



Discurso proferido no simpósio internacional »Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos« no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006.

Todos os discursos estão publicados em alemão no catálogo da exposição com um resumo em língua portuguesa.

O Orientalismo Católico Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna¹

Ângela Barreto Xavier

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa

A produção e sistematização de saberes sobre os espaços, população e cultura dos territórios do império português, têm sido sobretudo estudadas a partir do enfoque das percepções e representações do «Outro». Menos estudada tem sido, em contrapartida, a articulação entre «Saber e «Poder», o modo como os processos de conhecimento (dos territórios, das gentes, das culturas) que se desenvolveram no contexto da presença imperial portuguesa participaram na construção desse mesmo poder.

Neste estudo privilegia-se, precisamente, esse último aspecto. Nesse sentido, ele insere-se na história da construção dos saberes «ocidentais» sobre o «oriental», e no modo como estes saberes foram produzidos por, mas também produziram, as experiências imperiais.² Contudo, ela não incide sobre os orientalismos inglês, francês e alemão, oitocentistas e novecentistas – aqueles que foram mais relevantes para as interpretações elaboradas no contexto das Ciências Sociais sobre os territórios identificados como «orientais» e que tiveram maior ressonância social.³ Ao invés, são os saberes produzidos no contexto do império português, anteriores ao século XVIII, aqueles que aqui são escrutinados, nomeadamente aqueles que resultam das necessidades surgidas quando do encontro do poder imperial português com os territórios e as populações locais.

Devido ao seu carácter pré-moderno e à sua «informalidade», ou ao mero desconhecimento,⁴ a literatura tem considerado que estes saberes não têm «dignidade disciplinar» para serem incluídos no grupo dos saberes orientalistas, tal como eles foram definidos por Edward Said.⁵ O enfoque que aqui se adopta assenta num pressuposto distinto: é o facto de tais conhecimentos terem sido produzidos a partir de finais do século XV, mas muitas vezes com o mesmo tipo de objectivos (ou seja, conhecimento que visava favorecer a construção do poder imperial, e que foi por ele produzido) que os torna mais relevantes, convidando a que sejam sujeitos ao mesmo tipo de escrutínio por parte do historiador.

Efectivamente, da identificação, delimitação e análise desse corpo de saberes produzido no contexto das experiências imperiais portuguesas pode resultar, para além de um outro entendimento dos processos de aprendizagem imperial portuguesa, a disponibilização de um corpo de informação até agora pouco utilizado sobre esses territórios cujas experiências imperiais contaram, também, com a marca portuguesa.

Mais do que os «saberes do viajante», tradicionalmente os mais estudados pela historiografia que incide sobre o império português, privilegiei um conjunto de saberes administrativos produzidos em meados do século XVI, em Goa. Refiro-me, em concreto, ao *Foral de Mexia* e aos *Tombos de Propriedades* que inventariaram os bens atribuídos a templos, divindades e oficiais de devoções locais, não cristãs.⁶ Os forais e os tombos constituíam documentos administrativos de uso muito antigo no reino de Portugal, e que desde finais do século XV ressurgiram enquanto instrumentos de reconhecimento territorial e de reordenação administrativa. A sua aplicação aos

territórios imperiais resulta da tentativa de exercer mais eficientemente o próprio poder imperial.

Sendo que, e no meu entendimento, a história do reino de Portugal e dos seus territórios imperiais são profundamente interligadas, regressarei, em primeiro lugar, e ainda que muito sucintamente, à história política do reino de Portugal no século XVI, enquanto que a importância que Goa teve na história do império português ocupará a reflexão seguinte. Só depois é que estes documentos serão analisados, de modo a tornar visíveis algumas das características da sociedade local que os portugueses aí encontraram.

*

Começa a ser cada vez mais consensual, entre os historiadores, considerar que o governo do filho de D. Manuel, o Venturoso, o rei D. João III (entre 1521 e 1556), que era casado com D. Catarina de Áustria, irmã do imperador Carlos V, se caracterizou pelo construtivismo e pelo reformismo.⁷

Desse seu carácter são sintomas a realização do *Numeramento Geral* da população portuguesa, entre 1527-1532, o qual permitiu uma primeira apreensão da realidade geográfica e humana do reino. Esse conhecimento demográfico e territorial coincidiu com a divisão do reino em novas correições (unidades jurídico-políticas que organizavam o território), mas também com a criação de novas cidades e dioceses.⁸ E apesar de o *Numeramento* não ter sido executado com a mesma eficácia em todo o reino, revelando os recursos incipientes que a coroa possuía e os inúmeros obstáculos que teria de enfrentar – o que não permite reconhecer nele o carácter de estatística –, ele constitui um corpo de informação assinalável que permitiu ao rei de Portugal saber, pela primeira vez, e de forma relativamente precisa, quantos eram os habitantes do seu reino.

A par do *Numeramento Geral*, o processo designado por *Reforma dos Forais*, iniciado no reinado anterior, e o estabelecimento de *Orçamentos* em 1526, 1527, 1534 e 1557, cuja importância para o controlo fiscal do reino tem sido suficientemente assinalada, parecem ser, de igual modo, dispositivos vocacionados para o conhecimento⁹ e ordenamento do território,¹⁰ mas também para o conhecimento e ordenamento das suas gentes.

A fundação de escolas paroquiais onde se aprendiam as primeiras letras, através de *Cartilhas* e a doutrina cristã, pelos *Catecismos*, a Reforma da Universidade, assim

como a emergência de instituições de controlo (como a Inquisição e a Mesa da Consciência e Ordens), de outros mecanismos que procuravam criar e manter a ortodoxia religiosa (como a Censura, a Confissão), e entidades que visavam o disciplinamento social (os Recolhimentos, por exemplo) complementavam este esforço, intervindo no ordenamento de territórios bem mais íntimos como eram, para além do corpo, o espaço da alma.¹¹ Num certo sentido, também as leis sobre o vestuário, as leis sanitárias, as leis contra a mendicidade, a legislação penal, assim como a normalização de hospitais, gafarias, albergarias e de outros lugares pios, fazem parte deste mesmo processo.¹²

Em que medida é que esta atitude se plasmou no império? E de que forma é que o processo de constituição de forais e de tombos que se verifica no Estado da Índia a partir de meados da década de 1520, em pleno reinado joanino, faz parte de uma cultura política na qual a vontade de ter «império sobre o mundo» requeria conhecer esse mundo sobre o qual se queria exercer o *imperium*?

*

Poucos anos depois de Vasco da Gama ter arribado no porto de Calecut, em 1498, e de se terem estabelecido algumas feitorias e fortalezas na costa ocidental do sub-contidente indiano e da costa oriental africana – ou seja, no Índico ocidental –, o rei de Portugal fundou o Estado da Índia. Cada vez mais consciente de que a distância entre o reino e os territórios no Índico, impedia uma administração eficaz dos mesmos, no ano de 1505, D. Manuel I decide delegar «todo o nosso poder e alçada», criando o primeiro vice-rei da Índia durante três anos, ofício para o qual nomeou D. Francisco de Almeida, inaugurando, dessa forma, a unidade política que articulou, até 1961, os territórios africanos orientais e asiáticos do «império português».

Nesse período inicial, a principal cidade do Estado da Índia era a cidade de Cochim, na costa do Malabar (actual Kerala), mas a partir de 1510, com a conquista da cidade de Goa, no Concão, um pouco a norte, por Afonso de Albuquerque o 2º vice-rei da Índia, iniciou-se a discussão sobre qual devia ser o centro do Estado da Índia, se Cochim ou Goa. As razões que levaram à escolha, não consensual, da cidade de Goa, doravante a «chave de toda a Índia», foram já explanadas pela historiografia, aí se destacando a sua localização, mas também o facto de, mais ainda do que Cochim, constituir um entreposto que se constituía ponto de contacto e de passagem de várias

rotas comerciais que sulcavam o mar arábico, e o Índico oriental e ocidental, passando pelo interior do sub-continento indiano.¹³ Após a escolha de Goa como cabeça do Estado da Índia – estatuto que manteve até 1961 –, houve um esforço político de dotar aquela cidade de todos os dispositivos institucionais que caracterizavam, igualmente, a «capital» do reino. Foi neste contexto político que surgiram quer o *Foral de Mexia* (1526), quer os primeiros *Tombos de Goa*, ordenados por D. João Castro na década de 1540, e subsequentemente os tombos das propriedades dos templos de Goa (década de 1560). Note-se que para a totalidade do Estado da Índia podemos contar com um conjunto nada desprecioso de tombos, alguns dos quais já publicados, mas os que me interessam são os tombos das propriedades dos templos de Goa por estes constituírem um testemunho invulgar sobre o «encontro de culturas» que ocorreu nesse território.

E a singularidade destes documentos justifica que nos concentremos, em primeiro lugar, nos seus contextos de produção, para, depois, discutir a importância dos seus conteúdos.

Num problematizante capítulo do livro *Histórias de Goa*, editado por Rosa Perez em 1997, Sanjay Subrahmanyam questionou, julgo que pela primeira vez, a ideia feita de que o exercício do poder imperial português deixara intactas, em Goa, a organização política e social local (por outras palavras, aquilo que a literatura normalmente designa como sistema de comunidades e sistema de castas).¹⁴ A propósito do *Foral de Mexia*, Subrahmanyam argumentou que, ao invés, o poder imperial português começara a intervir na ordem local, redesenhando, por conseguinte, os seus equilíbrios desde o momento da sua produção, facto resultante de um dos objectivos do *Foral* ser o estabelecimento de laços de comunicação política directa com as elites das aldeias, ultrapassando as anteriores mediações político-administrativas que envolviam as elites das anteriores experiências imperiais.

Nessa situação política concreta, é possível que a versão providenciada pelos *native informants* resultasse de uma interpretação pragmática das normas organizadoras da vida daquelas aldeias, favorecendo, até, alguns deslocamentos sociais (mais convenientes para uns do que para outros). A fixação escrita dessas normas, por sua vez – e a sua conseqüente cristalização – pode ter igualmente influenciado as lógicas internas à vida daquelas aldeias, as quais passavam a ter, por essa via, um documento matricial em relação ao qual podiam e deviam posicionar-se, documento esse que se tratava, contudo, de uma selecção das normas que davam resposta às interrogações dos oficiais imperiais.

Por outras palavras, ao constituí-lo discursivamente, ao torná-lo objecto de discurso, o processo de conhecimento da realidade local, e de selecção de conhecimento, foi em parte inventor dessa mesma ordem social.

Se o *Foral de Mexia* é o primeiro produto desta atitude inquisitiva, fornecendo ao poder imperial, por assim dizer, uma arquitectura da vida local (e as suas normas incidiam sobre direitos da terra, tributos, normas sucessórias, bem como sobre alguns aspectos administrativos e judiciais da vida das aldeias), os *Tombos de propriedades* constituem compilações nas quais a informação incidia sobre cada uma das aldeias, oferecendo – aos olhos do poder imperial, bem entendido – elementos concretos sobre as suas características.

Os Tombos de propriedades e bens que pertenciam às divindades, templos e oficiais religiosos locais, cuja compilação se iniciou nas ilhas de Tiswadi, Chorão e Dívar, em 1553, e continuou a desenvolver-se em Salcete e Bardez, a partir de 1567 em diante dão acesso a muita informação sobre a vida cultural destas aldeias. Significativamente, parte destes tombos foram compilados no mesmo ano em que se celebrou o 1º Concílio Provincial de Goa, no qual se constitui normativamente a ordem religiosa que se iria construir, precisamente, sobre os templos locais destruídos, e com as rendas e bens que lhes foram, entretanto, retirados.

De facto, mais do que os restantes, estes documentos remetem para um outro quadro institucional. Para o direito de Padroado que a coroa de Portugal tinha naqueles lugares, e que implicava, em termos genéricos, que tivesse de financiar, promover e manter o culto cristão. Para o momento em que a coroa se empenhou na conversão das populações locais, o que significou um aumento substancial desse financiamento.

A verdade é que no que dizia respeito ao financiamento do culto cristão, estes constrangimentos podiam ser reduzidos caso o sistema de financiamento das devoções locais fosse – à semelhança das populações –, cristianizado. Aliás, uma ficção legal (a de que propriedades, rendas, e bens consignadas ao culto religioso só podiam ser transferidas para o exercício do culto, prática que já fora adoptada em Portugal após a obrigatoriedade de conversão dos judeus e mouros, nos finais do século XV, em relação aos seus bens e edifícios), permitia a transferência relativamente linear do que fora atribuído às devoções locais para a coroa de Portugal, entidade responsável pela redistribuição desses fundos para promover a religião cristã.

Conhecer tais propriedades, bens e rendas parecia ser, por conseguinte, uma etapa necessária para se proceder a essa redistribuição do rendimento.

É sobre esse processo de conhecimento que gostaria de me deter a partir de agora.

*

Ao contrário de *Tombos* posteriores, como o que foi compilado por Francisco Pais, na década de 1590, no qual o registo da informação já surge como «descrição» mais ou menos impessoal de uma situação económica e financeira, nos *Tombos* de meados do século XVI essa informação apresenta, ainda, um carácter narrativo. Ou seja, as transcrições dos eventos surgem como episódios das viagens feitas pela «equipa» de oficiais portugueses a cada uma das cerca de 150 aldeias que constituíam os territórios de Goa, com o objectivo de estabelecer, do modo mais preciso possível, as rendas e bens atribuídos a divindades, templos e sacerdotes locais.

Infelizmente, possuímos escassos dados suficientes sobre o planeamento destes inquéritos, e as directivas que o rei e o vice-rei determinaram em relação aos mesmos.

Do que nos dizem os documentos, sabemos que os oficiais da coroa portuguesa directamente envolvidos incluía um «chefe de expedição», que tanto podia ser o tanadar-mor quanto o juiz dos órfãos, e alguns escrivães, intérpretes e testemunhas.

Da parte das populações locais, os principais interlocutores eram as elites das aldeias (os gauncares), para além de, igualmente, intérpretes e testemunhas, entre os quais se encontravam já alguns convertidos que ostentavam nomes portugueses.

Note-se que o processo tinha muitas semelhanças – pesem embora todas as diferenças culturais –, aos processos análogos que estavam a ter lugar no reino. Em primeiro lugar, as aldeias eram avisadas de que os oficiais portugueses iriam recolher a informação pretendida. À sua chegada à povoação, os representantes da aldeia deviam reunir-se e «jurar nos Santos Evangelhos», se cristãos, ou «na roda segundo os seus costumes», se gentios, e prometer dizer toda a verdade. Em seguida, pelo menos em 1553 assim terá sido, os oficiais perguntavam genericamente por «toda a sorte e condissão q/ fosse» de bens que pertenciam aos templos e seus oficiais.¹⁵ Depois da visita ter terminado, os escrivães das aldeias tinham 5 dias para enviar a informação que faltava. Caso ocultassem alguma informação, viriam a ser punidos. Por fim, e por ordem do Contador-Mor, fazia-se a transcrição dessa informação, à maneira do «foral dos comtos». Para além de ficar uma cópia, em língua local, em cada aldeia, é muito provável que um códice com todos os documentos tenha sido arquivado, até 1627, na

Casa dos Contos de Goa, tendo utilidade na administração da fazenda, podendo ter transitado, depois disso, para a Vedoria da Fazenda. É possível, ainda, que tenha sido feita uma cópia que terá sido arquivada na Torre do Tombo de Goa.

*

Quais eram os bens que a coroa portuguesa estava interessada em inventariar, e que informação lhe interessava em relação a cada um destes bens?

Por um lado, bens imóveis, tais como as terras que tinham sido doadas a divindades, templos, ou quaisquer dos seus oficiais em troca dos serviços que estes faziam às religiões locais. Mas entre estes bens imóveis incluíam-se, também, edifícios e boticas. Por outro, bens móveis, tais como escravos, gado bovino, gado caprino, ouro, prata, outro tipo de objectos, vegetais, alimentos (coco e arroz, principalmente), vestuário, sândalo, etc.¹⁶ E ainda, rendas de ordem variada. Por exemplo, eram pagas rendas aos templos por aqueles que neles tinham devoções (o caso dos gauncares e dos escrivães das aldeias é o mais emblemático), e estas rendas também estavam sob a mira da coroa portuguesa (vindo a ser transferidas, posteriormente, para as fábricas das igrejas).

Que tipo de informação é que se pretendia obter em relação a tais bens?

Em relação às terras, pretendia-se saber, para além do nome do possuidor, da sua dimensão, da sua localização, e das terras que lhe eram adjacentes (e respectivos possuidores) o seu valor no mercado e os tributos que pagavam. Por exemplo, quando se tratava de palmares, os oficiais perguntavam qual o número de árvores que cada um tinha, e se estas eram novas ou velhas, fazendo os próprios, depois, a sua avaliação das terras, tecendo considerações sobre se as taxas que lhes eram impostas deviam ser aumentadas ou reduzidas.

Atente-se agora, com um pouco mais de cuidado, nos conteúdos mais específicos destes documentos e no seu potencial descritivo – ou seja, naquilo que eles nos dizem sobre as características das aldeias de Goa –, salientando, em primeiro lugar, os aspectos directamente relacionados com os objectivos da coroa portuguesa.

Sabendo nós que um dos objectivos principais destes inquéritos era conhecer as terras e rendas que possuíam os templos, divindades e seus oficiais das aldeias de Goa, de modo a que a coroa portuguesa tivesse noção do valor de rendimentos que era transferido, dessa forma, para o culto cristão (para a fundação, dotação e preservação

dos templos, atribuição de benefícios eclesiásticos e seus rendimentos, etc.), uma das informações mais importantes que se pretendia obter dizia respeito, precisamente, às potencialidades da terra, na época o bem económico mais precioso, porque mais estável.

Contamos, a esse nível, com dados de ordem variada.

Por um lado, elementos sobre os tipos de terra que existiam: palmares, arrozais de uma e duas colheitas anuais, campos de arequeiras, pomares (com mangas e tamarindos), hortas, esteiros salgados, marinhas, mato, mato salgado, chão maninho, e outros pedaços de terra de menor importância.

Depois, informação interessante sobre a relação com a terra, sobre a «posse»: continuavam a existir, na segunda metade do século XVI, em Goa, e depois de o processo de conversão ao Cristianismo já se ter iniciado, muçulmanos «proprietários», e uma organização fiscal relativa a este grupo – caso de Said Mohammed, conhecido como tanadar dos mouros. Havia, por outro lado, trocas de terras entre aldeias, as quais assentavam em razões variadas: pagamento por serviços que oficiais de uma aldeia faziam a uma outra (exemplos dançarinas dos templos de uma aldeia maior iam a aldeias mais pequenas), pela ajuda «militar» providenciada em tempos difíceis, ou por razões de devoção, em que a administração de uma aldeia decidia dar terras à divindade de uma outra povoação em relação à qual nutria um especial apreço.

A mobilidade da terra fazia-se sentir não só por causa da pressão exercida pelos colonizadores, os quais tentaram, como se viu, controlar a terra (contrariando a imagem não-intervencionista que prevalece em muita historiografia sobre a presença imperial em Goa), mas ainda antes da presença portuguesa naqueles territórios. O que contraria, desta vez, a imagem «orientalista» da imobilidade do sistema fundiário indiano (sobre a qual assentava, por sua vez, a imobilidade social). Efectivamente, a própria informação dos tombos permite perceber que as movimentações fundiárias eram anteriores à presença portuguesa. À laia de ilustração, refiro o exemplo de Noru Nagoa, um muçulmano, e o caso da aldeia de Vanelim, em Salcete. Nagoa tinha arrendado alguns palmares e arrozais da aldeia de Navelim e transferido algumas destas terras para Deoguo Maboalque, lavadeiro, com a condição de que este plantasse palmeiras nos arrozais. A administração da aldeia não gostou do negócio, e colocou-o em tribunal, denunciando o contrato que tinha anteriormente feito com Noru Nagoa, alcançando uma decisão judicial que lhe era favorável.¹⁷ Este caso ilustra bastante bem, parece-me, as dinâmicas destas aldeias no que diz respeito ao arrendamento das terras a um sujeito que parecia oferecer as melhores garantias económicas, a tendência para alterar a produção

(de arrozais para palmares, por exemplo, os quais pagavam taxas mais baixas), assim como a existência de um sistema judicial que regulava os conflitos entre as partes.

Já quando cruzada com outro tipo de fontes as informações que se obtém sobre o regime fundiário local, percebe-se que os dados providenciados pelos *tombos* indiciam, também, a existência de dois ou três regimes agrários nestas 150 aldeias, contrariando a imagem orientalista de que prevalecia um mesmo sistema agrário em toda a Índia, o qual tinha uma origem quasi-milénar.¹⁸

Num destes documentos há uma defesa explícita da propriedade das terras das aldeias pelos seus habitantes (os quais podiam, por conseguinte, aliená-la como desejassem), enquanto que noutro o cenário traçado é bem mais complexo: insiste-se na diferença entre as Ilhas, Salcete e Bardez, e argumenta-se sobre os equívocos gerados pela «generalização» do *Foral de Mexia* – o qual incidia unicamente sobre a ilha de Tiswadi – àqueles dois últimos lugares. Aqui, ao invés, a terra pertencia ao rei de Portugal, pois fora antes propriedade dos reis anteriores desses territórios, tendo sido transferida para o primeiro quando do acordo de 1543.¹⁹ Diz o autor do documento, ainda, que o mesmo sistema operava nas terras vizinhas de Salcete e Bardez, o que provava a sua tese.²⁰

Os *Tombos* permitem saber, também, que em muitas das aldeias havia documentos escritos que reconheciam o direito que algumas pessoas tinham a determinadas terras, uma espécie de «declaração», havendo até a referência de que os *escrivães* das aldeias tinham registado nos seus «*tonbos antiguos*» tais informações.

Para além do interesse etnográfico, político e administrativo, desta informação, outra informação disponibilizada nestes documentos é igualmente relevante para reconstituir a ordem cultural local: caso das listas de divindades, de actos religiosos que lhes eram feitos, particularmente útil para quem deseja, como eu, fazer uma abordagem mais culturalista destes lugares.

*

Considere-se, então, o elenco de divindades que estes inventários proporcionam, algumas das questões que estas nos levantam, e o tipo de conhecimentos que nos permitem obter.

Uma questão central na literatura clássica e pós-orientalista sobre os sistemas sócio-culturais que operaram/operam na Índia diz respeito à relação entre sistema de castas, bramanização e sanscritização, e a articulação entre estes e o poder político e o poder económico. Na versão dumontiana, e em poucas palavras, a supremacia das «castas» brâmane e kshatrya resultava da sua posição ritual pré-definida, e da hegemonia das suas divindades no panteão «hindu», e esta supremacia reproduzira-se milenarmente.²¹ Esta tese «orientalista» tem sido problematizada por vários estudos posteriores, alguns dos quais acentuam o carácter político, «histórico», e construído destas formulações, e a sua directa associação ao impacto colonial europeu, nomeadamente ao embate com o império britânico.²²

As listas de divindades que os nossos inventários proporcionam e das propriedades que lhes foram atribuídas, bem como as informações que permitem obter sobre as «castas» destas aldeias parecem problematizar ambas leituras. Por um lado, perturbam a ideia de senso comum partilhada em Goa de que estes territórios eram um esteio do poder bramânico. Por outro, dão conta de um processo que estava a decorrer bem antes da presença britânica ter ocorrido.

Efectivamente, as listas de divindades que existiam nas aldeias de Goa no século XVI mostram que as divindades principais não eram maioritariamente sanscríticas, muito embora também existissem divindades deste tipo. Mas não eram estas as divindades das aldeias estatisticamente mais relevantes, aquelas a quem se concediam mais propriedades, mesmo em aldeias onde, aparentemente, a casta com mais poder se auto-designava como brâmane, caso das aldeias da ilha de Chorão, uma das ilhas que constituíam o grupo central dos territórios de Goa.

Não vou agora discorrer sobre a estrutura social destas aldeias, apenas referir que na mitologia local, esta ilha constituía uma *agrahara* de brâmanes – ou seja, um lugar dedicado a estudos –, e que os gauncares (as elites locais) se afirmavam de origem brâmane. Nesse sentido, seria de esperar que o seu panteão fosse, também, de natureza sanscrítica.

Contudo, quando se elencam as divindades da aldeia principal, a primeira conclusão a que se chega é que havia tantas divindades de origem sanscrítica (Narayana, Bhagavati, Devki-Krishna, Ganesha) como divindades cuja origem era, provavelmente, local (casos de Ravalnath e de Bhaukadevi), pois não se encontram referências às mesmas nos textos sanscríticos.²³ Por seu turno, é provável que a chegada das divindades à aldeia tenha obedecido quer a uma lógica migratória, quer à adesão a

determinados movimentos devocionais (caso da presença de Matsyendranath (um sidhanath) sob a forma de Mallinath – sec. XIII).²⁴ Por fim, a relação entre as divindades sanscríticas e não-sanscríticas parecia ser tudo menos linear.

A aparente relação entre duas divindades «locais» (Ravalnath e Bhaukadevi) e uma divindade sanscrítica (Devki-Krishna) ilustra bem a ambiguidade e complexidade inerente ao panteão de uma aldeia quinhentista de Goa.

As divindades locais pareciam representar, por um lado, os cultos à velha deusa (Bhaukadevi surgia frequentemente como a forma mais terrífica de deusas mais puras), os cultos heróicos (Ravalnath enquanto expressão de Rahul), e os cultos aos guardiães das divindades superiores (que eles também representavam). E Devki-Krishna podia ser, nesse sentido, uma das divindades a quem estas divindades locais prestavam protecção, à semelhança do que terá acontecido – e ainda acontece – noutros lugares da Índia, onde existem panteões que integram divindades dravídicas e bramânicas, situando-se estas últimas no topo do mesmo.²⁵

Surpreendentemente, esta hierarquia não se verificava em Chorão. Ao invés, era Ravalnath a divindade a quem tinham sido atribuídas mais terras, bens e rendas. Do ponto de vista estritamente económico, Ravalnath perfila-se, assim, como a divindade mais poderosa no imaginário das suas populações, possivelmente a principal divindade da aldeia.

Ravalnath, frequentemente considerado como uma manifestação popular de Siva (Rahul), representado como um homem de pé, com quatro mãos (uma com uma espada, outra com um cálice de néctar, outra, ainda, com um tridente, e a última, finalmente, segurando um tambor), vestido com um dothi, e ostentando um longo bigode e um colar feito de caveiras, apresenta-se tradicionalmente como um guerreiro e um guardião. A sua representação é, na realidade, muito semelhante à de outros guardiães masculinos, já estudados para diferentes lugares do Sul da Índia.²⁶ Sendo primeiro divindades subordinadas às divindades que defendiam, estes deuses podiam usurpar o lugar da divindade que protegiam,²⁷ requerendo sacrifícios e devoções constantes.

É possível que Ravalnath tenha trilhado um percurso semelhante na aldeia de Chorão, desdobrando-se, em primeiro lugar, em Shano Ravalnath, o inteligente, e em Pisso Ravalnath, o louco, divindades vinculadas a dois bairros da aldeia habitados por brâmanes vishnuítas (os quarteirões Gaunvaddo e Pandavaddo).²⁸ A verdade é que tanto Shano quanto Pisso, mas sobretudo este último, só podiam ser propiciados quando um

sacerdote sudra realizava, uma vez por ano, os sacrifícios impuros que o culto a Ravalnath requeria (nomeadamente, o sacrifício de cabritos e galos no mês ashvina).²⁹

Estes sacrifícios eram, pelo menos em teoria, proibidos aos sacerdotes brâmanes, especializados no vegetariano e mais puro *puja*. Ou seja, ou em Chorão a identidade bramânica ainda não tinha cristalizado os comportamentos que, posteriormente, se atribui a esta casta, ou, ao invés, a satisfação de Ravalnath requeria transacções entre grupos bramânicos e grupos que o não eram. Nesse segundo caso, os brâmanes de Chorão contratavam um sacerdote gauda que o não era para propiciar Ravalnath, um tipo de relação que lhe retirava alguma da autonomia ritual que o devia caracterizar.

E se o culto a Ravalnath, na aldeia de Chorão, levanta algumas interrogações ainda sem resposta, o mesmo se pode dizer em relação ao culto a Devki-Krishna, a mãe de Krishna. É possível que tenha sido esta a divindade que em tempos idos Ravalnath protegia, mas a verdade é que no século XVI era Devki-Krishna – a divindade sanscítica – quem realizava rituais em honra de Ravalnath, e não o inverso. Era uma oblação de agradecimento pela protecção que Ravalnath lhe concedera? Será que essa oblação emulava experiências sociais concretas, como frequentemente acontecia? Nestas regiões, a escolha da deusa da aldeia estava frequentemente associada à sua personalidade terrena,³⁰ pelo que é bem possível que –, e para além da tradição mitológica local que diz que Chorão foi fundada no lugar em que tinham caído uns diamantes deitados fora pela mãe de Krishna – a relação entre Devki e Ravalnath evocasse eventos que tinham ocorrido na própria vida local.

Entre diferentes memórias acerca das tensões sociais pretéritas na aldeia de Chorão, a mais interessante parece ser, sem margem para dúvida, aquela que sobreviveu num diário da segunda metade do século XVII intitulado *Viagens pela Índia*.³¹ Escrito por um frade franciscano, este diário regista um episódio que teria acontecido alguns séculos antes, quando os habitantes da aldeia se dividiam em brâmanes e farazes, e o poder estava nas mãos dos brâmanes. Por muito tempo a ilha vivera pacificamente esse arranjo até ao momento em que o crescimento dos farazes ultrapassara, e em muito, o crescimento dos brâmanes, desequilibrando a *ratio* demográfica entre ambos os grupos. Reproduzindo-se mais rapidamente, os farazes acabariam por pedir aos brâmanes que concedessem a mão de algumas das suas filhas, ousadia que escandalizou as famílias bramânicas. Aliás, de modo a acabar de vez com tal tipo de aspirações, os brâmanes de Chorão pediram ajuda aos brâmanes de Sirula, a povoação mais importante da província

vizinha de Bardez. No final do episódio, muitos farazes, as suas esposas e os seus filhos foram mortos, e o poder bramânico restaurado em Chorão.³²

É arriscado pensar que a articulação entre Devki-Krishna – representada como uma mãe com um filho, simbolizando a maternidade – e Ravalnath, no século XVI, remete, de uma ou de outra maneira, para essa época em que os farazes de Chorão se tinham multiplicado muito rapidamente, ameaçando o poder dos bramânes? Embora seja impossível responder a estas questões, bem como recuperar as articulações entre eventos e representações religiosas tão distantes, sobretudo dada a ausência de testemunhos locais coetâneos e a mediação «cristã» de toda a informação disponível, ainda assim elas devem ser formuladas no momento de discutir o panteão de Chorão, bem como a sua possível função na resolução – ao nível simbólico – dos conflitos sociais.

É por isso que, e assim se termina esta brevíssima sondagem ao panteão desta aldeia, que importa voltar a aludir a Bhaukadevi, cuja natureza evocava, também, a questão da reprodução biológica e social.³³ Tal como Ravalnath, Bhauka devia ser propiciada com sacrifícios de sangue e cânticos obscenos, e como em relação a este, os sacrifícios a esta deusa eram normalmente realizados por um sacerdote gauda, provavelmente na lua nova do mês Vaishajk (Abril-Maio), um dia a evitar. Conhecida por não ter marido nem filho, condição que a tornara uma deusa frustrada, cuja energia sexual contida potenciava a explosão da sua raiva e angústia, nesse dia Bhauka, sexualmente abstinente, podia explodir. Para acalmar a sua raiva era necessário criar situações ainda mais sangrentas e obscenas do que aquelas que Bhauka podia conceber – ritos que, sob muitos aspectos, não eram muito diferentes daquilo que usualmente se designa por Tantrismo.³⁴ Apesar do interesse antropológico inerente à identificação destes últimos rituais em Goa, neste período, o que mais importa reter aqui é o evidente antagonismo entre Bhauka e Devki-Krishna (entre sudras e brâmanes?) e o antagonismo de memórias que tal materialização pode, mais uma vez, expressar, e a eventual relação – talvez igualmente inesperada – entre estas duas divindades.

Apesar de poder prosseguir este tipo de inquérito em relação a outras divindades de Chorão,³⁵ penso, contudo, que os exemplos aqui referidos são suficientes para ilustrar a minha intenção: apesar de ser difícil restaurar os seus múltiplos significados, é muito provável que o panteão da aldeia de Chorão estivesse relacionado com a ordem social e as experiências históricas das gentes da ilha. E essas relações são muito mais

complexas do que aquelas que as teses orientalistas deixam entrever, mas também não coincidem inteiramente com alguma literatura pós-orientalista.

Como vimos pelo caso desta aldeia – que não é singular –, as divindades principais de Goa não eram bramânicas, e também não eram bramânicos, frequentemente, os rituais desenvolvidos nestes lugares. Ao mesmo tempo, a hegemonia bramânica no mundo rural estava a ser construída, antes ainda do contacto com os «impérios ocidentais».

Essa sensação de complexidade proporcionada por esta pequena viagem micro permaneceria se partíssemos agora para a reconstrução da ordem religiosa a partir de outros elementos,³⁶ tais como os seus oficiais, os que tinham como responsabilidade a manutenção dos templos e das suas divindades, os que eram responsáveis pela manutenção dos sacerdotes e outros oficiais das devoções, etc.³⁷

E mais se poderia dizer. Fique-se por aqui, contudo, para regressar às questões iniciais:

*

De que modo é que estas ilustrações convidam a pensar diferentemente a aprendizagem imperial portuguesa?

Na própria sequência dos registos dos inquéritos realizados durante a produção dos tombos de Goa identificam-se, já, transformações que indiciam um ajuste do poder às realidades entretanto percebidas e manipuladas discursivamente. Por exemplo, se nos inquéritos às primeiras aldeias, o elenco de questões era relativamente discreto – o que deixava uma grande margem de interpretação e de acção aos *native speakers* –, duas semanas mais tarde, estas mesmas questões são bem mais detalhadas, listando um conjunto de elementos em relação aos quais os habitantes locais deviam dar informação. Aparentemente, o «administrador» passou a conhecer melhor a realidade local, mas também os seus interlocutores, e procurou ajustar o seu questionário a essa nova consciência.

Se tivermos presente que a matriz referencial que os oficiais portugueses tinham era a religião cristã, as suas instituições, os seus agentes, e as suas práticas devocionais – e que o tema dos inquéritos era a inventariação das propriedades, bens e rendimentos dos templos –, este processo é mais do que natural. Não sabendo o que era a ordem

religiosa local, nem como conceptualizá-la, estes agentes optaram por enumerá-la o mais detalhadamente possível.

Esta atitude atesta, ao mesmo tempo, a sensibilidade entre conhecimento (neste caso administrativo) e prática política. Quanto mais detalhada fosse a informação providenciada nos inquéritos, mais apropriado seria o controlo político exercido naqueles lugares.

Ora o detalhe (e até alguma informalidade) da informação disponibilizada permite discutir alguns aspectos da história local que me parecem interessantes para além da escala micro da região em causa. Por exemplo, destes tombos retira-se a provável existência de um sistema de informação administrativa prévio à presença portuguesa. Em algumas das narrativas é referida a memória de um «tonbo antigo», dos «livros» dos «escrivães», e dos «seus arquivos», entretanto destruídos. Pese embora as variações introduzidas pela «tradução», nada desmente a possibilidade de redes de informação análogas terem existido nos poderes islâmicos que dominaram aquele território, e até mesmo, possivelmente, durante a dominação de Vijayanagar. E até é possível que as elites aldeãs tenham destruído essa informação, de modo a potenciar a sua própria posição de intérpretes. Como já tinham provavelmente feito quando da elaboração do *Foral de Mexia*. Nesse sentido, estes dados nos permitem pensar que os processos assinalados por Christopher Bayly em *Empire and Information* e em *Indian Society and the making of the British Empire*³⁸ já estavam a ocorrer bem mais cedo noutras regiões da Índia, e até mesmo que os cadastros produzidos por poderes ocidentais na Índia, e os efeitos que estes tiveram nos possíveis deslocamentos da ordem local, são bem anteriores ao século XVIII.

Mas talvez ainda mais interessante do que isso, a informação de carácter sócio-cultural disponibilizada por estes documentos pode desafiar algumas das pré-compreensões sobre a vida rural na Índia, o que não é apenas relevante para pensar a própria história da Índia, mas também, para discutir as formas de produção de conhecimento sobre a Índia, as próprias rotinas do saber académico. Porque é que estas e outras informações raramente são consideradas pela literatura dominante? O que é que isso denota sobre os mecanismos de produção de conhecimento, os lugares que determinados saberes têm num campo dominado, também ele, por centros e periferias?

-
- ¹ Este paper insere-se num projecto que estou a desenvolver com Ines Zupanov, do CNRS de Paris, e que se intitula, precisamente, *O Orientalismo Católico*.
- ² Cohn 1996; Bayly 1996.
- ³ Said 1978.
- ⁴ Veja-se, a esse propósito, o tom da maioria dos estudos que constituem o catálogo *O Orientalismo em Portugal*, Lisboa, 1997.
- ⁵ Said 1978.
- ⁶ Historical Archives of Goa, nº 3071; nº 7583-7585; nº 7604.
- ⁷ Vide Magalhães 1993a, pp. 530-540, e Dias, 1998, pp. 742-741, e sobretudo os estudos publicados em Actas 2004.
- ⁸ Rodrigues 1993, pp. 197-211; Dias 1998, pp. 11-26.
- ⁹ Magalhães 1993b, pp. 18-32, Magalhães 1993c, 91-93.
- ¹⁰ Entre outros, Teresa Rodrigues, Romero de Magalhães, e João Alves Dias mostraram como no reino de Portugal quinhentista se verificou um processo crescente de conhecimento e de controlo do território e de expansão administrativa (Rodrigues, 1993, Magalhães, 1993b, Dias, 1998).
- ¹¹ Rodrigues 1993, pp. 197-211; Dias 1998, pp. 11-26; Paiva, 2000a, pp. 187-191.
- ¹² Sobre estes processos, veja-se, sobretudo, Sá 1996 e 1998, 2001 e Abreu 1996.
- ¹³ Santos 1999.
- ¹⁴ Subrahmanyam 1997.
- ¹⁵ Historical Archives of Goa, Add. nº 3071, Fls. 37v-38.
- ¹⁶ «Foral de Salcete», in *Purabilekh Puratatva*, Goa, Jan-Jul 2001, p. 27.
- ¹⁷ «Foral de Salcete», *Purabilekh Puratatva*, Goa, Jul-Dec. 2001, p. 62.
- ¹⁸ Archivum Romanorum Societatis Iesu, Goana 22, fls. 59-66.
- ¹⁹ Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo, Cartório Jesuítico, Mss. 89, Systema da Causa, fl. 49.
- ²⁰ Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Cartório Jesuítico, Mss. 89, Systema da Causa, fl. 49.
- ²¹ Dumont 1966.
- ²² Dirks 1996, 2003; Bayly 1999.
- ²³ Daniélou 1992.
- ²⁴ Mitragotri 1999, pp. 115-116; Gopal 1988.
- ²⁵ Fuller 1988.
- ²⁶ Vide Bayly 1989, pp. 31 e ss.; Fuller 1992, pp. 39 e ss; Gune 1965, p. 16.
- ²⁷ Idem, ibidem.
- ²⁸ Catão 1964 e 1965; Mitragotri 1999, p. 168.
- ²⁹ Para a sua descrição, veja-se Pereira 1940, II, pp. 225 e 234.
- ³⁰ Fuller 1992, p. 44.
- ³¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, Cod. 846, fl. 117v.
- ³² A memória institucional deste conflito manteve-se numa renda que, desde então, os gancares de Chorão pagavam aos de Sirula. Este tipo de dependência entre aldeias, por razões militares, era muito frequente.
- ³³ Mitragotri 1999, pp. 138 e ss.
- ³⁴ Também os rituais e as formas de devoção desenvolvidas na aldeia estavam relacionadas com dois momentos reformistas: o reformismo vaishnava de Madhavacharya. (Shirodkar 1988, pp. 9 e ss.; 1998, II, pp. 24-55.).
- ³⁵ Na base do panteão, encontravam-se Dadd-Shenkar e Barazan. Dadd-Shenkar evoca a presença de espíritos malignos, enquanto Barazan refere-se a lugares sagrados e a cultos frequentes entre as comunidades Sudra.
- ³⁶ Tabaqueiro, barbeiros, alparqueiros.
- ³⁷ Oleiros, ferreiros, fuleiros, acendedores dos candeeiros, homem que enramava o pagode, chaudaris (cobriam os pagodes), corunbins (traziam palha), pintores.
- ³⁸ Bayly 1988, 1996.

Bibliografia

Abreu 1996.

Laurinda Faria Santos Abreu, «*Padronização hospitalar e Misericórdias: apontamentos sobre a reforma da assistência pública em Portugal*», in: *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas*, Évora 1996, pp. 137-148

Actas 2004

D. João III e o Império Actas do Colóquio Internacional comemorativo do seu nascimento, Lisboa 2004

Bayly 1988

Christopher Bayly, *Indian society in the making of the British Empire*, vol. 2.1, *The New Cambridge History of India*, Cambridge 1988

Bayly 1996

Christopher Bayly, *Empire and Information. Intelligence gathering and social communication in India, 1780-1870*, Cambridge 1999 (1996)

Bayly 1989

Susan Bayly, *Saints, Goddesses, and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge 1989

Bayly 1999

Susan Bayly, *Caste, Society and Politics*, vol. IV.3 da *New Cambridge History of India*, Cambridge 1999

Cat. da expo. Lisboa 1997

O Orientalismo em Portugal, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa 1997

Catão 1964-1965

Francisco Xavier Gomes Catão, «Subsídios para a História de Chorão», *Studia*, ns. 13 and 15, 1964-1965

Cohn 1996

Bernard S. Cohn, *Colonialism and its forms of knowledge, The British in India*, Princeton, NJ 1996

Daniélou 1992

Alain Daniélou, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Paris 1992

Dias 1998

João José Alves Dias, *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques (ed.), *Nova História de Portugal*, vol. 5, Lisboa 1998

Dirks 1987

Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, New York 1987

Dirks 2001

Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton and Oxford 2001

Dumont 1966

Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes*, Paris 1966

Fuller 1988

Christopher Fuller, «*The Hindu Pantheon and the legitimation of Hierarchy*», in: *Man*, vol. 23, n° 1, March 1988

Fuller 1992

Christopher Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, NJ 1992

Gopal 1988

B.R. Gopal, «*Kadamba Patronage to Jainism and Saivism in Goa*», in: P.P. Shirodkar, *Goa: Cultural Trends (Seminar Papers)*, Goa 1988

Gune 1965

V.T. Gune, *Ancient Shrines of Goa. A Pictorial Survey*, Pangim, Department of Information-Government of Goa, 1965

Magalhães 1993a

Joaquim Romero de Magalhães, «*Os régios protagonistas do poder. D. João III*», in: Joaquim Romero de Magalhães, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa 1993

Magalhães 1993b

Joaquim Romero de Magalhães, «*O enquadramento do espaço nacional*», in: Joaquim Romero de Magalhães, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa 1993

Magalhães 1993c

Joaquim Romero de Magalhães, «*As estruturas políticas de unificação. A fazenda*», in: Joaquim Romero de Magalhães, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa 1993

Mitragotri 1999

V.R. Mitragotri, *Socio Cultural History of Goa, From Bhojas to Vijayanagar*, Panaji-Gia 1999

Paiva, 2000

José Pedro Paiva, «*Dioceses e Organização Eclesiástica*», in: João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coord.), *Humanismo e Reforma*, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa 2000

Pereira 1940

António Bernardo de Bragança Pereira, *Etnografia da Índia Portuguesa*, Nova Goa, 2 vols., 1940 (1923)

Rodrigues 1993

Teresa Ferreira Rodrigues, «*As estruturas populacionais*», in: Joaquim Romero de Magalhães, *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 3, Lisboa 1993

Sá 1996

Isabel dos Guimarães Sá, «*Os Hospitais portugueses entre a assistência medieval e a intensificação dos cuidados médicos no período moderno*», in: *Congresso Comemorativo do V Centenário da Fundação do Hospital Real do Espírito Santo de Évora, Actas*, Évora 1996, pp. 87-103

Sá 1998

Isabel dos Guimarães Sá, «*A reorganização da caridade em Portugal em contexto europeu (1490-1600)*», in: *Cadernos do Noroeste*, vol. 11 (2) - *Misericórdias, caridade e pobreza em Portugal no período moderno*, 1998, pp. 31-65

Sá 2001

Isabel dos Guimarães Sá, *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel a Pombal*, Lisboa 2001

Said 1991

Edward Said, *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*, London 1991 (1978)

Santos 1999

M^a Catarina Madeira Santos, *Goa é a chave de toda a Índia, Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*, Lisboa 1999

Shirodkar 1988

P. P. Shirodkar, «*Influence of Nath Cult in Goa*», in: P.P. Shirodkar, *Goa: Cultural Trends (Seminar Papers)*, Goa 1988, pp. 8-21

Subrahmanyam 1997

Sanjay Subrahmanyam, *O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa*, in: Rosa Perez (coord.), *Histórias de Goa*, Museu Nacional de Etnologia, Lisboa 1997