



Varia Historia

ISSN: 0104-8775

ISSN: 1982-4343

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

PAIVA, José Pedro

"Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros": Pedro
Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556), entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil

Varia Historia, vol. 37, núm. 73, 2021, Janeiro-Abril, pp. 17-52

Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: 10.1590/0104-87752021000100002

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384466198002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

“Trabalho mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros”

Pedro Fernandes, bispo de Salvador da Bahia (1551-1556),
entre Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e o Brasil

“I work more so that white people are not perverted
than for the conversion of black people”

Pedro Fernandes, bishop of Salvador da Bahia (1551-1556),
between Paris, Lisbon, Goa, Cape Verde and Brazil

JOSÉ PEDRO PAIVA*

RESUMO Durante a primeira metade do século XX, diversos autores interessaram-se pela figura do bispo que, em 1551, o rei de Portugal indicou para governar a diocese do Salvador da Bahia. Este estudo apresenta uma releitura e reinterpretação de documentação já conhecida que, agregada a um reduzido conjunto de novos dados factuais, permite reequacionar e esboçar o perfil do pensamento e atuação de D. Pedro Fernandes, o primeiro bispo da América Portuguesa. Suportado em análises vinculadas aos propósitos e métodos da história conectada e do *global turn*, aqui se argumenta que a sua passagem por Paris, Lisboa, Goa, Cabo Verde e Bahia, entre outros locais, lhe deram a conhecer o mundo sem alterar substancialmente as suas perspetivas e propósitos consoante os espaços por onde transitou. Tendo sido um agente da

* <https://orcid.org/0000-0001-5312-1138>
Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras
e Centro de História da Sociedade e da Cultura
Largo da Porta Férrea, 3004-530, Coimbra, Portugal
lejpaiva@fl.uc.pt

projeção do catolicismo na Ásia, África e América, articulando e estabelecendo conexões entre diversos lugares do planeta, focou-se mais nos portugueses do que nos indianos e ameríndios, contribuindo para construir, sobretudo no Brasil, uma igreja diocesana baseada na orgânica e dinâmicas das dioceses de Portugal.

PALAVRAS-CHAVE História conectada, diocese do Salvador da Bahia, bispo Pedro Fernandes

ABSTRACT During the first half of the 20th century, several authors became interested in the bishop that, in 1551, was appointed to the diocese of Salvador da Bahia by the king of Portugal. This study presents a re-reading and reinterpretation of already known documentation which, together with a reduced set of new factual data, makes it possible to rethink and outline the profile of the thought and agency of Pedro Fernandes, the first bishop of Portuguese America. Supported by analyses linked to the purposes and methods of the connected history and the *global turn*, it will be argued that his passage through Paris, Lisbon, Goa, Cape Verde and Bahia, among other places, made him known to the world, without altering his bias of understanding and action. Having been an agent of the spreading of Catholicism in Asia, Africa and America, intertwining and establishing connections between various places on the planet, he focused more on the Portuguese than on the Indians and Amerindians, contributing to building, especially in Brazil, a diocesan church based on the organic and dynamics of the dioceses of Portugal.

KEYWORDS connected history, diocese of Salvador da Bahia, bishop Pedro Fernandes

INTRODUÇÃO

Em agosto de 1551, Juan de Azpilcueta Navarro escrevia da Bahia para os companheiros jesuítas que deixara no Colégio de Coimbra. Contava que, numa aldeia próxima, resgatara um menino tupi muito bonito que estaria prestes a ser comido pelos seus captores. Nomeou-o Antonio

Criminali, tal como se chamava o jesuíta que “ao serviço do Senhor mataram na Índia” (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 283). Este italiano, natural de Sissa, após estudos no Colégio conimbricense da Companhia de Jesus, chegara a Goa em 1545 e, quatro anos volvidos, foi chacinado no sul da Índia, transformando-se num dos protomártires jesuítas (WICKI, 1948-1988, v. I, p. 482).

Desde o século XVI, intensificou-se este género de histórias conectadas envolvendo pessoas com percursos de vida e informações que transitavam entre a Europa, a Ásia, a África e a América. Eram experiências que entrelaçavam mundos diversos e desiguais, desencadeadoras de complexas dinâmicas de interação que foram moldando as vidas desses indivíduos, bem como as sociedades e os espaços por onde circularam.¹ Provocaram massacres e destruição, mas também contribuíram para a criação de um mundo mais “mestiço” (GRUZINSKI, 1999; 2012).

Pedro ou Pero Fernandes, o primeiro bispo de Salvador da Bahia, protagonizou uma dessas epopeias, desde o seu nascimento em Évora, passando pelos estudos em Paris, pelo ambiente da corte régia em Lisboa, enquanto deão e vigário-geral em Goa, até acabar por morrer no Brasil, em junho de 1556, após um naufrágio, às mãos de povos originários da terra que podem tê-lo consumido num ritual canibal. Criminali e Pedro Fernandes viajaram na mesma frota para a Índia. Unia-os, mesmo que nunca se tivessem conhecido, o facto de condenarem batismos de gentios mal doutrinados, como eram designadas pelos portugueses e espanhóis as populações extraeuropeias que ignoravam o Deus dos cristãos.

Quando Serafim Leite escreveu sobre Pedro Fernandes, já se conheciam os traços essenciais da sua vida. Também tinham sido recuperados por diversos historiadores precedentes os principais documentos originais que consentem compô-la. Todavia, como demonstrou Arlindo Rubert, esses testemunhos nem sempre foram bem interpretados, para além de terem provocado confusões entre o bispo e um homónimo Pedro

1 Nas duas últimas décadas têm proliferado abordagens que o demonstram. Ver, por exemplo, ANDRADE, 2010.

Fernandes Sardinha (RUBERT, 1981, p. 95-128).² Rubert, perpicazmente, notou que esses estudos tinham construído uma imagem negativa do primeiro prelado do Brasil colonial. Tal devera-se ao facto de o grosso das fontes sobreviventes só permitir conhecer as opiniões das duas figuras com quem o bispo manteve acirradas polémicas na América Portuguesa, a saber, o governador geral Duarte da Costa e o jesuíta Manuel da Nóbrega. Para Rubert, o melhor trabalho existente era o composto por Odulf Van Der Vat, opinião que perfilho (VAT, 1952, p. 263-298). De facto, Vat recolheu imensos dados, cruzou-os e produziu detalhada e descritiva narrativa da biografia de Pedro Fernandes. Porém, ao querer recuperar uma imagem mais fiel do bispo e fugir ao olhar cáustico dos seus predecessores, Rubert enleou-se nos mesmos erros, concebendo uma visão igualmente parcial do prelado, agora pela positiva.

Este artigo propõe uma releitura e reinterpretação da documentação já conhecida e acrescenta-lhe um número reduzido de novos dados para redesenhar o pensamento e a ação do primeiro prelado residente na América Portuguesa. Será uma visão que se exime de formular os julgamentos de carácter do antístite que contaminaram a esmagadora maioria dos estudos anteriores, em geral da autoria de eclesiásticos, e que não se fechará na reconstituição dos conflitos que ele manteve, não os exacerbando, porquanto a desmedida atenção que lhes foi conferida resulta da natureza das fontes disponíveis. Propor-se-á uma leitura contextualizada da sua biografia e desempenho, guiada por perspectivas de história conectada, realçando dinâmicas de circulação, conectividades e criação de redes entre diversos continentes. Esta metodologia, combinando aproximações características da *microstoria* com abordagens globais, em sintonia com propostas atualizadas (GHOBRIAL, 2019, p. 10-19), consente visões mais complexas e integradas do Mundo Moderno e do papel que diversos agentes tiveram na sua constituição, conforme sugerido há décadas (SUBRAHMANYAM, 1997).

2 Antes de Rubert, Leite demonstrara a confusão dos nomes (1956-1960, v. I, p. 46-52). Não há documentos autógrafos do bispo do Brasil, ou documentos coevos que o invoquem, em que ele assine ou o nomeiem Sardinha.

O argumento que sustentarei é o de que as transferências de território que consentiram a Pedro Fernandes conhecer mundo não alteraram o seu viés de entendimento e de ação. Em conformidade, o primeiro bispo do Brasil colonial, através da imposição das suas crenças, foi um agente da projeção do catolicismo na Ásia, África e América, mais preocupado com o amparo dos portugueses do que com os povos naturais dessas terras, procurando criar para todos uma igreja diocesana baseada na orgânica e dinâmicas adotadas nas dioceses de Portugal.

CULTIVAR ELEGÂNCIAS LATINAS, LER DOUTORES DA IGREJA NUM MUNDO CRISTÃO CINDIDO

Natural de Évora, onde nasceu entre o final do século XV e o início de centúria seguinte, ignora-se o percurso de Pedro Fernandes até ingressar na Universidade de Paris em 1525 (MATOS, 1950, p. 54). Instalou-se no Colégio de Santa Bárbara, porventura como bolsheiro régio, acompanhado pelo irmão Álvaro Gomes. Ambos estudaram humanidades e teologia, conforme revelou, em março de 1551, já bispo eleito do Brasil, no posfácio a livro do irmão (GOMES, 1551). Numa época de agudas clivagens no mundo cristão provocadas pelas ideias de Lutero, Paris era uma cidade de contrastes culturais e religiosos. Frequentavam-na admiradores do humanismo italiano, do humanismo cristão, com destaque para os seguidores de Erasmo de Roterdão, os adeptos dos valores da escolástica medieval, avessos a reformas culturais e eclesásticas, e também já circulavam alguns neo-escolásticos que produziram pensamento reformador sobretudo a respeito da conversão de “infieis” no Novo Mundo, entre os quais o dominicano Tommaso de Vio (DIAS, 1969, v. 1, p. 17-64, p. 347-51; MARCOCCI, 2012, p. 300-314). É de supor que, tal como o seu irmão, que seria censor do arcebispo de Lisboa D. Afonso e professor na Universidade de Coimbra (SÁ, 1983, p. 59-60), cultivasse as elegâncias latinas, frequentasse clássicos greco-romanos, mas nunca se terá aberto às tendências do humanismo cristão nem à crítica da Igreja Católica prescrevendo-lhe caminhos de reformação. Além de obter formação humanística, bíblica e patrística, no decénio

que permaneceu em Paris pode ter-se cruzado com Calvino, Francisco Xavier, Inácio de Loiola e Simão Rodrigues, o primeiro antes de ser calvinista e os restantes quando ainda não eram jesuítas. Dos dois últimos até se vangloriava de ter sido mestre na cidade do Sena (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 369).

SERVIR O REI, ESPERAR MERCÊS

Regressado a Portugal por 1535, os passos de Pedro Fernandes voltam a deixar pouquíssimos traços durante uma década, indiciando que nunca foi figura de influência e destaque. Em momento incerto foi nomeado pregador e capelão régio. É plausível que tenha deambulado com a corte régia entre Évora e Lisboa e, se manteve proximidade ao irmão, a quem D. João III também fez capelão e pregador, pode ter integrado o círculo do humanista flamengo Nicolau Clenardo e do influente anti-erasmista Pedro Margalho (DIAS, 1969, v. 1, p. 296-307). Isto num período em que, no tocante ao aconselhamento régio em matérias de religião e cultura, iam ganhando força e dominando a consciência do rei alguns eclesiásticos nada abertos às doutrinas humanistas e às disputas em matéria de crença e fidelidade religiosa, já designados teólogos da corte (MARCOCCI, 2012, p. 129-133). Entre eles D. Diogo Ortiz de Villegas, bispo de S. Tomé, deão da capela real desde 1522 (DIAS, 1969, p. 71-74), que pode ter influenciado o pensamento do capelão régio Pedro Fernandes.

Em 10 de fevereiro de 1545, porventura amparado por João de Castro, então indicado pelo rei para governador do Estado da Índia, Fernandes foi nomeado deão da catedral de Goa.³ Três dias depois, o rei recomendou a Castro que protegesse o deão durante a longa viagem marítima para a Índia, esperançado que ele “com suas letras, pregações e bom exemplo” agradasse a Deus e “ao povo” (CATÃO, 1956, p. 58). No fundo, Pedro Fernandes corporiza o modo como a Coroa usava as

3 ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT), Lisboa. *Chancelaria de D. João III*, l. 25, fº 29v.

elites letradas que tinha mandado estudar fora de Portugal. Elas constituíam um clero culto, destinado a proteger o catolicismo dos ataques luteranos e fornecedor de efectivos preparados para evangelizar nos territórios ultramarinos do império, onde era crucial a aliança entre política, força das armas, religião e comércio, incluindo de escravos (REBELO, 1998, p. 128).

RECORDAR PLATÃO, PENSAR A CONVERSÃO DE HINDUS, MERCADEJAR CANELA

Em setembro de 1545, integrado na armada de João de Castro, que Fernandes tratava por “meu senhor”, desembarcou num território radicalmente diferente de Paris e da corte régia. Ali, desde 1538, por ação do bispo Juan de Albuquerque, construíam-se os alicerces da primeira diocese portuguesa na Ásia, o que implicava a difusão do cristianismo por populações locais, em geral seguidoras do islamismo ou hinduísmo, que não foram passivas a aceitar a nova crença. Beneficiando da chegada dos jesuítas em 1542, intensificaram-se os propósitos de criação de comunidades de confissão religiosa exclusivamente católica, combinando estratégias violentas (por exemplo, expulsão dos não cristãos dos territórios de Goa e destruição de templos das religiões locais), com vias mais suaves e atrativas de evangelização, como a instrução catequética ou a oferta de comida e roupa (XAVIER, 2008, p. 81-144).

Nos cerca de três anos durante os quais Pedro Fernandes permaneceu na Índia, envolveu-se nas dinâmicas da vida religiosa local enquanto deão e vigário-geral da diocese, neste caso, substituindo temporariamente Miguel Vaz (até outubro de 1546) e, após a morte deste (janeiro de 1547), reassumindo o cargo. Declarou o seu compromisso com a projeção do catolicismo em missiva para D. João III (dezembro de 1545), informando que o rei de Kande (no atual Sri Lanka) e o rajá do pequeno território de Tanur, perto de Cochim, tinham escrito a João de Castro exprimindo a vontade de se “fazerem cristãos”. O deão prontificou-se a ir convertê-los, nem que fosse “nadando”, pois esperava “que muyto cedo toda esta terra [Estado da Índia] se converta a Christo

e se cumpra aquilo que diz S. Paulo que todo o mundo seja subdito a Deus” (REGO, 1947-1957, v. III, p. 255-257). Esta carta comprova que ele informava regularmente o monarca do que se passava na Índia, implicando-se nas teias de vigilância que diversos agentes da coroa faziam uns dos outros, dinâmica essencial para que a monarquia mantivesse a sua autoridade e a coesão num império tão extenso e territorialmente fragmentado (BETHENCOURT, 2007, p. 199-200). Nesse sentido, além de dar conta do “perigo” em que o ex-governador Martim Afonso de Sousa deixara Goa – por se ter intrometido na guerra interna pelo poder no sultanato de Bijapur e deixado cofres vazios –, acusou-o de maltratar o sucessor João de Castro.⁴ Expunha essas queixas não para “mexericar”, pois não era esse o seu feitio, mas para o rei saber como todos ficavam oprimidos pelas “culpas e cobiça” de um só.

A conversão do rei de Tanur justificou novo parecer de Pedro Fernandes em fevereiro de 1546. Na sua opinião o rajá não estava preparado para tão decisivo passo, e pretendia o batismo mais fundado “em vaidade que em crystandade”, pelo que sugeriu a João de Castro que invocasse os seus afazeres para se excusar de viajar a Tanur, declarando que lá poderia ir em setembro. Denotando pragmatismo e conhecimento das qualidades de um detentor do mando, argumentou que “o tempo do princype sempre esta na [sua] mão pera usar dele quamndo e como quiser”.⁵

Este parecer ilumina aspetos cruciais do perfil de Pedro Fernandes. Por um lado, revela que, poucos meses após o desembarque em Goa, já dizia mal do lugar, tal como sucederá mais tarde no Brasil, demonstrando que nunca se afeiçoou às terras para onde foi, assumindo estes encargos como serviço ao rei. Em segundo lugar, evidencia a sua erudição e o modo como os seus referentes culturais, incluindo os clássicos greco-romanos, cultivados desde que estudara em França, não se alteravam em

4 Sobre esta faceta do governo de Martim Afonso de Sousa, anteriormente capitão donatário no Brasil, ver PELÚCIA, 2009, p. 235-245.

5 BIBLIOTECA DA AJUDA (BDA), Lisboa. Códice 51-VII-22, fº 185-188v.

função dos contextos em que foi vivendo. No fundo, transportou para locais tão desiguais como a Ásia, África e América padrões de raiz europeia. Aqui, até abre o parecer com um trecho do “divino Platão”, para explicar que “nas republycas bem ordenadas e fielmente regidas sempre o bem comum a d’ir diante do privado” e, como o governador era preciso em Goa para “manter os inimigos alvoroçados” e “reparar a armada”, que eram o fundamento para se manter o Estado da Índia, não devia viajar até Tanur para acudir ao interesse pessoal do rajá. Noutros momentos, ainda na Ásia, invocarà Séneca, quando sustentou que havia “homens que perderão a condição de homens e tomarão a condição dos cães”, a propósito dos “maldizentes” de fações contrárias à sua (COLECÇÃO, 1973-1983, v. III, p. 513-514). Parando em Cabo Verde a caminho do Brasil, citará Plutarco para lembrar ao rei que os imperadores romanos quando nomeavam governadores lhes recomendavam que “não avião de sair de suas governanças com mais fazenda do que tinham quando entrão”, e ao concluírem os seus mandatos, se bem procediam, casavam-lhes as filhas e honravam os filhos.⁶ No Brasil, invocaria o seu conhecimento dos renomados canonista Martín de Azpilcueta Navarro e do teólogo dominicano Tommaso de Vio Cajetanus, para defender as suas posições a respeito da confissão (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 361).

Pedro Fernandes recomendou ainda o adiamento do batismo do rajá de Tanur porque fazer alguém cristão era “a mais sagrada obra e o mais alto estado do mundo, pois mediamte ela se faz ho homem filho adoutivo de Deos hi herdeyro do reino dos ceos”.⁷ Para ele, as conversões não se deviam fazer a qualquer preço, antes deviam ser demoradas, trabalhadas, seguras, destinadas e transformar o interior, poder-se-ia dizer as consciências, dos novos prosélitos:

ho pemsamento daquele que se converte a nosa samta fe ha-
-de se tirar de her[r]os e vyr-se a verdade, fogyr das trevas
e vyr-se a luz, lyvrar-se dos enganos do demonyo e vyr-se

6 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 86, doc. 45, carta de 11 abr. 1552.

7 BDA. Códice 51-VII-22, fº 185v.

crer em Crysto e servyr a Crysto, tirar-se da diabolycia tiranya e emtregar-se a obidiencia devina, desobryguar-se do inferno e aperceber-se [sic] pera o parayso, fynalmente, ha-de querer (...) despyr o velho homem, a saber, os velhos e maos costumes gentilicos e vestyr-se de novo homem justo e samtificado.⁸

Por isso, o rajá devia ser instruído “com muyta delygencia” na fé, reconhecer que ao tornar-se cristão a Igreja exigia que se afastasse dos pecados “da carne e de não crer aos emganos do demonio nem de segyr as pompas e vaidades do mundo”, aprender os artigos da fé, os mandamentos da Igreja, os sete pecados mortais, as obras de misericórdia, pois só assim se tornaria filho de Deus e “companheiro dos anjos”. Quem assim escreve não podia aceitar batismos em massa e teria críticas severas a fazer ao modo como os povos da Índia estavam a ser cristianizados. Não isentava de culpas sequer o bispo local, escrevendo em 1547 que depois de certo episódio ele seria mais vigilante sobre a sua “grei” (REGO, 1947-1957, v. III, p. 490). Fernandes era letrado, construíra uma noção intelectualizada e erudita da crença, como se comprova pelo recurso a trechos bíblicos do *Genesis*, dos apóstolos Lucas e João, dos padres da Igreja Agostinho e Ambrósio para fundamentar o que era uma conversão verdadeira e interior. Em inícios de 1546, afinava com Criminali e Niccolò Lancilloto contra os batismos em massa e sem instrução que também os jesuítas praticavam, não sendo de descartar a hipótese de terem conversado sobre os modos de conversão na viagem marítima que os conduziu à Índia.

Mais tarde, já em Lisboa, baseado na experiência das visitas pastorais que lhe permitiram conhecer, além de Goa, pelo menos Chaul, Baçaim e Cochim, mantinha as mesmas convicções.⁹ No longo parecer,

8 BDA. Códice 51-VII-22, fº 185v.

9 A referência das visitas que efetuou em Chaul e Baçaim colhe-se em carta do franciscano João de Vila do Conde ao vice-rei D. João de Castro, de março de 1547 (REGO, 1947-1957, v. III, p. 498-499).

cujo original não se encontra datado, mas que elaborou para um conselho convocado pelo rei em fevereiro de 1550,¹⁰ advogou políticas propiciadoras de uma instrução cuidada e continuada dos novos convertidos ou “cristãos da terra”, como era usual dizer-se (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 558-564). Entre elas, e especialmente para os adultos, a criação de casas de catecúmenos perto dos colégios existentes em Goa, Baçaim e Cranganor, e que nestes fossem ensinados entre 50 a 60 jovens naturais da terra. Aconselhava também recomendar-se ao bispo mais cuidado ao prover as fortalezas (desde Sofala na costa oriental de África até às ilhas de Maluco) com pregadores e vigários zelosos, para ali ensinarem a doutrina “como se faz no reino”, sinal de que o padrão da atuação da Igreja em Portugal era modelo a aplicar alhures. Ciente de que a maioria dos neófitos provinham dos estratos mais baixos da sociedade local, propugnava que fossem aliciados com a oferta de trabalho pago em ofícios no Estado da Índia e que estes cargos se vedassem aos não cristãos, conforme notado por Giuseppe Marcocci, que interpretou bem esta medida como sinal de que conversão e recrutamento de força de trabalho local se interligavam (MARCOCCI, 2018, p. 76-77).

Ainda assim, Pedro Fernandes notava a dificuldade da tarefa e reconhecia que os “gentios” convertidos demoravam a esquecer os “vícios e maus costumes” das “idolatrias e cerimônias” das suas anteriores crenças, pelo que propunha medidas além da instrução religiosa, algumas de grande dureza, como a separação física entre os novos convertidos e a população não batizada, a expulsão de Goa dos brâmanes mais influentes, mesmo que isso implicasse o apartamento de pais e filhos, pois, argumentava, “mal podera o filho prevalecer na fe de Christo conversando com o pay gentio e idolatra” (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 558). Em suma, não tergiversava quanto aos princípios de estabelecer sociedades monolíticas do ponto de vista confessional. Nesta fase, e pelo que observava, entendia que os jesuítas eram os melhores para a obra da conversão.

10 Como se depreende de carta de Luís Gonçalves da Câmara para um companheiro jesuíta, de março de 1550 (WICKI, 1948-1988, v. II, p. 23).

Côncio da dificuldade da tarefa e, no fundo, desconfiando das capacidades e intenções das populações locais, daria pouca atenção às “cousas dos christãos da terra”, no testemunho do vedor da Fazenda Cosme Anes (REGO, 1947-1957, v. III, p. 535). Porém, era severo nos castigos e multas pecuniárias que lhes mandava aplicar pelo meirinho eclesiástico por “pequenas cullpas”, de acordo com queixa que dele faz ao rei o governador Garcia de Sá. Na ótica do governador, que tal como o vedor eram de parcialidade contrária ao deão, este comportamento intransigente e severo estendia-se aos “gentios” não batizados, o que não facilitava adesões à nova fé, antes era o “pyor enxemplo pera se fazerem crystãos”, e dificultava a manutenção da tranquilidade social pela qual o governador era responsável (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 218).

A passagem de Pedro Fernandes por Goa não deixou lastro apenas no plano da conversão dos naturais da terra, manifestando-se ainda em frequentes pregações, realização de visitas pastorais, punição dos desvios de comportamento dos portugueses, mormente em matérias de moral sexual e vigilância da atuação do clero, tudo facetas que, mais tarde, no Brasil, nortearão a sua atuação enquanto bispo.

Se o rei queria um pregador, Fernandes cumpriu. É certo que usou o púlpito como arma política, tanto para bajular os seus protetores como para atacar os seus adversários, o que, aliás, era usual na época. É seguro que, alternando com o bispo, perorava frequentemente nas igrejas de Goa, após o que o prelado doutrinava, esmolava e confessava, incluindo “negros” da terra, como escrevia em 1547 um franciscano residente na cidade (REGO, 1947-1957, v. III, p. 498-499). Louvaram-no pelo mesmo motivo os mestres daquela cidade, em carta para o rei, de final de 1549, reconhecendo as “muitas virtudes”, “bom emxemplo”, “onesto viver” e as “boas doutrinas” que pregava Mestre Pedro, doutrinas mais dirigidas à população reinol e de mestiços filhos de portugueses do que aos “gentios” (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 223-24). Ele próprio se vangloriava desta faceta e declarou a João de Castro que nos sermões tanto exaltaria as gloriosas vitórias do governador em Diu sobre o sultão

de Guzerate Khwaja Safar,¹¹ como lhe confessou ter condenado o mau comportamento de soldados de origem asiática que deambulavam por Goa “perdidos com mulheres solteiras e afrontando e desonrando as casadas” (COLECÇÃO, 1973-1983, v. III, p. 514, p. 491). Esta matéria preocupou-o, admitindo-se que nas visitas pastorais recriminasse casos de amancebamento e bigamia dos portugueses residentes na Ásia. Aliás, no referido parecer que forneceu ao rei em 1550, considerou ser urgente que se averiguassem situações de bigamia e, para disciplinar o comportamento dos reinóis, propôs que nenhum capitão ou soldado recebesse salário antes de provar que se confessara na Quaresma (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 561-562).

O recrutamento e atuação do clero foi outra das preocupações de Pedro Fernandes. Fundando-se nas visitas, sustentou que o rei deveria proibir o embarque de clérigos para a Índia antes de examinados, “porque a India tem necessidade de reformação e bom exemplo pera emduzir os gentios à conversam e não desoluçoens e despejos” (REGO, 1947-1957, v. III, p. 498-499). Aludia à ruim qualidade de eclesiásticos que iam para a Ásia e lá andavam em trajes de leigos, ostentando armas, alguns em fuga por terem cometido homicídios em Portugal. Por isso, revelava satisfação quando o bispo o enviou a Chaul e Baçaim devassar sobre o comportamento de três clérigos e ordenou a prisão dos vigários de Ternate e do Ceilão. Ao invés, revelava prudências quanto às políticas seguidas pelo prelado de Goa de ordenar clero mestiço e de naturais da terra. Invocando escândalos verificados em Cabo Comorim e Cranganor, defendeu que só se lhes deveriam conferir ordens sacras após atingirem 30 anos de idade, e não 25 como canonicamente previsto na Europa, e só depois de os candidatos serem “muito bem aprovados nas cousas da fe” (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 560-561). A diferença da cor da pele e a discriminação pela origem não europeia destes cristãos superavam, no entendimento do deão, as gritantes necessidades de clero secular.

11 Sobre o assunto ver JESUS, 2012.

A permanência de Pedro Fernandes em Goa foi ainda marcada pelo estreitamento de relações com o governador e com o filho, Álvaro de Castro. Aludindo aos êxitos bélicos deste, a quem tratava por “ilustre” e “magnífico”, combinando erudição latina e padrões culturais caros ao humanismo italiano, sugeriu que, “tendo vagar”, narrá-los-ia na língua dos romanos, para que “nos reinos estranhos se saiba quanto devem ser estimados hos portugueses e temidas suas foras” (COLECÇÃO, 1973-1983, v. II, p. 107). Nunca consumou a tarefa, até porque outros, mais aptos do que ele, anteciparam-se. De facto, os humanistas Diogo de Teive e Damião de Góis, respectivamente em 1548 e 1549, publicaram relatos encomiásticos dos triunfos de Diu que grangearam circulação europeia.

Esta relação clientelar trazia-lhe proteção e proventos materiais. Em março de 1546, o governador aumentou-lhe 40.000 reais ao ordenado e, no ano seguinte, o deão agradeceu-lhe ter recebido uma “mercê de 100 pardaus”, desejando-lhe longa vida que lhe propiciasse mais mercês (VAT, 1952, p. 260; REGO, 1947-1957, v. III, p. 492). Noutra ocasião, Castro favoreceu-o num negócio de compra e venda de canela para Ormuz, permitindo-lhe adquirir a cheirosa mercadoria pelo mesmo preço do rei. Fernandes alegou a necessidade de pagar dívidas contraídas durante a realização de visitas pastorais e esboçou o receio de que clérigos seus inimigos o acusassem de negociante com poucos escrúpulos (COLECÇÃO, 1973-1983, v. III, p. 514). Não era para menos, porquanto também negociaria roupas caras, como confidenciava o governador Bastião Fernandes, de Cochim, ao enviar a João de Castro uma arca de excelente roupa para o rei, assegurando que muito se lucraria com a sua venda no reino, mercadoria que, antes dele, o deão também adquirira (COLECÇÃO, 1973-1983, p. 333). Os escrúpulos de Pedro Fernandes, de que há ecos posteriores numa carta redigida em Cabo Verde, onde escreveu “mais folguo com onesta pobreza que com fazenda ganhada a custa da consciencia”, não ocultam a sua avidez por bens materiais, denunciado-o como um clérigo-mercador, por analogia com a figura do cavaleiro ou fidalgo-mercador exemplarmente retratada por Magalhães Godinho (GODINHO, 1977, p. 90-93). Anos depois, no Brasil, alegava-se ao informar o rei que chegara do Espírito Santo um

capitão que dizia haver ouro pela terra dentro,¹² era lesto a indicar procurador para receber os pagamentos em açúcar branco resultantes das miunças que o rei lhe outrogara a si e ao cabido, apesar de Manuel da Nóbrega constatar que o bispo vivia “desgostoso por ser a terra pobre” (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XIV, p. 293-294; LEITE, 1956-1960, v. I, p. 374).

Em início de janeiro de 1549, poucos meses após a morte de João de Castro, Pedro Fernandes regressou a Lisboa. Não viu cumprido o desejo de que o governador lhe fizesse a mercê de o levar “consigo desta terra, porque se nam pode viver antre gente tão contrafeita e cozida no mal”, sintoma das lutas de facções em que se envolvera, tanto com oficiais da Coroa como com eclesiásticos (REGO, 1947-1957, v. III, p. 492). Por isso, ao zarpar para o reino, havia quem o recomendasse ao rei, como o franciscano António do Casal, declarando-o “omem muyto virtuoso e [que] não diraa senão a verdade”. Ao invés, o vedor da Fazenda, Cosme Anes, achava-o “mal disposto”, considerando que “não he pera esta terra” (REGO, 1947-1957, v. IV, p. 259, p. 471-472).

REGRESSAR A LISBOA, PREPARAR O FUTURO, CRISMAR EM CABO VERDE

Regressado a Lisboa, Pedro Fernandes não foi ostracizado. Manteve-se capelão régio, pregador e participou em conselhos régios sobre matérias referentes à Índia, o que denota ter sido valorizada a sua atividade na Ásia. É razoável supor que perpetuasse apoios dos Castro, a que agregaria agora os de Simão Rodrigues, provincial dos jesuítas (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 406). Com estes méritos e apoios não admira que, em 31 de julho de 1550, quando o rei encarregou o seu embaixador em Roma de comunicar ao papa a intenção de criar a primeira diocese na América Portuguesa, apresentasse como bispo Pedro Fernandes (CORPO DIPLOMÁTICO, 1862-1959, t. VI, p. 378). Foi preconizado

12 ANTT, Lisboa. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 88, doc. 63, carta de 12 jul. 1552.

pelo sumo pontífice a 25 de fevereiro de 1551, data da bula de criação da diocese, como era usual.¹³

Esta bula explicitava um programa a cumprir. Determinava que o bispo residisse na diocese, aumentasse o número de edifícios de culto, instituisse a catedral, criasse o cabido e os benefícios eclesiásticos que lhe parecessem adequados, realizasse o que “julgar conveniente” para a “salvação das almas” e para “converter os infieis ao culto da fé ortodoxa”. Estipulava também, o que não tem sido notado mas é relevantíssimo, que era sua prerrogativa “exercer a jurisdição episcopal, autoridade e poder e livremente executar todas e cada uma das causas que outros bispos do reino e dos domínios de Portugal podem nas suas igrejas, cidades e dioceses”.¹⁴ O modelo de diocese a aplicar na América Portuguesa era o preexistente em Portugal, apesar da evidente desigualdade destes territórios e das pessoas que neles habitavam.

Medeou um ano entre a preconização episcopal e a partida de D. Pedro Fernandes para o Brasil, período aproveitado para a realização de preparativos que co-envolveram o prelado e o monarca, conforme decorria do direito de padroado da Coroa de Portugal.¹⁵ À cabeça estiveram os cuidados com o recrutamento do clero. Em início de 1551, o bispo alertou o rei que ia partir para a Índia um padre “de mau exemplo” e requereu que não autorizasse o embarque de clérigos para o Brasil sem ele os avaliar, pedido aprovado por D. João III (FORD, 1931, p. 380).

Foram remetidas ordens régias para Tomé de Sousa, governador geral do Brasil, para pagamento dos salários do bispo (incluindo uma bonificação de 125.000 reais/ano sempre que residisse na diocese), de um pregador para a catedral e dos cônegos e demais dignidades capitulares. Em dezembro de 1551, em Almeirim, o rei e o prelado acordaram

13 ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO (AAV), Roma. *Archivio Concistoriale*, Acta Vice-cancellarii, v. 7, f.º 74.

14 Versão latina em CORPO DIPLOMÁTICO, 1862-1959, t. VII, p. 2-6. A tradução portuguesa que segui em MEMÓRIAS, 1937, v. V, p. 245-248.

15 Uma sinopse atualizada sobre o significado e implicações do padroado em PAIVA, 2020, p. 353-359.

que o cabido seria composto por quatro dignidades (deão, mestre escola, chantre e tesoureiro), seis cônegos e dois moços de coro. Regulou os ordenados que venceriam anualmente, pagos com as receitas provenientes dos dízimos, os quais pertenciam ao Mestrado da Ordem de Cristo de que o monarca era o governador. Aliás, na composição feita com o bispo, D. João III explicava que o contingente de cônegos e respectivos salários resultava de os proventos dos dízimos serem modestos e as despesas da Coroa com as armadas que enviava para o Brasil serem avultadas (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 117-129). Ainda assim, considerando a exiguidade destes estipêndios, o rei cedeu ao bispo e cabido os dízimos das miunças de todas as capitanias do Brasil, igualmente pertença da Ordem de Cristo, estimando valerem 200.000 reais/ano. O primeiro pagamento ao antístite, no valor de 200.000 reais (equivalente aos 500 cruzados estipulados na bula de fundação da diocese), correspondendo ao adiantamento do ano de 1552, ainda foi efetuado pelo tesoureiro da Casa da Índia, com receitas da Coroa provenientes da Ásia, outra conexão entre aquele espaço e a América Portuguesa (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 125, p. 138-140).

Em Lisboa, entre fevereiro e março de 1552, foram apresentados nove clérigos pelo rei para os diversos lugares do cabido. Eram com probabilidade clientelas régias, pelo que o monarca solicitava a D. Pedro Fernandes que os confirmasse nos benefícios eclesiásticos. Ele acedeu, ainda em Lisboa, após examinar e aprovar os nomeados (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 132-138, p. 242-243, p. 255-256; LEITE, 1956-1960, v. II, p. 217). Ainda a respeito do provimento do clero, o rei concedeu ao bispo que, chegado ao Brasil e durante cinco anos, pudesse ser ele a indicar os clérigos para todos os benefícios eclesiásticos, autorizando o seu provedor da Fazenda na Bahia a receber a indicação do bispo e a apresentar em seu nome esses clérigos, evitando que estes viajassem do Brasil até Lisboa para obterem o provimento régio (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 169-171, p. 296-298). Era modalidade praticada na diocese de Goa desde 1541, portanto procedimento conhecido do bispo do Brasil que, com este método, não ficava privado de margem de manobra para escolher o clero secular.

O monarca, como lhe cumpria enquanto padroeiro, ordenou a Tomé de Sousa que fornecesse farinha para hóstias, cera e vinho para as missas da catedral, que mandasse fazer umas casas com quintal e jardim para residência do bispo, que lhe fornecesse embarcação e meios para efetuar visitas pastorais às igrejas das diversas capitanias e lhe desse todo o apoio do braço secular que ele requeresse (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 152-154; VAT, 1952, p. 288). Por aqui se constata que o padroado real, se restringia certas prerrogativas episcopais, em especial a recolha da dízima, com as consequências que isso tinha na autonomia da economia episcopal, em simultâneo, fortalecia e amparava o governo dos bispos no império.

Por fim, a 1 de fevereiro de 1552, com as devidas galas, D. Pedro Fernandes foi sagrado bispo e a 24 de março seguinte rumou à Bahia (RUBERT, 1981, p. 105). Fazendo escala em Cabo Verde, forneceu informações para D. João III, tal como sucedera ao chegar à Índia, reiterando o respeito que tinha pelas ordens régias. Nesta breve paragem, crismou muita gente, conferiu ordens sacras a clérigos, dado que a diocese estava sem bispo, facto que considerou a causa de ser a terra mais “rica em dinheiro do que virtudes”. O olhar crítico com que na Ásia observara os comportamentos das populações locais, mesmo das batizadas, transferiu-o para esta ilha atlântica, onde abundavam escravos africanos pouco instruídos na fé de Cristo. Consequentemente, recomendou aos cónegos cabo verdianos que lhe pediram para solicitar ao rei melhorias para a Sé, que antes cuidassem de emendar os seus comportamentos e “corrigir os costumes gentílicos” da população.¹⁶

IMPLANTAR A PRIMEIRA DIOCESE NO BRASIL SOB INFLUÊNCIAS DA ÍNDIA E DE PARIS

Em 22 de junho de 1552, o primeiro bispo do Salvador aportou na Bahia. Era o quarto continente que pisava, o que lhe propiciava uma experiência do mundo rara entre os seus contemporâneos. Chegou a uma

16 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 86, doc. 45, carta de 11 abr. 1552.

cidade modestíssima, sobretudo se comparada com a complexidade e variedade cultural, religiosa e social de Goa, sem esquecer a dinâmica comercial e das estruturas de governação do Estado da Índia já ali estabelecidas. A sede do bispado que lhe incumbia instalar não era sequer a zona mais desenvolvida e povoada da América Portuguesa. Perdia para Pernambuco, pois era um povoado recente, contando entre 200 a 300 casas e cerca de 1000 colonos europeus, a maioria portugueses, muitos cumprindo penas de degredo, excluindo deste cômputo escravos africanos e os nativos tupinambás e outros ameríndios, alguns também escravizados (VAT, 1952, p. 295; COUTO, 1997, p. 239-243).

O bispo e a estrutura diocesana eram peças essenciais no processo de criação de um governo centralizado do Brasil, lançado pela Coroa com a nomeação de Tomé de Sousa, em 1549 (WITTE, 1986, p. 109). Além do governador geral e dos jesuítas que com ele viajaram, foi incentivada a deslocação de madeirenses, açoreanos e são tomenses para Salvador com o intuito de estimular a economia através do fomento de engenhos de açúcar. Foi nesse quadro que D. João III solicitou a criação da diocese, alegando já existirem dispersos pelo Brasil muitos “lugares, villas e povoações de cristãos”, propondo-se aumentar o número de igrejas e clérigos, para que “nossa santa fee catholica e o culto divino nas ditas terras do Brasil seja augmentado e acrescentado”, como argumentou, em dezembro de 1551, na carta de instituição e doação pela qual aceitou a confirmação papal de D. Pedro Fernandes como bispo do Brasil (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 117-127, p. 333-335).

Até esta altura, o extensíssimo Brasil integrava-se na diocese do Funchal. A presença portuguesa era dispersa e fragmentada, exclusivamente no litoral, assemelhando este território ao de descontínuas fortalezas que os portugueses erigiram na Ásia. Conhece-se mal a forma como os bispos funchalenses governaram, no entanto, os moradores de Salvador, em 1551, sabiam ser este o seu prelado e até o invocariam para justificar os pecados que cometiam (NÓBREGA, 1955, p. 102). As primeiras vigararias foram instaladas apenas nos anos 30 de Quinhentos e, à chegada de D. Pedro Fernandes, seriam somente dez (SOUZA, 2020, p. 2).

O cenário com que o primeiro bispo do Brasil se deparou não era animador. O reduzido contingente de clero secular existente, de acordo com testemunho de Nóbrega, era “a escória” que vinha do reino, de que ele ouvia contar “cousas feias”. Chegou a considerar os clérigos “demónios”, por dizerem aos colonos não ser pecado coabitarem com as nativas porquanto eram suas cativas (NÓBREGA, 1955, p. 24-26; LEITE, 1956-1960, v. I, p. 270). Casos como o de Baltasar Pinto, um padre degredado para o Brasil pelo arcebispo de Lisboa D. Afonso, por ter cometido um homicídio, não eram invulgares.¹⁷ Em Goa, Pedro Fernandes condenara situações similares.

Um elevado número de colonos seguia uma moral sexual dissoluta à luz dos mandamentos da Igreja. Vivendo amancebados com as suas “negras”, era recorrente irem ao sertão capturar “negros da terra” que escravizavam ou vendiam, incluindo alguns anteriormente batizados, violências instigadoras da revolta das tribos ameríndias. Por hábito, os naturais da terra andavam quase nus, praticavam a poligamia, mantinham guerras frequentes entre diversos grupos, na sequência das quais praticavam rituais que incluíam o canibalismo, alguns usariam “pedras nos beijos” que os impediriam de se benzer. Nóbrega, a quem se devem estas apreciações, notava que não tinham uma palavra para nomear Deus. Por isso, dado “adorarem” os trovões, que designavam “tupana”, os jesuítas usavam a expressão “pai tupana” para significar Deus (NÓBREGA, 1955, p. 29-30, p. 48-52, p. 62). Aplicavam lógica idêntica à dos primeiros inácianos que, no Japão, chamavam Dainichi a Deus, palavra japonesa para o buda Vairocana (HISASHI, 2009). Note-se que, além das aldeias de tupis com os quais os portugueses instalados na Bahia contactavam, havia uma imensa diversidade de ameríndios, como os guarani ao sul ou os grupos Gê, Carib e Arauaque no centro do Brasil e na Amazónia (METCALF, 2014, p. 31). Não é sequer provável que o bispo conhecesse tamanha variedade, do mesmo modo que, na Ásia, não se terá apercebido de que algumas estruturas sociais e culturais locais viabilizavam diálogos equívocos com os cristãos, por exemplo a

17 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 57, doc. 7A, alvará de 22 mar. 1536.

respeito da pureza do corpo e da alma, como sucedia com certas comunidades bramânicas e kshatryas¹⁸.

Neste panorama adverso, como reportou Nóbrega a D. João III e a Simão Rodrigues, D. Pedro Fernandes foi bem acolhido pela população e acomodou-se nas casas dos jesuítas (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 344, p. 347, p. 350, p. 374). Para muitos colonos, a presença do prelado, além de eventual satisfação radicada em crenças religiosas, era sinal de distinção e prestígio para a terra. O bispo acreditava na capacidade instrutiva e transformadora das palavras que proferia dos púlpitos, prática que estudara em Paris e exercera e aprimorara em Lisboa e Goa. Em coerência, não revelando necessidade de adequar os seus modos de agir nem o que dizia em função do distinto campo onde atuava, replicou-os no Brasil. Nóbrega reputou-o pregador edificante, que conquistou “os corações de suas ovelhas”, notando até que, logo após a sua primeira prédica, muitos portugueses forneceram roupas aos escravos permitindo-lhes ir vestidos à igreja. A “autoridade e magestade” do bispo, dizia, frutificavam. Pode haver exagero nestes encômios. Porém, não anulam o impacto que o antístite teve.

D. Pedro Fernandes comprometeu-se com o encargo que rei e papa lhe tinham confiado: instituiu o cabido, estimulou a construção da catedral e espaços para residência dos bispos, montou uma estrutura de governo e justiça eclesiástica, dotando-a de regras de ação e agentes, fundou paróquias e proveu-as de vigários, realizou visitas pastorais, vigiou o comportamento do clero e dos colonos, interveio nas dinâmicas de difusão do cristianismo entre os ameríndios.

Começou pelo cabido. Menos de quinze dias após chegar já confirmara e empossara as dignidades e cônegos que o rei apresentara em Lisboa. Fê-lo recorrendo a formulário comum ao das chancelarias episcopais portuguesas e usando um ritual de posse que consistia na colocação de um barrete na cabeça do beneficiado e no juramento de obediência deste ao bispo, conforme se praticava no reino. Tudo era redigido pelo seu escrivão da câmara, Diogo Marques, um clérigo de

18 Sobre estes aspectos e outras feições de espiritualidade indiana, ver XAVIER, 2014, p. 139-140.

ordens menores, natural de Lisboa, que veio com o prelado e manteve esta função até ao final do seu governo (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 244-247, p. 253-255). Atento às regras canónicas e demonstrando acatamento da autoridade pontifícia, só não deu posse ao deão Gomes Ribeiro. Explicou ao rei proceder assim porque o apresentado era dominicano e esperava dispensa de Roma para exercer a função, mas que, entretanto, o contratara como pregador. Aclarava que se D. João III discordasse desta decisão o informasse, pois ele só queria servi-lo, contribuindo para que o monarca “acrescente sua santa fee catoliqua per todas as partidas do mundo”, afirmação similar a outra proferida em Goa e alinhada com políticas da Coroa.¹⁹ Teve escassa margem para escolher outros elementos que deviam compor o serviço religioso na catedral. Ainda assim nomeou dois capelães e dois moços de coro. Um era de Salvador, os outros acompanharam-no desde Lisboa. Não proveu os seis capelães previstos “por não achar ora outros suficientes” (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 131-132).

A construção da catedral foi outra das suas preocupações. Enquanto não foi edificada, serviu-se da igreja de Nossa Senhora da Ajuda, o primeiro e modesto templo ereto pelos jesuítas na Bahia e onde o bispo tomou posse (VAT, 1952, p. 300). Em agosto de 1552, o provedor mor da coroa, a quem cumpriam estas despesas em função do padroado real, entregava ao tesoureiro do cabido os ornamentos, prataria, incenso e cera para que o culto ali se celebrasse com dignidade. Esta era exaltada com as cerimónias em que o bispo dizia missa em pontifical, “cousa nova e de tanto espanto na terra” (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XIV, p. 257; LEITE, 1956-1960, v. I, p. 406). A 5 de setembro desse ano, o tesoureiro da Fazenda régia pagava ao pedreiro que cavara os alicerces da catedral, sinal de que as obras, dirigidas pelo mestre Luís Dias, principiaram poucos dias após a chegada do bispo. Durante o seu governo, os trabalhos progrediram, como testemunham verbas de pagamento feitas a pedreiros, cavadores, cortadores de pedra, empreiteiro e ao mencionado mestre das obras (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XIV,

19 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 88, doc. 63, carta de 12 jul. 1552.

p. 276, p. 279-280, p. 320-322). Porém, em junho de 1556, a catedral ainda estava inacabada (COSTA, 2011, p. 60). Em paralelo avançou a compra de umas boas casas, propriedade de um capitão da Bahia, aquisição aprovada pelo prelado e cujo primeiro pagamento ao proprietário foi saldado pelo provedor da Coroa em julho de 1552 (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XIV, p. 233).

D. Pedro Fernandes lançou as raízes de uma igreja diocesana visível no Brasil, cumprindo, também neste ponto, o que a bula de criação da diocese estipulara. Norteou-se pelo modelo existente no reino e que, desde 1538, se aplicava em Goa. A escassez de dados sobreviventes não consente uma reconstituição minuciosa desta estrutura e, sobretudo, da sua atuação concreta. Porém, sobejam indícios para desenhar aspectos essenciais e confirmar o que Evergton Souza já sustentara, ao referir que, desde 1552, houve um governo diocesano organizado que foi sustentáculo do processo de colonização (SOUZA, 2017, p. 373). A construção da diocese, como se mostra de seguida, não foi uma incumbência inviável.

Desde o princípio serviu como vigário geral o cônego e pregador Gomes Ribeiro, com quem o bispo, mais tarde, se desentenderia.²⁰ Ignora-se quem o substituiu, se é que tal sucedeu, até que, em fevereiro de 1556, foi empossado como provisor e vigário geral o doutor Francisco Fernandes. Este tinha sido nomeado pelo rei e o bispo aprovou considerando as suas “letras e sciencia e bom saber e sã consciencia” (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 332-333). Ao provê-lo, o antístite mandava aos “vigários pedaneos” e clero das capitâneas do Brasil obedecerem ao novo vigário geral, sinal da existência de uma rede de vigários pedâneos ou da vara com jurisdição delegada do bispo para julgarem determinados assuntos. É plausível que em cada capitania houvesse um destes vigários da vara, como sucedia na de Ilhéus, em 1558, quando o vigário-geral Francisco Fernandes ali proveu um cura, autorizando-o a absolver em confissão uma série de pecados e recomendando que, nos casos para os quais o cura não tinha competência, remetesse o

20 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 95, doc. 41, carta de 8 abr. 1555.

assunto a si ou ao “vigário da vara eclesiástica da dita capitania” (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 424-426).

Além destes vigários da vara, havia meirinhos da justiça eclesiástica, incumbidos de prender clérigos e leigos, como o instituído na distante capitania de S. Vicente, por março de 1553, após visita realizada por visitador episcopal, na qual foram denunciados casos de amancebamento (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 435). Além deste, outros indícios comprovam o funcionamento do tribunal eclesiástico para julgar delitos que envolvessem clérigos ou leigos autores de delitos da alçada episcopal. De acordo com Duarte da Costa, o bispo até teria absolvido réus acusados de heresia – do que não estava impedido, apesar de já existir Inquisição –, mas seria algo despótico no uso da sua jurisdição, pois “não consente que ningem apele nem agrave delle”.²¹ Note-se que, além das vigararias existentes, o bispo promoveu a criação de outras, pelo menos mais duas, em Bertioga e S. Jorge de Ilhéus (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 311-315, p. 422).

Diversa documentação de confirmação e posse de benefícios eclesiásticos certifica a existência de uma chancelaria episcopal, com protocolos de registo estabelecidos, selo para certificar documentos emitidos pela câmara eclesiástica, na qual se elaboravam e registavam processos atinentes à concessão de ordens clericais, assuntos matrimoniais e outros de natureza espiritual, os quais o escrivão da câmara lavrava e arquivava (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 238-242).

Esta atividade era enquadrada pelas Constituições do arcebispado de Lisboa de 1537, que vigoraram na diocese do Salvador, conforme constava nas cartas de nomeação e confirmação de benefícios eclesiásticos. Além disso, havia normas específicas. Pelo menos desde outubro de 1553, vigorou um Regimento da Sé elaborado pelo bispo e que os cónegos e capelães juravam cumprir (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 238-242, p. 249-251). Há ainda referências a um regimento para os visitadores,²² mas de nenhum se conhecem os originais.

21 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 95, doc. 41, carta de 8 abr. 1555.

22 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 95, doc. 41, fº 4v, carta de 8 abr. 1555.

Pedro Fernandes replicou no Brasil o hábito de visitar desenvolvido em Goa. Inicialmente, ainda que sem efeito, pensou enviar Nóbrega como seu visitador às capitanias do sul. Todavia, é certo que houve visitas regularmente. Logo em 1552, o vigário-geral Gomes Ribeiro visitou algumas capitanias, e o bispo foi a Olinda, pelo menos duas vezes, em finais de 1553 e de 1554 (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 212-222, p. 350, p. 435; VAT, 1952, p. 349, p. 369-371). Estas visitas favoreciam a territorialização do poder episcopal e eram um mecanismo de vigilância do comportamento de leigos e clérigos, aspetos que faziam parte das preocupações centrais do prelado. Testemunhos variados comprovam que através delas o bispo condenou portugueses que viviam amancebados com as suas escravas índias. Por norma, aplicaria penas pecuniárias aos faltosos, o que lhe permitia arrecadar receitas. Houve quem considerasse esta estratégia ineficaz, pois os prevaricadores, agastados com os visitadores, não se emendavam. Nóbrega, nos inícios de 1553, escrevia que os “clérigos do bispo” “roubavam” o que podiam, e que o pregador Gomes Ribeiro dizia aos pecadores nos seus sermões que “pecassem e se levantassem”, sugerindo-lhes que o caminho “para o céu era largo”, o que descansava as consciências e não favorecia a emenda dos ruins comportamentos (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 421-422). O prelado também era apologista da excomunhão e de penitências públicas vexatórias, ao estilo do tempo. Assim sucedeu quando condenou dois homens que, adotando prática usual entre os ameríndios, fumavam, ou “bebiam fumos”, na pitoresca expressão coeva. Foram condenados a permanecer na Sé nus da cintura para cima, num domingo durante a missa, com as folhas de tabaco ao pescoço (VAT, 1952, p. 380).

Neste combate aos comportamentos contrários aos mandamentos da Igreja, não poupou os mais honrados socialmente, como o filho do governador geral Duarte da Costa. No segundo semestre de 1553, acusou-o publicamente de, juntamente com jovens companheiros, desencaminharem mulheres solteiras e casadas. Estes problemas desencadearam rixa laruça entre o bispo e o governador que, desde final de 1553 até junho de 1555, alvoroçou a Bahia colocando em conflito fações pró-bispo e pró-governador. Neste ambiente surdiram queixas de que o antístite

até fora o mandante de uma surra dada a um homem que o dissera bêbado. O executor da ordem, Fernão Pires, era o cónego com quem se congara e que, em fevereiro de 1554, teve o prémio de passar a deão da Sé. Circularam relatos de que o prelado, num lance furioso, batera a um jovem clérigo deixando-lhe os “miolos de fora”. O cabido, aproveitando a ausência do bispo em visita, reunira e proibira que o prelado entrasse na igreja por causa desta morte. Estava-se em dezembro de 1553 e o resultado foi o bispo promover uma profunda alteração no cabido, afastando os seus opositores. Tudo isto, que absorveu a historiografia pretérita, embarçou a sua governação (VAT, 1952, p. 344-364; LEITE, 1956-1960, v. I, p. 46-52; RUBERT, 1981, p. 107-117).

A inclemência do bispo face a condutas reprováveis também visou eclesiásticos. Ainda só vivia há um mês na Bahia e prendeu por desobediência duas dignidades e um cónego durante seis dias na cadeia pública da cidade. Um dos visados, o cónego António Zuzarte, após enfileirar na fação dos adversários do bispo, acusava-o de ter mudado desde que chegara à Bahia, e que chamava “ruins e velhacos” aos clérigos, prendendo alguns no cárcere dos “desorelhados” (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 372, p. 382).

Ainda assim, alguns jesuítas – que poucos meses após a chegada do bispo também se desentenderam com ele e acabaram por engrossar o ambiente de tensão entre bispo e governador –, consideravam que o prelado protegia cónegos trazidos do reino e que viviam amancebados com as melhores escravas da terra, que os vigários e curas exigiam pagamentos pela celebração de missas, batismos e enterramento de defuntos e que D. Pedro não era zeloso a prover os curas para as igrejas (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 369, p. 73-74; v. II, p. 230). Outros testemunhos aboam que o bispo se preocupou com a conduta e preparação do clero. Não proveu clérigos sem os examinar, ainda que se desconheça a qualidade dos requisitos que exigia; sugeriu o regresso ao reino de um clérigo incumpridor; reconheceu haver carência de padres sabedores de latim; nomeou curas para substituírem vigários ausentes e as populações não ficarem sem assistência espiritual; zelou para que os clérigos fossem pagos pontualmente; alimentava à sua mesa candidatos ao sacerdócio

a quem ia dando formação, e até teria provido como capelão da Sé um mestiço filho de português e de uma ameríndia (DOCUMENTOS, 1928-2012, v. XXXV, p. 167-168, p. 289-291; v. XIV, p. 298; VAT, 1952, p. 305). Porém, reconhecia ser forçado a tolerar muitos vícios praticados por clérigos, “dissimulando mais do que castigando”, porque numa “terra tam nova como esta” não tinha alternativa.²³ Denotava escassa adaptabilidade à realidade então enfrentada, tudo consonante com o pragmatismo que se lhe conhece de Goa.

O ponto de máxima intersecção com a experiência goesa contempla os “negros da terra”. Antes da chegada do bispo, os jesuítas desencadearam dinâmicas destinadas à conversão dos ameríndios. Todavia, Nóbrega e os seus subordinados recusavam batizá-los “em multidão”, considerando que desrespeitariam o sacramento e poucos se converteriam. Além disso, teriam o costume, partilhado por Criminali e pelo bispo em Goa, de antes do batismo os “catequizarem” e exorcizarem, recusando-se, inclusivamente, a batizarem nativos polígamos (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 253-254, p. 274-275, p. 343).

O que preocupava o bispo do Brasil, conforme a extensa e queixosa missiva que endereçou a Simão Rodrigues em julho de 1552, na qual lhe implorou que o tirasse do Brasil e o metesse “num canto onde possa acabar os meus derradeiros dias no Senhor”, eram outras estratégias utilizadas pelos jesuítas, próximas dos modelos acomodacionistas que caracterizariam a atuação da Companhia de Jesus em diversos pontos do mundo, visando captar a benevolência das populações com costumes abissalmente distintos dos europeus. Como escreveu Nóbrega, “a semelhança é causa de amor”. Entre as estratégias referidas, o antístite condenava os cânticos de meninos índios nas igrejas com tonalidades de voz e cabelos cortados “a modo gentílico”, enterramentos que combinavam hábitos de exumação dos índios com o ritual católico, batismos celebrados com as crianças nuas, ou confissões utilizando um intérprete para que confessor e penitente não falantes de uma língua comum se entendessem, com a agravante de os mediadores serem crianças

23 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 88, doc. 63, carta de 12 jul. 1552.

mamelucas muito jovens, que o bispo presumia não serem confiáveis para preservar o sigilo do sacramento. Para afirmar a sua autoridade, sinal inequívoco da sua atuação, repreendeu Nóbrega em privado e publicamente proibiu confissões por intérprete. Ainda ordenou aos portugueses que ensinassem português às suas escravas, considerando que sem este requisito não deixariam de ser “gentias nos costumes”, o que, em simultâneo, denota que não contrariava a escravização dos povos originários da terra. Disse mesmo a Nóbrega não ter ido ao Brasil “para fazer os cristãos gentios, mas os gentios cristãos”. Nesta conversa, sublinhou a sua experiência junto de outros povos asiáticos, explicitando que aplicaria no Brasil o “modo que tinha na Índia no fazer dos cristãos” e que Francisco Xavier também seguia. Chegou a comparar práticas jesuíticas num e noutro continente, condenando o seu interlocutor por mandar tocar campainhas de noite para convocar os cristãos para a celebração de exercícios espirituais, porque os tais exercícios “ainda que santos e virtuosos e ordenados a mortificar a carne e a quebrar a soberba”, deviam ser celebrados, como na Índia, “sem o estrétipo da campainha”. Noutra ocasião, chegou a dizer que as mortificações que os jesuítas propunham e realizavam “são parvoíces, coisas de doidos, idiotas, ignorantes” (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 358-366, p. 408, p. 468).

As ideias do bispo eram outras, devido à natureza diferente dos ameríndios, de quem teria visão tão ou mais negativa do que aquela que concebera dos “negros” da Ásia. Na América eles eram “selvagens”, palavra que não se comprova tivesse usado, preferindo “bárbaros”. Constituíam uma espécie de humanidade inviável e diabólica, visão alinhada com a leitura que europeus seus coevos construíram, como foi bem demonstrado (SOUZA, 1986, p. 49-72). Por preconceito, concebia que os nativos da América eram inconstantes, o que dificultava a perenidade da sua adesão a uma nova fé (MARCOCCI, 2011, p. 44-45). Neste quadro, o prelado considerava, por um lado, que eles mais facilmente adeririam ao cristianismo com o estrépito festivo de relógios e órgãos nas igrejas – pelo que os pediu ao rei –, do que com pregações e reprimendas. Por outro lado, porque os reputava intelectualmente humildes, ensaiou resgatar o modelo goês da figura do pai dos cristãos, um género de tutor

que os acompanhasse, instruisse e punisse, impedindo-os de subverter o cristianismo.²⁴ Em agosto de 1552, Nóbrega reconhecia que o bispo mostrava algum “fervor” na “conversão dos gentios” e que escolhera Diogo Álvares, conhecido por Caramuru, para assumir o encargo de pai dos cristãos (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 408). Caramuru era português, naufragara e vivera muitos anos entre os indígenas, tornando-se num paradigma da relevante figura de mediador na relação entre os colonos e algumas tribos (METCALF, 2005).

Sobre tudo isto matutou, promovendo comparações com o que observara na Ásia, lembrando-se de doutrinas estudadas em Paris, eventualmente sopesando as teses de um documento relevante, a bula papal *Sublimis Deus*, que, em 1537, reconhecia que os ameríndios eram humanos capazes de receber o batismo (ELLIOT, 1984, p. 59). Deduzo-o, porque para explicar as suas posições a respeito de “como estes bárbaros [os indígenas] estavam pouco aparelhados para se converterem”, compôs um “tratadinho” (hoje perdido) que enviou ao rei, conforme confidenciou, em outubro de 1553, ao reitor do Colégio de Santo Antão de Lisboa (LEITE, 1956-1960, v. II, p. 12). Este ceticismo de D. Pedro antecipava no tempo as posições de Luis da Grã e José de Anchieta, ambos correligionários de Nóbrega. O primeiro, em 1554, na Bahia, quiçá após diálogos com o bispo, sustentava, em carta dirigida a Inácio de Loiola, não haver muito a esperar de batismos de índios adultos, e que eles não se convertiam “em dizerem-lhes coisas da fé nem com razões, nem palavras de pregação”. Anchieta era mais extremista e, como notou Boxer, pensava que para “este espécie de gente”, como os classificou, “não há melhor maneira de pregar do que com a espada e a vara de ferro” (LEITE, 1956-1960, v. II, p. 137; BOXER, 1990, p. 94).

Ainda assim, o antístite não esquecia o compromisso régio de expansão da fé, bem como a máxima que apregoara em parecer que subscrevera em Goa de que não havia ato mais meritório do que tornar alguém cristão. Logo após a sua chegada, para aplicar os seus

24 ANTT. *Corpo Cronológico*, Parte 1, maço 88, doc. 63, carta de 12 de jul. 1552. Sobre o pai dos cristãos na Índia ver MENDONÇA, 2002, p. 135-137.

métodos, privou os jesuítas de catequizarem os índios, e mandou o cônego António Zuzarte doutriná-los quotidianamente, além de proibir os nativos de assistirem à missa com os restantes habitantes da cidade (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 372). O antístite soube e viu que eles possuíam habitações comunais onde conviviam várias “famílias”, praticavam a poligamia e o incesto, bebiam em demasia, tinham práticas homossexuais e rituais canibais.²⁵ No fundo, sem o ter formalizado, pensava que estas modalidades de organização social, hábitos e o sistema de crenças dos tupinambás eram insuperáveis, ou como foi admiravelmente explicado, constituíam uma espécie de “alteridade radical” insanável (CASTRO, 2014), além de serem incompatíveis com a sua erudita e inflexível visão do catolicismo. Como dirá Nóbrega, após a morte do antístite, D. Pedro cuidou pouco da “salvação do gentio”, porquanto os índios lhe pareciam “incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade”, não os tomando por verdadeiras “ovelhas de seu curral” (LEITE, 1956-1960, v. III, p. 73).

Este juízo é excessivo, como se perceberá face ao já exposto, mas é bastante certo ao assinalar que os ameríndios não foram o cerne da acção do prelado. Na primeira prédica que fez na Bahia, advertiu os brancos da terra a não adotarem costumes gentílicos. Escandalizou-o ver um jesuíta a tocar, saltar e cantar no meio de meninos tupis, o que reputou ser “em favor da gentilidade e com pouco fruto da fé e com menos reputação da Companhia”. Receava que os colonos se pudessem “indianizar”, como também sucedia, e passassem a andar quase nus, a ter muitas mulheres e participar nas festas e guerras com os ameríndios (MONTEIRO, 1994, p. 30). No fundo, ao invés de Nóbrega, não tinha abertura a dinâmicas de interculturalidade e não foi exemplo da “dialéctica do encontro” que também pautou as relações entre europeus e indígenas americanos na época colonial (POMPA, 2001).

D. Pedro Fernandes assumiu o compromisso de estabelecer os alicerces da primeira diocese da América Portuguesa impondo a sua visão

25 Para uma visão geral da organização social e hábitos dos tupinambás, veja-se o excelente FERNANDES, 2016.

cultural e religiosa, baseada em modelos e padrões que bebeu na Europa e que ajudara a aplicar em Goa, sem grande condescendência perante a diversidade e desigualdade dos mundos que contactou. Não descurou em absoluto a difusão do cristianismo entre os ameríndios, ainda que menos empenhadamente do que os jesuítas (METCALF, 2014, p. 41), no entanto, conforme reiteradamente escreveu e praticou, trabalhou “mais para que não se pervertam os brancos do que para a conversão dos negros” (LEITE, 1956-1960, v. I, p. 364; v. II, p. 12).

Os dissídios com o governador do Brasil e os jesuítas, estes bem amparados na corte joanina, num clima que se agravou com as insurreições de tribos tupis na região da Bahia a partir de maio de 1555, tornaram a sua presença insustentável no Brasil. Por vontade sua para resgatar a honra ou por ordem régia, não será fácil sabê-lo, em junho de 1556 embarcou com destino a Lisboa. No primeiro relato conhecido após o naufrágio que o vitimou, redigido, na Bahia, pelo irmão jesuíta Antonio Blazquez, quase um ano após o sucedido, explicava-se que a nau em que seguia afundara a 60 léguas a norte de Salvador. Só escaparam dez náufragos que narraram como os restantes passageiros, entre os quais o prelado, “os matarão os índios e segundo seu costume os comerão”. Rematava dizendo que a cidade ficara “sem bispo, bem triste e desconsolada”, o que os moradores portugueses sentiam, por causa do “contentamento e alegria que os índios tomão por terem morto ao bispo” (LEITE, 1956-1960, v. II, p. 390-391). Ao contrário do que se difundiu logo em 1557, não terá sido vítima dos caetés (PEREIRA, 1995). No entanto, a sua morte iniciou um mito, com impactos na relação dos portugueses com as populações ameríndias e a sua escravização, história que aqui já não cumpre abordar.

AGRADECIMENTOS

Este estudo foi preparado no contexto do projeto PTDC/HAR-HIS/28719/2017, intitulado *Religião, Administração e Justiça Eclesiástica no Império Português (1514-1750)* – ReligionAJE –, aprovado no âmbito do concurso para financiamento de projetos de investigação

científica e desenvolvimento tecnológico em todos os domínios científicos, co-financiado pelo FEDER – Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, através do COMPETE, Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI), e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia e H2020.

Na elaboração deste artigo contei com a inestimável colaboração de Evergton Sales Souza. Devo-lhe ricas trocas de ideias, sugestões e a disponibilização de bibliografia essencial. A amizade que nos une não me isenta de lhe agradecer.

Também sou muito grato a Alida Metcalf, Giuseppe Marcocci, Roger Jesus e Marcos Almeida por me terem facilitado o acesso a bibliografia. A Roger Jesus fico duplamente agradecido, pois foi ele que me deu notícia de um parecer autógrafo de Pedro Fernandes inserto no Códice 51-VII-22 da Biblioteca da Ajuda, a que juntou a generosidade de me fornecer a sua transcrição integral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Tonio. A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Worldlord: Toward a Global Microhistory. *Journal of World History*, v. 21, n. 4, p. 573-591, 2010.
- BETHENCOURT, Francisco. Political configurations and local powers. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Eds.). *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 197-254.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac, 2014.
- CATÃO, F. X. Gomes. Doutor Pedro Fernandes Sardinha: primeiro deão da sé de Goa. *Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa*, v. XV, n. 2, p. 58-66, 1956.
- COLECÇÃO de São Lourenço (prefácio e notas de Elaine Sanceau). 3 v. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973-1983.

- CORPO DIPLOMÁTICO Portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo desde o século XVI até aos nossos dias. 15 v. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias; Imprensa Nacional, 1862-1959.
- COSTA, Carlos Alberto Santos. A Sé Primacial do Brasil: uma perspetiva histórico-arqueológica. *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, v. 1, n. 15, p. 51-82, 2011.
- COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil: Ameríndios, Portugueses e Africanos do início do povoamento a finais de Quinhentos*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *A Política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.
- DOCUMENTOS Históricos. Provedoria da Fazenda Real de Santos. 111 v. Rio de Janeiro, 1928-2012. Disponível em: < <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/documentos-historicos/094536> >. Acesso em: 04 nov. 2020.
- ELLIOT, John. *O Velho e o Novo Mundo 1492-1650*. Lisboa: Quercu, 1984.
- FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a mameluca. A mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: UFPA, 2016.
- FORD, John (Ed.). *Letters of John III King of Portugal, 1521-1557*. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- GHOBIAL, John-Paul. Introduction: seeing the world like a Microhistorian. *Past & Present*, Oxford, v. 242, n. 14, p. 1-22, Nov. 2019.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estutura da Antiga Sociedade Portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1977.
- GOMES, Álvaro. *Tractatus Aluari Gometii lusitani doctoris theologi sacellani et concionatoris serenissimi Portugallie regis de conjugio regis Anglie cum relictis fratris sui nunq[ue] vsq[ue] ante hac impressus et ab autore optime limatus et castigatus*. Vlyssippone: Germanus Galhardus, 1551.
- GRUZINSKI, Serge. *La Pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.
- GRUZINSKI, Serge. *L'Aigle et le dragon. Démesure Européenne et Mondialisation au XVI^e siècle*. Paris: Fayard, 2012.
- HISASHI, Kishino. From Dainichi to Deus. The Early Christian Missionaries Discovery and Understanding of Buddhism. In: ÜÇERLER, M. Antoni J. (Ed.). *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison, 1543-1644*. Rome: IHSI, 2009. p. 45-60.

- JESUS, Roger Lee Pessoa de. *O Segundo cerco de Diu (1546)*. Estudo de História Política e Militar. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.
- LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*. 5 v. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-1960.
- MARCOCCI, Giuseppe. Escravos Ameríndios e Negros Africanos. Uma História Conectada. Modelos de Discriminação no Império Português (ca. 1450-1650). *Tempo*, Niterói, v. 15, n. 30, p. 41-70, 2011.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A Consciência de um império*. Portugal e o seu mundo, sécs. XV a XVII. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARCOCCI, Giuseppe. Catholic Missions and Native Subaltern Workers: Connected Micro-Histories of Labour from India and Brazil, ca. 1545-1560. In: DE VITO, Christian G.; GERRITSEN, Anne (Eds.). *Micro-Spatial Histories of Global Labour*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 69-93.
- MATOS, Luís de. *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1950.
- MEMÓRIAS históricas e políticas da Província da Bahia do coronel Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva, mandadas reeditar e anotar pelo Governo deste Estado, v. V. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937.
- MENDONÇA, Délio. *Conversions and citizenry*. Goa under Portugal 1510-1610. New Delhi: Concept Publishing Company, 2002.
- METCALF, Alida C. *Go-betweens and the colonization of Brazil*. 1500-1600. Austin: University of Texas Press, 2005.
- METCALF, Alida C. The Society of Jesus and the first *Aldeias* of Brazil. In: LANGFUR, Hal (Ed.). *Native Brazil*. Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014. p. 29-61.
- MONTEIRO, John M. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

- PAIVA, José Pedro. 1514. Uma religião para o mundo. Padroado régio e uma diocese pluricontinental. In: FIOLHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (Org.). *História Global de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2020. p. 353-359.
- PELÚCIA, Alexandra. *Martim Afonso de Sousa e a sua linhagem*. Trajectórias de uma elite no império de D. João III e D. Sebastião. Lisboa: CHAM, 2009.
- PEREIRA, Moacyr Soares. Naufrágio e morte de D. Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil: Sua revisão histórica. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 387, p. 285-296, 1995.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução*. Missionários, Tupi e “Ta-puia” no Brasil colonial. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- REBELO, Luís de Sousa. Literatura, intelectuais e humanismo cívico. In: CURTO, Diogo Ramada (Dir.). *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998. p. 113-133.
- REGO, António da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. 12 v. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1947-1957.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. Origem e desenvolvimento (século XVI). Santa Maria: Pallotti, 1981.
- SÁ, Artur Moreira de. *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
- SOUZA, Evergton Sales. Sobre o governo eclesiástico na América Portuguesa. Séculos XVI e XVII. In: FURTADO, Júnia Ferreira; ATALLAH, Cláudia C. Azevedo; SILVEIRA, Patrícia Ferreira dos Santos (Org.). *Justiças, Governo e Bem Comum na Administração dos Impérios Ibéricos de Antigo Regime (séculos XV-XVIII)*. Curitiba: Prismas, 2017. p. 359-384.
- SOUZA, Evergton Sales. Ecclesiastical geography of Colonial Brazil. In: OXFORD Research Encyclopedia, Latin American History. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 1-20.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: Notes toward a reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, v. 31, n. 3, p. 735-762, 1997.
- VAT, Odulf Van Der. *Princípios da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1952.
- WICKI, Joseph. *Documenta Indica*. 18 v. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988.
- WITTE, Charles Martial de. *Les Lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^e siècle*. Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1986.
- XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa*. Lisboa: ICS, 2008.
- XAVIER, Ângela Barreto. Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia. In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas*. Olhares novos. Lisboa: CEHR, 2014. p. 133-156.

Recebido: 04 set. 2020 | Revisto pelo autor: 03 nov. 2020 | Aceito: 03 nov. 2020