki, 1948, p. 51-52).

O caráter do pedido pode ser visto como exagerado, talvez – “se o seu viver chamar vida se pode” –; entretanto, considerando a visão portuguesa do *Quinhentos*, essencialmente religiosa, vemos que a afirmação do padre Diogo encontrou apoio. Para o padre, viver sem conhecer a verdade não poderia ser chamado de vida. O *orbis christianus* precisava ser cumprido, todos precisavam ser levados ao conhecimento da salvação (Paiva, 2006), e foi nesse sentido que o padre fez tão dramática escrita: a vida – principalmente a eterna – dependeria da salvação das almas; a salvação das almas, por sua vez, dependeria da pregação e da catequese e, na Índia, naquele momento, a pregação, a catequese, a missão em geral, dependeriam do auxílio dos jesuítas. Considerando a realidade e o pensamento da época, o pedido do padre Diogo é plenamente compreensível em tal contexto.

Desenvolvendo seu argumento e destacando a necessidade da ajuda dos jesuítas, Diogo de Borba começa a tratar a respeito do Seminário de Santa Fé. Ele afirma: “[...] ho meu parecer hé que este collegio se fez loguo determinadamente pera vosa Companhia, antes que quá della tivessesmos alguma noticia” (In: Wicki, 1948, p. 52). Tal afirmação sugere, na visão de Borba, que o Seminário havia sido “destinado” aos jesuítas mesmo tendo sido fundado antes que qualquer pessoa na Índia tivesse informações sobre a Companhia. Era a ideia de que a “Divina Providência”, em sua sabedoria e presciência totais e eter-

nas, determinara a fundação e construção do Seminário para posse da Companhia. Uma aura de preparação divina permeia a escrita do padre Borba, que, abertamente, mostra que o Seminário estaria à total disposição dos jesuítas, para que eles o usassem e nele trabalhassem da maneira que, nas palavras da época, “fizessem mais fruto”. Outra questão inserida no trecho da carta de Borba é a ideia do Seminário como um centro irradiador da ação catequética jesuíta na Índia. O padre sugere que

*[...] ordenava asi o Senhor Deus pera que quando os seus nuncios viessem, achassem loguo [...] emparo pera se averem de recolher, [e] [...] fizessem corpo pera dali poderem conquistar hos povos das Indias, (In: Wicki, 1948, p. 52, sem grifos no original).*

A sugestão de Borba se consolidou em realidade alguns anos depois, porque, após o total controle da Companhia sobre o Seminário e também da fundação do Colégio de São Paulo, a instituição se tornou centro da ação jesuíta e, em consequência, também centro de difusão da cultura portuguesa/europeia e da religião cristã.

Segundo a carta de Borba, alguns dos alunos já dominavam bem a Gramática e eram pregadores. Nessa esteira, pede a Simão Rodrigues “[...] prover-se lá esta casa de hum par de homens letrados em artes<sup>9</sup> e theologia, e estes sejam da Companhia [...]”. A preocupação de Borba era que os padres António Criminal e João da Beira partissem do Seminário para outras missões, o que deixaria “esta casa desbaratada” (In: Wicki, 1948, p. 53).

O padre João da Beira traz algumas informações distintas das que lemos anteriormente, em carta que escreve de Goa, em 20 de novembro de 1545, ao padre Martinho de Santa Cruz, em Portugal (In: Wicki, 1948, p. 57-62). Nesta carta, além de confirmar o número de 60 alunos no Seminário e que eles aprendiam a ler, escrever e Gramática, acrescenta que os alunos sabiam ler e escrever também em suas línguas nativas, e que também havia alguns que entendiam “razoavelmente” latim e ouviam poesia – Virgílio e Terêncio, segundo nota do padre Wicki na Documenta Indica (In: Wicki, 1948, p. 58). O padre João da Beira sugeriu que a doutrina cristã fosse traduzida para as línguas dos rapazes que estavam então no Seminário, sendo que, para algumas dessas línguas, já havia traduções. (In: Wicki, 1948, p. 58-59).

O interesse do jesuíta pelas traduções de doutrinas e orações para as línguas locais não é uma novidade, mas nunca é demais afirmar que este interesse decorria dos objetivos de expansão do cristianismo. O empenho dos

<sup>9</sup> O termo “Artes” refere-se à Filosofia, pois a formação universitária em Filosofia, à época, chamava-se Artes. Dessa forma, entendemos que Diogo de Borba está demandando professores de Filosofia e Teologia para o Seminário de Santa Fé, evidentemente para contribuir na formação dos que seriam futuramente os padres do clero nativo.

jesuítas em conhecer as línguas locais é algo que remonta às primeiras missões inacianas, nomeadamente sendo uma preocupação constante para Xavier e seus companheiros na Índia. Inclusive, podemos afirmar que tal preocupação, em Goa, antecedeu os próprios jesuítas, pois o simples fato de haver a fundação do Seminário para formar o clero nativo denota a preocupação das autoridades civis e eclesiásticas para a maior proximidade do cristianismo com as populações autóctones, reafirmando o espírito reformador que permeava a Igreja naqueles momentos pré-tridentinos.

O padre Miguel Vaz, também fundador do Seminário, quando vigário geral da Índia, é outro destacado personagem do enclave português no Oriente a escrever e discutir sobre o alcance e o desenvolvimento da instituição. Nos finais de 1545 o padre Miguel Vaz, retornado do Oriente, está em Portugal, onde escreve ao rei D. João III seus apontamentos gerais sobre a missão na Índia (In: Wicki, 1948, p. 63-89).

O primeiro assunto abordado nos apontamentos de Miguel Vaz é o Seminário de Santa Fé. O padre anota que o Seminário

*[...] aqy á de ser o fundamento e cabeça de toda essa negociação, e domde se as outras partes ham de prover, asy de pessoas como de quaesquer outras provisões necessareas, que no cabido desta casa se trataram sempre”* (In: Wicki, 1948, p. 66).

Devemos considerar aqui a experiência de Miguel Vaz nos assuntos da Índia, tendo ele sido o vigário geral por 15 anos, de 1532 a 1547. O fato de Vaz sugerir a centralidade do Seminário perante D. João III é forte indicador de que esse papel já fora iniciado pela instituição, passando para sua consolidação nos anos que se sucederam. Reforçando ainda mais tal ideia, o padre Vaz sugere ao rei que, além de ter seus alunos internos, o Seminário deveria possuir rendas e pessoal para manter outras escolas, a fim de ampliar seu raio de alcance e influência.

Cabe aqui ressaltar que Miguel Vaz foi reenviado à Índia por D. João III em 1546, por ocasião da volta do bispo para Portugal. Nesse retorno, Vaz recebeu instruções do rei, escritas em Almeirim, com data de 05 de março de 1546, discorrendo sobre assuntos que o rei gostaria de ver resolvidos e, ainda, dispondo ao padre a autoridade sobre a missão indiana depois da partida do bispo (In: Wicki, 1948, p. 90-107). Em resposta às diversas recomendações e pedidos que recebia da Índia sobre o Seminário de Santa Fé, o rei inseriu nas instruções a Miguel Vaz um item versando sobre aquele. Não podemos nos esquecer de que

D. João III havia depositado em Miguel Vaz a autoridade para dirigir a missão em lugar do bispo, assim que este partisse de volta ao reino. A respeito do Seminário, está escrito nas orientações:

*Como chegardes vereis logo o collegio de Sam Paulo<sup>10</sup> da maneira e modo em que está, e o exercicio que nelle se faz, se vay avante e como e por que ordem, pondo nisso toda a que faltar e parecer necessaria assy de pessoas como de qualquer outro regimento pera que o serviço de Nosso Senhor creça sempre, fazendo sempre vir muiltos moços de toda a terra, de maneira que esté disto bem provido [...].* (In: Wicki, 1948, p. 96)

Nas mesmas orientações, o rei ainda deu ordem de uma dotação orçamentária extra, no valor de 2.000 cruzados anuais, e pediu ao padre Vaz que o mantivesse informado sobre o desenvolvimento de tudo o que ocorresse no Seminário. A atenção especial dada à instituição, figurando com destaque nas instruções do rei ao vigário geral, é indicativo forte da proeminência da importância dada ao projeto do Seminário no âmbito da Coroa Portuguesa. Parece possível afirmar que a impressão de que o Seminário seria significativo para o projeto colonizador português – no que concernia à evangelização, catequese e mesmo ao aportuguesamento das populações – extrapolou os limites orientais e chegou a Portugal. A atenção dada por D. João III ao assunto é forte indicativo a corroborar a afirmação.

Podemos ainda apontar que o mandado do rei foi sendo paulatinamente cumprido, pois, com relação ao trecho em que lemos “[...] pondo nisso toda a [ordem] que faltar e parecer necessaria assy de pessoas como de qualquer outro regimento [...]” (In: Wicki, 1948, p. 96, sem grifos no original), temos datado de 27 de junho de 1546 um regimento para o Seminário, normatizando as atividades deste, quem seriam seus alunos, quem seriam os responsáveis pelo ensino etc... A respeito desse Estatuto, intitulado “Constituições do Colégio de São Paulo” (In: Wicki, 1948, p. 111-129), discorreremos a seguir.

## As Constituições do Seminário de Santa Fé

As Constituições do Seminário de Santa Fé datam de 27 de junho de 1546 e estão transcritas no volume I da Documenta Índica (In: Wicki, 1948, p. 111-129). Essas Constituições são um marco importante para a história

<sup>10</sup> No documento anterior, os apontamentos da missão na Índia, escritos por Miguel Vaz a D. João III, o padre refere-se ao Seminário como “Colégio de São Paulo da Conversão à Fé” (In: Wicki, 1948, p. 66). Daí o monarca simplificar a redação nas orientações ao padre Vaz e referir-se ao mesmo já como “Colégio de São Paulo”.



do Seminário de Santa Fé, pois elas trazem algumas modificações e normatizam algumas práticas já em curso, trazendo, inclusive, novidades com relação ao nome da instituição e a seus responsáveis.

Primeiramente, as Constituições disciplinam o nome da casa, que afirmam ser Santa Fé. Entretanto, admitem que popularmente foi conhecido como Colégio de São Paulo, insistindo que o nome de assento, definido na fundação e aprovado pelo bispo, seria Colégio de Santa Fé (In: Wicki, 1948, p. 117-118). Veremos que, com o passar do tempo, tal normatização acabou por não surtir muito efeito, visto que o nome predominante no uso cotidiano e nos documentos escritos à época era o de São Paulo. Não nos parece ser muito efetivo tentar disciplinar a cultura falada por meio de normatizações escritas, pois a “gramática da língua se acha umbilicalmente ligada à gramática da vida” (Paiva, 2012, p.21). As práticas sociais, a cultura local, o modo de se referir a lugares e mesmo de expressar a religiosidade não parecem estar “umbilicalmente” ligados às normatizações, mas sim ao cotidiano de convivências, às relações sociais que se formam entre os indivíduos, ou seja, à vida cultural como um todo.

Nessas Constituições, diz-se clara e diretamente pela primeira vez, por escrito, que a administração do ensino e da doutrina no Seminário se daria sob a responsabilidade da Companhia de Jesus. Até esse momento, a documentação consultada nos dá respaldo para falar sobre padres jesuítas no Seminário, ensinando, trabalhando, colaborando... Contudo, nesse documento, determina-se que a Companhia de Jesus fosse a responsável pelo ensino e pela doutrina. Notemos que ainda não se faz menção à administração financeira do Seminário em mãos jesuítas. Está escrito:

3. Item. Os religiosos deste colegio seguirão a regra e costumes que tem os da ordem apostolica de Yesu, e os padres della terão cuidado da administração da doutrina e ensyno dos religiosos e moços que ouver no dito colegio, que esta hé a regra que senpre am de husar e seguir mediante a graça de Noso Senhor. (In: Wicki, 1948, p. 118-119, sem grifos no original)

A autoridade da Companhia de Jesus sobre a administração dos assuntos de ensino e doutrina é reforçada no item seguinte:

4. Item. Nam se poderão receber na dita casa e colegio, [...] os Padres e mestres que fforem necessarios, senão por detriminação e parecer dos mordomos, porque, avendo diso necesydade, tomaram hos que se ouverem mester [...], quando El-Rey noso senhor os não mandar do Reino ou o maioral da dita ordem apostolica de Jesu [...]. (In: Wicki, 1948, p. 119, sem grifos no original)

Podemos dizer assim que, essencialmente, o controle jesuíta sobre os assuntos educacionais e doutrinários no Seminário foi estabelecido oficialmente a partir de 1546, embora tenhamos visto que a influência inaciana já ocorria anteriormente. De fato, desde 1542 com a chegada de Xavier e dos primeiros jesuítas, a Companhia de Jesus já estava presente na instituição, por meio do padre Paulo de Camarte, o Micer Paulo.

No entanto, embora já atuante, a autoridade da Companhia de Jesus somente é estabelecida na Constituição do Seminário, e isso se constitui em marco na história da dita instituição. A partir desse momento, algumas diretrizes do Seminário seriam adaptadas aos propósitos jesuítas, e mesmo o alcance e influência da instituição sofreriam mudanças, imprimindo ao Seminário e Colégio as características da administração jesuíta.

A Constituição limitava, ainda, o número de alunos a ser admitidos no Seminário e suas respectivas nacionalidades. É interessante observar que o projeto cristianizador português operava de modo a disciplinar até mesmo as quantidades máximas de nativos, divididos por localidades:

*Nam se tomará da gente da terra pera o dito colegio senão ho numero seguinte que parece que basta e o mais seria desbordem, scilicet: dos canaris, por ser esta casa ffundada nesta terra e aver muitas yrmydas omde podem servir de vigairos e benefficiados, averá até dez moços.*

*Item. De malavares poderá aver na casa até seis moços sofficientes, de bons engen[h]os pera letrados, porque no colegio de Ffrei Vicente em Cranganor e outros lugares há muitos desta nação que se imsynam; e dos canarás averá outros seis moços; e dos totocurins de Choromandel outros seys; e dos malayos daquela parte de Malaca outros seys. — Item de Maluco outros seis; item dos chyns outros seys, avidos por quallquer boa via; item dos de Bengala outros seys; e dos de Peguu outros seys; e dos ssiões seis; e dos guzarates seis; e dos abixins té oito; e asy de outras nações destas partes, onde parecer necessario e que podem fazer ffruito, se tomarão até os ditos seis. (In: Wicki, 1948, p. 119-120)*

Se considerarmos novamente o objetivo último da fundação da instituição, a formação do clero local, faz sentido estabelecer quantidade de alunos por “nações”. O colonizador e o missionário, a Coroa e a Igreja, estavam disciplinando a quantidade e variedade de línguas – idiomas – no Seminário.

O propósito de fazer tal divisão era conhecer as línguas nativas para poder utilizá-las na imposição do cristianismo. Ou seja, o conhecimento da cultura e da língua dos alunos não decorria de um respeito ou de uma

necessidade de preservar a cultura do outro. Ao contrário, o objetivo era impor o cristianismo, destruir o universo cultural dos alunos e transformá-los em disseminadores da cultura religiosa cristã. No entanto, para fazê-lo era necessário utilizar-se das línguas nativas. Assim, precisava-se impor aos rapazes levados ao Seminário uma nova religião, novos costumes, novo modo de vida; e manter, por outro lado, o domínio da língua materna, pois essa particular parte da cultura nativa interessava ao processo de cristianização. A preocupação com a língua vinha na sequência também, quando se tratava das idades dos alunos a ser admitidos:

*E os que se asy tomarem das ditas nações serão de treze annos pera riba até quinze annos, e mais não, nem de menos de té XIII, porque desta idade pera riba parece que não poderão perder a linguagem como farão sendo de menos ydade: porque a sustancia principal pera ho ffruito desta samta obra que se espera que estes ffação, comsyste muito em não perderem a linguagem pera com Ella imsynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffé. (In: Wicki, 1948, p. 120-121, sem grifos no original)*

A diretriz de receber meninos de 13 a 15 anos era justificada também pelo argumento da língua. Afinal, “a sustancia principal pera ho ffruito desta samta obra [...] comsyste muito em não perderem a linguagem pera com Ella imsynarem em suas terras e pregarem nosa samta ffé” (In: Wicki, 1948, p. 120). A preocupação nesse sentido era tão profunda que, na sequência, disciplinavam-se, inclusive, os espaços institucionais que seriam criados para o “cultivo” das línguas nativas entre os internos:

*6. Item. Pera que os ditos moços e religiosos amdem correntes em suas linguagens e não lhes esquecer, terão duas vezes ao dia depois de comer pratica geral, apartados os de cada nação por sy, como lhes ordenar o reitor da casa ou seus mestres. (In: Wicki, 1948, p. 121)*

Além da língua, outro traço cultural dos nativos que a Constituição do Seminário procurava manter eram os hábitos alimentares, pois isso tornaria possível que, ao retornar a suas terras, se “sustentassem com menos”, e com isso haveria menos despesas.

*17. Item. O seu comer será cedo, a cea e o jentar a certas oras, e não lhe mudarão seus costumes d’arroz e peixe e caris<sup>11</sup>, porque servem muito pera quando forem*

*pera suas terras se sosterem com menos e pera a casa fazer menos despesa e poder soprir pera outras obras necessarias. (In: Wicki, 1948, p. 124-125)*

Com relação a disciplinas e estudos, os alunos deveriam aprender a ler e escrever, além de Gramática, Artes, Lógica, Filosofia e Teologia, ensinados “pellos livros e doutores mais apropriados à dita religião” (In: Wicki, 1948, p. 121). Depois da preparação, a ideia era a de que os alunos fossem então, depois dos 25 anos de idade, ordenados como sacerdotes e reenviados às terras de onde tinham vindo, a fim de cristianizar as populações locais. Merece destaque a determinação de que, mesmo depois de ordenados como padres, esse clero nativo e secular deveria ser acompanhado de perto pelos padres regulares portugueses, em uma clara relação de subordinação. Isso pode ser visto no seguinte trecho:

*8. Item. Depois que forem ordenados de missa os ditos colegiais, que será de xxxb [25] annos pera riba, sendo sofficientes pera yrem ffaizer fruito em suas terras, os aviaram os ditos mordomos e proverão de vestidos e ho necesario, e averam cartas do Senhor Governador e Senhor Bispo pera omde forem, pera que os emcomendem que os ffavoreção e ajudem no serviço de Deus e augmentação da sua santa fé. [...] e da casa terão senpre cuidado de os mandar visytar e saber como vivem, e vivendo mall e não fazendo fruito, mandarão por elle[s] os mordomos pera se castigarem como merecerem e proverem outros. (In: Wicki, 1948, p. 121-122, sem grifos no original)*

Ainda que, conforme Manso (2009), o Seminário de Santa Fé fosse uma instituição multirracial, a preponderância de autoridade do clero regular europeu sobre um futuro clero secular nativo fica evidenciada mesmo antes que tal clero local existisse. Boxer (2013) corrobora esse posicionamento quando analisa essa preponderância e as relações entre portugueses e hindus, entre clero regular europeu e o clero secular nativo. Essa questão se torna também evidente ao passo que, mesmo quando um clero nativo passou a existir na Índia, os padres locais raramente – quase nunca – eram recebidos nas ordens religiosas. Para ilustrar com exemplo, até a extinção da Companhia de Jesus no século XVIII, esta deferiu o ingresso de apenas um único indiano na Ordem, o brâmane Pêro Luís, em 1575 (Lacerda, 2016).

Não fosse a compreensão dos objetivos últimos do Seminário, poderíamos falar em contradição: uma casa

<sup>11</sup> Molho feito com várias especiarias e que era consumido junto com o arroz.

exclusiva para formação de um clero indígena, ao mesmo tempo em que se relegava tal clero – antes mesmo que existisse – a uma posição inferior, auxiliar. Entretanto, quando levamos em conta as intenções do colonizador e do catequizador, faz todo sentido manter a casa apenas para nativos, assim mesmo os relegando, quando ordenados, a posições inferiores. A lógica estava na conversão do nativo em sua incorporação à Igreja como fiel e à Coroa como súdito, não necessariamente em sua valorização ou ascensão social. O nativo cumpriria seu papel, auxiliaria os padres europeus na conversão e cuidado das cristandades locais, e apenas isso. O seu lugar social continuaria ser o de dominado, colonizado, com a tênue diferença de que então, cristianizado, esse nativo serviria também aos objetivos da empresa colonizadora. É, portanto, plenamente compreensível que, mesmo em meio a debates, se asseverasse veementemente na Constituição do Seminário:

*27. Item. Porque fará muito prejuizo ao ensyno e doutrina dos moços da terra, que estiverem no dito colegio, recolher das portas adentro pera emsynar ffilhos de portugueses e mestiços, per muitos encovinentes que se aqui não apontão, nam se receberá por via alguma nenhum, nem poderão yr ouvir nem apremder dos mestres que no colegio ouver pera ho ensyno da gente da terra e isto se ffaz por não dar causa a muita desbordem que disto se pode recrecer. (In: Wicki, 1948, p. 127-128, sem grifos no original)*

Como já apontamos anteriormente, o assunto volta à tona mas aqui a Constituição do Seminário, que seria a regra máxima para seu funcionamento a partir de sua publicação, é clara ao afirmar que os portugueses e mesmo os mestiços não teriam lugar na instituição, a qual fora formada para ensino exclusivo dos nativos. É correto afirmar que há, explicitamente, a proibição da admissão de portugueses e mestiços para estudar no Seminário, sendo admitidos apenas nativos puros. Manso opina que se defendia essa exclusividade pelo temor de que se, recebidos, portugueses e mestiços poderiam assumir “posições humilhantes em relação à cor da pele ou em relação aos escravos [...]” (Manso, 2009, p. 165).

Conforme a Constituição, os jesuítas tinham, a partir de 1546, oficialmente a autoridade sobre o Seminário. Podemos dizer que a instituição estava, então, de fato e de direito, doada e transferida aos cuidados da Companhia de Jesus. Tal controle e autoridade foram ainda mais reforçados depois das mortes dos padres fundadores da casa, Diogo de Borba e o vigário geral Miguel Vaz.

O falecimento desses padres é relatado em carta escrita a D. João III pelo escrivão Cosme Anes, um membro da Confraria de Conversão à Fé e que havia participado

da fundação do Seminário, datada de 30 de novembro de 1547 (In: Wicki, 1948, p. 213-222). Na carta, depois da informação da morte dos dois clérigos, Cosme Anes pede ao rei que seja enviado do reino um padre da Companhia para administrar o Seminário. Como justificativa, ele afirma a D. João III que, à exceção de Francisco Xavier, nenhum dos padres jesuítas que ora estavam na instituição tinham condições e experiência para dirigi-la. Anes destaca que sua crítica não se referia ao modo de viver dos padres, mas, efetivamente, à sua falta de experiência no trato com capitães e governador (In: Wicki, 1948, p. 216).

Dessa forma, em fins de 1547 o Seminário de Santa Fé fica sem seus dois principais fundadores, agora falecidos, e entregue à administração da Companhia de Jesus por força do regulamentado em suas Constituições. Inaugurava-se, assim, um novo momento para a instituição, em que os jesuítas, no controle de tudo, imprimiriam e desenvolveriam seu trabalho, seus métodos, suas formas de ter e de fazer colégios. Cabe ressaltar que essa foi uma das primeiras experiências da Ordem com seminários, colégios e com educação. Podemos, assim, afirmar que o estilo, o método de trabalho dos jesuítas frente aos colégios se moldaria juntamente ao desenvolvimento do projeto de colonização e cristianização português. A partir de 1548, haveria outros acontecimentos importantes que impactaram no papel da instituição dentro do projeto colonizador lusitano, nomeadamente pela fundação do Colégio de São Paulo. Ressalte-se que, mesmo com a fundação do Colégio de São Paulo, o Seminário de Santa Fé não deixa de existir. Sobre esse assunto, as fontes e a historiografia convergem para uma leitura de que, no cotidiano, as duas instituições trabalhavam em consonância, mas com objetivos finais diferenciados (Manso, 2009, p. 172, nota). *Grosso modo*, parece-nos que o Seminário continuaria a existir como local para formação de padres nativos, enquanto o Colégio de São Paulo seria voltado para a formação dos jesuítas (Borges, 2018). Entretanto, pelos limites a que se propõe este artigo, esse será um assunto que não abordaremos por ora.

## Considerações Finais

Neste trabalho, procuramos analisar a dinâmica de fundação do Seminário de Santa Fé, até o momento de sua transferência à Companhia de Jesus. Retomemos, neste momento, algumas reflexões a fim de compreendermos as finalidades do Seminário e pensar, tanto quanto possível, no alcance ou efetividade de seu projeto como ferramenta de disseminação da religião cristã e da cultura portuguesa na Índia.

O Seminário de Santa Fé foi idealizado e fundado tendo como base a Confraria de Conversão à Fé, local

de Goa, destinada a favorecer e apadrinhar os cristãos e, além disso, auxiliar nas políticas de vigilância a muçulmanos e hindus. Como mostrado, o objetivo principal do Seminário é deixado claro tanto no Estatuto da Confraria como na posterior correspondência da época, em que clérigos e leigos conversavam e discutiam sobre a instituição. Seu objetivo: servir de centro para formação de um clero nativo indiano, multirracial e multilíngue, o qual pudesse, depois de formado, retornar às terras das quais havia sido tomado e atuar junto a essas populações, tanto na conversão quanto no cuidado e assistência aos já convertidos. Pode-se problematizar a consecução de tais objetivos, a morosidade dos mesmos, etc. Entretanto, alguns anos depois, em 1558, foi ordenado André Vaz, primeiro sacerdote goês. André Vaz pertencia ao grupo dos primeiros meninos nativos recolhidos no Seminário em 1541 e sua ordenação, de certa forma, apresenta-se como um indício de sucesso, em algum nível, das aspirações dos fundadores do Seminário. Além disso, pesquisas recentes mostram como vários nativos ensinados inicialmente no Seminário de Santa Fé serviram como tradutores (os chamados “línguas”), catequistas e auxiliares de padres regulares na Índia (Borges, 2018). Pode-se relativizar a efetividade de tudo isso; entretanto, é preciso ver que, embora o objetivo de formar um amplo clero nativo não tenha sido alcançado, resultados modestos apontam para o fato de que a instalação e funcionamento do Seminário tiveram alguma efetividade.

Para a consecução de tal intento, precisamos citar, mais uma vez, o estímulo para que os alunos, mesmo sendo introduzidos em estudos europeus, não esquecessem suas línguas nativas, uma vez que a intenção, claramente, era usar uma parte da cultura local, neste caso a língua, para, por meio dela, inserir e disseminar a cultura portuguesa e a religião cristã na Índia. Para pensarmos nos resultados dos trabalhos no Seminário precisamos assinalar alguns encaminhamentos propostos desde o início das atividades.

Buscaremos vestígios documentais que sugerem um desvio de função do Seminário num primeiro momento. O Seminário fundado para receber apenas nativos acabou admitindo também portugueses e outros europeus. Em carta já citada, o padre jesuíta António Criminal informa que havia na casa, na data em que escrevia – 1545 –, rapazes que falavam entre oito e dez línguas da terra e que estes eram “quase todos”, nativos (In: Wicki, 1948, p. 12-13). É relevante pensarmos nesse aspecto de desvio nos objetivos iniciais, uma vez que posteriormente mais eventos assim ocorreram, indicando um problema no que concernia à admissão da plausibilidade em haver um Seminário exclusivamente indígena em Goa. Parece certo afirmar que a maioria dos portugueses – clérigos e leigos – considerava importante e relevante a conversão

dos nativos, mas os meios para se chegar a ela e o montante de recursos – financeiros e humanos – a ser utilizados para esse fim nem sempre foram compartilhados por todos.

No período analisado, de 1541 a 1548, podemos enumerar por meio da documentação alguns eventos que podem ser considerados resultados iniciais do trabalho empreendido no Seminário. Em carta escrita em 1543 a D. João III, já citada neste trabalho, D. Garcia de Castro celebra ao rei o fato de ter visto “huma missa oficiada por estes mosos” (In: Wicki, 1948, p. 802), mostrando aquilo que talvez fosse um dos primeiros resultados das formações ministradas na instituição, com nativos auxiliando diretamente o trabalho dos padres. Novamente ecoando António Criminal, na carta de 1545 a Inácio de Loyola, o padre diz haver dois moços no Colégio que pregavam em “canarim”, que é como os portugueses chamavam a língua nativa de Goa (In: Wicki, 1948, p. 13). O jesuíta padre João da Beira também menciona informação relevante em sua carta ao padre Martinho de Santa Cruz, escrita em 1545. Quando escreve sobre o Seminário, ele menciona, além dos 60 alunos que naquele momento estavam na instituição, a presença de pessoas vindas do Ceilão, cerca de dez “caballeros y hidalgos”, que, segundo o padre, vieram fugindo do rei local por se haverem tornado cristãos. O padre Beira conta que “Todos los días viene[n] aqui [no Seminário] y los instruimos en la fee”, além disso, esse grupo de naturais do Ceilão “escriben la doctrina christiana” (In: Wicki, 1948, p. 60). Por se tratar dos primeiros anos de atividade, não há registro de tantos fatos que possam mostrar diretamente resultados práticos da formação no Seminário. Posteriormente, como resultado de continuidade desses trabalhos iniciais, houve padres formados, escola de meninos anexa ao Seminário, nativos de Goa lecionando no Seminário, pessoas que aprendiam matemática para comerciar, etc. Esses fatos mostram que, embora o primeiro período não apresentasse resultados numéricos expressivos, ele foi essencial para pavimentar o caminho que seria depois percorrido.

Entretanto, resultados iniciais como prédicas em língua nativa, ensino de doutrina, ensino de leitura e escrita em língua nativa e portuguesa, além da larga utilização dos “meninos pregadores” – ensinados no Seminário e instados a replicar tais ensinamentos em suas casas e pelas ruas – não podem ser ignorados. Havia um esforço da Coroa e da Igreja a fim de introjetar a cultura e a religião nas comunidades locais. No entanto, havia também uma introjeção contrária, mostrando a não linearidade dos processos culturais: os padres – sobretudo os jesuítas – precisavam se apropriar, eles também, de elementos da cultura nativa. Dentre esses elementos estavam a língua, as crenças, as mitologias, as organizações sociais. Sob os pretextos de evangelizar e cristianizar os nativos, muitos



missionários precisaram também tomar um pouco de sua cultura, por vezes conversando com elas. Padre João da Beira – exemplo de carta já citada – sugere a tradução da doutrina em língua local. Não foi o primeiro nem o único. Mais que uma imposição da cultura portuguesa e da religião cristã sobre os nativos, assistimos a trocas culturais, nem sempre na mesma proporção, mas que, de uma forma ou de outra, proporcionavam um diálogo entre mundos, crenças e culturas tão distintas. Este era o objeto e objetivo do Seminário: levar àquele mundo distante o conhecimento e a religião que permeavam a vida em Portugal, e estava presente no Ocidente europeu como um todo.

O que podemos ver no primeiro período do Seminário é um esforço para solidificar a instituição, cristalizar seus objetivos e aprimorar seu alcance. Não é por menos que a Companhia de Jesus, ordem nova, reformadora e militante, foi a escolhida para dirigir o Seminário de Santa Fé. No contexto de um “espírito tridentino” (Manso, 2009) o Seminário servia, essencialmente, como ferramenta de aprimoramento da cristianização dos nativos. Ao assumir o Seminário totalmente, mesmo antes disso, os jesuítas passaram a imprimir seu modo de trabalho à instituição. Vale ressaltar que o Seminário pouco existiu sem jesuítas: fundado em 1541, tinha, a partir de 1542, jesuítas em seus quadros. A presença desses padres, seu trabalho como um todo, por assim dizer, é que ajudaram a moldar aquilo que a instituição se tornaria, ou seja, o germe de criação do Colégio de São Paulo, chamado pela historiografia de “principal colégio jesuíta no Oriente” (Manso, 2005; 2009; 2010; 2011).

Outro fator que não deve ser desconsiderado é o poderio português em Goa. Desde 1510, Goa era uma cidade portuguesa na Índia. Mais do que isso, era a capital do Estado da Índia. Os lusitanos ditavam as regras em Goa. Tributos, religião, ir e vir, tudo estava sob a autoridade portuguesa. Com o acirramento das questões religiosas na década de 40 do *Quinhentos*, os mecanismos de controle ficaram ainda mais fortes. Ou seja, em Goa a Coroa tinha força para buscar a imposição do domínio militar, comercial e cultural. A existência do Seminário de Santa Fé foi possível nesse contexto. A instituição só tinha suas rendas, seu aporte financeiro, porque os portugueses os tomaram dos templos hindus: as “rendas dos pagodes” que tanto lemos na documentação (ex: Wicki, 1948, p. 108; 156; 174; 756; 790; 797; 804ss., só para relacionar alguns documentos que tratam das rendas).

O controle de tais rendas, as ordens para perseguição daqueles que as estivessem sonhando, a própria

organização e proteção da casa só eram possíveis em um local de controle lusitano. Queremos reafirmar, Igreja e Coroa, Cruz e Espada eram partículas indissolúveis da colonização portuguesa. O Seminário foi possível porque havia poder militar em Goa; em contrapartida, vislumbra-va o colonizador o fato de que o “fruto” do Seminário, os padres que seriam formados, abriria caminho, por meio da religião, para que mais regiões pudessem se tornar como Goa – sujeitas ao rei dos portugueses e ao Deus dos cristãos. Para corroborar o argumento, buscamos apoio na historiografia a respeito da Companhia de Jesus que mostra, por exemplo, que os jesuítas eram mais rigorosos na imposição da doutrina e dos costumes cristãos na medida das forças portuguesas nos locais de catequese. Onde a presença das instituições da Coroa era forte e podia amparar e proteger, aplicava-se os rigores da doutrina. Onde as instituições da Coroa portuguesa eram fracas ou nem mesmo chegavam, a adaptação aos costumes locais adquiria vulto, tornando o cristianismo mais aceitável para os que iriam recebê-lo.<sup>12</sup> Assim, afirmamos, a força e a organização do Estado da Índia foram imprescindíveis para que instâncias religiosas como a Confraria e o Seminário chegassem a ter algum êxito.

Indubitavelmente, o objetivo português era impor sua cultura e sua religião. A fundação de um seminário exclusivo para formar nativos tinha como objetivo formar agentes de disseminação da cultura portuguesa. Parece-nos que o Seminário contribuiu efetivamente com tal objetivo. O ensino dos meninos nativos criava um grupo de elementos cristianizados a auxiliar os padres na catequese. Vários desses meninos foram enviados à localidades para ajudar os padres, como catequistas ou tradutores. Em 1558, André Vaz é ordenado padre, como mostramos anteriormente (Borges, 2018). Além disso, o Seminário foi o ponto de partida para o Colégio de Santa Fé, grande centro de formação cultural e religiosa dos jesuítas na Índia. Dessa forma, ainda que não tenha sido criado um grande contingente de padres nativos, como imaginavam de início os fundadores, o Seminário tem sua importância no contexto português de Goa no século XVI.

Assim, consideramos que o fato de se vislumbra-va a formação de um grupo nativo, instrumentalizado na cultura e na religião portuguesas e pregando para seus iguais, certamente deixaria o cristianismo e mesmo a cultura lusa mais aceitável para os nativos. O fato de haver *um igual* levando a eles a “palavra”, a “verdade” certamente seria um importante instrumento para a evangelização, a catequese, a cristianização, o aportuguesamento. O desenvolvimento deste trabalho nos permite afirmar que o Seminário de

<sup>12</sup> Sobre a argumentação a respeito da adaptação aplicada às missões da Companhia de Jesus, são emblemáticos os casos de Francisco Xavier, no Japão, Roberto Nóbili, no Madurai, Mateus Ricci, na China e ainda outros. Sobre o assunto, há reflexões por autores já citados no texto: Costa (2004), Tavares (2004) e Manso (2009).

Santa Fé era uma instituição voltada à cristianização e ao aporuguesamento das populações autóctones da Índia: era uma instituição, de uma só vez, voltada aos objetivos da Igreja e da Coroa.

## Referências

- ALDEN, D. 1996. *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford, Stanford University Press, 748 p.
- \_\_\_\_\_. 2000. Some considerations concerning jesuit enterprises in Asia. In: N. S. GONÇALVES (coord), *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*. Actas do Colóquio Internacional. Lisboa, Revista Brotéria – Fundação Oriente, p. 53-62.
- BORGES, F. A. F. 2018. *Jesuítas no “Estado da Índia”: O Seminário de Santa Fé e o Colégio de São Paulo em Goa (1541-1558)*. Maringá, Tese de doutoramento, Universidade Estadual de Maringá, 256 p.
- BOXER, C. R. 2002. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. São Paulo, Companhia das Letras, 442 p.
- \_\_\_\_\_. 2013. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 139 p.
- COSTA, C. J. 2004. *A racionalidade jesuítica em tempos de arredondamento do mundo: o Império Português (1540-1599)*. Piracicaba, Tese de doutoramento. Universidade Metodista de Piracicaba, 250 p.
- LACERDA, T. 2016. A formação de um clero nativo no Padroado Português (séculos XV-XVIII). Dinâmicas de uma história intercultural? In: M. M. O. LARCHER; P. T. de MATOS (orgs), *Cristianismo e Império: conceitos e historiografia*. Lisboa, CHAM – Centro de História d'Aquém e d'Além Mar – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade NOVA de Lisboa; Universidade dos Açores, p. 212-243.
- MANSO, M. de D. B. 2005. Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. In: L. M. CAROLINO; C. Z. CAMENIETZKI (coords), *Jesuítas, ensino e ciência sécs. XVI-XVIII*. Lisboa, Ed. Caleidoscópio, p. 163-181.
- \_\_\_\_\_. 2009. *A Companhia de Jesus na Índia (1542-1622): Atividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Évora, Universidade de Évora; Macau, Universidade de Macau, 274 p.
- \_\_\_\_\_. 2010. Os colégios jesuítas de Goa e Cochim: séculos XVI-XVIII. In: *Universidade de Macau*, disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/3445>>. Acesso em nov/2016.
- \_\_\_\_\_. 2011. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. *História Unisinos*. 15(3): 406-416. DOI: <https://dx.doi.org/10.4013/htu.2011.153.08>.
- PAIVA, J. M. de. 2006. *Colonização e Catequese*. São Paulo, Arké, 160 p.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Religiosidade e Cultura Brasileira: séculos XVI – XVII*. Maringá, EDUEM, 274 p.
- PANIKKAR, K. M. 1969. *A dominação ocidental na Ásia*. 2. ed. Rio de Janeiro, Saga, 502 p.
- SALDANHA, M. J. G. de. 2002. *História de Goa (política e arqueológica)*. 2. ed. vol II. New Delhi, Asian Educational Services, 319 p.
- SOUZA, T. R. de. 1994. *Goa medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa, Editorial Estampa, 296 p.
- \_\_\_\_\_. 2000. O ensino e a missão jesuítas na Índia. In: N. S. GONÇALVES (org), *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente: Actas do Colóquio Internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria*. Lisboa, Brotéria – Revista de Cultura & Fundação Oriente, p. 117-132.
- \_\_\_\_\_. 2008. O Padroado português do Oriente visto da Índia: instrumentalização política da religião. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII(13/14): 413-430.
- SUBRAHMANYAM, S. 1995. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa, Difel, 447 p.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Impérios em Concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 375 p.
- TAVARES, C. C. da S. 2004. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa, Roma Editora, 288 p.
- \_\_\_\_\_. 2007. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. *Em Aberto*, 21(78): 121-134. DOI: <https://dx.doi.org/10.24109/2176-6673.emaberto.21i78.2213>.
- THOMAZ, L. F. 1994. *De Ceuta a Timor*. 2. ed. Lisboa, Difel, 778 p.
- XAVIER, A. B. 2008. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 498 p.
- ZUPANOV, I. G. 1998. Do Sinal da Cruz à confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII). In: A. M. HESPANHA, *Os construtores do Oriente Português*. Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, p. 155-165.
- FONTES
- REGO, A. da S. (org). 1950. *Documentação para a história das missões do Padroado português do Oriente*. Vol. III. Lisboa, Agência Geral das Colônias, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 611 p.
- WICKI, J. 1948. *Documenta Indica*. Vol. I. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1913 p.

Submetido em: 18/10/2018

Aceito em: 12/03/2019