

**Universidade Federal Fluminense**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**PAGODES DO DIABO**  
**Sociedade e religião hindu na**  
**Goa portuguesa**  
**(c. 1510 – c. 1560)**

**Eduardo Borges de Carvalho Nogueira**

**NITERÓI**

**2012**

Universidade Federal Fluminense  
Centro de Estudos Gerais  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia  
Departamento de História  
Programa de Pós-Graduação em História

Eduardo Borges de Carvalho Nogueira

Pagodes do diabo  
Sociedade e religião hindu na Goa portuguesa  
(c.1510 – c. 1560)

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História da  
Universidade Federal Fluminense, como  
requisito para obtenção do grau de mestre em  
História Social.

Orientador: Rodrigo Bentes Monteiro

NITERÓI

2012

Comissão examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro – Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Célia Cristina da Silva Tavares  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Patrícia Souza de Faria  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao querido e muito saudoso professor Rogério de Oliveira Ribas. Meu primeiro orientador, marcou minha trajetória até aqui com sua generosidade, respeito e graça. A ele dedico essa dissertação.

Ao caríssimo professor Rodrigo Bentes Monteiro devo meus mais sinceros agradecimentos. Fundamental nos últimos meses, orientou-me com dedicação e zelo ímpares. Com suas críticas, observações e sugestões pude apurar um pouco mais meu olhar sobre a História, o que levarei para sempre no ofício de historiador.

Às professoras Célia Cristina da Silva Tavares e Patrícia Souza de Faria, membros da banca, agradeço por terem sido tão acessíveis e generosas. Sem sua participação, muitos caminhos aqui percorridos não seriam possíveis de serem descobertos.

À minha mãe agradeço não somente pelo grande papel que ocupa em minha vida, mas também pelo exemplo que me oferece como o belo espírito que é.

Ao Éric agradeço pela paciência e compreensão comigo. Sem isso não teria sido possível trabalhar ao longo desses meses nessa dissertação.

Ao Gustavo agradeço por toda ajuda desde antes do Mestrado. Seu apoio e amizade foram fundamentais.

Ao Leandro agradeço também pelo apoio e paciência. Além disso, suas críticas, sugestões e companheirismo foram essenciais.

E a todos os demais que vivem em minha mente e coração, saibam que fui, sou e serei eternamente grato.

Rio de Janeiro, 27 de março de 2012.

## RESUMO

O estudo tem por objetivo analisar parte das relações entre portugueses e hindus na região de Goa entre, aproximadamente, os anos de 1510 e 1560. O foco utilizado para a análise restringiu-se às tensões políticas e religiosas entre estes grupos, levando-se em consideração os reflexos da conjuntura político-religiosa europeia na região abordada. Através do exame de documentações eclesiásticas, régias, vice-reinais, dentre outras, percebemos o destaque da figura do chamado *pagode* em meio às tensões supracitadas, revelando, para além dos conflitos, interações e miscigenações culturais entre hindus e portugueses.

Palavras-chave: Estado da Índia – Goa – Perseguições religiosas – Miscigenações culturais - Pagode

## ABSTRACT

The study aims to analyze the relations between the Portuguese and Goan Hindus in Goa between approximately the years 1510 and 1560. The focus for the analysis was restricted to religious and political tensions between these groups, taking into account reflections of European political and religious situation in the region discussed. Through examination of ecclesiastical, royal and vice-reign documentation, among others, realized the highlight of the *pagode* amid tensions above, revealing, beyond the conflict, miscegenations and cultural interactions between Hindus and Portuguese.

Key-words: Estado da Índia – Goa – Religious persecutions – Cultural miscegenations - Pagode

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	06
<b>Capítulo 1 – A morada dos deuses</b> .....	11
Goa.....	11
Ante o <i>murti</i> .....	29
<b>Capítulo 2 – Entre venturas e piedades</b> .....	56
No reinado manuelino.....	56
Na sombra do <i>Venturoso</i> ?.....	85
A reforma de Goa.....	90
<b>Capítulo 3 – A perseguição e a mistura</b> .....	111
Raízes.....	111
“Que não aja na dita ilha de Goa alguns dos ditos pagodes públicos, nem secretos”.....	122
<b>Conclusão</b> .....	156
<b>Fontes e Bibliografia</b> .....	160

## INTRODUÇÃO

A Índia há séculos atrai a atenção de diversos povos, situados em seus arredores ou em paragens longínquas. De tempos remotos até hoje, quando muitos analisam as possibilidades de lucro em seu gigantesco mercado, aquilo que denominamos Índia atraiu olhares desejosos pelas suas riquezas. Dentre os muitos que por ela passaram estavam os portugueses. Exímios navegadores, foram os primeiros ocidentais a alcançarem-na, utilizando a rota do périplo africano, motivados pelas possibilidades comerciais a serem estabelecidas entre o reino e as cidades lá localizadas. Portugueses católicos, imbuídos de uma cultura deveras diversa do encontrado entre os povos hindus. O contato de lusitanos e povos das “Índias” seria, inevitavelmente, permeado por estranhezas, desentendimentos, incompreensões e tentativas de compreensão de um pelo outro. Tais características das relações estabelecidas entre povos tão diferentes entre si não foram exclusivas do caso português com os hindus. Pelo contrário, ocorreram na América, África e demais áreas da Ásia, com as quais europeus cristãos passaram a travar contatos com diversos grupos e culturas ao redor do globo na Época Moderna.

Assim, o presente estudo procura analisar, ainda que brevemente, como foram estabelecidas tais relações entre lusos e hindus no século XVI. Inicialmente, a principal indagação a esse respeito ligou-se às grandes diferenças entre esses “grupos”<sup>1</sup>. Por exemplo, como os portugueses, imbuídos de certa unidade religiosa e cultural, travaram contatos com os múltiplos povos hindus, detentores de religiosidades, práticas e visões de mundo diversas às detidas pelos lusos? Além disso, indagou-se a respeito da forma como estes observavam tais populações e lidavam com as amplas diferenças culturais existentes entre eles e aquelas. Não houve, obviamente, uma resposta clara e direta ao longo da pesquisa empreendida, mas certos elementos presentes nessa relação saltaram aos olhos, um deles o chamado “pagode”.

Variadas fontes dos Quinhentos, publicados na grande coletânea *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*<sup>2</sup>, foram utilizadas para

---

<sup>1</sup> Ao abordar hindus e lusos como “grupos”, temos em mente a grande variedade presente em ambos. Contudo, para facilitar e simplificar a redação, optou-se, nesse momento, por tal termo. Ao longo dos capítulos, por outro lado, será possível verificar, mesmo que de forma ainda parcial, quão complexos tais “grupos” eram.

<sup>2</sup> Essa coletânea, organizada na década de 1950 por António da Silva Rego, apresenta grande conjunto de fontes diversas relativas ao Padroado luso na Ásia. Com cartas, alvarás, licenças e outros tipos de

compreender o que era e o que representava o dito pagode nessas relações, sobretudo entre as décadas de 1510 e 1560. Nesse momento, quando Portugal estabeleceu com maior preponderância sua presença na Ásia a partir do domínio sobre diversas regiões, ganhou destaque a área denominada Goa. Pequena região situada no centro-sul indiano, Goa, ao longo das conquistas lusitanas na Índia, tornou-se o centro das decisões de Portugal nas terras asiáticas. De lá partiam ordens a todos os pontos da presença “oficial” portuguesa<sup>3</sup>, tornando-se a “cabeça” da entidade que representava a monarquia lusa ao redor do Índico, o Estado da Índia. Dela, por exemplo, partiram diversas cartas aos monarcas<sup>4</sup> a respeito do estado da cristandade na Índia, e nelas fazia-se presente a figura do pagode.

Este termo era usado pelos portugueses para designar diversos elementos da religiosidade hindu, como seus templos, altares e imagens de suas divindades. A partir da década de 1530, contudo, ganhou gradualmente novo significado, associado a imagens infernais. A partir desta verificação em diversas fontes (cartas de membros do clero católico em Goa enviadas a seus confrades na Europa e ao rei, alvarás régios e vice-reinais, dentre outras), percebemos que o termo pagode, na acepção presente nesses documentos, apresentava sinais das formas como os portugueses relacionavam-se aos hindus de Goa.

Também percebemos, nessas relações, tensões: o pagode, observado pela ótica lusa como algo demoníaco, representava um destacado fator presente nas fontes analisadas. Por elas o pagode seria um mal a ser extirpado de Goa, a qual, segundo a documentação analisada, não poderia comportar tal elemento, pernicioso à cristandade ali estabelecida também como conquista portuguesa.

Assim, escolheu-se como principal foco para este estudo a figura do pagode na região da Goa quinhentista, formada pelas chamadas Velhas Conquistas, ou seja, pelas

---

documentos localizados entre 1499 e 1572, a obra oferece manancial considerável de material para pesquisas ligadas à presença lusitana no continente asiático. A versão aqui utilizada é a de 1999, quando foi relançada pela Fundação Oriente para as comemorações dos descobrimentos portugueses; ela está disponível integralmente na Biblioteca Nacional do Brasil em excelente estado, diga-se de passagem.

<sup>3</sup> Aqui menciona-se a diferenciação proposta por Sanjay Subrahmanyam a respeito da presença portuguesa na Ásia. Segundo esse autor, os portugueses ligados à organização do Estado da Índia, assim como o comércio realizado segundo as regras impostas pela lei portuguesa, formariam os “domínios oficiais”. Por outro lado, tais domínios não abarcariam os lusitanos que, por diversa razões, escapavam aos controles do Estado, sobretudo nas regiões além do Golfo de Bengala. Para maiores informações a esse respeito, ver: “A sociedade asiática portuguesa I: os domínios oficiais” e “A sociedade asiática portuguesa II: a fronteira e para além dela”, *O império asiático português, 1500-1700. Uma história política e econômica*. Carnaxide: Difel, 1993, p. 306 – 392.

<sup>4</sup> De acordo com o corte cronológico aqui proposto, tais monarcas eram D. Manuel e D. João III. Levou-se em conta também a regência de D. Catarina, ocorrida entre 1557 e 1562, e a regência do cardeal D. Henrique, de 1562 a 1568.

províncias de Tiswadi, Salcete e Bardez, além das ilhas próximas, como Juá, Chorão e Divar. Como o uso do termo pagode nas fontes mostrou-se atrelado a tensões religiosas entre portugueses e hindus, optou-se pela análise das relações entre esses grupos a partir das suas interações e conflitos religiosos. E como o contexto aqui abordado no qual inseriam-se os territórios portugueses foi profundamente marcado pela associação entre os poderes régio e religioso, a compreensão da conjuntura política, foi, portanto, essencial para ampliar a análise proposta.

Entretanto, a formação do pagode na mentalidade dos portugueses que frequentaram Goa no período abordado apropriou-se de elementos presentes nas concepções religiosas hindus. Assim, para compreender tal elemento surgido a partir das interações entre lusos e goeses hindus, mostrou-se imprescindível conhecer as manifestações religiosas hindus de Goa. O primeiro capítulo, “A morada dos deuses” aborda tal assunto, destacando-se, em sua primeira parte, “Goa”, as formações sociais, culturais e políticas das populações hindus goesas em momentos anteriores à chegada portuguesa na região no século XVI. Além desses elementos, foram brevemente analisadas as manifestações religiosas hindus locais, tema principal do item seguinte, “Ante o *murti*”. Nele são verificados os diferentes cultos hindus na região e, sobretudo, a figura do templo para esses cultos. O destaque dado a este último elemento explica-se pela frequente associação do termo pagode aos locais de culto hindus, tornando-se necessária a compreensão do que ele representava aos hindus de Goa.

O segundo capítulo, “Entre venturas e piedades” aborda, em seu primeiro item, “No reinado manuelino”, a chegada portuguesa à Ásia, em específico a Goa. Dessa forma, foram analisadas as formas como o poderio luso estabeleceu-se na região durante o reinado de D. Manuel. No mesmo item também são apresentados possíveis caminhos que levaram à elaboração inicial do termo pagode. A partir do uso de dicionários etimológicos e fontes quinhentistas, com destaque para relatos de viajantes, verificamos parte do que teria contribuído para a elaboração do termo. Assim, apropriações culturais lusas das culturas hindus e formas com que os portugueses observavam-nas apresentaram-se como traços na formação do pagode na mentalidade dos lusitanos situados na Índia do século XVI.

Os tópicos seguintes desse capítulo abordam o reinado joanino e suas alterações ao longo de meados deste século. Em “Na sombra do *Venturoso?*” são abordados os anos iniciais do governo de D. João III (1521 - c. 1530), quando seriam presentes características que tanto aproximavam sua política a de seu antecessor, quanto o

distanciariam deste. Concomitantemente são abordadas as aplicações das determinações régias sobre as populações hindus, bem como sobre os pagodes, revelando, por exemplo, a manutenção de certas relações estabelecidas desde o período manuelino entre lusos e hindus. Contudo, outras práticas políticas portuguesas sobre os hindus de Goa já revelavam uma tentativa de maior controle sobre estes, como percebe-se a partir da elaboração do *Foral de usos e costumes* de 1526, aqui abordado. Assim, são visíveis certos traços que apontavam para possíveis alterações na política lusa no reinado do *Piedoso*, conteúdo abordado no item seguinte.

Este, denominado “A reforma de Goa”, apresenta as alterações políticas joaninas, ligadas ao fortalecimento do poder régio, assentado no processo de confessionalização do reino e de pontos vitais de seu império. Some-se a isso as novas concepções imperiais presentes na coroa lusa a partir desse momento, mais voltada para uma maior territorialidade de seus domínios. Nesses, por sua vez, Goa foi uma das áreas que mais sofreu alterações. “Cabeça” do Estado da Índia, deveria servir como reflexo de Lisboa, “cabeça” do império. Com isso, a partir da aplicação de projetos que objetivavam a uniformização religiosa, e de acordo aos princípios políticos em voga no período (como o de *cujus regio eius religio*), as mudanças conduziram ao incremento da lealdade dos vassalos ultramarinos ao monarca luso, transformando-se as relações entre portugueses e hindus de Goa.

Mudanças que colaboraram para a intensificação das ações missionárias, perpetradas pelas diversas ordens presentes nas Velhas Conquistas, com destaque para franciscanos e inacianos. E que também conduziram a perseguições contra os possíveis resistentes aos projetos de homogeneização confessional, levando, por exemplo, a crescentes tensões entre católicos e seguidores dos cultos hindus de Goa. Nesse contexto permeado por conflitos, a concepção portuguesa a respeito das manifestações religiosas hindus ganhou contornos cada vez mais demoníacos. O pagode, com isso, tornou-se elemento diabólico a ser eliminado pela ação evangelizadora, de responsabilidade das autoridades eclesiásticas e dos representantes monárquicos em Goa.

Assim, o terceiro capítulo, “A perseguição e a mistura”, aborda de que forma as autoridades lusitanas em Goa perseguiram os pagodes. No tópico “Raízes” são abordados os membros das forças portuguesas em Goa contribuintes para a eclosão dos movimentos persecutórios contra as manifestações religiosas hindus. Também verificamos neste item as formas iniciais da perseguição e as relações entre aqueles que

mais a defendiam e a coroa. Esta, informada dos “problemas e males da cristandade” de Goa, passou a emitir ordens crescentemente contrárias à manutenção de templos e cultos hindus na região, contribuindo para o aprofundamento das tensões entre católicos luso-indianos e hindus. O segundo item, “Que não aja na dita ilha de Goa alguns dos ditos pagodes públicos, nem secretos”, aborda como essa participação régia, associada ao incremento das ações persecutórias eclesiásticas, vice-reinais e de forças militares, contribuiu decisivamente para a quase total eliminação das práticas religiosas hindus das Velhas Conquistas.

Além disso, tal tópico analisa o que era o pagode nas concepções lusas, neste momento de altas tensões. Fruto da mistura de ideias a respeito do demoníaco (na visão católica portuguesa) com o visto e o ouvido pelos lusitanos sobre as manifestações religiosas hindus, o pagode revelou-se algo muito além de um mero termo a designar os templos das culturas hindus. Mais que isso, era o resultado de interações culturais entre portugueses e hindus, bem como de embates entre esses e as apropriações da cultura desses por aqueles.

Revelando-se um interessante exemplar da mestiçagem de culturas ocorrida na Época Moderna, o pagode, com seus múltiplos significados, apresenta-se como um elo de diferentes tipos de relações humanas estabelecidas na região e no momento aqui abordados. Estranhezas, admirações (ainda que raras), desentendimentos, tensões e absorções culturais fazem-se presentes numa simples palavra. Esta, originada de termos hindus e transformada em outra, luso-indiana, por isso mesmo mestiça, revelou-se enfim muito mais rica e polivalente que os simples verbetes de dicionários ao defini-la. Essa riqueza, fruto das relações humanas, buscamos apresentar, ainda que breve e superficialmente, nos capítulos a seguir.

## 1. A MORADA DOS DEUSES

### 1.1 – Goa

Situada entre rios caudalosos, extensos palmares e águas do oceano Índico, Goa, pequena área situada na costa do Concão, em meio ao litoral ocidental do sul indiano, divide-se em ilhas e porções de terra continental. Suas principais partes são a ilha de Tiswadi ou de Goa, isolada do continente pelo rio Mandovi ao norte, pelo Zuari ao sul e por afluentes destes a leste, tendo a oeste o oceano; Salcete, ao sul de Tiswadi, e Bardez, situada ao norte da ilha. Tais denominações e divisões remontam a antigas ocupações da região, realizadas por grupos de tradição védica, a partir da migração de grupos brâmanes para Goa<sup>1</sup>. Tradições contidas na epopéia *Mahabharata*<sup>2</sup> indicam o mito de um brâmane chamado Parashurama, expulso de sua terra natal após o assassinato de seu pai por membros da varna *kshatrya* - correspondente à casta de guerreiros e nobres. Com isso, Parashurama teria se vingado dos membros *kshatryas* da realeza de *Narmadã*, de onde provinha, estabelecendo uma nova ordem social liderada pelo grupo sacerdotal brâmane<sup>3</sup>.

Ganhando novos contornos no sul indiano, tal mito em Goa foi utilizado pelos brâmanes para legitimar seus poder e presença na região, desde o século IV d. C.<sup>4</sup>. Tentando parecerem superiores aos demais grupos, sobretudo em relação aos *kshatryas* - com os quais disputavam a hegemonia política - ambos definiram-se como nobres a partir da ideologia védica, os grupos brâmanes reelaborando o mito. Registrado no manuscrito *Sahyadri Khanda*<sup>5</sup>, da obra *Skanda Purana*<sup>6</sup>, esta reelaboração goesa

<sup>1</sup> Teotônio R. de Souza. *Goa medieval. A cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 54.

<sup>2</sup> Considerado o maior poema épico do mundo, o *Mahabharata* agrega em si um grande número de lendas e tradições, incorporadas numa narrativa unificadora sobre a guerra pelo governo do norte da Índia; foi escrito entre os anos 400 a. C. e 300 de nossa era. Ver: Cybelle Shattuck. *Hinduísmo*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 35-36.

<sup>3</sup> Patrícia Souza de Faria. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

<sup>4</sup> R. de Souza, op. cit., p. 55.

<sup>5</sup> Louis Renou. *O hinduísmo*. Mem Martins: Publicações Europa- América, 1978, p. 27.

<sup>6</sup> Os *Puranas* são antigos livros dos períodos clássico e medieval indiano, que reúnem mitos, lendas e história, tendo sido grande parte de seus elementos criada por volta do final do período *Gupta*, cerca de 500 d. C. Considerados sagrados por diversas interpretações religiosas hindus, colocados como uma “revelação” – *shruti* – e até mesmo como o “Quinto Veda”, os escritos purânicos possuem ampla acessibilidade, sendo mais influentes do que os quatro Vedas originais, apesar de não pertencerem ao corpo literário que serve aos ritos. Ver: Shattuck, op. cit., p. 35 e 42.

brâmane situa Parashurama como o sexto *avatar* (encarnação) do deus védico Vishnu<sup>7</sup>. Após ser expulso de *Narmadã*, ele teria lançado sete flechas a partir dos montes de *Sayadri*, uma delas atingindo a faixa litorânea correspondente a Goa. Com isso, lá Parashurama teria instalado 96 famílias de doze linhagens; dentre elas, 30 teriam se instalado na grande ilha que recebeu o nome Tiswadi – cujo significado é “Trinta Aldeias” - e 66 ao sul, dando origem a Salcete – que por sua vez significa “Sessenta e Seis Aldeias”<sup>8</sup>. Já Bardez não teria suas origens especificadas no mito, sua denominação sendo próxima a das demais áreas vizinhas: Bardez tem como origem etimológica o termo *Bara-desa*, que significa “doze regiões”, correspondendo aos núcleos de povoação originais na província<sup>9</sup>.



Figura 1: “as Velhas Conquistas de Goa”. In R. de Souza, op. cit., p. 53.

<sup>7</sup> *Vishnu* é uma divindade já presente nos textos védicos, possuindo pouco destaque entre os demais. Amigo dos homens e aliado de *Indra*, divindade guerreira de destaque nos Vedas, *Vishnu* é associado ao sacrifício ritualístico e ao sacrificador, estando em seus mitos mais antigos uma das primeiras referências ao deambular simbólico realizado pelos sacerdotes em suas cerimônias. A partir do período clássico, este deus ganhou acentuado destaque, sobretudo nos movimentos teístas hindus. Ver: Mircea Eliade. *História das crenças e das idéias religiosas – I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 206.

<sup>8</sup> Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: Tese de Doutorado em História e Civilização, Insituto Universitário Europeu, 2003, p. 251.

<sup>9</sup> R. de Souza, op. cit., p. 51.

Tais divisões e possíveis origens não devem ser observadas como um indicador da plena hegemonia brãmãne sobre a região, menos ainda da sua presença majoritária<sup>10</sup>. Detentores de conhecimentos que lhes permitiram preservar memória por tradições orais rigidamente transmitidas e variados registros escritos, os brãmãnes, que ocupam status religioso destacado nas hierarquias hindus por seu papel essencial em vários ritos, mediante seus discursos acentuaram sua importância aos demais grupos.

A partir dos estudos europeus de orientistas dos séculos XVIII e XIX, esta proeminência religiosa foi interpretada pelos estudiosos por meio de obras elaboradas e preservadas pelos membros da casta sacerdotal, como uma dominação social e política<sup>11</sup>. Usando como fontes principais obras como o *Rig Veda*<sup>12</sup> e o *Manu Dharma Shastra*<sup>13</sup>, missionários, cronistas, viajantes e, mais tarde, orientistas, indólogos e antropólogos que buscavam compreender as sociedades indianas entre os séculos XVIII e XX, acabaram repetindo discursos provenientes dos estratos brãmãnes, favorecendo-os e cristalizando noções sobre a sociedade indiana. Por exemplo, a ênfase dada na historiografia a respeito da Índia sobre as concepções de castas (*varnas*<sup>14</sup>), as origens destas a partir das supostas “invasões arianas”<sup>15</sup> e a organização social fundamentada exclusivamente nas concepções religiosas “hinduístas” seriam fruto desta valorização do discurso “brãmãnocêntrico” nos círculos acadêmicos europeus. Sobretudo a partir do século XIX, com os estudos realizados no período colonial britânico, buscou-se obter um fundamento para a compreensão da realidade dos povos indianos<sup>16</sup>.

Análises recentes da história dos povos da Índia revelam maior complexidade em sua composição por vários aspectos, além de criticarem concepções tradicionais. Romila Thapar, destacada pesquisadora da Índia antiga, por exemplo, critica a teoria da

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 56-57.

<sup>11</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 23-24.

<sup>12</sup> O “Veda das Estrofes”, considerado o documento mais antigo da literatura indiana; reúne cerca de mil hinos às divindades, que se referem mais ou menos diretamente ao procedimento do ritual do sacrifício do *soma*. Ver: Renou, op. cit., p. 14-15.

<sup>13</sup> Obra literária vinculada à tradição memorizada (*smiriti*) em que foram compiladas diversas leis a partir da perspectiva bramânica, referindo-se às obrigações de cada casta (*varna*), relações entre estas, ritos e procedimentos diante de crimes.

<sup>14</sup> As *varnas*, de certa forma associadas à noção de castas, são divisões hierárquicas fundamentadas em vários aspectos na sociedade indiana, os quais serão mais profundamente abordados em momento posterior. Ver: Célia Cristina da Silva Tavares. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002, p. 55-56.

<sup>15</sup> A concepção de que um povo denominado *Aryas* teria invadido o nordeste indiano, e, a partir deste ponto, expandindo-se pelo Indostão, levando consigo sua cultura e contribuindo decisivamente para a elaboração e refino da cultura indiana, faz parte da “Teoria da Invasão Ariana”.

<sup>16</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 24.

“invasão ariana”, principalmente no tocante à sua questão “racial”<sup>17</sup>. Perspectiva acentuada a partir das concepções racistas elaboradas no século XIX, quando indólogos, ao interpretarem os textos védicos sobre as supostas grandes e antigas invasões arianas na Índia, traduziram a palavra *arya* como designando uma “raça” detentora de atributos físicos distintos da população autóctone indiana - os chamados *dasa* ou *drávidas*. Thapar afirma que tal termo, nas fontes literárias indianas, não apresenta sentidos que o liguem a uma “raça” específica e distinta fisicamente, mas sim a um grupo com privilégios. Além disso, pesquisas arqueológicas recentes não comprovam a ocorrência de uma grande invasão, mas sim de uma considerável migração de grupos estrangeiros à Índia antiga<sup>18</sup>, provavelmente entre 1900 e 1500 a. C.<sup>19</sup>.

A história de Goa revela elementos que permitem observar uma composição que não se deu, de fato, a partir de grandes invasões ocorridas entre os séculos XX e XVI a. C. Há vestígios de uma cultura neolítica que indicam a presença humana na região desde há quatro mil anos<sup>20</sup>, antes mesmo que a cronologia tradicional sobre a ocupação da Índia apontasse a entrada dos árias. Teotónio R. de Souza, proeminente historiador de origem goesa, aponta para evidências que apresentam Goa como portadora de uma sociedade organizada já nos primeiros séculos da era cristã, afirmando isso com base em pesquisas realizadas pela Investigação Arqueológica da Índia, no atual estado de Kotta, vizinho ao de Goa<sup>21</sup>.

Ao indicar as possíveis origens das populações nativas da região, R. de Souza permite transparecer uma das maiores preocupações presentes em suas obras: a afirmação do passado das “massas silenciosas”<sup>22</sup> goesas. Valorizando a história e a cultura dos grupos que compuseram o amplo conjunto das comunidades rurais de Goa, o autor confere maior atenção aos atores que considera terem sido negligenciados pela historiografia, portuguesa ou indiana, a respeito da expansão portuguesa. Ainda que aponte para autores que considera terem partilhado de suas preocupações a respeito dos grupos hindus “anônimos” na história goesa, como Kosambi, Subrahmanyam, Pearson, Boxer, Godinho e outros, R. de Souza afirma que sua obra, *Goa medieval*, segundo suas palavras, “marcou um desvio na tradição da historiografia indo-portuguesa, a qual tinha sido até então muito *lusó-indiana*, ainda quando se tratava da contribuição dos escritores

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>19</sup> Shattuck, op. cit., p. 8.

<sup>20</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 52.

<sup>21</sup> R. de Souza, op. cit., p. 55.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 15.

goeses”<sup>23</sup>. Localizada entre os estudos elaborados após 1961<sup>24</sup>, neste livro, R. de Souza revela sua postura marcada por forte nacionalismo, fornecendo considerável destaque e centralidade aos grupos sociais que analisa. Segundo ele, tais comunidades, ao longo do período de colonização lusa, “longe das preocupações urbanas e da política da metrópole”<sup>25</sup>, teriam decidido os destinos de Goa.

De fato, algumas de suas colocações podem ser questionadas, sobretudo quanto à alta centralidade que concede ao papel das populações rurais nas decisões políticas tomadas sobre as áreas das Velhas Conquistas. Por maior que fosse a atuação destas na política local, ainda assim elas eram ligadas às decisões também tomadas pelas autoridades portuguesas. E estas, conforme a autora Ângela Barreto Xavier demonstrou em *A invenção de Goa*, ainda contavam com a participação de grupos hindus nativos que colaboraram com a sedimentação de seu poder na região. A autora, também preocupada em analisar a ação política de grupos rurais goeses em meio à ocupação lusa, o faz porém a partir de outra perspectiva. Na esteira de António Manuel Hespanha, aponta para a necessidade de observar a construção da hegemonia a partir de uma interação dependente, de negociações entre as partes envolvidas, no caso, na construção, ou, “invenção” de Goa. Segundo Xavier, a implantação do poder imperial pôde ser concretizada a partir da interiorização, em certos grupos nativos goeses, da narrativa dominante. Tais grupos, então, obtinham meios de se inserirem na lógica imperial lusa, colaborando com esta em sua dominação<sup>26</sup>.

R. de Souza, a respeito desta colaboração de determinados setores da sociedade goesa à formação e ao fortalecimento do Estado da Índia, aliás, é muitas vezes superficial<sup>27</sup>. No entanto, os estudos deste autor são de grande valia graças à análise aprofundada da sociedade goesa rural, seus costumes, organização e relações com a presença portuguesa, o que é grandemente enriquecido graças aos seus vastos conhecimentos a respeito das línguas e culturas locais.

Retornando à breve narrativa do longo passado de Goa, ela esteve situada em meio a grandes potestades desde recuados períodos na história do Indostão, tendo feito

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>24</sup> Ano em que Goa saiu dos domínios portugueses e entrou na república indiana.

<sup>25</sup> R. de Souza, op. cit., p. 13.

<sup>26</sup> Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

<sup>27</sup> Tal superficialidade é visível tanto em sua obra já citada quanto em seus artigos a respeito da elaboração da sociedade e cultura goesas, como no intitulado “Lusofonia e lusotopia no Oriente: o caso do folclore goês”. *Revista Lusófona de Humanidades e Tecnologia*, 1999, <http://revistas.ulusofona.pt>. Acesso em 26/03/12.

parte de diversos impérios e reinos. Um dos que tiveram longa influência sobre a área goesa e no sul da Índia foi o império dos Chola, do qual se tem as informações a partir do século II d. C.<sup>28</sup>. Desde o século V d. C., com a dinastia Pallava, fora favorecida a entrada de elementos da cultura sânscrita ariana, passando a mesclar-se com as culturas ditas dravídicas que até então pouca influência receberam da cultura védica vinda do norte, fortemente presente na Índia setentrional há cerca de mil anos<sup>29</sup>. Tal influência, no entanto, fez-se com mais ênfase em Goa somente a partir do século XI, quando a dinastia Kadamba, tributária do império Chalukya, dominou a região até o século XIV, tendo Goa ocupado o status de província semi-autônoma<sup>30</sup>.

Ao longo das diversas alterações políticas pelas quais passou Goa, sua população e organização social foram alteradas. Sabe-se que desde períodos recuados variados grupos migraram para o Concão por diversas razões, como ocorreu com os brâmanes *Senvi Sarasvats*: oriundos da região de Kutch-Saurashtra, de lá deslocaram-se por volta do século VIII d. C. – período de domínio Chalukya na área meridional indiana -, transferindo-se para terras goesas motivados pelas invasões árabes no noroeste indiano<sup>31</sup>.

A presença brãmãne, por sua vez, refletiu-se na organização das comunidades rurais goesas, controladas pela exegese bramânica de *Dharma-shastras*<sup>32</sup> e *Smirits*<sup>33</sup>, fazendo com que tais grupos se assemelhassem, quanto ao seu ordenamento, mais aos tipos encontrados no norte do que no sul e no centro indianos<sup>34</sup>. Ademais, a influência deste grupo fazia-se também presente no discurso de poder veiculado pela dinastia Kadamba, baseado numa literatura sânscrita que exaltava a posição dos brâmanes e seus conhecimentos na sociedade. Por este discurso, o soberano deveria agir de forma benévola, defendendo os povos sob seu jugo e bem administrando seus domínios. Deveria ser sábio, detentor dos conhecimentos védicos e, caso cometesse equívocos, seu julgamento caberia aos deuses e não às pessoas, sendo o rei inserido no panteão dos heróis e divindades<sup>35</sup>. Assim, Patrícia Faria, na esteira de Barreto Xavier, afirma que:

<sup>28</sup> Ainslie T. Embree & Friedrich Wilhelm. *India - Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. Madri: Siglo XXI, 1987, p. 139.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 136 e 139.

<sup>30</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 43.

<sup>31</sup> R. de Souza, op. cit., p. 55-56.

<sup>32</sup> O *Dharma-shastra* consiste no conhecimento e na interpretação das regras relacionadas à postura a ser seguida pelo indivíduo, pautada no conceito do *dharma*, que reúne ideais de lei, virtude, justiça e dever.

<sup>33</sup> O *smiriti* consiste nas tradições memorizadas pelos grupos brâmanes, significando “aquele que é recordado”.

<sup>34</sup> R. de Souza, op. cit., p. 56.

<sup>35</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 43-44.

“O discurso associado ao poder revelava a influência bramânica ao associar a realeza à sabedoria, ao conhecimento dos Vedas e dos *Puranas*, mas também indicava a influência da ideologia guerreira ao exaltar o combate e os heróis épicos. Deste modo, as representações da realeza que circularam durante o domínio de Goa pelos Kadambas combinaram ideologias guerreiras e sacerdotais”<sup>36</sup>.

É perceptível que, junto às concepções religiosas a respeito do poder, estavam as que valorizavam a postura guerreira do soberano – demonstrando que não somente os discursos bramânicos eram influentes, mas também os oriundos dos grupos que se autodenominavam pertencentes à *varna kshatrya*. Esta era representada em Goa pelos ditos maratas<sup>37</sup> - oficiais nobres e seus descendentes - e pelos *cunebi-maratas* - soldados e seus descendentes -, também pertencendo, junto aos brâmanes, à elite política de Goa<sup>38</sup>. Recorrendo às tradições da cultura védica, ambos buscavam legitimar-se no controle das aldeias ou comunidades rurais goesas<sup>39</sup>, as *gancarias*. Estas, controladas pelo conselho da aldeia, ou *ganvkari*<sup>40</sup> - que tinham como membros em sua maior parte brâmanes e maratas -, serviam como local de disputa entre esses grupos, que buscavam legitimar-se afirmando serem descendentes verdadeiros dos antigos fundadores das *gancarias*. Isso lhes garantia o título e o posto de *gancar*, ou seja, membro do conselho aldeão<sup>41</sup>. No entanto, com as várias migrações ocorridas de populações de diversas partes da Índia para Goa, outros grupos sedentarizaram-se na região, também recorrendo a memórias e discursos que os colocassem em disputa pelo poder.

Entre esses grupos havia os que portavam o título *Naique*, ligados a atividades guerreiras e que compartilhavam o ideário de pertencimento à *varna* guerreira, bem como outros que eram membros do *ganvkari*<sup>42</sup>. Havia grupos que também teriam chegado a Goa em períodos posteriores, mas que não obtiveram sucesso em participar das decisões que cabiam aos *gancares*, denominados *culacharins*<sup>43</sup>. No entanto, esses

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 44; Barreto Xavier, op. cit., 2003, p.216-217.

<sup>37</sup> Os *maratas* alegavam serem ligados a antigos *kshatryas* e *rajputs*, detendo status a partir de suas funções guerreiras. Além disso, como grupo étnico, possuíam grande e antiga influência cultural sobre Goa, onde a seita *varkari* e a língua marata eram consideravelmente expressivas. Ver: R. de Souza, op. cit., p. 40.

<sup>38</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 58.

<sup>39</sup> Ângela Barreto Xavier, apoiada nos estudos de Romila Thapar, afirma que a aldeia compreendia as casas, quintais e jardins, tanques e valados, gado, baldios, propriedades cultiváveis, florestas vizinhas, templos e suas terras, caminhos e a população que aí residia. Ver: Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 272.

<sup>40</sup> R. de Souza, op. cit., p. 60.

<sup>41</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 282.

<sup>42</sup> *Idem*, op. cit., 2003, p. 236-238.

<sup>43</sup> Esta denominação poderia recair sobre os grupos que haviam fixado sua moradia após os que supostamente teriam sido os primeiros, os *gancares*, revelando já uma forma de organização social não

ainda assim representavam ameaças aos poderes daqueles, pois famílias de *culacharins* podiam alcançar níveis de prosperidade material superior ao detido pelos chefes aldeões que, por sua vez, lhes exigiam o pagamento de tributos<sup>44</sup>.

Percebe-se, ainda que superficialmente, a grande complexidade na organização das comunidades aldeãs goesas e sua população. Esta era composta tanto por grupos de origem hindu quanto por outros de variadas procedências. Na região viviam grupos minoritários de judeus, divididos em dois grupos: brancos e negros. Os judeus brancos, oriundos da Europa, do corredor sírio-palestino e da península arábica, ligavam-se muitas vezes a atividades comerciais. Denominados *paradesis* - em sânscrito “estrangeiro” -, teriam chegado a Goa em tempos mais recentes, quando comparados aos judeus negros. Estes, também chamados malabares - provavelmente por possuírem ligações com a costa do Malabar, próxima à do Concão-, teriam atingido a porção ocidental indiana em tempos remotos<sup>45</sup>, habitando áreas como Goa e Cochim<sup>46</sup>.

Uma importante comunidade também presente em Goa era composta pelos muçulmanos. A partir das invasões árabes ocorridas no noroeste indiano desde o século VII da era cristã, o Islã penetrou em regiões do sul do continente asiático, ficando inicialmente restrito ao Sind. Entre os séculos XI e XIII, novo impulso foi dado à expansão islâmica sobre a Índia, a partir de grupos turcos islamizados, inicialmente com os ghaznávidas<sup>47</sup> e posteriormente com os góridas<sup>48</sup>. Estes, no século anterior, haviam tomado os restos dos domínios ghaznávidas na região afegã e no Punjab, partindo para o interior da península. Nela, ao norte, derrotaram os poderes hindus locais, estabelecendo o poderoso sultanato de Déli, que no século XIV invadiu o centro e o sul indianos, atingindo, por exemplo, a região do Concão e diversos reinos dominados por antigas dinastias. Sobre eles estabeleceu o pagamento de tributos e a exigência do

---

necessariamente ligada a concepções presentes na ideologia das quatro varnas que, por sua vez, poderia ser utilizada para legitimar grupos que já tivessem, ou almejassem, o acesso ao poder de tomar decisões sobre a vida na aldeia.

<sup>44</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 282-283.

<sup>45</sup> José Alberto Rodrigues da Silva Tavim. “Uma presença portuguesa em torno da ‘sinagoga nova’ de Cochim”. *Oceanos: diáspora e expansão – os judeus e os descobrimentos portugueses*, nº 29, 1997, p. 108-117, *apud* Silva Tavares, op. cit., p. 48.

<sup>46</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 119.

<sup>47</sup> A denominação *ghaznávida* refere-se à origem do grupo turco liderado por Mahmud de Ghazna, soberano do efêmero reino de *Ghazna*, que se estendia desde o mar Cáspio até o *Punjab* entre os séculos X e XI. Ver: Embree & Wilhelm, op. cit., p. 166.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 171.

reconhecimento da soberania do sultão, ainda que fosse mantido o controle dos rajás hindus nos seus domínios do sul<sup>49</sup>.

No entanto, devido a vários problemas internos e externos, o sultanato a partir de meados do século XIV enfrentou sérias dificuldades. Como os autores Ainslie T. Embree e Friedrich Wilhelm afirmam:

“A la miséria del pueblo [sob domínio do Sultanato de Déli] y a los problemas financieros del gobierno se añadieron épocas de hambre. En realidad, la maquinaria del gobierno era ineficaz para controlar los vastos territorios del sultanato”<sup>50</sup>.

Com as invasões turco-mongólicas do século XIV, o já debilitado sultanato teve que resistir às hordas dominantes na Ásia central, desejosas de expandir suas conquistas pela rica Índia. Assim, com as conseqüentes revoltas ocorridas graças à delicada situação de Déli, várias regiões obtiveram sua independência, principalmente ao sul, no planalto do Decão. Lá surgiram reinos hindus e muçulmanos que marcaram, sobretudo, a região de Goa durante os séculos posteriores, como o sultanato de *Bahmanī*. Este teve como origem uma revolta contra os poderes dos sultões de Déli, ocorrida numa fortaleza denominada *Daulatābād*, onde as tropas rebeldes escolheram como novo sultão da região o líder militar Bahman Shāh em 1345, que passou a reinar sobre grande área do Decão<sup>51</sup>.

O novo sultanato passou a exercer considerável influência na região, além de obter grande prosperidade através de intensas ligações com o médio Oriente. Dessa forma, vários mercadores, sábios e viajantes estrangeiros muçulmanos passaram a freqüentar com intensidade o sul da península indiana, transformando o sultanato de Bahmanī num grande centro da cultura islâmica na Índia<sup>52</sup>. Uma de suas principais conexões com o oeste foi um porto localizado na ilha de Tiswadi em Goa, que passou a ganhar cada vez mais importância nas relações exteriores no sul da península indiana.

No entanto, assim como este sultanato surgiu e prosperou com a decadência de Déli, um poderoso reino hindu também surgiu em meio a este cenário: Vijayanagar. Localizado no sul da península indiana, à época da dominação de Déli correspondia a uma das cinco províncias que compuseram o sultanato, denominada *Kampili*<sup>53</sup>. Nela foram colocados como governantes dois irmãos nativos que, forçados a se converterem

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>52</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 193.

ao Islã, eram subordinados às ordens da dinastia turca dominante. No entanto, com os abalos sofridos pelo sultanato em meados do século XIV, ambos sublevaram-se, retornando ao antigo culto hindu e proclamando a independência da região, que recebeu o nome de sua maior cidade, Vijayanagar, “a Cidade da Vitória”<sup>54</sup>, em torno da década de 1360.

O reino tornou-se um grande opositor ao avanço do Islã em direção ao sul da península, externando isso pela edificação de suntuosos templos hindus e pelo destaque dado aos seus exército e cavalaria, que defendiam a fronteira norte contra o sultanato Bahmanī e mantiveram a política expansionista vijayanagari em direção ao sul e ao leste. Profundamente envolvido com o comércio exterior, principalmente com o Oriente Médio, Vijayanagar entrou em constantes conflitos contra os sultanatos vizinhos, sobretudo em relação ao acesso a portos na costa sul ocidental do Indostão, como o da aldeia de Ella, em Goa. Esta, também na virada do século XIV para o XV, passou aos domínios do poderoso reino hindu, interessado no expressivo mercado hípico da região que, por sua vez, abastecia a grande cavalaria de Vijayanagar e de outras potestades indianas<sup>55</sup>.

Expressiva neste contexto em que foi inserida Goa desde meados do período medieval, a comunidade muçulmana, organizada em grupos de mercadores ligados ao comércio marítimo entre a Índia e a península arábica – fornecedora principalmente de cavalos -, obteve certa influência na região a partir das flutuações políticas envolvendo disputas entre os sultanatos do Decão e Vijayanagar a partir do século XIV<sup>56</sup>. Após a fragmentação de Bahmanī, surgiram outros sultanatos; um destes, denominado Bijapur e erguido pelo jovem sultão Yusuf Adil Khan Sawa’i (o chamado *Idalcão* de várias crônicas lusas sobre a tomada de Goa) por volta de 1490<sup>57</sup>, obteve sucesso nas guerras contra o império hindu, tomando Goa no século XV, então elevada à condição de capital.

A preponderância política muçulmana gerou tensões com a população majoritária goesa, a hindu. Esta, quando sob o domínio de Bijapur, sofreu pesadas

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>55</sup> Rui Manuel Loureiro. “Os portugueses e o tráfico de cavalos no mar da Arábia”. *O Estado da Índia e os desafios europeus – Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2010, p. 505.

<sup>56</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 48.

<sup>57</sup> Sanjay Subrahmanyam. “O suspiro do mouro: a triste vida de um príncipe muçulmano em Goa, no século XVI”. *Retratos do império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI e XIX*. Niterói: Eduff, 2006, p. 411.

tributações exigidas pelo sultanato. Tarifas como a destinada à manutenção da cavalaria muçulmana – *Godevrat* – e acréscimos aos impostos sobre a terra – *Kusavrat* – eram sentidas com força pelas comunidades rurais goesas, as quais podiam pagá-las somente a partir dos rendimentos conseguidos no cultivo da terra. Estes impostos somavam-se a outros anteriormente cobrados por governos que outrora dominaram a região, como Vijayanagar<sup>58</sup>. Assim, a preservação destes antigos tributos e o acréscimo de outros por Bijapur gerava tensões entre dominadores muçulmanos e dominados hindus na Goa de fins do século XV<sup>59</sup>.

Apesar disto, as comunidades hindus e muçulmanas - ao menos quanto às questões comerciais - colaboravam entre si de modo a obterem ganhos com suas parcerias. Além disso, ocorriam casamentos interétnicos entre comerciantes muçulmanos e mulheres hindus de castas baixas - mais receptivas aos contatos com membros não hindus da sociedade goesa por conta de seu status inferior na *jati*<sup>60</sup> -, revelando certo nível de interação entre os grupos. Porém, a integração entre eles era algo raro, mantendo-se, na grande maioria dos casos referentes a relacionamentos entre hindus e muçulmanos, uma “fronteira étnica”<sup>61</sup> e cultural, tanto pela forte identidade islâmica quanto pelo sistema de castas hindu.

A população hindu organizava-se, dentre outras formas, no sistema de castas, também denominado *jati* - uma organização particular presente na Índia, ligada a concepções filosóficas e religiosas genericamente denominadas “hinduístas”. Mas antes desta população ser analisada, faz-se necessária a elucidação ainda que superficial do que vêm a ser *casta*, *jati* e *hinduísmo*, termos essenciais para compreender a composição demográfica mais destacada em Goa.

O dito sistema de castas representa importante forma de organização da Índia antiga e medieval<sup>62</sup>, ocorrendo também nos dias atuais. Teria sido elaborado a partir das

---

<sup>58</sup> R. de Souza, op. cit., p. 75.

<sup>59</sup> João de Barros, na segunda década de *Ásia*, aponta para possíveis conflitos entre muçulmanos e tanadares hindus em momento anterior à chegada portuguesa na região. Os hindus estariam lutando contra opressões fiscais exercidas por Bijapur. Ainda que o cronista possa ter tentado, com seus escritos, caracterizar os “mouros” como tiranos, não deixa de ser plausível a possibilidade de ocorrência de conflitos entre estas partes, tendo em vista a pesada carga tributária cobrada pelo sultanato sobre a população hindu goesa. Ver: João de Barros. *Ásia – Da segunda Década*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1998, p. 197.

<sup>60</sup> Complexo sistema de organização social hindu assentado em hierarquias baseadas em ideais de pureza, sendo o status ocupado transmitido hereditariamente.

<sup>61</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 48.

<sup>62</sup> Diferentemente da periodização ocidental, a historiografia indiana adota outra divisão do tempo histórico, sendo dividido da seguinte forma: entre 7000 e 1500 a. C. localiza-se o período marcado pela civilização do Vale do Indo e, antes ainda, o período pré-histórico indiano; entre 1500 e 527 a. C. está o

levas migratórias arianas, que penetraram no nordeste indostano entre os séculos XXI e XVI a. C.<sup>63</sup>. Autodenominando-se “homens nobres”, ou *âryas* em sânscrito, esses primeiros invasores fixaram-se na região da bacia do alto Indo, o chamado Punjab, entrando em contato com populações nativas e - ainda que não seja comprovada a teoria de uma invasão orquestrada de arianos -, possivelmente ocorreram conflitos entre as partes na ocupação da região, levando à destruição de cidades da cultura autóctone<sup>64</sup>, denominada dravídica ou de Harappa<sup>65</sup>. A partir dos contatos motivados pelas ondas migratórias indo-européias, teria ocorrido a subjugação dos nativos aos grupos chamados indo-europeus, e a partir disso a elaboração da hierarquia em *castas*, baseada em concepções religiosas védicas, também assentadas nas divisões sociais no âmbito da dominação exercida pelos arianos<sup>66</sup>.

O termo *casta* teria sido elaborado pelos portugueses a partir de seus primeiros contatos com os hindus. Derivado da palavra latina *castus*, servia como denominação das concepções de pureza, hierarquias e restrições existentes entre múltiplos grupos sociais da população, provavelmente referindo-se à *jati*<sup>67</sup>. Aliada a esta, que representa a noção de casta ligada ao status real ocupado na sociedade<sup>68</sup>, encontra-se também a divisão por *varnas*. Elaborada no fim da época védica – entre 1900 e 1500 a. C. -, a divisão, cuja denominação sânscrita significa “cor”<sup>69</sup>, baseava-se em quatro grupos fundamentais segundo a tradição védica: os sudras ou trabalhadores braçais, os vaixás com funções relativas ao comércio, os *kshatryas* ligados às atividades bélicas e os brâmanes, que seriam os sacerdotes e sábios<sup>70</sup>. Ligadas a concepções de castas em seu sentido ritual, as *varnas* fundamentais teriam sofrido acentuada desintegração a partir do final dos tempos védicos – cerca do século VI a. C. -, quando muitas outras surgiram,

---

“Período Védico”; entre 527 a. C. e 200 d. C. está o “Período Épico”; entre 200 e 700 d. C. está o “Período Clássico”; entre 700 e 1.623 d. C. está o “Período Medieval”; e de 1623 aos dias atuais está o “Período Moderno”. Ver: Shattuck, op. cit., p. 8-9 & R. de Souza, op. cit., p. 12.

<sup>63</sup> Shattuck, op. cit., p. 8.

<sup>64</sup> Eliade, op. cit., p. 191.

<sup>65</sup> A partir de escavações realizadas entre as décadas de 1920 e 1930 no Vale do Indo foram descobertos vestígios de uma grande e complexa civilização. Marcada por centros urbanos, foram descobertos dois de considerável tamanho, denominados *Harappa* e *Mohenjo-Daro*. Ver: Sir Mortimer Wheeler. *O Vale do Indo*. Lisboa: Verbo, 1971 & Shattuck, op. cit., p. 18.

<sup>66</sup> Mortimer Wheeler, op. cit., p. 192.

<sup>67</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 55.

<sup>68</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 28.

<sup>69</sup> Eliade, op. cit., p. 192.

<sup>70</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 55.

tornando extremamente complexas as divisões sociais existentes na Índia, gerando castas e subcastas presentes apenas em certas regiões<sup>71</sup>.

Nessa visão, as castas se organizam segundo graus de pureza, sendo estabelecidas, por conta disso, interdições sexuais, maritais e alimentares, além de códigos de comensalidade que determinariam as possibilidades de relações entre os grupos. As castas também determinariam as funções exercidas no conjunto de ritos e práticas religiosas hindus, além da ocupação de profissões e papéis sociais por determinados grupos<sup>72</sup>. Assim, como detentoras de maior pureza figurariam as três castas “nobres”: brâmanes, *kshatryas* e vaixás. Denominados *dvijas*, ou “nascidos duas vezes”, e considerando-se descendentes dos antigos arianos, os homens dessas *varnas* recebem em certo momento de suas vidas o *upanayana*, ou iniciação<sup>73</sup>, a linha sagrada que passam a colocar sobre suas vestes indicando a nobreza<sup>74</sup>. Já os sudras seriam descendentes dos ditos *dâsa* ou *dasya*, os povos dominados pelos supostos invasores dos primeiros tempos védicos.

Essas divisões fundamentais não correspondiam à realidade das populações presentes na Índia, já em época anterior às primeiras invasões árabes e turcas ao subcontinente. Como vimos, as divisões fundamentadas na *jati* e nas *varnas* correspondiam, ainda que com considerável relevância, a uma das formas organizacionais das complexas populações hindus. Nicholas Dirks apresenta informações que indicam que a centralidade da noção de castas como elemento explicador das sociedades hindus nas análises produzidas por “ocidentais” seria fruto dos estudos orientalistas do século XIX. Valendo-se de documentos de origem brâmane-védica, acabaram por reproduzir certos discursos oriundos de grupos pertencentes às elites hindus, particularmente os grupos brâmanes, que se legitimavam como superiores aos demais pela valorização de sua posição entre as *varnas*. Desde o século XIX, com a presença mais freqüente de europeus na Índia, ligada à colonização britânica, ocorreu uma supervalorização das castas como algo que, por si só, explicaria todas as formas de organização e de identificação existentes entre as populações hindus, colocando em planos inferiores outras identidades e associações<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>75</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 31.

No contexto do domínio inglês também houve a larga utilização de uma terminologia que abarcasse todas as expressões religiosas majoritárias hindus: o hinduísmo<sup>76</sup>. A palavra serviu como designação genérica dos cultos, práticas religiosas e formas de organização social – como as castas<sup>77</sup> - dos povos da Índia não ligados ao budismo, aos parses<sup>78</sup>, ao islamismo, ao cristianismo, ao judaísmo ou ao jainismo. Como não há um termo próprio nas línguas do sul da Ásia que possua um significado semelhante ao presente na ideia ocidental de “religião” ou “religiosidade”, o termo “hinduísmo” foi usado para facilitar a compreensão das expressões religiosas hindus. Não há, entre as populações desta grande região que seguem o designado hinduísmo, uma unidade religiosa assentada numa escritura, instituição, divindade ou mestre religioso comum e identitário entre os ditos hindus<sup>79</sup>.

A autora norte-americana Cybelle Shattuck aponta para o termo *dharma* como o mais próximo daquilo que compreendemos como “religião” para a religiosidade hindu. Tendo como significado a unificação de ideais de lei, justiça, dever e virtude, ela afirma que o *dharma* faz uma referência muito maior ao comportamento correto a ser cumprido - essencial no modo de um hindu observar o mundo ao seu redor -, com os campos familiar, social e natural associados ao plano divino<sup>80</sup>.

Assim, por mais que as escrituras védicas sirvam como referência, em diversos sentidos, para vários grupos hindus, não é possível tê-las como base sólida para suas crenças e organização social, já que outras literaturas regionais, interpretações, práticas, identificações e associações sociais e variadas correntes religiosas e filosóficas surgiram ao longo dos séculos, somando-se ainda a grande quantidade de interações de vários povos sobre a vasta região denominada Índia<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> É possível que a ocorrência mais antiga do termo, em português, tenha se dado na obra *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*, de 1616. Ver: Gonçalo Fernandes Trancoso. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

<sup>77</sup> Abre-se, ao menos em Goa, uma exceção na apropriação do sistema de castas por grupos não hindus: os cristãos goeses, que mantiveram, ao longo de seu processo de conversão iniciado pelos portugueses desde o século XVI, as divisões de castas mesmo entre os conversos.

<sup>78</sup> Designação dada aos seguidores do zoroastrismo.

<sup>79</sup> O próprio termo “hindu” é uma designação estrangeira aos povos que habitam a Índia. Tal designação teria surgido entre os primeiros árabes que invadiram a região ao longo do período medieval. Ver: Shattuck, op. cit., p. 14.

<sup>80</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>81</sup> O termo “Índia” tem suas origens na antiga denominação persa *Sindhu*, utilizada para designar o grande rio que separava a Pérsia e a Índia, o rio Indo. Antigas referências sobre a forma como as populações locais nomeavam o conjunto de territórios conhecido como “Índia” apontam para o termo *Jambudvīpa*, que significa “Terra das Macieiras e Rosas”. Ver: Embree & Wilhelm, op. cit., p. 1.

Após essas breves considerações, pode-se abordar a população hindu goesa, suas formas organizacionais e expressões religiosas.

Correspondendo ao exposto, a população hindu de Goa apresenta complexa divisão social baseada em grupos relativamente ligados à ideologia das quatro *varnas*. Como grupos mais inferiores dentre os goeses de forma geral situam-se os considerados fora da *jati*, os intocáveis. Em Goa eram considerados como grupos intocáveis os *mahares* (farazes<sup>82</sup>), *chamar* (alparqueiros), *mangas* (varredores de ruas) e *banguis* (os que realizavam a limpeza de latrinas, cuspidadeiras e carregavam as fezes humanas)<sup>83</sup>. Os dois primeiros grupos seriam naturais de Goa, enquanto os *mangas* seriam oriundos de Canará, ao sul, os *banguis* vindo do norte da península indostana.

Os grupos mais inferiores pertencentes à *jati*, os sudras, em Goa correspondiam aos seguintes grupos: *cumbares* (oleiros), *piducares* (vendedores de miçangas), *mitt - gauddés* (salineiros), *gauddés* e *kunmbis* (trabalhadores braçais de atividades agrícolas), *bandaris* (destiladores de vinho de palma), *telis* (os que fazem a extração do óleo de coco), *mainatos* (lavadeiros), *calavantas* ou *calavontes* (bailadeiras dos templos), *bavinas* (serventes dos templos), e *malés* (barbeiros), entre muitos outros<sup>84</sup>.

As três castas superiores, “nobres”, correspondiam em Goa aos grupos brâmanes, maratas e *vanis*. Esses, ligados ao comércio, detinham funções com estreita correspondência às designadas aos vaixás. Já os ditos maratas e *cunebi-maratas* eram detentores de privilégios em Goa por conta de sua auto-proclamada ascendência superior como descendentes de nobres e guerreiros vindos da região próxima denominada Marata por volta do século VII d. C.<sup>85</sup>, quando passaram a ocupar um estatuto superior na sociedade goesa. Seguiam a seita *varkari*, devotados ao culto do deus *Vithal*; cultural e etnicamente correspondiam a expressiva parcela da população goesa, difundindo largamente a língua *marata*<sup>86</sup>.

Os brâmanes de Goa possuíam diversas divisões próprias referentes a diferenças religiosas e locais. São eles: *chitpavans*, *padhês*, *caradhês*, *zoixis* e *sarasvats*, também chamados *senvi sarasvats*<sup>87</sup>. Este último grupo ainda dividia-se em *vaishnavas* – adoradores de Vishnu como principal divindade, mais presentes em Bardez – e *shaivas*

<sup>82</sup> Segundo os dicionários virtuais “[dicio.com.br](http://dicio.com.br)”, “[lexico.pt](http://lexico.pt)” e “[megadicio.com.br](http://megadicio.com.br)”, farazes, na Índia Portuguesa, seriam aqueles que se responsabilizavam pela limpeza e cuidados das estrebarias. Ver: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br); [www.lexico.pt](http://www.lexico.pt); [www.megadicio.com.br](http://www.megadicio.com.br). Acesso em 26/03/12.

<sup>83</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 59.

<sup>84</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>85</sup> R. de Souza, op. cit., p. 40.

<sup>86</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>87</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 58.

– adoradores de Shiva como o maior deus, mais presentes em Salcete. Por sua vez, os *shaivas* dividiam-se em *smartas* – comuns nos arredores das aldeias de Quelossim e Kudal - e *pednemcares*<sup>88</sup>, comuns na aldeia de Perném.

De acordo com A. B. de Bragança, *chitpavans*, *caradhés*, *padhês* e *zoixis* exerciam funções sacerdotais pelos templos de Goa, os três primeiros possuindo relações mais estreitas entre si que com os demais brâmanes. Há uma lenda sobre os *chitpavans* segundo a qual Vishnu teria-os criado da espuma do mar, erguendo a costa do Concão para que lá vivessem, recebendo, por isso, o apelido de *Konkanasthas*<sup>89</sup>. A história pode aludir a uma possível origem estrangeira dos *chitpavans*. Como se percebe em outra lenda, o *Sahyadri-Khanda*, na qual é dito que eles, na verdade, seriam marinheiros árabes que, em tempos remotos, foram mortos pela divindade marítima Samudra, e que Parashurama – considerado também neste mito uma das encarnações de Vishnu – teria ressuscitado-os<sup>90</sup>.

Os *caradhés* também teriam supostas origens estrangeiras. Novamente fazendo referência ao *Sahyadri-Khanda*, nele há a lenda que diz que Parashurama criou esta casta a partir de ossos de camelos - o que remeteria a uma sua possível origem em regiões com este animal, como a península arábica e a Ásia central<sup>91</sup>. Sobre os *padhês* há escassas informações, enquanto sobre os *zoixis*, ainda que não abundem dados, é possível saber que presidiam cerimônias funerárias. Por esta função eram evitados pelos demais brâmanes, pois a morte seria um estado de impureza passageira e “remediável”.

Os brâmanes *sarasvat* são um dos mais numerosos no subcontinente indiano. De acordo com o episódio *Gada Parva* do *Mahabharata*, seriam oriundos do Punjab, no noroeste, onde vivia o mestre *Sarasvat*, que teria ensinado seus discípulos em épocas longínquas, em períodos de fome, a comerem peixe. O hábito tornou-se um elemento diferenciador dos brâmanes *sarasvat*, reconhecidos por manterem este costume<sup>92</sup>. Desta região teriam partido para outras áreas da península devido ao ressecamento de um dos principais rios, o *Sarasvat*, passando a viver no Sind, Rajputana e em Bengala. Dali originariam-se os *sarasvat* de Goa pelos relatos apresentados por Teotónio R. de Sousa, através de dados interpretados do *Skanda purana*<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> R. de Souza, op. cit., p. 56.

<sup>89</sup> A. B. de Bragança. *Etnografia da Índia portuguesa*. Nova Déli: Asian Educational Services, 1991, p. 26.

<sup>90</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>92</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>93</sup> R. de Souza, op. cit., p. 55.

Com divisões que também referenciam o mito de Parashurama, os sarasvats que se foram para Bardez seriam os *bardescares*, para Salcete os *sasticares*, para Perném os *pednemcarem* e para Kudal os *cudaldescares*<sup>94</sup>. Nessas áreas, teriam elaborado suas diferenças religiosas ao longo do tempo, como a divisão entre os vaishnavas e os shaivas. Distinguem-se entre si pelas pinturas faciais entre os olhos: os adoradores de Vishnu com uma marca vertical, os seguidores de Shiva pintando uma marca horizontal<sup>95</sup>.

Faz-se aqui uma observação acerca do grupo goês denominado *shet*. Os membros desta classe situam-se numa posição social intermediária entre os brâmanes e os *vanis*, ao declararem a si mesmos como pertencentes à casta sacerdotal. No entanto realizam funções de ourives e banqueiros, além de furarem o lóbulo das orelhas das mulheres, fornecerem ornamentos de ouro e prata aos aldeões e testarem a genuinidade das moedas circulantes pela aldeia<sup>96</sup>. Assim, devido ao ofício exercido e prestado à comunidade, são tratados pelos demais brâmanes como vaixás. Mas, por reivindicarem a ocupação de um papel situado acima dos demais trabalhadores, esses os respeitariam tanto quanto aos sacerdotes, localizando-se, portanto, num patamar diferenciado na hierarquia local.

Tais divisões, relacionadas a concepções presentes na ideologia das quatro *varnas* fundamentais e formas de organização antes mencionadas, assentadas nas gancarias, fazem referência ao discurso bramano-cêntrico presente em Goa, que também sofreu apropriações por outros grupos que buscavam legitimar-se dentre os poderes locais goeses, de modo a garantir o “acesso a propriedades e honras”<sup>97</sup>.

Como vimos, o discurso brâmane, ligado ao mito de Parashurama no *Sahyadri-Khanda* faz-se presente em vários dos mitos de origem dos grupos bramânicos goeses: dos seis grupos desta casta - considerando-se todos os que se proclamam como brâmanes, incluindo os *shet* – foi possível verificar o uso deste mito fundador por metade deles, lembrando que, por mais que os *Puranas*, como uma das bases da epopéia de Parashurama, tenham a presença de elementos das crenças populares, essas associavam-se a tradições sacerdotais védicas<sup>98</sup>, de certa forma “ortodoxas” no conjunto

---

<sup>94</sup> B. de Bragança, op. cit., p. 28.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>96</sup> R. de Souza, op. cit., p. 82.

<sup>97</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 36-37.

<sup>98</sup> Shattuck, op. cit., p. 35.

de crenças hindus<sup>99</sup>. Isso reforça a ideia de disputas pela memória que reforçassem e assegurassem o status de tais grupos em meio a outros, inserindo-se os que eram de outras *varnas* e buscavam ascender ou manter seu poder na elite goesa<sup>100</sup>, como no caso dos maratas.

Esses, como vimos, detinham, junto aos brâmanes, altas posições na organização das aldeias, participando dos *ganvkaris* como gancares também proeminentes. De modo a manterem seu estatuto apropriaram-se de certos elementos discursivos daqueles com os quais competiam, impondo seus modelos, estruturação social, colocando-se como superiores<sup>101</sup>. Assim, por um lado havia o discurso brâmane, baseado em questões ligadas às noções opostas de “pureza” e “impureza”, não sendo totalmente predominante, coexistindo com outros, como os presentes entre os maratas goeses, ligados a valores militares associados à guerra e ao heroísmo<sup>102</sup>.

Um exemplo de como esses discursos foram impostos como moldes na organização social hindu goesa pode ser percebido em anotações feitas por um frade franciscano no século XVII sobre os tempos pretéritos da ilha de Chorão, localizada próxima de Tiswadi. De acordo com o sacerdote católico, referindo-se a séculos antes do momento em que foi feito o registro, brâmanes e *farazes*<sup>103</sup> dividiam pacificamente a ilha mencionada, ainda que os brâmanes nela fossem já dominantes. Graças ao aumento populacional dos *farazes*, superior ao dos brâmanes, os intocáveis acabaram por se considerar detentores do direito de pedir em casamento as filhas dos brâmanes, ousadia que gerou escândalo entre estes, que viam nisso uma grande possibilidade de perderem sua “pureza” sagrada. De modo a eliminar as pretensões dos *farazes*, a elite sacerdotal, recorrendo à ajuda de seus pares da aldeia de Sirula em Bardez, teria massacrado diversas famílias *farazes*, restaurando a ordem brâmane em Chorão<sup>104</sup>.

No relato é possível perceber, independente de sua veracidade histórica, a oposição entre os que se colocam como os mais puros dentre todos, detentores de uma concepção própria e dominante de pureza, os brâmanes, por isso possuidores de alta posição ante os demais grupos, e os que ameaçavam a ordem vigente por sua pretensão a casarem-se com as filhas nobres, ameaça presente no caráter intrinsecamente impuro

---

<sup>99</sup> Graças à prevalência do discurso brâmane entre as crenças, tradições e filosofias hindus, e sendo ele baseado na literatura védica, considera-se, com ressalvas, a possibilidade de tê-lo, ao menos, como uma relativa “ortodoxia” dentre as inúmeras correntes “religiosas” hindus.

<sup>100</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 250-252.

<sup>101</sup> *Idem*, op. cit., 2008, p. 274.

<sup>102</sup> *Idem*, op. cit., 2003, p. 216.

<sup>103</sup> Um dos grupos pertencentes aos chamados intocáveis de Goa.

<sup>104</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 287.

dos *farazes* ante os brâmanes. Ângela Barreto Xavier, ao expor o caso, questiona a respeito do quanto tal fato teria contribuído para o rebaixamento dos *farazes*<sup>105</sup>, ou, ao menos, para justificar sua inferioridade ante os grupos sacerdotais de ideologia védica. Esta ideologia, por sua vez, seria visível pela postura de preservação da pureza brâmane ante possíveis agressões, ainda mais pela possível ruptura com as restrições a casamentos exogâmicos entre as diferentes castas, um dos principais “limites” entre “puros” e “impuros”.

Tais narrativas legitimadoras de determinada organização social em Goa no período anterior ao século XVI objetivavam manter uma suposta “harmonização social” entre tantos grupos hindus na região. Barreto Xavier afirma que esses discursos a respeito do passado da população produzidos pela elite brâmane-marata eram suportados por:

“(…) explicações produzidas no campo religioso e materializados durante a performance dos rituais. Tais representações favoreciam (...) a interiorização de uma determinada versão da história e a reprodução de um equilíbrio de poderes específico, e a sua possível existência reforça (...) que (...) os deuses, as devoções e os rituais articulavam noções de hierarquia que (...) contribuíam para a manutenção da ordem de relações existentes”<sup>106</sup>.

Assim, sendo a “visão de mundo hindu”, conforme Shattuck afirma, portadora de concepções que unem o sagrado ao mundano<sup>107</sup>, as concepções religiosas entre os hindus de Goa interpenetravam-se e uniam-se a discursos relacionados ao passado e a sua organização social, justificando-a a partir delas. Os grupos detentores desses discursos reelaboravam-no de modo a favorecerem-se, mantendo-se, não sem atritos, como poderes locais a partir do controle que detinham sobre práticas religiosas e seus respectivos cultos. De modo a elucidá-los de maneira mais clara, serão, a seguir, abordadas as diferentes concepções religiosas hindus presentes em Goa.

## 1.2 – Ante o *murti*

A complexa religiosidade hindu goesa não pautava-se somente nas concepções *kshatrya* – bramanocêntricas. Essas de fato assentavam seus códigos de conduta e práticas religiosas nos textos védicos antigos, que serviam como uma literatura

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 286-287.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>107</sup> Shattuck, *op. cit.*, p. 14.

comportamental, legal e religiosa para as castas superiores<sup>108</sup>. No caso de Goa percebe-se uma associação entre os ideais e concepções religiosos védicos, e muitos outros regionais e locais. Isso pode ser percebido nos deuses cultuados e nas formas como eram realizados seus cultos. Os relacionados às concepções brâmanes eram o culto *vaishnava* – presente em Goa desde o século IV<sup>109</sup> -, e *shaiva*. Quanto às demais expressões religiosas não bramano-cêntricas, temos, segundo Barreto Xavier<sup>110</sup> o culto *shakta*, as seitas tântricas, o movimento *bhakti* e o culto *nath*.

Vishnu, considerado o deus mais enquadrado na filosofia védica bramânica, seria aquele que preserva o *dharma* e defende o mundo ante as ameaças; para isso desce à Terra, assumindo diversas formas ao encarnar, cada uma delas denominada *Avatara*. Conforme a tradição mais popular, essas seriam dez, descritas nos *Puranas* e nos Vedas<sup>111</sup>. Nas aldeias goesas, possuía diferentes epítetos: Narayana (o “homem eterno”), Rama e Krishna em Tiswadi; Vamana (a sua quinta encarnação) em Loutolim, aldeia de Salsete; Trivikrama (outra forma de denominar a quinta encarnação de Vishnu, quando adotou a forma de um anão) na aldeia de Racaim; novamente como o herói Rama em Cortalim e em Cuncolim, localizada em Salcete, onde recebia o culto, como em Tiswadi, sob a forma de Krishna<sup>112</sup>. A Vishnu oferecia-se sacrifícios vegetais por brâmanes<sup>113</sup>, utilizando para a execução do rito a literatura védica, que prescreve variadas e complexas cerimônias acompanhando o longo processo de coleta do vegetal a ser utilizado, sua prensagem e consumo pelos sacerdotes envolvidos. A bebida extraída do vegetal sacrificado, denominada Soma ou Haoma, é associada à longevidade daqueles que a bebem, no caso os brâmanes, que mediante este ritual aproximam-se das divindades, que também fariam uso do Soma<sup>114</sup>.

O culto *Shaiva* teria origens mais recuadas em Goa que o *Vaishnava*. A partir de investigações arqueológicas foram encontrados antigos *lingas*<sup>115</sup> com caracteres que revelam a presença do culto na região, dando sinais de sua existência em períodos mais

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>109</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 290.

<sup>110</sup> Para informações mais detalhadas a respeito da religiosidade hindu goesa e seus múltiplos aspectos ver: Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 254-280.

<sup>111</sup> Shattuck, op. cit., p. 44.

<sup>112</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 50.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>114</sup> Ainda que durante o período védico a divindade *Soma* tenha recebido grande atenção, sendo-lhe, por exemplo, dedicado um livro inteiro do *Rig Veda*, o deus acaba por ter seu papel gradualmente apagado ao longo dos séculos seguintes. Restou dele o princípio cosmológico e sacrificial que fazia parte de seus significados, presente posteriormente nos ritos védicos de sacrifícios vegetais. Ver: Eliade, op. cit., p. 205.

<sup>115</sup> A imagem não representável de *Shiva*.

antigos entre as populações hindus goesas<sup>116</sup>. Shiva, entre os *shaivas* é considerado detentor do papel supremo na criação e na ordenação do todo, sendo todas as demais divindades expressões de si mesmo. Paradoxalmente é considerado um renunciante, chefe de família, iogue celibatário e marido<sup>117</sup>, além de ser visto nos textos védicos e pós-védicos como um deus destrutivo, o “senhor dos animais selvagens” em sua forma de Rudra<sup>118</sup>. Em Goa, além do culto tradicional *shaiva*, havia também a seita shaivista dos *Lingaiates*, que contestavam a proeminência brâmane, apesar de adotarem certas práticas comuns a estes, como manter uma dieta lacto-vegetariana e o enterro de seus ascetas feito de pé<sup>119</sup>.

Já Devi, a Deusa, era uma das expressões religiosas mais populares entre os hindus goeses. Seu culto, denominado *shakta*, era a amálgama de tradições populares anteriores à presença da cultura védica, com elementos desta, a qual associou-se à figura da Deusa, como é visto ao manifestar-se como Shantadurga, Maha-Lakshmi ou Bhagavati<sup>120</sup>. É considerada em todas as suas formas como a força ativa, adotando papéis maternais, protetores e destrutivos. Assim, ao assumir a forma da guerreira Durga, aparece como poderosa protetora, caracterizada como a que derrotou o demônio Mahisa com as armas de Shiva e Vishnu. Na forma da terrível Kali há a associação do princípio maternal e feroz, ao ser representada com braços cortados em sua cintura, dispostos como uma corrente de ornamentos, bem como a grinalda de cabeças cortadas à volta de seu pescoço, que simbolizam as falhas humanas a serem extirpadas de seus devotos “filhos”<sup>121</sup>. Devi era também a protetora da aldeia, estabelecida entre os seus limites e o mundo exterior repleto de perigos: animais selvagens, guerras e espíritos maléficos, conhecidos como *bhut* e *mharú*<sup>122</sup>.

Os cultos *shakta* e *shaiva* possuem ligações entre si pelo fato de *Shakti* ser a expressão, em versão feminina, do princípio ativo do divino na concepção *shaiva*. Assim, Shiva seria a sua porção masculina, na qual se fariam presentes influências “arianas” e “anarianas” a partir da junção de crenças de origem védica, como a presença do deus Shiva, associado a divindades femininas de possível origem dravídica,

---

<sup>116</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 50.

<sup>117</sup> Shattuck, op. cit., p. 46.

<sup>118</sup> Eliade, op. cit., p. 206.

<sup>119</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 266-267.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>121</sup> Shattuck, op. cit., p. 48.

<sup>122</sup> Tais espíritos seriam de pessoas falecidas em determinadas circunstâncias: os *bhut* seriam espíritos de mulheres que teriam morrido durante a gravidez, após parirem ou impuras, enquanto os *mharú* seriam os espíritos de homem mortos em estado de impureza. Ver: Silva Tavares, op. cit., p. 61.

sobretudo no sul indiano<sup>123</sup>. Uma possível expressão desta união de crenças de diferentes origens em Goa era o *Sati*.

Neste rito sacrificial, a viúva, representada na imagem a seguir como a mulher de braços estendidos no centro, jogava-se nas chamas em que o corpo de seu falecido esposo era cremado, morrendo junto ao cadáver, cerimônia observada por todos os familiares presentes<sup>124</sup>. Uma possível origem mítica deste rito liga-se a uma das esposas de Shiva, homônima ao ritual, que teria cometido suicídio ao saber que seu pai, *Daksha*, desprezando seu marido, não o teria convidado a uma cerimônia de sacrifícios. Shiva, desgostoso pela morte da esposa, passou a perambular por toda a Índia carregando o corpo morto de *Sati*, causando alvoroço. Vishnu, reagindo a isto, teria cortado partes do corpo da falecida, até eliminá-lo, levando o deus tristonho a perceber sua própria condição humilhante e a retornar a sua morada nas montanhas<sup>125</sup>. Então os locais onde os pedaços do corpo da divina esposa caíram teriam tornado-se sagrados, transformando-se em santuários de diversas deusas, conhecidos como *Pithas*<sup>126</sup>.



Figura 2: Jan Huygen van Linschoten. “O brâmane morto é queimado segundo sua lei, e a sua mulher deixa-se queimar viva com ele, por amor ao marido”. In *Itinerário ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias Orientais ou portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997, imagem 18.

<sup>123</sup> Renou, op. cit., p. 50.

<sup>124</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 62.

<sup>125</sup> Shattuck, op. cit., p. 47 e 51.

<sup>126</sup> Renou, op. cit., p. 50.

Assim, a partir da lenda, dentre outras ligadas ao rito do *Sati*, é possível perceber cultos e crenças marcados, segundo Ângela Barreto Xavier, por devoções não bramânicas de sangue e poder<sup>127</sup>, como entre os seguidores do *shakta* de Goa, sendo apresentados alguns de seus traços ligados a essas noções que, por sua vez, fundiram-se a concepções religiosas da cultura sânscrito-bramânica.

As imagens abaixo, do Códice Português da Biblioteca Casanatense, de autor anônimo, retratam, ainda que com distorções e exageros, parte desses elementos sanguinários da religiosidade hindu goesa. Auto-imolações, “enganchamento” (figura 2), decapitação realizada pelos próprios dispostos ao sacrifício (figura 3) e procissões de carros sob os quais os devotos lançavam-se abaixo das rodas, sendo cortados ao meio pela força do veículo (figura 4) são apresentados como parte dos credos hindus:



Figura 3: “Maneira de sacrificio que fazem os gintios a seus deoses, metidos pelos lombos em uns ganchos de ferro, que estão neste pao, e cortam sua carne com ua navalha e metem-a na ponta destas frechas; e tira com elas pera o ar e assi dá fim a sua vida. A gente, que isto olha, toma a carne que ele de si bota e goarda-a pera arrelíquias. Brâmene.” In *Imagens do Oriente no século XVI – Reprodução do códice da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1985, imagem XLVIII.

<sup>127</sup> Barreto Xavier, na esteira de Susan Bayly, afirma que tala aspecto não era exclusivo de Goa, mas presente em outras partes do sul da Índia. Ver: Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 257.

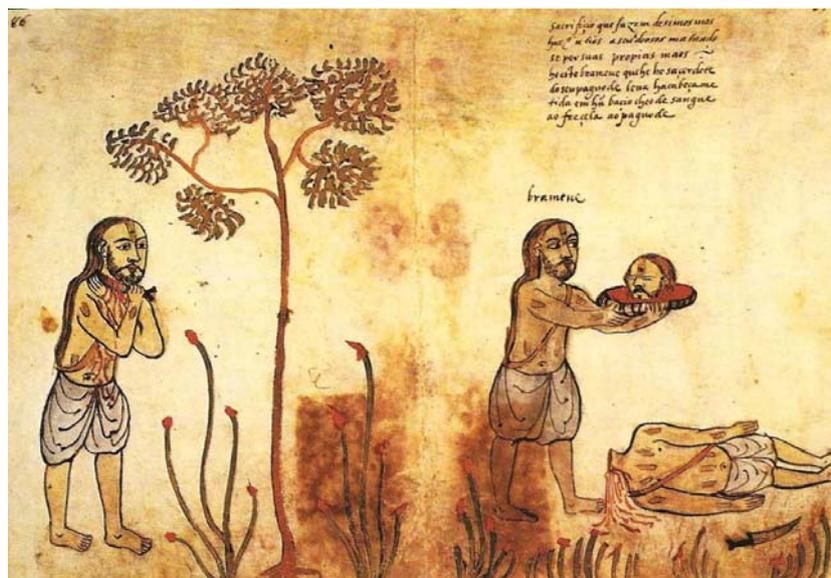


Figura 4: “Sacrifício que fazem de si mesmos os gintios a seus deoses, matando-se per suas próprias mãos. É este brâmene, que é o sacerdote do seu pagode; leva a cabeça metida em um bacio cheio de sangue a ofrecê-lo ao pagode. Brâmene.”. In *Imagens do Oriente no século XVI...* op. cit., imagem XLVII.



Figura 5: “Gintios. Carro de gente do Canarã que vai com muita gente com grande festa em romeria ao pagode. Homens que se botam debaixo das rodas do carro pera se sacrificar ao pagode”. In *Imagens do Oriente no século XVI...* op. cit., imagem XLIII.

As imagens acima estão inseridas em um conjunto de gravuras pertencentes à Biblioteca Casanatense de Roma, publicadas primeiramente em 1956 em artigo de Georg Schurhammer<sup>128</sup>. Segundo Luís de Matos<sup>129</sup>, teriam sido elaboradas em meados

<sup>128</sup> Sanjay Subrahmanyam. *O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI*. In: *Oceanos – Indoportuguesamente*, nº19/20, 1995, p. 194.

do século XVI, mais precisamente por volta de 1550. Ele o afirma baseado na sua interpretação da imagem XXV, onde identifica um dos retratos como sendo do sultão Mahmud II de Gujarat. O pintor, por conta da riqueza dos detalhes que conferiu a muitas das gravuras, de acordo com Matos, provavelmente entrou em contato direto com diversas das populações que procurou retratar. Para que isso fosse possível, é provável que fosse morador de Goa ou de outra cidade luso-indiana freqüentada por pessoas de variadas procedências - o que era garantido pelo intenso comércio realizado nas possessões lusas. Ou ele teria realizado diversas viagens ao redor do oceano Índico e mares próximos, o que era viabilizado pela facilidade de deslocamento dos portugueses em tais áreas.

As gravuras que elaborou a respeito das religiões hindus demonstram parte de seus traços e de suas concepções a respeito destas. Considerando que os escritos presentes nelas sejam da autoria do pintor, é possível perceber que ele teria origem portuguesa, ou, como mestiço, fosse oriundo do meio cristão português; por exemplo, define os hindus que busca retratar como *Gintios*, termo presente nas figuras 3, 4 e 5. Ao denomina-los dessa forma, diferenciava-se deles e revela a forma como os observava. Utilizando esse termo, reproduzia a maneira como os católicos que na Índia circulavam usavam para definir hindus e budistas, distinguindo-os dos muçulmanos<sup>130</sup>. Além disso, a atenção que confere aos elementos religiosos dos gentios revela sua preocupação em registrar aquilo que possivelmente considerou como relevante ou destacado nas crenças e práticas destes. Assim, seu olhar, eivado pela cultura da qual partilhava, chocou-se com outras práticas e símbolos que lhe eram razoavelmente estranhos.

O resultado deste choque foi a elaboração de imagens “mestiças”: representavam a forma como o autor, cristão e possivelmente português, viu, absorveu e reelaborou, a partir de suas concepções e marcos culturais, as manifestações religiosas hindus. Levando em consideração o momento em que executou as imagens, de acordo com Matos e Subrahmanyam, entre as décadas de 1540 e 1550<sup>131</sup>, o ambiente no qual as produziu estava marcado pela exacerbação, por parte dos católicos, de suas diferenças com os hindus. Com isso, ainda que as expressões religiosas que tenta retratar não

---

<sup>129</sup> Autor responsável pela introdução da obra na qual foram publicadas as gravuras acima expostas. Ver: Luís de Matos (org.). *Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

<sup>130</sup> Subrahmanyam. “O gentio indiano...”, op. cit., p. 193.

<sup>131</sup> Décadas, aliás, marcadas por altas tensões e conflitos entre católicos e hindus em Goa, o que será abordado mais detalhadamente nos capítulos posteriores.

tenham sido invenções suas, sua fixação em seus aspectos sanguinolentos e no caráter sacrificial dos ritos hindus apontam para uma perspectiva que vê o “outro” hindu como imerso em barbárie e crueldade. Por exemplo, é muito recorrente entre as anotações feitas no corpo das figuras o uso da palavra “sacrifício”, construindo uma visão que, segundo Subrahmanyam, observava a religião dos hindus permeada por traços marcados pelo “sobrenatural arrepiante”<sup>132</sup>.

Ainda assim, as imagens do códice apontam, com ressalvas, para a execução de certos ritos sangrentos entre os hindus de Goa. Destinadas a controlar os elementos nocivos à vida na aldeia, essas cerimônias em que ocorriam parte dos atos retratados eram dedicadas a divindades associadas à dor, representadas como figuras de sangue e terror. Os ritos realizados não eram executados pelos brâmanes, mas por membros de grupos considerados inferiores, sobretudo barbeiros e lavadores que, de modo a controlar o *shakti* em períodos de epidemias, realizavam danças, sacrifícios e coletas de elementos considerados impuros – como unhas e cabelos – para os rituais associados aos momentos de crise<sup>133</sup>.

Divindades masculinas populares também ligadas a expressões sanguíneas passaram por processos de amálgama com divindades védicas, assim como a Deusa, como vimos. Deuses como Barazan, Dadd-Sancol, Bhairav, Ravalnath e Khetrapal foram associados aos deuses da cultura brâmane, tornando-se, por exemplo, irmãos, filhos ou chefes das tropas de soldados de Vishnu e Shiva em Goa<sup>134</sup>, mascarando-se como formas menores das divindades bramânicas<sup>135</sup>.

Outro aspecto em que se percebe a fusão de elementos religiosos em Goa residia no tantrismo. Os chamados Tantras são textos em que a filosofia esotérica contida em obras como o *Purusha Sukta* do *Rigveda* mistura-se a elementos do teísmo popular, surgindo um novo conjunto de práticas religiosas e místicas, por sua vez reabsorvidas por outras tradições<sup>136</sup>. Assim, o tantrismo, a partir de ideias baseadas na filosofia *Samkhya*, afirma que a libertação (*moksha*) pode ser alcançada por práticas de ioga, com o fito de reverter o processo de criação. Esta teria se originado a partir da divisão de Brahma<sup>137</sup> em dois princípios: o masculino, representado por Shiva, e o feminino,

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>133</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 55-56.

<sup>134</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 261.

<sup>135</sup> *Idem*, op. cit., 2008, p. 290.

<sup>136</sup> Shattuck, op. cit., p. 53.

<sup>137</sup> O “Absoluto” ou o deus criador.

representado por *Shakti*, caracterizando o *shaiva* ou *shakta tantries*<sup>138</sup>. Assim, a união destes princípios tornou-se a base das crenças tântricas e *shaktas*, representada pelo ato sexual de Shiva com sua esposa *Shakti*, sobre os quais estaria a Deusa, alimentada pela cópula, depois realizando a autodecapitação de modo a nutrir seus devotos, “indicando a associação entre sexo, sangue e morte que permeia esta devoção”<sup>139</sup>.

Outra expressão religiosa presente em Goa era o *bhakti*. De origens ligadas ao sul da Índia, este movimento devocional surgiu no século VI, desenvolvendo-se ao longo do período medieval indiano. Seu aparecimento ocorreu a partir de experiências religiosas dos chamados “poetas-santos”, homens e mulheres de diferentes castas que peregrinavam por diversos locais sagrados, entoando hinos aos deuses em línguas vernáculas - ao invés do sânscrito, a língua utilizada pelos brâmanes em suas expressões religiosas. Assim, o *bhakti* fazia parte da religiosidade popular, expandindo-se do sul ao norte com considerável impacto na população, obtendo até mesmo reconhecimento dos sacerdotes e sábios brâmanes, que viam nos peregrinos a forma ideal de devoção às divindades<sup>140</sup>.

Inicialmente os *bhaktas* obtiveram grande expressão na região do Tamil a partir do grupo denominado “Os 12 *Alvars*”, que cantaram os feitos de Vishnu e de seus *avataras* entre os séculos VI e IX, e “Os 63 *Nayanars*”, que louvavam Shiva entre os séculos VI e XII. No período medieval tardio duas grandes correntes surgiram a partir do século XIII: os *Saguna bhaktas* e os *Nirguna bhaktas*. Os primeiros denominavam-se “aqueles que amam um Deus com atributos”, descrevendo a divindade em termos pessoais, experimentando a presença do divino através do *darshan*, a visão da divindade, contida pelo *murti*, o ícone do templo<sup>141</sup>, onde a divindade se faria presente<sup>142</sup>. Já os *Nirguna bhaktas*, “aqueles que amam um Deus não representável”<sup>143</sup>, opunham-se a tal concepção, afirmando que o divino estaria em todas as pessoas, e não em templos, declarando que a verdadeira postura devocional conduziria a Deus sem a necessidade de recitar textos em sânscrito como um brâmane ou adotar posturas religiosas prescritas por outros cultos. Para estes *bhaktas* a comunhão com Deus seria realizada pelo acompanhamento de outros poetas-santos, prática denominada *satsang*,

<sup>138</sup> Shattuck, op. cit., p. 53.

<sup>139</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 51.

<sup>140</sup> Shattuck, op. cit., p. 60.

<sup>141</sup> Ainda que a divindade possa estar presente no *murti*, isto não significa que ela está restrita à imagem, podendo, na crença hindu, tomar um número infinito de formas sem minimizar-se. A própria imagem nada mais é do que uma forma criada para estabelecer o elo entre a divindade e seus devotos.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 61.

ou pelo *kirtan*, o cantar de hinos de louvor<sup>144</sup>. Um exemplo de *kirtan* que exaltava a postura dos *nirguna bhaktas* pode ser observado no trecho do poema de Kabir, um dos mais “flamejantes” poetas *nirguna*, ridicularizando a ideia de diferentes religiões:

“Viverá Khuda numa mesquita?  
Então quem vive em toda parte?  
Estará Ram nos ídolos e na terra sagrada?  
Havei-lo procurado e encontrado aí?  
Hari no Oriente. Alá no Ocidente...  
Assim gostais de sonhar.  
Procurai no coração, no coração apenas  
Aí vivem Ram e Karin!<sup>145</sup>

Outro movimento religioso não bramânico presente em Goa era o culto *nath*. Popular pelas aldeias goesas, esta expressão religiosa assentava-se na prática da ioga como forma de obter o *moksha*, permitindo ao devoto o controle corporal e o desenvolvimento de práticas mágicas, aproximando-se do tantrismo e dos *shaktas* pelo uso de cerimônias sangrentas e orgias rituais com aspirações espirituais em busca da comunhão com o cosmos. De acordo com Souza de Faria, em Goa é possível que tenha ocorrido a existência de ritos sexuais e sangrentos em templos da região, incluindo os dedicados a seguidores e sábios deste movimento, como o devotado a Chauranginath, sétimo *sidha* (discípulo) de Matsyaendrath, fundador do culto *nath*<sup>146</sup>.

As expressões religiosas hindus na Goa das Velhas Conquistas tinham elementos comuns, apesar da grande diversidade. Um dos pontos convergentes era o uso dos templos<sup>147</sup>. Portador de diversas funções além das práticas ritualísticas, o templo hindu em Goa adquiriu importância por suas atribuições na organização do espaço aldeão goês, além da relevância religiosa.

Denominados entre os hindus como *vimana*<sup>148</sup> ou *devulla*<sup>149</sup>, os templos hindus representam uma das principais características distintivas entre as práticas religiosas védicas e as hindus surgidas no fim do período védico. Então os cultos eram executados

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>145</sup> Linda Hess & Shukdev Singh. *The Bijak of Kabir*. Deli: Motial Banarsidass, 1983, p. 50. *Apud* Shattuck, op. cit., p. 62.

<sup>146</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 52. Para uma análise ainda mais aprofundada sobre o culto *Nath* em Goa ver: Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 264-266.

<sup>147</sup> O templo não era o local exclusivo para a realização dos ritos hindus; coexistia com os cultos realizados no ambiente familiar privado, devendo ser realizados para assinalar pontos de transição na trajetória individual de algum membro da família ou para reagir a certos momentos nela ocorridos.

<sup>148</sup> Stella Kramrisch. *The Hindu temple*. Nova Déli: Shri Jainendra Press, 1976, v. 1, p. 132.

<sup>149</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 57.

em altares transportáveis, sendo os deuses venerados por intermédio do fogo, as oferendas sendo conduzidas pelas chamas até eles. Acreditavam os fiéis que eles viviam na atmosfera, podendo as divindades obter o que lhes era oferecido através da fumaça dos materiais consumidos pelas flamas durante o ritual. A partir do período clássico – c. 320-500 d. C. – os templos assumiram o papel de centros rituais, como locais em que os deuses habitavam. Cada templo possuía uma divindade presidindo-o, por vezes acompanhada de outras<sup>150</sup>.

Cada *devulla* buscava assim, através de seus mitos fundadores, apresentar como a divindade passou a habitar o local. Os cultos *shaivas*, por exemplo, remetendo ao mito da morte de *Sati*, afirmam que os locais em que partes do corpo da esposa de Shiva caíram receberam a energia associada ao membro ali depositado, sacralizando-se com isso, originando 51 pontos de alta importância para os hindus, *shaivas* ou não, sendo tais locais denominados *pithas*.

Havia também casos de templos erguidos em homenagem a indivíduos divinizados no plano da vida aldeã, a qual ligavam-se de alguma maneira. O padre jesuíta Francisco de Sousa, em sua obra setecentista *Oriente conquistado a Jesus Cristo*, ao referir-se a um dos feitos da ordem inaciana em Goa, a qual pertencia e servia como cronista, afirma que a aldeia de Margão, em Salcete, tinha como “ídolo” principal um antigo brâmane, Damador. Este teria sido morto nas proximidades há tempos por membros da casta *kshatrya* e, em vingança a estes, passou a atormentar Margão, agindo como um *mharú*. Seus habitantes,

“(…) por se verem livres delle, lhe levantãrão hum templo no mesmo lugar onde morreo, indo fugindo da batalha, & o receberão por seu pagode”<sup>151</sup>.

Assim, no caso de Margão, o templo fora erguido para aplacar a fúria de um espírito, sendo a ele realizadas oferendas e cultos de modo a não prejudicar mais os habitantes da região.

De modo geral, religiosamente os *devullas* serviam como destino de peregrinações, ou *Tirthas*, ou ainda *Kshetras*<sup>152</sup>. Nessa função os templos serviam como áreas em que a graça divina e o *moksha* seriam alcançados, sobretudo para o vulgo, que obteria o júbilo (*bhukti*) de estar ante o divino após longas peregrinações. Segundo o

<sup>150</sup> Shattuck, op. cit., p. 65-66.

<sup>151</sup> Francisco de Sousa. *Oriente conquistado a Jesus Cristo*. Porto: Lello & Irmão, 1978, p. 819-820.

<sup>152</sup> Kramrisch, op. cit., p. 3.

*Garuda Purana*, havia quatorze locais em que o *moksha* poderia ser alcançado, como: Ayodhia, Mathura, Maya, Kashi, Kanci, Avantika e Dvaravati, enquanto o *Mahabharata* aponta centenas de outros locais. Esse caráter sacro das regiões na Índia faz com que, nas concepções religiosas hindus, todo o território indiano fosse situado num plano além das ações humanas, onde os deuses manifestavam-se, sendo grande o número de lugares em que essas manifestações ocorriam<sup>153</sup>.

O erguimento de um *devulla* ocorria a partir de minuciosa escolha do local para serem iniciados os ritos de sacralização do espaço destinado a nova morada das divindades. Os locais ideais para o erguimento de um *Tirtha*, por exemplo, deveriam estar próximos às margens de algum rio, lago ou praia, sendo a água o elemento purificador com que o peregrino devia entrar em contato a partir do “local de passagem”, ou seja, do templo ali erguido<sup>154</sup>. Mas não havia obrigatoriedade na escolha de locais contíguos a grandes fontes de água, como se percebe no trecho abaixo do *Brhat Samhita*, presente no *Bhavisya Purana*<sup>155</sup>:

“Os deuses sempre se entretêm em lagos onde os raios de sol são repelidos pela sombra de ramalhetes de folhas de lótus, onde claros caminhos na água são feitos por cisnes que sacodem os lótus aqui e acolá; onde outros pássaros e animais descansam sob a sombra da árvore Nicula nas margens dos rios. (...) Os deuses sempre se entretêm onde há pomares por perto, rios, montanhas, mananciais e cidades com jardins agradáveis”<sup>156</sup>.

A expressão “Os deuses sempre se entretêm (...)”, no trecho apresentado, aparece associada à existência de elementos na natureza favoráveis à presença divina. Por isso tais locais eram considerados positivos à construção de templos, conforme a concepção hindu da obra purânica citada. Mas, por mais que haja ênfase positiva na ocorrência de fontes hídricas para o entretenimento divino, a presença dos deuses não lhes seria exclusiva.

A obra mencionada não era a única a reger a escolha de locais para templos e a forma como seriam erguidos. Outros *Puranas*, como o terceiro *khanda* (capítulo) do

<sup>153</sup> Shattuck, op. cit., p. 65.

<sup>154</sup> Kramrisch, op. cit., p. 3.

<sup>155</sup> Elaborado por volta do século V a. C. Ver: Maurice Winternitz. *History of Indian literature*. Nova Déli: Oriental Books Reprint Corporation, 1972.

<sup>156</sup> *Brhat Samhita*, LV.4-8; *Bhavisya Purana*, I, CXXX, 11-15. *Apud*: Kramrisch, op. cit., p. 3.

*Vishnudharmottara Purana*<sup>157</sup>, por exemplo, descrevem vários procedimentos, adaptando a criação de *devullas* a ambientes diversos como as cidades:

“As instalações [do templo] deve ser feitas em fortes; em cidades auspiciosas, no topo de ruas de mercados (...); em vilas ou aldeias de vaqueiros onde não há lojas, em ambientes externos com jardins (...). As instalações devem ser feitas em margens de rios, em florestas, jardins, ao lado de lagoas, no topo das colinas, em belos vales e particularmente em cavernas. Nestes locais os habitantes dos céus estarão presentes. Em locais sem tanques, os deuses não estão presentes. Um templo, portanto, deve ser construído onde há uma lagoa em seu lado esquerdo, ou na frente, e não o contrário. Se um templo é construído em uma ilha, a água em todos os seus lados será então auspiciosa”<sup>158</sup>.

Neste trecho há a menção ainda mais enfática da presença da água na escolha de locais destinados a templo. A citação aos tanques, comuns nos *devullas*, torna evidente a necessidade de recursos hídricos abundantes para a construção do templo, sendo o tanque uma solução para áreas distantes de rios, fontes, lagos ou do mar. Por outro lado, vemos a valorização da ilha como local “auspicioso” para receber um *devulla* - a região das Velhas Conquistas de Goa possui uma grande ilha, Tiswadi, entre outras menores que, pelos relatos portugueses do século XVI, eram repletas de templos e santuários<sup>159</sup>.

Além dos tratados utilizados como base para as decisões a respeito dos locais escolhidos para os templos, dois conhecimentos eram indispensáveis, bem como para o erguimento do edifício: o *Vastupurushamandala* e a *Vastushastra*. O primeiro consiste num diagrama (*mandala*) representando os pontos de conexão entre o espaço físico e aspectos do Princípio Supremo, sendo, por esse atributo, considerado um *Yantra* - palavra com origem no termo *yantr*, da raiz *yam*, que em sânscrito significa “ligar”<sup>160</sup>. Já o segundo consiste na “Ciência da Arquitetura” que, conforme veremos, seria conhecida com maestria pelos que lideravam o erguimento de um *devulla*.

Os templos hindus possuem muitas variações entre si no tocante à arquitetura, nos âmbitos regional e temporal. De forma ampla, podem ser divididos em duas categorias: templos do norte e do sul. Os do norte seriam caracterizados por uma cúpula

<sup>157</sup> Stella Kramrisch afirma que enquanto o *Vishnu Purana* teria sido elaborado entre a segunda metade do século II e o século IV a. C., os capítulos sobre pintura do *Vishnudharmottara Purana* teriam sido compilados no século VII a. C. Ver: Kramrisch. *The Vishnudharmottara Part III: a treatise on Indian painting and image-making*. Calcutá: Calcutta University Press, 1928, p. 5.

<sup>158</sup> *Vishnudharmottara*, parte III, cap. XCIII, p. 25-31. *Apud*: Kramrisch, op. cit. (1976), p. 5.

<sup>159</sup> De qualquer forma, seria interessante, em futuras pesquisas, investigar se o erguimento dos *devullas* goeses esteve pautado no *Vishnudharmottara*, podendo, possivelmente, indicar o espaço goês como privilegiado para abrigar as moradas dos deuses a partir da exegese presente nesta obra.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 10.

cônica denominada *shikara*, erguendo-se a partir do ponto onde se localiza a principal imagem contida pelo *devulla*. Posteriormente a *shikara* passou a cobrir todo o templo, tornando-o mais refinado e complexo, incluindo outras edificações destinadas a receber os devotos, esses edifícios podendo apresentar *shikaras* menores<sup>161</sup>. Esta cúpula cônica representava a ligação de seu topo com a imagem central do templo (*murti*) e seu eixo central, ao longo do qual irradiaria a energia divina<sup>162</sup>.

Nos templos do sul havia um santuário central principal, localizado num pátio aberto, rodeado por muros. Estes possuíam quatro portões com torres em sua parte superior, denominadas *gopurans*, situadas nos quatro pontos cardeais e formadas por camadas de degraus decorados com imagens de divindades. Os *devullas* centrais lembram pequenas cidades, rodeados por altares de divindades menores do que a “habitante” do templo maior, destinadas a receber ofertas dos devotos, tanques e outros edifícios para abrigar peregrinos e servidores do templo<sup>163</sup>.

Apesar dos regionalismos e alterações arquitetônicas ao longo de tantos séculos, os *devullas* seguem o mesmo padrão do templo central<sup>164</sup>. Padrão orientado por um dos conhecimentos fundamentais, detidos pelo arquiteto e pelo sacerdote-arquiteto, conforme vimos: o *Vastupurushamandala*, que, tendo como função ligar o templo ao cosmos, determina as áreas a serem destinadas ao *murti* e a outras partes da estrutura física do edifício central, possuindo sua correspondência com os eixos de ligação com o Princípio Supremo. Fazendo breve citação de Shattuck, a autora afirma que, a partir deste *Yantra* e suas implicações, “o templo espelha o cosmos”<sup>165</sup>.

A mandala formada pelo *Vastupurushamandala* possui formato quadrangular, representando a essência universal, o *Purusha*, o andrógino gigante primordial que se sacrificou na origem de tudo, dando origem aos seres, grupos sociais primordiais, à Terra, ao céu e aos deuses<sup>166</sup>. Esta representação ganha forma (*vastu*) a partir do diagrama ritualístico, a *mandala*, sendo a construção do templo a substância de *Purusha* e o símbolo que lhe serve de plano arquitetônico, a sua forma<sup>167</sup>. A partir da colocação do *Vastupurushamandala* sobre o chão já purificado que servirá de base ao templo –

---

<sup>161</sup> Shattuck, op. cit., p. 66.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 68-69.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 65-66.

<sup>164</sup> Kramrisch, op. cit., p. 6.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>166</sup> Eliade, op. cit., p. 217.

<sup>167</sup> Kramrisch, op. cit., p. 7.

longa depuração ritual do solo sagrado, exposta a seguir – iniciam-se os procedimentos de construção do *devulla*.

Complexos ritos acompanham a longa construção do templo, com o arquiteto e o sacerdote-arquiteto seguindo as normas destinadas a organizar a obra, devendo aquele seguir a liderança deste em todo o erguimento da edificação. Um dos principais livros destinados à construção do *devulla* é o *Samaranganasutradhara*, criado no século XI pelo rei Bhoja (1010-1053 d. C.) de *Dhara*, no qual são apresentados os conhecimentos e habilidades de um arquiteto de templos: domínio sobre os *chandras* (ritmos), matemática, astronomia, dentre outros, além do pleno equilíbrio entre corpo e mente<sup>168</sup>. Neste tratado diz-se que o arquiteto que inicia seu trabalho:

“(...) sem o conhecimento da ciência da arquitetura (*vastushastra*) e se orgulha de seu falso conhecimento deve ser morto pelo rei como uma ameaça ao reino (*rajahimsaka*); morto antes de seu tempo, seu fantasma errará por toda a face da Terra. Aquele que pensou ser conhecedor da ciência tradicional e não o é, desmaia quando tem que agir como um homem tímido no campo de batalha. Aquele que só é hábil no acabamento, mas não compreende a ciência tradicional, será como um homem cego enganado por todos. Ainda assim, aquele que conhece a ciência tradicional, seus significados e domina o ofício, ainda não é um arquiteto perfeito. Intuição imediata, disposição de seu juízo em contingências e a habilidade de fundir tais capacidades em benefício do todo são as características de um verdadeiro *Sthapati* [arquiteto]”<sup>169</sup>.

O trecho revela o rigor das exigências feitas ao *sthapati*, que não somente deveria deter amplos conhecimentos da “ciência verdadeira” da arquitetura, ou seja, a *Vastushastra*<sup>170</sup>, mas ter capacidades além do conhecimento formal. Ele estaria ainda subordinado, na hierarquia da construção do templo, ao sacerdote-arquiteto, o *Sthapaka*. Este colocava-se acima do arquiteto, considerado o maior dos artesãos, mas também do fiscal da obra (*sutragrahin*), do escultor (*takshaka*) e dos pedreiros, estucadores e pintores, todos denominados *vardhakin*<sup>171</sup>. A função do *sthapaka*, semelhante ao *sthapati*, era conhecer profundamente as ciências destinadas à construção; além disso, ser o executor dos *Vastu-Karma*, os variados ritos para tal fim. A obra só poderia ser

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>169</sup> *Samaranganasutradhara*, XLIV, p. 6-10. *Apud: Ibidem*, loc. cit.

<sup>170</sup> Também denominada *Sthapatyashastraveda*, a “ciência da arquitetura” indiana possuía íntima relação com a astrologia e a astronomia, devendo o arquiteto do templo criar uma edificação que ligasse o mundo terrestre ao celestial, onde toda a existência se encontrava resumida. Em seu aspecto ritual, a arquitetura é considerada como pertencente aos *Upaveda*, que consiste numa literatura ligada aos textos védicos, mas inferior a estes. A *Vastushastra* é exposta em dois dos seis apêndices explicativos dos Vedas, os chamados *Vedangas*. Ver: *Ibidem*, p. 11.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 9.

continuada sob a liderança deste e do *sthapati*; caso fossem impossibilitados, seus filhos ou discípulos ocupariam seu lugar<sup>172</sup>.

Como exemplo de discípulo apto a substituir o arquiteto temos o *sutragrahin*, que tinha como funções enviar ordens de seu mestre, ser exemplar em todos os ofícios requisitados e conhecer as medidas e proporções pelo uso de cordas e varas. A obediência que o *sutragrahin* deveria ter para com seu mestre manifestava-se também na relação entre os demais artesãos e o arquiteto e entre todos esses e o *sthapaka*, ao qual todos sob sua autoridade – garantida por sua posição na hierarquia de castas, sendo ele um brâmane - deveriam ser devotos<sup>173</sup>.

A preparação para a construção do templo começava com a verificação dos astros para que fosse escolhido o dia mais propício para o início das obras, sendo isto feito após a escolha do local devido e a execução do primeiro ritual de colocação do germe do templo, ou *Ankurarpana*<sup>174</sup>. Este rito acompanhava as várias etapas da construção, antecedendo-a e finalizando-a, realizado finalmente logo antes da colocação do último tijolo ou bloco de pedra, e também antes da oficialização da colocação da imagem sagrada, do ritual de abertura dos olhos do *murti*, ou *Akshi-mocana*, realizado igualmente na consagração dos vasos destinados aos sacrifícios executados no templo. O *Ankurarpana* consiste numa sagração de vários tipos de sementes, como grãos de mostarda e de arroz, depositadas em vasos de cobre e colocadas diante de *Soma*<sup>175</sup>, seu plantio feito no terreno em que o templo seria erguido.

Junto a esses ritos iniciais, outros são realizados com o objetivo de remover todas as entidades que viviam no local destinado ao *devulla*, seguindo a fórmula:

“Que os espíritos (*bhuta*), deuses (*deva*), e demônios (*rakshasa*) partam e procurem outras habitações. De agora em diante este lugar pertence à divindade para quem será erguido este templo”<sup>176</sup>.

Todos os antigos habitantes da área destinada ao *devulla* – habitantes pertencentes a outros planos de existência conforme as crenças hindus - eram “convidados” a se retirar a partir do conjunto de ritos de preparação do terreno e de

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>173</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>175</sup> O deus védico *Soma* está estreitamente ligado às noções de sacrifício presentes nos ritos hindus, representando um dos seus princípios cosmológicos e sacrificiais. Liga-se ao *Ankurarpana* pelo simbolismo presente na oferta solene das sementes neste ritual. Ver: Eliade, op. cit., p. 204-205.

<sup>176</sup> *Brhat Samhita*, LV. III.11. *Apud*: Kramrisch, op. cit., p. 13.

ofertas de sacrifícios a eles destinados, dando lugar ao deus ou deusa que passaria a habitar aquele local. Como vimos, o espaço do templo reuniria em si elementos materiais e terrenos, bem como seu espaço físico propriamente dito, além de outros pertencentes a outra esfera de existência, servindo como intercessão entre a realidade física e a espiritual, convivendo ali elementos de ambos os planos.

Assim, após ter sido feito o plantio do germe inicial, passava-se por vários testes para a verificação da pureza do solo onde seria erguido o templo. Testes realizados por seguidas séries de escavações e recolocações da terra retirada dos fossos feitos, sendo também colocada certa quantidade de água em outros fossos à noite para ser feita a observação, na manhã seguinte, da capacidade de absorção do solo. Outro importante teste consistia em incendiar outros fossos também criados no local, sendo verificado se o fogo iria extinguir-se rapidamente; caso isso ocorresse, o local deveria ser abandonado<sup>177</sup>.

Em seguida, caso o terreno passasse por esses testes iniciais, outros verificando seus cheiro, cor, sabor, consistência e peso seriam realizados. Depois, mais uma avaliação: os fossos eram cobertos, a terra nivelada, sendo removidos espinhos e rochas do local, e aberto um campo onde o solo seria arado e semeado, passando as sementes pelo rito já mencionado do *Ankurarpana*. Nessa verificação, a qualidade do solo seria medida a partir do tempo de germinação dos vegetais que tiveram suas sementes ali depositadas. Etapa acompanhada por ritos védicos, sendo erguido no local um altar de fogo onde seriam feitos sacrifícios do *Soma*, além de outros ritos purificadores, sendo completada a “limpeza” do terreno após aragens por vários dias<sup>178</sup>.

Então seria feito o desenho do *Vastupurushamandala* sobre a área novamente nivelada, estando presentes no diagrama os símbolos correspondentes aos astros regentes do dia escolhido para o início das obras. Esses novos nivelamento e execução da *mandala* possuem significados relacionados à estabilidade do solo, não apenas em seu sentido físico, mas metafísico. A terra (*bhumi*) sob o templo deve representar a estabilidade perfeita ante as mudanças e o caos do espaço que o cerca. Para tornar o já sacralizado espaço do templo livre destas instabilidades, o deus da morte, da ordem e da retidão, Yama, seria reverenciado a partir da crença de que a forma do trabalho

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 14-15.

concretizado carregasse sua impressão, concedendo ao templo a estabilidade necessária<sup>179</sup>.

Toda a construção do *devulla* segue um grande número de ritos e procedimentos de purificação assentados em vasta literatura norteadora<sup>180</sup> do sacerdote e do arquiteto, visando à manutenção da pureza do local para o ser divino ser devidamente abrigado em seu novo lar. Nas crenças hindus, a divindade “moradora” do templo manifestou-se ali por algum motivo, como no caso da aldeia goesa de Margão. A memória dos motivos que levaram à criação do templo é registrada, descrevendo como as divindades vieram morar especificamente naquele local. Há casos, por exemplo, em que o deus patrono do templo “decidiu” mudar sua habitação, o que podia ocorrer por necessidade de construção de templos maiores para abrigar mais devotos ou em circunstâncias adversas à permanência do templo numa região. Em Konku, no Tamil Nadu, extremo sul indiano, o culto à deusa Kali sofreu mudanças: antes venerada num coqueiro, onde residiria – morada marcada por um *trishula*, ou tridente, seu símbolo -, a deusa quase foi esquecida quando casas passaram a rodear seu local de veneração. Kali teria então aparecido a uma família moradora da região exigindo que lhe construíssem um novo local para morar, ou seja, um templo<sup>181</sup>. Para além do mito em si, a possibilidade de mudança do local de culto revela uma característica dos cultos hindus: a mobilidade das divindades.

Traço visível em Goa, sobretudo em relação às deusas ali fortemente cultuadas, como Shantadurga, Kamakshi e outras. Dentre elas havia o culto *shakta* às “Sete Irmãs”<sup>182</sup>, das quais Kamakshi fazia parte, tendo migrado do Assam – região no leste da Índia - para Goa. Teria sido levada pelos brâmanes *sarasvat*. Após terem partido do Punjab para o leste eles teriam, séculos mais tarde, ido para as ilhas goesas, carregando consigo a deusa. Havia também o caso de Mahai Devi, outra deusa pertencente ao grupo das “Irmãs” que tinha periodicamente seu templo fechado a, literalmente, sete chaves,

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>180</sup> Além da literatura referencial já citada para a construção do templo, como o *Brhat Samhita* e o *Samaranganasutradhara*, havia muitos outros livros, como *Vastuvidya* ou o *Apastamba Shrauta Sutra*. Ainda que cada um possua especificidades quanto ao contexto em que foram elaborados, sendo isto refletido na forma como orientam a construção de templos e a postura daqueles que são por ela envolvidos, possuem em comum a função de nortear o erguimento de *devullas*, mesclando conhecimentos que, sob a ótica ocidental, seriam considerados religiosos e também relacionados à arquitetura.

<sup>181</sup> Shattuck, op. cit., p. 67 e 70.

<sup>182</sup> O culto às Sete Irmãs relacionava-se às deusas consortes de divindades masculinas como *Shiva*, *Bhrama* e *Vishnu*, sendo ligadas às forças reprodutivas da natureza e pela fecundidade feminina.

para não sair de seu recinto e visitar suas irmãs<sup>183</sup>. Conforme veremos, este aspecto móvel das figuras divinas em Goa ganharia mais destaque quando a presença portuguesa, a partir do século XVI, exerceu pressões que levariam ao deslocamento dos templos hindus pelos próprios hindus, de modo a preservar - ou ao menos tentar manter - suas crenças tradicionais.

Os templos hindus goeses abrigavam, antes da chegada portuguesa, elementos que os aproximavam ou distinguiram dos templos localizados no sul da Índia. Assim como nos demais *devullas*, os de Goa erguiam-se a partir dos ritos já descritos, sendo todo o templo organizado a partir do local em que passava a “viver” a divindade, denominado *garba-griha*<sup>184</sup> ou *garbahacudd*<sup>185</sup>, e que abrigava o ícone principal.

Um elemento presente nos templos da região que os diferenciavam dos do sul era os *shikaras* encimando os *devullas*, sendo este traço arquitetônico mais comum ao norte da Índia. O templo Shree Mahadeva, próximo a Tiswadi, localizado em meio às montanhas e densas florestas dos Gates ocidentais<sup>186</sup>, é um dos poucos que restaram após as perseguições muçulmanas e portuguesas, provavelmente por conta de sua localização de difícil acesso. Data do século XIII, período de domínio Kadamba, apresentando uma grande *shikara*, com moldes próximos aos presentes no norte indiano, em comparação ao templo Rajanari de Orissa, conforme se observa a seguir:

---

<sup>183</sup> Rosa Maria Perez. “Hinduísmo e cristianismo em Goa (II). Deuses clandestinos e devotos fiéis”. *Oceanos – Culturas do Índico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 34, 1998, p. 176.

<sup>184</sup> Shattuck, op. cit., p. 66.

<sup>185</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 57.

<sup>186</sup> O templo está situado no Parque Nacional de Mollem, mais precisamente nos domínios da aldeia de Tambdi Surla; está a cerca de 70 quilômetros de Panaji, capital do estado de Goa. Ver: [goacentral.com/Goatemples/sanguem.htm](http://goacentral.com/Goatemples/sanguem.htm) & [en.wikipedia.org/wiki/Mahadev\\_Temple,\\_Tambdi\\_Surla](http://en.wikipedia.org/wiki/Mahadev_Temple,_Tambdi_Surla). Acesso em 26/03/12



Figura 6: Templo *Shree Mahadeva* de *Tiswadi*. In: <http://goacentral/Goatemple>. Acesso em 26/03/12



Figura 7: Templo *Rajanari* em *Bhunaveshmar*, no estado indiano de Orissa. In Shattuck, op. cit., p. 65.

Assim como a organização aldeã seguia práticas que tornavam-nas semelhantes às encontradas mais ao norte, como Teotónio R. de Souza aponta<sup>187</sup>, indicando a influência brâmane nortista, como no caso dos *sarasvat*, é possível que isto também ocorresse em relação ao erguimento de templos. Construídos utilizando-se como referência uma literatura baseada na cultura brâmane, e tendo sido esta levada para Goa a partir das longínquas migrações de grupos da casta sacerdotal, é provável que nesses templos fossem seguidos parâmetros arquitetônicos comuns ao norte.

---

<sup>187</sup> R. de Souza, op. cit., p. 56.

Em Goa as *shikaras* ganhavam contornos que tornavam-nas semelhantes a domos presentes em mesquitas, o que revelaria a influência islâmica na decoração dos templos goeses. Outra influência faz-se também na *naubat khana*, uma pequena torre no portal de entrada do edifício onde ficavam os percussionistas a tocar hinos religiosos em dias auspiciosos. Tais influências islâmicas refletiriam a intensa presença muçulmana ao longo da Idade Média em Goa<sup>188</sup>, como vimos. Esta influência, por outro lado, não seria a única ao longo dos séculos, tendo sido já observados elementos nortistas na sua decoração, como a presença da *shikara*. Com a ocupação portuguesa, outros traços seriam agregados ao templo, como observamos em certas características dos *devullas* a partir do século XVI.

Apesar dessas influências, há vários elementos sulistas, como os *gopurans* - torres divididas em várias camadas de degraus decoradas com imagens de divindades. Essas torres, nos templos goeses chamadas “Torres das Lâmpadas”, *Deepmal*, *khambo* ou *Deepa Sthamba*, não aparecem situadas em cada portal dos muros que cercam o recinto, como ocorre com a maioria dos templos do sul indostano, mas são destacadas no ambiente externo do *devulla*, possuindo de duas a seis camadas até seu topo, com considerável altura<sup>189</sup>.

A presença de grandes fontes de água no pátio (*prakara*) do templo seria outra marca da influência local na arquitetura desses edifícios, sob a forma de tanques ou acessos às margens de algum rio, servindo como local para orações dos sacerdotes e abluções dos devotos em dias auspiciosos, ou antes de rituais, sendo-lhes permitida a entrada ao edifício principal – dependendo da origem do devoto – após este banho ritual. Ainda no ambiente externo, no *prakara*, ficavam altares contendo a planta sagrada, o *tulsi* ou *tulasi*, além de exemplares de árvores sagradas como mangueiras, bananeiras, coqueiros, dentre outras, contendo em suas bases pequenas imagens sagradas de divindades<sup>190</sup>.

Como vimos, o interior dos templos goeses continha em sua parte principal a imagem do deus ou deusa considerado habitante do local, recinto que somente os brâmanes tinham permissão para entrar. O acesso a este local era garantido pelo *chouco*<sup>191</sup> ou *mandapa*, um grande salão repleto de pilastras decoradas com esculturas referentes a passagens mitológicas da divindade principal. Antes deste salão que

<sup>188</sup> Ver em: [http:// goacentral.com/Goatemples/Goatemples.htm](http://goacentral.com/Goatemples/Goatemples.htm). Acesso em 26/03/12

<sup>189</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>190</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>191</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 57.

antecede o *garba-griha* havia o *sarvoli*, área composta por pequenos santuários de divindades menores, conhecidas como *Parivar Devatas*, que também habitavam o edifício; área antecédida pelo vestíbulo que dava acesso ao templo, conhecido como *montâp*, *sonddavô* ou *naubat khana*, no qual ficavam os párias e estrangeiros<sup>192</sup>, bem como os músicos em determinadas ocasiões.

Os rituais realizados nos templos eram variados, sendo os principais o *puja* e a *prasada* ou *prasad*. O *puja* consistia em cultuar o *murti*, sendo este banhado, adornado com vestes, colares e grinaldas de flores, além de serem oferecidas à imagem alimentos, bebidas, oferendas variadas, espetáculos de música e danças. O final do *puja* seria marcado pelo *arati*, momento em que os sacerdotes acendiam lamparinas ou velas de cânfora ante o *murti*. O rito agradaria a divindade ali presente através do ícone; sendo ela devidamente louvada, a comunidade que prestou o *puja* seria recompensada com prosperidade e proteção divina. Caso a divindade não fosse agradada, seus devotos aguardariam possíveis problemas, como conseqüência do erro ocorrido no ritual<sup>193</sup>.

A *prasada*, palavra que significa “graça”, consiste na obtenção de benção por parte dos fiéis, concedida pelos deuses agradados pelo *puja*. Esta benção, de forma geral, viria em forma dos alimentos oferecidos à divindade, da água usada em sua lavagem e, no caso dos cultos *shakta*, das cinzas brancas usadas nos ritos. Elementos engolidos pelos devotos, acreditando obter graças desta forma, enquanto as cinzas marcavam suas testas<sup>194</sup>. Em Goa a *prasada* ganhou outros contornos, adquirindo um duplo sentido: alimento dos deuses e adivinhação. Além da doação de alimentos, os hindus goeses faziam desta prática religiosa uma forma de obter informações sobre o futuro: depositando pétalas umedecidas em ambos os lados do ícone, geralmente de Shantadurga, faziam-lhe uma pergunta; a resposta seria dada pela queda das pétalas: positiva, se caíssem primeiro do lado esquerdo, negativa se do outro lado<sup>195</sup>.

O ambiente interno do templo era usado pelos oficiantes dos rituais realizados várias vezes ao dia, por aqueles que os auxiliavam e observavam, e por devotos que exerciam sua religiosidade de formas variadas. Havia, por exemplo, os que se prostravam ante as imagens, experimentando o *darshan* de forma íntima; outros ofereciam solitariamente suas preces aos deuses ou meditavam, enquanto outros entoavam coletivamente cânticos e hinos consagrados ao *murti*. Ao mesmo tempo

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>193</sup> Shattuck, op. cit., p. 70-71.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>195</sup> Perez, op. cit., p. 176.

doentes colocavam-se no chão do *devulla* esperando obter a cura pela graça divina, crianças corriam pelos salões e pátios e demais pessoas sentavam-se em algum canto do edifício para conversarem ou lerem escrituras sagradas<sup>196</sup>. A forma do devoto relacionar-se com a divindade centrava-se em seu íntimo, possibilitando a variedade de modos de utilização do templo. Diferente da igreja cristã, nele não há participação dos devotos numa liturgia grupal organizada pelo sacerdote oficiante. Este, entre os hindus, realiza com seus pares o rito da maneira mais correta possível, enquanto os demais podem experimentar a visão do divino através do contato visual com o *murti*, esperando graças ou o *moksha*, a libertação.

Os templos possuíam diversos tipos de servidores relacionados às atividades religiosas e à manutenção do local. Todos possuíam sacerdotes denominados *bottos*, a realizarem dia e noite os rituais destinados aos deuses do templo, recebendo como pagamento de seus serviços uma parte das terras do *devulla*, sendo tal porção denominada *deussun*<sup>197</sup>. Residindo nos arredores dos templos como os *bottos*, as *bavinas* eram mulheres virgens que dedicavam-se ao serviço do culto do templo. Escolhidas ainda na infância para tal ocupação, devotavam-se inteiramente aos ofícios no *devulla*, conservando a iluminação do local, sua limpeza e a lavagem dos ídolos<sup>198</sup>. As *bavinas* pertenciam a um grupo interno à *varna* dos *sudras*, sendo os homens desta casta, os *deulis*, geralmente músicos percussionistas e cantores<sup>199</sup>.

Outras servidoras dos santuários hindus eram as *calavontes*, ou, nas fontes européias quinhentistas, as chamadas *bailadeiras* ou *balhadeiras*. Mulheres que recebiam educação diferenciada<sup>200</sup>, dedicando sua vida ao trabalho nos templos. Diferente das *bavinas*, as *calavontes* executavam danças e cânticos em homenagem às divindades durante festivais públicos e cerimônias privadas. O pesquisador português Lopes Mendes<sup>201</sup> comenta as dançarinas dos templos goeses:

<sup>196</sup> Shattuck, op. cit., p. 71.

<sup>197</sup> A. Lopes Mendes. *A Índia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886, v. 2, p. 33.

<sup>198</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>199</sup> Mariano Feio. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar / Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979, p. 98.

<sup>200</sup> As *calavantas* recebiam educação diferente das mulheres das demais castas, excetuando-se as de origens brâmane. Aprendiam a ler, escrever juntamente com as crianças do grupo sacerdotal nas escolas presentes nos templos. Ver: *Ibidem*, p. 94.

<sup>201</sup> Que se identifica, conforme presente na folha de rosto do primeiro volume da obra citada, como: “Agrônomo, socio da sociedade de geographia de Lisboa da real sociedade Asiatica (secção de Bombay), da sociedade geographica Argentina da real associação central da agricultura portugueza e antigo deputado da nação pelo circulo de Mapuçá, Damão, Diu, etc”.

“Dedicam-se também a dançar e cantar em festividades públicas e particulares, tanto religiosas como profanas, e ao mister de rameiras”<sup>202</sup>.

Ainda que o etnógrafo português do século XIX denominasse-as pejorativamente pelo uso da palavra *rameiras*, é possível, através dela, perceber uma ligação mais profunda das *calavontes* com os cultos nos *devullas*. Lembrando que em Goa havia a presença de orgias rituais nos cultos *nath*, *shakta* e nas seitas tântricas, é provável que as *calavantas* fizessem parte desses rituais, essenciais, como vimos, a certas concepções religiosas locais. No entanto, sob a ótica portuguesa, talvez não muito diferente no largo espaço de tempo que separa Lopes Mendes dos primeiros lusitanos em contato com a população hindu goesa, tais mulheres foram caracterizadas como prostitutas, sendo-lhes retirado o caráter religioso que detinham neste aspecto, sexual e religioso, incompreensível na perspectiva cristã ocidental detida dos “conquistadores” e cronistas portugueses modernos - e de outros europeus – bem como pelo oitocentista Lopes Mendes. Por exemplo, Linschoten, importante cronista flamengo, em suas breves descrições sobre as imagens que produziu sobre a Ásia, ao descrever a *balhadeira*, utilizou a palavra *meretrix*<sup>203</sup>. Na imagem por ele produzida, é possível ler em suas anotações o uso do termo latino, conforme vemos na figura 7.

As *calavontes* eram acompanhadas pelos *bazanterys*, homens desta casta que exerciam o ofício de músicos juntamente aos *deusis*, participando junto às bailadeiras de certas cerimônias religiosas, como as procissões noturnas em homenagem aos deuses. Esses músicos tocavam a chamada *rabana*, música goesa executada nos templos três vezes ao dia: no amanhecer, ao meio-dia e ao pôr do sol<sup>204</sup>. *Calavantas* e *bazanterys* eram membros da *varna sudra*, ocupando-se de ofícios relacionados à dança e à música. Além desses servidores havia carpinteiros, lavadores, ferreiros e *mahars* (intocáveis) que também serviam ao templo<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>203</sup> Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias orientais ou portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, imagem 20.

<sup>204</sup> Lopes Mendes, op. cit., p. 34.

<sup>205</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 49.



Figura 8: “Mulher da vida indiana, ganhando a vida dançando e cantando”. In *Itinerário ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias orientais ou portuguesas*, op. cit., imagem 20.

*Bottos*, *calavantas*, *bazanterys*, *bavinas* e *deusis* habitavam os arredores do templo principal, com moradias no interior do complexo de edificações do *devulla*. Seu sustento, bem como dos demais servidores, era retirado do rendimento das terras do templo, que abarcava as melhores terras da aldeia ao redor, denominadas terras *nelly*. Essas terras possuíam os melhores campos de arroz, dos quais retirava-se uma parte para alimentar os sacerdotes e servidores do *devulla*, enquanto o restante era utilizado para obter rendas voltadas às despesas do culto<sup>206</sup>. Além desta fonte de rendas havia ainda o *namos* ou *namoxim*, tributo pago pelos aldeões reservado ao sustento dos servidores dos templos<sup>207</sup>, e outras contribuições em dinheiro e gêneros, oferecidos por devotos das divindades e seguidores dos sacerdotes e gurus em várias ocasiões ao longo do ano<sup>208</sup>.

Cabia a certos *gancares* a administração do templo, denominados *mahajans*. Apresentavam-se como descendentes dos fundadores dos templos, os quais também teriam sido *gancares*, que, por sua vez, poderiam igualmente vincular-se a antigos

<sup>206</sup> R. de Souza, op. cit., p. 72.

<sup>207</sup> Souza Faria, op. cit., p. 48.

<sup>208</sup> R. de Souza, op. cit., p. 88.

fundadores das aldeias. Os *mahajans*, como administradores, tinham a incumbência de fornecer meios e base para a construção dos *devullas*, para reparo e manutenção da estrutura física das edificações. Além disso, concediam as melhores terras da área administrada aos sacerdotes que nela viviam e repassavam as rendas e terras dos *namos* aos demais servidores<sup>209</sup>.

Junto às funções religiosas do templo havia outras relacionadas à vida e à organização das aldeias goesas. Com três a quatro *devullas* em média para cada comunidade aldeã, os santuários hindus detinham grande centralidade na vida das populações rurais goesas. Teotônio R. de Souza afirma que “todas as atividades tinham que ser iniciadas e terminadas com ofertas à família e às divindades da aldeia”<sup>210</sup>. Nos pátios ao redor dos templos (*prakaras*) ocorriam feiras que reuniam habitantes das regiões de Tiswadi, Salcete e Bardez para trocarem seus excedentes de produção agrícola e comprarem alimentos a preços mais baixos<sup>211</sup>, sobretudo quando ocorriam reuniões festivas, promovendo o contato entre as diferentes comunidades hindus goesas<sup>212</sup>. Como exemplo dessas ocasiões, temos o *zagor*, espetáculos dramáticos que tinham como “palco” o *prakara*, organizado e promovido pela comunidade envolvida com o templo no qual seriam realizados<sup>213</sup>.

Os templos também destacavam-se na organização administrativa e política das aldeias: em seu interior arquivavam-se os registros da aldeia, mantidos e elaborados pelos brâmanes *senvi sarasvats*, contendo informações a respeito da vigilância e dos impostos fundiários pagos pela comunidade. Nos *devullas* realizavam-se reuniões para resolver casos de disputas de propriedades em que os registros documentais, servindo como provas a favor de uma das partes envolvidas, não eram suficientes para dar uma solução final ao problema. Ao redor das sagradas figueiras-da-índia, nos pátios dos templos eram realizadas as reuniões do *ganvkari*, o conselho da aldeia<sup>214</sup>.

Também no espaço do templo ocorria a promoção da educação primária das crianças brâmanes e das meninas pertencentes à casta das *calavantas*. Lá elas aprendiam a ler e escrever na língua marata com os caracteres *kannada*, além de princípios matemáticos sob a tutela dos mestres, ou *xenens*, também denominados *kulkarnis*. Esses

---

<sup>209</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 48.

<sup>210</sup> R. de Souza, op. cit., p. 87.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>213</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>214</sup> *Ibidem*, loc. cit.

professores geralmente pertenciam ao grupo dos brâmanes *senvi sarasvats*, sobretudo os oriundos das aldeias de Cortalim e Kelxy, detentores de longa tradição educacional<sup>215</sup>.

Portadores de variadas funções e considerável destaque na vida da população hindu goesa, os chamados *devullas* ou *vimanas* passaram, com a presença portuguesa, a receber outra denominação: *pagode*. O termo, forjado pelos portugueses nos variados contatos travados com expressões da religiosidade hindu, ganhou significados diversos dos abrangidos pelas denominações presentes nas línguas locais do sul asiático para designar os templos. Este fato acabou por refletir as formas como os lusitanos percebiam não somente os *devullas*, mas também os cultos e práticas sociais estabelecidos neste espaço, como veremos adiante.

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 90.

## 2. ENTRE VENTURAS E PIEDADES

### 2.1 – No reinado manuelino

Para compreender as relações entre hindus goeses e lusitanos na Goa do século XVI, é necessário entender como foi possível a Portugal atingir e fixar-se em terras tão distantes como o sul e o sudeste asiático, bem como as motivações por trás de tão grande e ousado empreendimento. Envolvendo vários interesses, não resumidos à obtenção de acesso direto a áreas fontes de especiarias, o projeto teria contado com a participação de grupos empenhados em, de acordo com diferentes motivações, estabelecer a fixação portuguesa nas Índias.

A respeito dos primórdios da expansão marítima e dos caminhos tomados pelos portugueses ao longo dos séculos XV e XVI, Luís Filipe F. R. Thomaz destaca-se como um dos autores contemporâneos cuja contribuição deve aqui ser destacada. Envolvido por estudos relativos às culturas do sul e sudeste asiático, Thomaz, graças à sua considerável erudição e diálogos com a geografia e a lingüística <sup>1</sup> (destacando-se seu vasto conhecimento a respeito das línguas orientais) oferece visões e análises amplas a respeito da presença lusa na Ásia. Grande contribuição também trouxe a partir da análise da presença portuguesa no Índico a partir da concepção das redes por eles estabelecidas.

Aplicando tal conceito, na esteira de Denys Lombard<sup>2</sup>, aponta para a necessidade de ser observada a presença lusitana na Ásia para além das áreas diretamente sob controle do Estado da Índia. As redes, para o autor, seriam mais amplas do que o império português. Apesar de não negá-lo, relativiza sua abrangência ao apontar para certas áreas em que o comércio marítimo também era realizado por lusos, ainda que à margem das determinações régias. Dessa forma, Cochim ou Meliapor não sofreriam imposições tão explícitas e diretas das autoridades vindas do reino como Goa e a

---

<sup>1</sup> Em entrevista cedida aos *Anais de história de além-mar*, em sua edição de homenagem ao autor, em 2002, Thomaz afirmou que sua abertura ao diálogo com as áreas dos conhecimento mencionadas se deve à necessidade de fazer uso de instrumentais que o auxiliem em suas análises, sobretudo quanto ao estudo empreendido a respeito da Ásia. Ver “Entrevista”, *Anais de história de além-mar*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2002, III, p. 7-21.

<sup>2</sup> Thomaz frequentou os seminários de Denys Lombard em Paris ao longo de sua formação, com o qual manteve contato próximo, sendo por ele influenciado em seus estudos sobre o sudeste asiático. Ver *Ibidem*, p. 14.

“Província do Norte”<sup>3</sup>. Contudo, graças ao comércio realizado nessas regiões por lusitanos, o autor afirma que estariam também envolvidas pelas redes comerciais erguidas por estes.

Entretanto, apesar de seus vastos conhecimentos tanto sobre o contexto moderno europeu quanto o asiático, Thomaz dedicou pouca atenção a análises comparativas, restringindo-se a poucos estudos desse tipo entre as experiências portuguesas e espanholas no ultramar<sup>4</sup>. Quanto a tal modalidade de investigação histórica, Sanjay Subrahmanyam, por outro lado, elaborou valiosos estudos, sobretudo quanto a comparações de diferentes experiências eurasiáticas na Época Moderna. A partir de seus profundos conhecimentos tanto sobre as conjunturas políticas, econômicas e culturais asiáticas quanto europeias na modernidade, Subrahmanyam propõe perspectivas que insiram com maior importância os contextos das diferentes e dinâmicas sociedades asiáticas na compreensão da formação da Época Moderna. Observa diversos fatores entre a Ásia e a Europa como interligados nesse período, marcado por diferentes alterações nos dois continentes, conectados economicamente também à África e à América, sendo tais relações marcantes em sua concepção de *connected histories*<sup>5</sup>. Nesse sentido, propõe, por exemplo, que seja analisada a inserção portuguesa nas terras ao redor do Índico a partir do reconhecimento de que, a partir dos séculos XIV e XV, profundas e variadas alterações ocorriam nas diversas sociedades asiáticas com as quais entraram em contato os lusitanos<sup>6</sup>.

Ainda assim, Thomaz, complexificando, a partir de suas interpretações a respeito da presença portuguesa na Ásia, destaca-se como referência a respeito desse assunto. Aprofundando e restringindo suas análises aos séculos XV e XVI<sup>7</sup>, suas obras,

---

<sup>3</sup> Tal afirmativa aproxima-se em parte ao que Sanjay Subrahmanyam afirma quanto ao que considera como os “domínios informais” portugueses na Ásia para além do golfo de Bengala. Ver “A sociedade asiática portuguesa II: a fronteira e para além dela”. *O império asiático português, 1500-1700. Uma história política e económica*. Carnaxide: Difel, 1993, p. 352-392.

<sup>4</sup> F. R. Thomaz, “Entrevista”, op. cit., p. 12-13.

<sup>5</sup> Sanjay Subrahmanyam, em seu artigo “Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia”, propõe uma perspectiva sobre a formação da Época Moderna que percebeba quão variadas e disseminadas foram as transformações ocorridas nesse período não só entre europeus, mas entre diversos povos da Ásia. É surpreendente, por exemplo, suas afirmativas a respeito das grandes navegações empreendidas por chineses em cerca de um século antes dos portugueses, ou da ampliação do tráfico de escravos tanto no Atlântico quanto em diversas outras partes do mundo a partir dos séculos XV e XVI. Ver “Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia”. Victor Lieberman (ed.). *Beyond binary histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, p. 289-316.

<sup>6</sup> Sanjay Subrahmanyam. *O império...* op. cit., p. 390-391.

<sup>7</sup> F. R. Thomaz, “Entrevista”, op. cit., p. 12-13.

como *De Ceuta a Timor*, foram fundamentais para uma compreensão ampla da história portuguesa nas terras asiáticas.

A respeito das razões para a expansão lusa, Thomaz aponta para raízes longínquas que remontariam ao final do século XIII, possuindo ressonância com a tradição das cruzadas e da Reconquista cristã da península ibérica<sup>8</sup>. Iniciada sob forte motivação de conquista do Marrocos, expandindo os domínios portugueses no norte africano com a justificativa de serem retomados territórios outrora pertencentes aos cristãos<sup>9</sup>, a empreitada teria servido também para extravasar tensões sociais presentes na nobreza guerreira lusitana. Este aspecto referente às necessidades e anseios nobiliárquicos seria bastante evidenciado por Thomaz para explicar a expansão ultramarina lusitana rumo ao Oriente. Desde a baixa Idade Média, ocorreu um crescimento demográfico significativo, aumentando o número de nobres, sendo isso somado à crise do século XIV, quando ocorreu uma diminuição do número de trabalhadores graças à peste negra, além das transformações sociais, políticas e jurídicas que limitaram os privilégios e o predomínio da nobreza. Este grupo social manifestaria um certo desconforto, resultado de tantas alterações, gerando uma tensão latente. Assim, a “aventura marroquina”<sup>10</sup> oferecia aos nobres lusos alternativas para obterem cargos públicos, enriquecimento por pilhagens decorrentes das conquistas em solo africano, além de prêmios por seus feitos, recebendo do rei tenças, comendas e outros benefícios<sup>11</sup>. Com isso, a nobreza passou a servir, de certo modo, aos propósitos da monarquia lusa ao ter seus interesses desviados para o Marrocos, contribuindo para um relaxamento das tensões sociais preexistentes no reino.

Mas, além disso, a já mencionada peste e a crise subsequente levaram a uma retração considerável nas receitas do “Estado” graças à diminuição da arrecadação tributária existente. Em perspectiva diferente, mas não necessariamente discordante da de Thomaz, Vitorino Magalhães Godinho resalta o papel do próprio “Estado” luso - não confundido à acepção contemporânea do termo - ao início da Época Moderna, obrigando-se a ter uma participação econômica mais ativa, envolvendo-se de forma mais acentuada em empreendimentos comerciais marítimos, bem como em outras atividades que satisfizessem suas necessidades e compensassem a contração econômica ocorrida entre os séculos XIV e XV. Dessa forma, casas senhoriais eram forçadas a

---

<sup>8</sup> Luís Filipe F. R. Thomaz. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p. 190.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>11</sup> *Ibidem*, loc. cit.

participar do comércio pelo além-mar, assim como o rei e a família real passaram a investir em companhias comerciais<sup>12</sup>.

Somada a esses fatores explicativos iniciais, estaria a participação da “burguesia mercantil” lusa no empreendimento – outro termo que deve ser entendido segundo o momento e o contexto em que escreve Godinho, influenciado por Fernand Braudel e produzindo fora do âmbito do regime salazarista em Portugal. Num primeiro momento, para Godinho, a expansão ligava-se estreitamente aos interesses da nobreza guerreira, envolvida pelas guerras e pilhagens na região. Mas a partir do reinado de D. João II, iniciado na década de 1480, tal quadro sofreria uma considerável alteração. O movimento expansionista português, voltado para a face mediterrânea do noroeste da África, neste reinado passaria por uma reorientação, sobretudo quando novos interesses fizeram com que a empresa marítima se voltasse cada vez mais para a face atlântica marroquina, mais ao sul, em busca de contatos pacíficos e predominantemente comerciais<sup>13</sup>. Desde meados da década de 1440, quando Portugal alcançou o litoral da Guiné, interesses mercantis voltaram-se para terras africanas ao sul do cabo Bojador em busca de escravos, especiarias e ouro, dando início a outro movimento expansionista: enquanto a empresa marroquina mantinha-se atrelada às atividades de corso, a guineense cada vez mais apresentava oportunidades de relações comerciais pacíficas, traçando caminho diverso do trilhado até então no norte da África.

É interessante perceber, neste contexto dos primórdios da expansão lusa, a elaboração de um caro mito à historiografia tradicional portuguesa a esse respeito: a contribuição do infante D. Henrique de Avis para a iniciativa portuguesa em singrar os oceanos. Com efeito, cronistas como Gomes Eanes de Zurara, no século XV, e João de Barros, na centúria seguinte, caracterizaram-no como um “grande príncipe cristão”, detentor de amplos conhecimentos sobre geografia e navegação, o que é relativizado por seu recente biógrafo inglês Peter Russell, ao concebê-lo muito mais como um homem de perfil medieval do que moderno<sup>14</sup>. Ronaldo Vainfas e Rodrigo Bentes Monteiro<sup>15</sup>, ao debaterem o mito criado sobre o infante calcados nesta recente biografia, apontam

---

<sup>12</sup> Vitorino Magalhães Godinho. “Finanças públicas e estrutura do Estado”. *Ensaio II sobre história de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1978, p. 53.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 26. Ver também Om Prakash, “Magalhães Godinho et l’historiographie des Portugais dans le commerce de l’océan Indien”. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian. Le Portugal et le monde. Lectures de l’oeuvre de Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, v. L, 2005, p. 25-31.

<sup>14</sup> Para maiores informações, ver: Peter Russell, *Henrique, o navegador*. Lisboa: Horizonte, 2004.

<sup>15</sup> Ronaldo Vainfas & Rodrigo Bentes Monteiro (orgs.). “Introdução”. *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 13-21.

também para seus traços menos heróicos, neste império que se configurava com várias faces. De fato, pode-se considerar, até certo ponto, a participação direta de D. Henrique na expansão lusitana sobre Ceuta e as ilhas atlânticas de Madeira e Açores, bem como sobre parte do Marrocos. Contudo, ao contrário dos desejos salazaristas de vê-lo como o “ícone secular nacional, pioneiro da modernidade e mentor do império português”<sup>16</sup>, o infante teria se envolvido com conquistas mais voltadas para a obtenção de prestígio pessoal e riquezas, não necessariamente planejando a realização de grandes expansões que engrandecessem o reino – ainda que beneficiasse, conseqüentemente, a monarquia portuguesa com isso.

Ainda assim, sua ação teria, de forma indireta, contribuído para a abertura de caminhos a serem utilizados ao longo da expansão em direção à costa ocidental da África. Sob o espírito cruzadístico da expansão, D. Henrique envolveu-se com a conquista de terras africanas. Junto a isso, suas ações favoreceram o estabelecimento, neste continente, de interesses lusos não apenas ligados aos detidos pela nobreza guerreira envolvida com o curso. Por exemplo, ao deixar um escudeiro seu por lá, é possível que tivesse em vista as riquezas que a África poderia oferecer para a ampliação do comércio, estimulando o reconhecimento do norte africano<sup>17</sup>.

Com o reinado de D. João II a coroa teria passado a tomar as rédeas do movimento de expansão com força preponderante, assegurando a presença lusa em espaços ainda mais distantes. Assim, num momento em que o poder régio estava em processo de afirmação, a monarquia portuguesa optou pelo envolvimento direto com o comércio, obtendo considerável fonte de riqueza de bens móveis e de liquidez, permitindo-lhe manter e ampliar sua estrutura através do pagamento de tropas, funcionários e agentes reais. Herdeiro da expansão realizada até então, o “Príncipe Perfeito”, detentor, por exemplo, do ouro que afluía de Mina para Portugal, pôde intensificar o processo de centralização política que já ocorria no reino<sup>18</sup>.

Assumindo “perfil nitidamente mercantil e empreendedor”<sup>19</sup>, o rei português passa a ostentar seu poder e riqueza obtidos através dos empreendimentos comerciais marítimos. O “Estado”, segundo Magalhães Godinho, foi reestruturado, ligando-se à economia de mercado, dependendo crescentemente dos recursos obtidos a partir dos

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>18</sup> Magalhães Godinho, *op. cit.*, p. 53.

<sup>19</sup> Valendo-se da análise de Godinho para definir o conceito de império e as regiões ultramarinas portuguesas, ver Bentes Monteiro. *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 201.

empreendimentos comerciais marítimos. Sua gestão financeira, com isso, passou a ser regida por práticas próprias da vida dos negócios, tornando-se um agente econômico. Contudo, apesar desse grande poderio adquirido pela coroa lusa, não foram excluídos os interesses dos grupos envolvidos pela empresa do ultramar, os quais motivavam a manutenção das duas frentes de expansão: no norte da África, onde a nobreza mantinha fortes interesses, e a que se espalhava pelo litoral atlântico do mesmo continente, ligada a grupos mercantis.

Ambas as direções do expansionismo português do século XV serviam a interesses da realeza e dos diferentes grupos envolvidos, formando uma mescla complexa. Nela, segundo Thomaz, manifestava-se a ideologia “religioso-cavaleiresca”<sup>20</sup> das cruzadas, objetivando a eliminação do antigo inimigo da cristandade, o Islã, o que interessava ao rei e à nobreza - também motivada pela possibilidade de, pelas guerras, obter conquistas fundiárias. Com o fito de derrotar o poderio muçulmano, desde a Idade Média vigia na Europa cristã o plano de obter-se apoio de um semi-mítico rei da longínqua e praticamente desconhecida Etiópia, o chamado Preste João. Localizado seu reino em meio a terras vagamente denominadas Índias, este rei, o qual acreditava-se ser também cristão, poderia servir de apoio a Portugal em sua luta contra os “infiéis”, motivando as iniciativas lusas de encontrar um caminho pelo litoral africano para travar contato com o pressuposto aliado. Thomaz afirma que desde os anos iniciais do século XIV aspirava-se a ser possível concretizar a aliança com este de modo a avançar contra o Islã. Com isso, de acordo com este autor:

“Os descobrimentos parecem (...) ter começado por ser uma manobra estratégica acessória subsidiária de uma política que tinha por objectivos principais as costas mediterrânicas da África e do Próximo Oriente islamitas, último avatar do plano medieval de Cruzada”<sup>21</sup>

Junto a este objetivo estava o interesse de mercadores presentes em Portugal em obter o controle de estreitos por onde circulavam especiarias asiáticas, como os acessos ao mar Vermelho, o que servia de apoio às intenções de derrotar o inimigo islâmico, sobretudo por comunidades de mercadores italianos que mantinham ligações econômicas estreitas com Portugal e almejavam, através das vitórias deste, obter acesso direto aos caminhos que conduzissem às Índias. Assim, objetivos político-militares

---

<sup>20</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 157.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 156-157.

aliavam-se aos mercantis na busca por um acesso ao que na Europa conhecia-se por “Índia”. O termo designou, por longo tempo, o conjunto de países que circundavam o oceano Índico, vindo daí a confusão sobre a própria localização do reino de Preste João, que, mais tarde, com as explorações do litoral africano e asiático, foi percebido não mais como pertencente ao imaginado em meio a lendas e relatos fantásticos, como as Índias, mas inserido na porção oriental da África<sup>22</sup>.

O soberano etíope, curiosamente, acabou, pelos feitos navais portugueses e pelos planos concretos da coroa lusa, saindo gradativamente do campo entre o “real” e o “lendário”, passando a ser situado em terras então desbravadas, nas quais as concepções do “fantástico”, presentes na perspectiva européia, acabariam, pela experiência concreta de conhecê-las, a serem deixadas para terras ainda mais distantes, ocorrendo uma “migração geográfica do imaginário europeu”, conforme a análise de Laura de Mello e Souza, notabilizada pela feitura de relações de mentalidades entre a Europa e o Novo Mundo<sup>23</sup>. D. João II, por exemplo, em busca de maior conhecimento dos caminhos até o Preste João, considerado um aliado em potencial e desejando obter a afamada aliança com o rei cristão, enviou Afonso de Paiva, por terra, até ele - o que revela a manutenção do antigo objetivo.

No entanto, enviou igualmente por vias terrestres Pero da Covilhã “também”<sup>24</sup> às Índias, para alcançar alguns dos centros do comércio das especiarias, como Ormuz, Goa, Calicute e Sofala<sup>25</sup>, demonstrando interesse em obter informações a respeito dos acessos à Etiópia e aos locais de origem das especiarias, de modo a ampliar seus horizontes estratégicos. Horizontes, aliás, alargados com o sucesso do navegador Bartolomeu Dias em contornar o cabo das Tormentas – futuramente rebatizado “da Boa Esperança” -, momento em que os intentos da monarquia dos Avis em direção às Índias aproximavam-se de ser atingidos. Também neste período do reinado do “Príncipe Perfeito”, graças aos sucessos da exploração comercial da costa atlântica na África, houve o erguimento da fortaleza da Mina, facilitando o acesso às fontes de ouro do Sudão – uma forte oposição contra os projetos em direção ao leste, obstruindo novas viagens marítimas além do sul africano em direção ao Oriente durante seu reinado<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>23</sup> Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 27.

<sup>24</sup> Cabem aqui as aspas pela confusão com relação ao que era conhecido como Índia pela geografia européia, onde julgou-se, por certo tempo, estar o reino de Preste João.

<sup>25</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 159.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 160.

Seu sucessor, no entanto, deu prosseguimento ao projeto de alcançar as terras distantes das Índias. D. Manuel, aclamado após a morte dos seis outros candidatos ao trono de Portugal, herdou de D. João II a influência sobre importantes pontos no litoral africano e o controle sobre rotas essenciais para a manutenção e ampliação do poderio luso. Além disso, herdou deste, sobretudo, o projeto político imperial, já posto em prática pelo antecessor soberano português, seguido pelo “Venturoso”.

Colocando-se como suserano de estados na costa ocidental africana, como no caso do Congo, D. João II aplicou uma política de caráter imperial, objetivando, através da busca por laços estabelecidos na África com outros soberanos, formar um bloco contrário ao Islã. Através de pactos com líderes cristãos – como na busca pelo Preste João – ou cristianizados – caso do rei do Congo – e do enfraquecimento econômico das potestades islâmicas pelo desvio da rota das especiarias, passada ao controle lusitano com o uso da rota do cabo até a Índia, o “Príncipe Perfeito” buscava “vassalizar” os pequenos estados muçulmanos submetidos ao seu poderio, transformando-se em “rei dos reis”, ou num imperador, no sentido medieval, o que conseguiu alcançar, relativamente, sobre Safim e Azamor na década de 1480<sup>27</sup>.

D. Manuel herdou tal projeto político imperial, dando-lhe características particulares ao longo de seu reinado. Julgando-se predestinado a rei de Portugal devido à peculiar forma com que foi aclamado, além de ser influenciado pelo misticismo joaquimista<sup>28</sup> em sua formação fornecida por monges franciscanos<sup>29</sup>, o novo rei cria-se inspirado pelo Espírito Santo para proteger a cristandade de seus inimigos. Imbuído deste misticismo, D. Manuel logo no início de seu reinado subjuguou as oposições ao projeto em direção às Índias, recebendo o apoio das comunidades mercantis genovesa e florentina no reino, as quais pretendiam, com o sucesso português, eliminar sua maior rival no comércio de especiarias: Veneza.

A Sereníssima república, dependente das especiarias disponibilizadas pelos mercados de Alexandria e Beirute, envolvia-se no tráfico desses produtos realizado por comunidades muçulmanas de mercadores, que usavam a rota do mar Vermelho para

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>28</sup> O joaquimismo consistia numa corrente mística interna aos franciscanos baseada nas interpretações do Apocalipse elaboradas por Joachim de Fiore (c. 1132 – 1202). Dentre suas concepções, entre os frades portugueses, estava a que considerava a expansão do Evangelho pelos confins do mundo, a recuperação de Jerusalém pelos cristãos e a conversão de judeus e mouros como sinais da aproximação do fim dos tempos. Ver: Patrícia Souza de Faria. *A conversão das almas do Oriente – Franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 188 e 189.

<sup>29</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 167.

atingir a Índia e demais áreas fornecedoras na Ásia. Ao buscar novos caminhos para as Índias, Portugal acabou por enfrentar os interesses venezianos. Ironicamente isso ocorreu com os portugueses objetivando eliminar o principal fornecedor de especiarias a Veneza, o sultanato mameluco do Egito, caracterizado pelos portugueses como “da Babilônia” - visto por membros da corte manuelina sob o viés messiânico, como fadado à queda iminente, identificado à Babilônia apocalíptica descrita por João em seu livro de revelações escatológicas<sup>30</sup>.

O ano de 1498 representou, nessa disputa de interesses, uma vitória de Portugal em seu empreendimento em direção às Índias. O navegador Vasco da Gama, cruzando o cabo da Boa Esperança, obteve êxito em atingir o continente asiático. Saindo do reino em 1497, recebeu como objetivos para sua longa jornada marítima as incumbências de estabelecer uma aliança com o Preste João, iniciando a participação portuguesa direta no comércio das especiarias. Chegando a Calicute no ano seguinte, lá buscou aliados cristãos em terras estrangeiras, de modo a criar pactos para concretizar os planos do monarca de obter apoio em sua guerra contra o sultanato mameluco, desdobrado também no Mediterrâneo.

Nesta “busca por cristãos” em Calicute, o olhar de Gama e seus companheiros procurava elementos que os levassem a concluir que realmente havia cristãos em terras tão distantes. Essa expectativa conduziu a desencontros entre o que viam e o que desejavam ver, como observa-se no trecho abaixo, extraído do diário da viagem de Vasco da Gama:

“Aqui [em Calicute] nos levaram a uma grande igreja. (...) Na porta principal, há um padrão de arame da altura de um mastro, em cima do qual há uma ave, que parece um galo (...). No meio do corpo da igreja está um coruchéu, onde fica o coral, com uma porta da largura de um homem, e uma escada de pedra que levava a esta porta, que era de arame. Dentro estava uma imagem pequena, que diziam ser Nossa Senhora (...).

Havia muitos santos pintados pelas paredes da igreja. Eles tinham diademas, e sua pintura era bem diferente: os dentes eram tão grandes, que saíam da boca uma polegada, e cada um tinha quatro ou cinco braços”<sup>31</sup>.

Ao contrário do relatado, o espaço descrito não se tratava de uma igreja cristã, mas de um templo hindu. Nele é possível verificar um dos primeiros contatos dos portugueses com expressões religiosas hindus, ainda que vistas como católicas. Neste

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>31</sup> Álvaro Velho. *O descobrimento das Índias. O diário da viagem de Vasco da Gama*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998, p. 79.

desencontro do olhar, a divindade principal do templo foi identificada a “Nossa Senhora”, tratando-se, possivelmente, de uma deusa cultuada nesta cidade, talvez uma das formas de *Devi*. Mesmo percebendo diferenças entre as imagens católicas há muito conhecidas e aquilo que viam, ainda assim essas foram adaptadas às expectativas que permeavam a visão do autor do relato e seus companheiros. Julgando-as pertencentes ao campo do sagrado, observavam-nas pelas concepções que traziam consigo. Tentavam ver o que não lhes era familiar a partir de parâmetros familiares<sup>32</sup>. Por exemplo, rapidamente a Deusa tornou-se Nossa Senhora ao capitão e aos que o acompanhavam - como Álvaro Velho, responsável pela redação do diário.

No entanto, as diferenças entre este suposto culto cristão de Calicute e as expressões religiosas já conhecidas e familiares são apontadas a partir da descrição de “santos” com vários braços e presas, possivelmente outras divindades hindus cultuadas no templo visitado. Por mais que o olhar desses portugueses fosse disposto a enxergar traços de cristianismo nessas terras, era inevitável perceberem elementos diversos do esperado.

Assim, a chegada lusa à Índia foi acompanhada pela estranheza à religiosidade hindu e seu local de culto, que ainda não recebera uma denominação específica, percebido e denominado como “igreja”. A confusão de interpretações sobre a realidade indiana, portanto, marcou o passo inicial dos contatos dos portugueses com as religiões dos hindus, os quais, para Gama e seus companheiros, seriam numerosos aliados em potencial, não percebendo que haviam encontrado populações não cristãs<sup>33</sup>.

Além disso, a comitiva portuguesa, em busca de relações comerciais, ao entrar em contato com o soberano de Calicute, o chamado *Samorim*, não causou grandes impressões, pois o oferecido ao rajá - tecidos, chapéus, coral e artigos agrícolas - não passava de produtos pobres comparado ao que ele tinha à disposição<sup>34</sup>.

Retornando a Portugal com impressões não muito positivas de Calicute, ainda assim a frota de Vasco da Gama obteve relativo sucesso, dando início à presença efetiva de Portugal na Índia. Após o bom êxito de 1498, outras armadas foram enviadas de modo a fortalecer a presença portuguesa na região, estabelecendo já na primeira década do século XVI relações comerciais e, junto a estas, tensas disputas com as fortes

<sup>32</sup> Partha Mitter. *Much maligned monsters. A history of European reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 5.

<sup>33</sup> Bayley W. Difle & George D. Winus. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, p. 180-181.

<sup>34</sup> Sanjay Subrahmanyam. *O império asiático português, 1500-1700 – Uma história política e económica*. Carnaxide: Difel, 1993, p. 82-84.

comunidades muçulmanas presentes no Índico. Por exemplo, as ordens emitidas a Pedro Álvares Cabral em sua viagem à Ásia em 1500 continham determinações para capturar todos os navios de tripulação muçulmana que transportassem especiarias por este oceano, de modo a estabelecer um bloqueio do acesso entre este e o mar Vermelho, obstruindo os fluxos comerciais entre o Médio Oriente e a Índia<sup>35</sup>.

As tensões entre lusitanos e “mouros” contavam ainda com outro participante europeu neste momento inicial da entrada lusa na competição pelo acesso aos mercados asiáticos: os mercadores venezianos. Estes, percebendo o iminente colapso dos mercadores do Mediterrâneo oriental com as dificuldades em manter o comércio de especiarias pela rota do Levante, viram que seus interesses aproximavam-se dos presentes entre os sultões mamelucos egípcios – os quais, graças aos reveses causados pela presença portuguesa no Índico, também encontravam problemas quanto à cobrança de tarifas e direitos alfandegários. Com isso, formou-se uma aliança entre Veneza e o sultanato do Egito, tendo este tentado, através daquele, apelar até mesmo ao papado para conter a força naval lusitana nas águas do Índico. Tentativa malograda, o sultão egípcio Qansawh Al-hawri, estimulado pelos diplomatas venezianos em sua corte, buscou uma alternativa para impedir os avanços de Portugal, erguendo poderosa armada em Suez e enviando-a ao Índico<sup>36</sup>.

Nesta altura os portugueses já haviam sedimentado um pouco mais sua presença através do erguimento, em 1502, de uma feitoria na cidade de Cochim, na costa do Malabar, por Vasco da Gama. Em 1505 D. Francisco de Almeida foi enviado como primeiro vice-rei da entidade responsável por representar a coroa portuguesa ao redor do Índico, o Estado da Índia. Estabelecido primeiramente em Cochim, ainda sem território definido, a presença deste complexo Estado deu-se de modo a fortalecer a presença lusa inicialmente no Índico ocidental, tendo em mente as disputas mais acirradas contra os muçulmanos neste momento. Almeida, ao partir para a Ásia, recebeu como ordens a construção de fortalezas em áreas estratégicas nas proximidades da saída do mar Vermelho para o oceano e em outros pontos de modo a eliminar possíveis alianças dos inimigos islâmicos, assegurando a proteção dos interesses lusos em atingir um de seus maiores objetivos: Jerusalém.

O plano de tomar a Cidade Santa por Portugal era, para D. Manuel, um dos principais elementos – senão o principal – para preservar a empresa indiana. Pela

---

<sup>35</sup> F. R. Thomaz, *op. cit.*, p. 193.

<sup>36</sup> Subrahmanyam, *op. cit.*, p. 91-93.

tomada de posições estratégicas ao redor do Índico e mantendo alianças com potestades locais, o acesso a Jerusalém estaria garantido. Com isso o monarca pretendia, após sua vitória, tornar-se imperador, pretendendo assumir um papel que, em sua visão messiânica, levasse-o a seguir sua “missão divina” de manter a paz, a justiça e a supremacia da fé cristã<sup>37</sup>. Assim, as determinações passadas ao primeiro vice-rei e a forma pela qual o rei português lidava com os demais soberanos refletiam seus objetivos. Isso é perceptível por sua preocupação em exercer suserania sobre os sultões subjugados, cobrando-lhes páreas, tributo que pressupunha o reconhecimento da supremacia cristã pelo submetido ao poderio português. Com relação aos demais soberanos não muçulmanos, outra relação era estabelecida, com a criação de laços de parentesco reais ou fictícios entre eles e D. Manuel, tratando, por exemplo, o rei de Cochim como irmão e planejando um possível casamento real entre príncipes portugueses e de Vijayanagar<sup>38</sup>.

Ainda que D. Francisco de Almeida seguisse as ordens de seu rei, defendendo e reforçando a presença portuguesa nos mares asiáticos, como o fez lutando contra a poderosa frota mameluca em 1507, este vice-rei representava também os interesses da nobreza lusa já presente na Índia, sobretudo em Cochim. Tal grupo de nobres, expressivo na política ultramarina no nascente Estado da Índia, desejava manter longe uma crescente influência da coroa no comércio das especiarias e demais produtos asiáticos, preocupado com possíveis reduções na sua liberdade para atuar nos mares da Índia, atuação, aliás, pautada muitas vezes pela atividade do corso.

Em Cochim uma figura entre os nobres destacava-se, contudo, não por compartilhar tais preocupações, mas por insuflá-las ainda mais a partir do que defendia. Afonso de Albuquerque, sobrinho de poderoso fidalgo envolvido com o comércio das especiarias, Francisco de Albuquerque, compartilhava dos ideais da política manuelina, a qual já dava sinais de desejar ampliar seus poderes sobre diversas esferas do Estado da Índia. Afonso, para desgosto de muitos em Cochim, sucedeu D. Francisco de Almeida em 1509, indicado por D. Manuel para liderar seus súditos na Ásia. Tal indicação pode ser entendida a partir de posturas de Albuquerque, que abertamente defendia a centralização do poder régio e a maior influência deste em diversos campos, além de contar com fortes apoios na corte portuguesa. Isto foi-lhe essencial, visto a forte oposição que sofria mesmo na própria corte e entre seus pares na Índia, contando com

---

<sup>37</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 196.

<sup>38</sup> *Ibidem*, loc. cit.

um pequeno grupo de fiéis ao seu redor, indicando-os para cargos essenciais ao longo de seu governo, como o fez com alguns de seus familiares e conselheiros italianos e asiáticos<sup>39</sup>.

Prosseguindo com os planos manuelinos de tomar Jerusalém, o governador<sup>40</sup> Afonso de Albuquerque tomou iniciativas que foram além das determinações régias. Percebendo não ser possível manter uma poderosa frente em direção ao mar Vermelho sem estabelecer uma sólida base na Índia, iniciou um amplo conjunto de conquistas que dilataram consideravelmente as possessões lusas ao redor do Índico. Desta forma obteria solidez militar, garantindo, além disso, maior segurança aos negócios da coroa, principalmente no comércio intra-regional asiático, mais seguro que o estabelecido pela rota do Cabo. Extrapolando as ordens régias conscientemente, Albuquerque, por sua vez, informava ao rei sobre suas atividades, deixando claro em suas cartas que tinha como objetivo maior o benefício do monarca<sup>41</sup>.

Neste contexto os portugueses entraram em Goa. A região enfrentava no momento severas tensões entre as lideranças muçulmanas de Bijapur, que a dominavam há tempos, e os gancares rebelados contra a forte tributação imposta sobre suas aldeias. Tomando conhecimento do que lá se passava a partir de um de seus conselheiros asiáticos, o corsário Timmayya, Albuquerque inseriu tal área em seus objetivos, visando obter uma forte base para a estrutura reticular erguida com o Estado da Índia. Goa, sob as vistas do governador português, apresentava atrativos interessantes ao estabelecimento de seu poderio, pois oferecia localização estratégica entre o norte e o sul do Índico ocidental, favorecendo o controle de rotas comerciais no oceano, sendo também facilmente defendida por suas condições geográficas e portadora de destacada auto-suficiência quanto ao abastecimento de víveres graças ao intenso plantio de arroz na região e o fácil acesso a outros mercados que disponibilizassem tal gênero de produtos<sup>42</sup>.

Mas o domínio efetivo de Goa não era regra na prática política de Albuquerque, pouco interessado em obter vastos domínios territoriais, mas sim pontos essenciais à manutenção da rede de rotas controlada por Portugal. Esta rede tinha como funções articular espaços abastecedores e consumidores, como no caso de Goa - porta de entrada

---

<sup>39</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 95.

<sup>40</sup> Tendo em vista a forte oposição sofrida por Afonso de Albuquerque, que nem mesmo poderia receber o título de *Dom* por ser filho bastardo, D. Manuel concedeu-lhe não o cargo de vice-rei, mas de governador, de modo a não exasperar ainda mais aqueles que lhe eram contrários tanto no reino quanto em Cochim.

<sup>41</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 197.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 215.

do mercado hípico essencial aos reinos e sultanatos do Decão - e dos estabelecimentos do Malabar - por onde escoava a produção de pimenta destinada aos mercados europeus. Certas áreas também tinham papel estratégico neste esquema reticular para a manutenção da rede comercial, como a costa oriental africana, em específico Moçambique, escala importante para os navios que cruzavam a rota do Cabo, ou das terras de Bardez e Salcete ao redor de Goa, destinadas a abastecerem-na com alimentos e auxiliarem na sua defesa<sup>43</sup>.

Assim, Albuquerque, dominando Goa e outros portos e áreas litorâneas ao redor do Índico, deu ao reticular Estado da Índia um formato que se manteria inalterado por mais de um século, erguendo para D. Manuel um vasto império. Este império, por sua vez, não era em essência territorial, interessando-se mais pelo controle das rotas que circulavam pelo Índico do que por amplos domínios e numerosas populações sob seu jugo. Goa, sob o reinado de D. Manuel em diante, transformou-se na nova capital do Estado da Índia, servindo como forte capital administrativa dos variados pontos espalhados pela Ásia e leste da África.

As disputas entre portugueses e muçulmanos ocorridas nos arredores do Índico, onde as comunidades comerciais seguidoras do Islã detinham poderio e influência, levaram os lusos a aplicarem também na Ásia o modelo de expansão já presente no Marrocos, ainda que junto ao estabelecimento de relações comerciais, havendo, dessa forma, uma “fusão” das experiências expansionistas adotadas antes da chegada à Índia. Assim, a presença portuguesa no Índico, antes mesmo da invasão a Goa, já assumia um caráter guerreiro acentuado, imbuído do espírito cruzadista de defesa e propagação do cristianismo contra o inimigo “infel”. Bem como, em termos mais pragmáticos, tencionava eliminar a presença muçulmana que obstruía a possibilidade de controle das rotas, fator essencial para a presença lusitana nas águas asiáticas. Para tal, foram erguidas numerosas praças fortes no litoral indiano, sendo mantido um estado permanente de guerra, favorecendo a defesa dos interesses comerciais ligados à presença de Portugal na Ásia, e a nobreza guerreira para este continente deslocada, que desempenhou um papel importante na manutenção do sistema sobre o qual erguia-se o Estado da Índia<sup>44</sup>.

A conquista portuguesa sobre Goa refletia essa intensa disputa contra a preponderante influência muçulmana, brutalmente eliminada deste ponto da costa do

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 212-213.

Conção pelas forças de Albuquerque em 10 de novembro de 1510. A vitória foi possível graças a fatores diversos, dentre eles a superioridade bélica portuguesa e o apoio dos goeses hindus aos lusitanos. Quanto ao primeiro aspecto, desde 1509 não havia nenhuma outra força naval muçulmana comparável à portuguesa, que destruíra a armada do sultanato mameluco no vice-reinado de D. Francisco de Almeida - fornecendo ao seu sucessor grande vantagem para realizar a conquista de Goa.

Já o segundo aspecto refere-se a acordos tácitos elaborados pelo governador para realizar seus objetivos ao longo do período em que ocupou o cargo. Percebendo a superioridade numérica dos hindus goeses e a tensão existente entre esses e os representantes do governo de Bijapur, Albuquerque tentou aproveitar ao máximo os hindus a seu favor para, apresentando-se como o “salvador” contra a “tirania” exercida pelos “infieis”, obter o controle da cobiçada região.

Parte dessa pretensão é visível na narrativa do cronista João de Barros, na “Segunda década” de sua obra *Ásia*, ao abordar elementos que apresentam posturas dos hindus frente à invasão lusa<sup>45</sup>. Isso pode ser visto pela descrição de fatos envolvendo um suposto iogue profeta que, no momento da entrada portuguesa, teria vaticinado a chegada de novo poderio estrangeiro sobre Goa:

“Alguus querem dizer que muyta páрте deste temor geral acerca dos moradores daquella cidade procedeo de hu gentio bengála de naçam o qual andava em habito de jogue que é a mais estreita religiam delles: e per as praças de Goa avia pouco tẽpo q per muytos dias andou dizendo q aquella cidade teria novo senhor e seria habitada de gẽte estrangeira contra vontáde dos naturaes, e outras cousas que respondiam aos primeiros sinães que viram da nossa armáda. E como o póvo tẽ estes jogues por hómeãs sanctos e crem que todas suas palavras Sam profecias, e pẽra este effecto deos abrio a sua boca (...)”<sup>46</sup>.

O iogue, ao ter afirmado que “novo senhor” tomaria a cidade, e que esta seria “habitada de gẽte estrangeira contra a vontade dos naturaes” poderia revelar sua visão acerca dos tensos momentos em que vivia a população goesa, situada em meio a conflitos decorrentes das disputas entre as forças de Bijapur e Portugal. Ainda que seu caráter profético não entrasse nessa discussão, sua interpretação do momento vivido influenciava os demais hindus, que o consideravam figura destacada - o dito “jogue” poderia ser, pelo que a fonte apresenta, uma espécie de “guru”, indivíduos especiais por

<sup>45</sup> Obviamente essas posturas dos hindus foram apresentadas pelo cronista de modo a enaltecer a presença lusa frente aos inimigos *mouros*, além de colocar os nativos goeses numa posição relativamente passiva frente à chegada de Portugal a suas terras.

<sup>46</sup> João de Barros. *Ásia - Da segunda decada*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, p. 200.

sua ligação com o divino, na função de encaminhar seus seguidores a uma jornada espiritual superior<sup>47</sup>.

A interpretação de Barros sobre o fato é também curiosa. Ao afirmar que “deos abriu a sua boca”, ou seja, que Deus teria feito o iogue vaticinar a entrada portuguesa em Goa, o cronista utilizou um elemento religioso presente entre os “gentios” em favor da narrativa que conduzia à vitória de Portugal sobre os muçulmanos. Uso entretanto, submetido à ideologia cristã; por ele a divindade suprema indicaria o inevitável avanço de um “novo senhor estrangeiro” - que Barros interpretava como o monarca português. A menção ao fato pitoresco poderia ligar-se ao interesse de apresentar a interferência divina nos atos em favor do domínio luso sobre a futura capital do Estado da Índia. O iogue “gentio” não seria um elemento destoante da narrativa de Barros, mas corroborava os intentos cristãos em tomar aos “infiéis” esta região, revelando possíveis ecos do ideal cruzadista em seus escritos.

Em seguida aborda-se a forma como se deu a entrada, narrada de modo triunfal, de Albuquerque e sua tropa na cidade de Goa após tomá-la ao sultanato de Bijapur:

“(…) foy a fróta recebida com festa dos naturáes da térra saindo todos a receber Afonso Dalboquérrque á praya, entregandolhe as chaves da cidade com palavras da confiança que nelle tinhã da segurãça de suas pessoas e fazendas, como se fossem antigos vassallos delrey dom Mannuel de Portugal”<sup>48</sup>.

O recebimento de Albuquerque e seus companheiros de batalhas de forma tão calorosa pode representar exagero do autor, provavelmente enaltecendo a figura do governador. No entanto ao mencionar que os “naturáes da térra” o teriam recebido com “palavras da confiança que nelle tinhã da segurãça de suas pessoas e fazendas”, é provável que revelasse os intentos dos goeses em apoiar aos portugueses; afinal, sob domínio muçulmano eles sofriam pesadas tributações, prejudicando a manutenção de suas posses. Em decorrência, conflitos entre gancares e representantes de *Bijapur* ocorriam, colocando em risco a vida de muitos, sobretudo nas aldeias próximas. Assim, a presença portuguesa poderia garantir o respeito a suas propriedades, o que segundo o autor teria sido realizado por Albuquerque:

---

<sup>47</sup> Cybelle Shattuck. *Hinduísmo*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 76.

<sup>48</sup> João de Barros, op. cit., p. 201.

“Tomáda a entrega desta tam ilustre cidade, o primeiro sinal que Afonso Dalboquerque quis dar de sy, da paz e justiça em que avia de manter todos los moradores della, foy assy em portugues como em lingoa canarij da terra mandou lançar pregam que nenhu mercador estrangeiro ou natural fizesse algua mudança de sua fazenda ou pessoa, mas que abrissem suas tendas e vendessem suas mercadorias na paz e segurança que lhe tinha dádo: e que nenhu Portugues fosse ousado tomar algua cousa contra vôtáde de seus donos, nem aos da terra fizessem algum desprazer, óra fossem mouros óra gentios sob graves pennas, os quaes pregões quietaram toda a cidade que ainda nam estava segura de nós”<sup>49</sup>.

Pelo trecho acima, uma das primeiras medidas de Albuquerque fora garantir a segurança dos comerciantes, convidados por sua ordem a manterem-se na cidade e venderem suas mercadorias em “paz e segurança”, revelando a preocupação do governador em preservar o comércio local, conforme os interesses portugueses na conquista da área. Outro ponto narrado é a proteção também garantida a muçulmanos pelo capitão contra possíveis problemas causados por portugueses. Essa garantia chama a atenção, pois se os seguidores do Islã eram considerados inimigos pelos lusitanos, o que teria levado Albuquerque a protegê-los? É provável que a proteção não visasse este grupo em específico, mas principalmente o comércio que controlava. De modo a garantir a estabilidade das atividades econômicas locais, o governador poderia querer preservar as relações comerciais que favorecessem os negócios de comerciantes lusitanos interessados em fixar-se em Goa. Com isso, Afonso de Albuquerque elaborou acordos tácitos com diversos grupos; como os mercadores seguidores do Islã, garantindo a entrada portuguesa a partir da invasão por ele liderada, mas também pelo estabelecimento de relações com os habitantes da região.

Quanto à proteção garantida aos hindus, também mencionada, ela representava outra forma de preservar o apoio destes à entrada lusitana. Os portugueses, apresentando-se como estabelecedores da “paz e justiça”, colocavam-se, dessa forma, em oposição à anterior “tirania” islâmica, atraindo positivamente a população hindu goesa a seu favor. Em termos práticos isso garantiu a preservação de propriedades das comunidades aldeãs e urbanas de Goa em detrimento dos muçulmanos. Ao confiscar-lhes as terras, entregou-as aos hindus goeses, que também passaram a receber um terço dos impostos sobre as terras, antes pago ao governo islâmico até o fim do domínio de Bijpaur. Suas estruturas administrativas, judiciais e religiosas também foram

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, loc. cit.

preservadas em maioria, sendo, por exemplo, a justiça com relação às comunidades hindus aplicada por seus membros segundo seus costumes<sup>50</sup>.

Esta tolerância na política de Albuquerque não representa um altruísmo, como vimos pelos interesses econômicos e estratégicos que possuía na região; mas também visava obter ajuda militar dos “naturais da terra” em momentos tensos de conflitos, quando, por exemplo, forças muçulmanas de Bijapur tentaram, ao longo de seu governo, retomar as terras perdidas para os portugueses<sup>51</sup>. Lembrando os elos político-ideológicos que ligavam Albuquerque a D. Manuel, a política relativamente tolerante aos hindus aplicada na conquista de Goa refletia a postura do monarca na forma com que estabelecia contatos e domínios sobre os povos subjugados por Portugal, conforme foi mencionado.

Por isso o “gentio”, por mais que fosse visto como um “idólatra cego”<sup>52</sup>, deveria ser, ao aceitar o poderio português, um vassalo do rei, útil nos embates contra o inimigo em comum a portugueses e hindus goeses, os muçulmanos. Assim a política portuguesa devia ser tolerante à numerosa comunidade hindu de Goa. Além das vantagens oferecidas pelo governo luso na região, outros elementos auxiliam a compreender melhor a relação entre hindus e portugueses no reinado manuelino. Um deles foi a política dos casados<sup>53</sup>, iniciada por Afonso de Albuquerque, com suas origens narradas por Barros:

“Confiradas as quaes cousas, e tambem vendo o sitio daquella cidade e que a comarca das terras que tinha derrador, prometia de sy grandes esperanças pêra segurar o estádo da India se fosse povoáda, e podia ficar por metrôpoly das mais que ao diante conquistássemos, e esta povoaçã nam podia ser sem cōsorcio de molheres: pos em órdẽ de casar algua gête Portugues co estas molheres da terra, fazêdo christãas as q eram livres, e outras captivas q os homêes tomáram naquella entrada e tinham pêra seu serviço, se algum hómẽ se contêtava della pêra casar cõpravaa a seu senhor e per casamêto a entregáva a este como a seu marido (...)”<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Teotônio R. de Souza. *Goa medieval – A cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 57.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>52</sup> Charles R. Boxer. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 88.

<sup>53</sup> Para maiores informações a respeito dos casados ver: Andréa Doré, “Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis”. Bentes Monteiro, Bruno Feitler, Daniela Buono Calainho & Jorge Flores (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 509-533.

<sup>54</sup> João de Barros, op. cit., p. 241.

Os objetivos desta política apresentados pelo autor reportam-se à segurança e ao povoamento do chamado “estado da Índia”. Percebe-se também que as “mulheres da terra” eram convertidas ao cristianismo, sendo isto uma das condições para os casamentos, ocorridos provavelmente não com mulheres de castas altas, mas de grupos mais baixos na hierarquia social hindu, o que tornava-as mais receptivas aos estrangeiros. Barros, ao compará-las às mulheres *naires* do Malabar, afirmou:

“(…) e que as mulheres Canarij da terra acceptavã a nossa gente de boa vontade sem aquelles escrúpulos de religiam que tinham as do Malabar do genero das naires, que é a mais nobre entre aquelle gênio: as quaes nam podem casar se nam com os naturáes Brãmanes”<sup>55</sup>.

Havendo tanto em Goa como no Malabar mulheres de grupos brâmanes ou ligados à ideologia *kshatrya* – compartilhada pelos maratas goeses e pelos *naires* malabares -, é possível que as restrições aos casamentos entre portugueses e mulheres hindus “nobres” ocorressem também na região, assim como o cronista apresentou em relação ao Malabar, reforçando a hipótese de terem ocorrido casamentos mistos com mulheres socialmente inferiores segundo a organização social hindu. Para essas mulheres tal prática não era estranha, pois antes da ocupação portuguesa já havia casos de mulheres oriundas de baixas castas a casarem-se com muçulmanos, geralmente comerciantes<sup>56</sup>. Isso pode apontar para um aproveitamento - e não a introdução - de um elemento novo na sociedade goesa por parte de Afonso de Albuquerque, fazendo-o com objetivos ligados à fixação portuguesa em Goa e outros pontos do Estado da Índia, como Cochim e Cananor<sup>57</sup>.

Esta fixação ocorreria a partir da permanência dos homens casados com mulheres nativas nas regiões conquistadas. A partir da geração de descendentes, criava-se a possibilidade de serem recrutados indivíduos nascidos desses matrimônios, reforçando a segurança dos domínios lusos na Índia. De modo a estimular essas uniões, dava-se a cada noivo um cavalo, uma casa, terras, gado e um auxílio monetário, conforme o trecho abaixo:

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>56</sup> Célia Cristina da Silva Tavares. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002, p. 48.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 73.

“(…) dado lhe a custa delrey dezoito mil reës pêra ajuda de tomar sua casa, e com isso palmares e herdades daquellas que na ilha ficarã devoluptas com a fogida dos mouros”  
58

À custa dos “mouros” houve o beneficiamento da fixação dos portugueses, tanto pelo dado ao novo grupo social que surgia, os chamados casados, quanto pelos benefícios oferecidos aos hindus na política de Albuquerque. As “terras devoluptas” mencionadas pelo autor poderiam referenciar as terras das mesquitas derrubadas na conquista lusitana, a qual iniciou um momento de intolerância às práticas religiosas islâmicas em Goa. O Islã representava o antigo inimigo da cristandade, a qual, na auto-representação política do reinado manuelino, era defendida pelos portugueses. A derrubada das mesquitas representava a vitória cristã contra os “infiéis”, devendo ser eliminados os seus símbolos ostentados, sobretudo no espaço público. Assim, o processo de destruição dos templos muçulmanos deu-se por conta da antiga disputa entre cristãos e maometanos, iniciada, entre os portugueses, em meados da Idade Média em território europeu e desdobrada ao norte da África a partir de finais do período medieval e para o sul da Ásia no início do século XVI.

Não houve neste momento uma sistemática e expressiva perseguição por parte dos portugueses aos templos e ritos hindus. A única proibição portuguesa que se tem notícia contra práticas religiosas hindus no período manuelino em Goa foi restrita ao *sati*, o sacrifício da viúva hindu em meio às chamas que consumiam o corpo de seu falecido marido<sup>59</sup>, imposta por Afonso de Albuquerque em 1514<sup>60</sup>. Como um rito público, portanto visível aos olhos portugueses e demais estrangeiros, a possível causa de sua proibição pode residir no espanto por parte dos lusitanos ante um ato tão exótico a suas práticas culturais. Tal reação a esta prática, preservada em outras regiões indianas, pode ser percebida no relato de Linschoten<sup>61</sup>. Nele o cronista flamengo que viveu em Goa entre 1583 e 1588 e circulou por diversas regiões da Ásia, narra um *sati*, apontando-lhe os detalhes realizados em sua execução, como se percebe no trecho abaixo:

<sup>58</sup> João de Barros, op. cit., p. 241.

<sup>59</sup> R. Boxer, op. cit., p. 88.

<sup>60</sup> John Correia Afonso S. J. *To cherish and to share: the goan Christian heritage*. Disponível em: [www.goacom.com/culture/religion/gch/](http://www.goacom.com/culture/religion/gch/). Acesso em 26/03/12

<sup>61</sup> Linschoten, durante sua estadia em Goa, foi para áreas fora dos limites da cidade, possivelmente entrando em contato com diversas expressões das culturas locais, como o *sati*. Há ainda a possibilidade de não ter presenciado um desses ritos, mas de ter ouvido ou lido relatos a seu respeito. Para maiores informações, ver: Jan Huygen van Linschoten. *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Linschoten para as Índias orientais ou portuguesas*. Lisboa: CNCDP, 1997.

“E a seguir vem a mulher, acompanhada por muitos companheiros e os seus amigos mais chegados, sempre cantando algumas cantigas (...) em louvor do marido, enquanto os amigos lhe dão força e coragem para ela o seguir lealmente e ir viver com ele no outro mundo. Então, ela tira as suas jóias, que distribui pelos seus parentes, e assim salta alegre e risonha para a fogueira, sendo logo coberta de lenha e óleo pelo que assistem, de modo que sufoca e é reduzida a cinzas com o corpo do marido”<sup>62</sup>

O *sati*, conforme vimos, era parte de importante crença ligada aos mitos criadores de locais sagrados hindus, além de representar a total lealdade da esposa ao seu falecido marido, seguindo o modelo da consorte sagrada de *Shiva*, chamada também *Sati*. O viajante flamengo apontava para certas posturas, da viúva e dos que acompanhavam-na no cortejo fúnebre, que lhe pareciam estranhas, como a alegria da mulher a se jogar na pira e os estímulos de seus amigos e parentes acompanhando “lealmente” o falecido esposo.

A hipótese de uma adversidade ao *sati* por parte das autoridades portuguesas entre 1510 e 1515, levando à sua proibição, indica, por outro lado, um possível respeito aos locais de cultos hindus. Sendo o sacrifício da viúva hindu, como vimos, público, ou seja realizado em espaços partilhados com portugueses, esses passaram a ter contato com uma expressão cultural por demais exótica aos seus hábitos, reagindo de maneira hostil, proibindo-a. Mas este não era o único ritual na religiosidade hindu ligado a sacrifícios, sabendo-se da ocorrência de outros tipos de imolações e orgias nos espaços reservados às aldeias, principalmente nos templos.

No período manuelino eram toleradas e respeitadas as práticas sociais dos grupos submetidos ao monarca português como vassallos, e coube a Afonso de Albuquerque, simpático à política e à ideologia de D. Manuel, cumprir as determinações sobre a tolerância aos hábitos dos hindus de Goa, limitando-se a não interferir em seu modo de vida e respeitar os limites impostos pela comunidade hindu goesa aos acessos a certos espaços, como o interior dos templos. No entanto essa postura não foi adotada frente ao *sati*, rito público e chocante ao olhar dos cristãos europeus. Caso os portugueses tivessem acesso livre aos interiores dos ditos pagodes, poderiam também chocar-se com os cultos lá realizados. É possível, portanto, associar a tolerância na postura lusa durante o governo de Albuquerque a uma negligência estratégica a várias práticas religiosas hindus, de modo a serem mantidas as relações então elaboradas entre

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 173.

portugueses e nativos sem atritos, sendo favorecida, mediante uma inserção pacífica, a presença lusa em Goa.

Em respeito à política manuelina de tolerar os costumes dos nativos “gentios”, os conquistadores lusos de Goa podem ter restringido suas ações face ao modo de vida dos hindus com o fito de preservar as relações estabelecidas em favor de sua fixação neste novo território, visando manter certa cordialidade em prol do acesso, por exemplo, ao comércio local e ao apoio desta parcela expressiva da população, de modo a estabilizar sua presença na região. Este apoio significava em contraparte a manutenção dos privilégios dos grupos dominantes hindus, como diversos segmentos brâmanes e maratas que, ao longo deste momento inicial da dominação portuguesa, mantiveram seus cargos como gancares e contadores das aldeias, bem como adentraram pelas funções da governança lusa sobre Goa, ocupando cargos junto aos lusos, realizando a cobrança de tributos. Impostos que passaram a ser de conhecimento dos portugueses, assim tendo acesso às riquezas produzidas pelas comunidades goesas.

Desse modo, o período marcado pelo governo de Afonso de Albuquerque foi relativamente tolerante às práticas, costumes e formas de organização dos hindus, respeitando-se seus espaços. Este momento entre 1510 e 1515 não apresentou tensões expressivas entre as práticas e perspectivas religiosas e ideológicas de lusitanos cristãos e de “gentios”, à exceção do *sati*, provavelmente um dos poucos ritos hindus goeses com que os portugueses tiveram contato direto neste breve período.

Essa postura política mais tolerante aos hindus foi preservada por sucessores de Afonso de Albuquerque, que saiu do poder do Estado da Índia em 1515, sucedido por Lopo Soares de Albergaria. Ligado a interesses de grupos opositores a Albuquerque e à política centralizadora de D. Manuel, ele estabeleceu condições para favorecer os grupos mercantis privados, desejosos de ver reduzidas as interferências da coroa nos negócios da Ásia, ampliando a participação lusa no Índico oriental em detrimento de sua porção ocidental – na qual estavam em jogo as disputas entre Portugal e os sultanatos do Oriente Médio<sup>63</sup>. Envolvidos nessa conjuntura, muitos mercadores portugueses aproveitaram as condições favoráveis erguidas pelo novo governador, dando força às atividades de corso e pilhagem, até então limitadas pelas determinações de Albuquerque em favor do estabelecimento pacífico das relações comerciais portuguesas ao redor do Índico.

---

<sup>63</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 199.

Com isso, as relações entre o governo português e as potestades asiáticas, principalmente no golfo de Bengala, acabaram por desequilibrar-se. Além desses problemas, outros surgiam a oeste: os otomanos avançavam agressivamente contra o Egito, tomando-o e alterando o tabuleiro político no médio Oriente, onde os turcos ganhavam cada vez mais poder. Também a oeste, mas no Indostão, os comerciantes guzerates, aproveitando-se da conjuntura anárquica portuguesa e da derrocada egípcia, estimularam revoltas em meio a seus competidores no Índico ocidental. Tamanhas atribuições somadas a um governador ineficiente – às vistas da coroa – levaram D. Manuel a retirar Albergaria em 1518, colocando em seu lugar Diogo Lopes de Sequeira.

Este governador parecia ser menos ligado aos grupos opositores às ações de interferência promovidas pela coroa no Estado da Índia, sendo, portanto, mais próximo a D. Manuel. Assim como Albergaria e Albuquerque, Sequeira manteve a já conhecida tolerância aos hindus, ainda mais ante um contexto atribulado em que os domínios portugueses inseriam-se. Seguindo as determinações reais de retomar os contatos com o Preste João e as campanhas em direção a Jerusalém, o novo governador deveria também anular a oposição ao rei. Na Europa, o Venturoso procedia da mesma forma, utilizando estratégias como a disseminação de cartas por seus domínios afirmando ser iminente a queda do Egito, e próxima a sua vitória na Cidade Santa<sup>64</sup>.

Ao longo dos mandatos dos vice-reis mencionados ocorria também a elaboração, entre os lusos, de suas posições e interpretações a respeito dos ritos hindus e seus locais de culto, surgindo o termo usado para definir seus templos, o *pagode*. A partir dos contatos entre portugueses e expressões da religiosidade hindu desde finais do século XV, eram geradas as interpretações lusas a respeito das religiões na Índia e demais partes da Ásia com as quais entraram em contato. As possíveis origens deste vocábulo, elaborado pelos lusos, encontram-se em outra palavra, *bhagavati*, termo sânscrito para “divino” ou “sagrado”. Através de idiomas de origens dravídicas, como o prácrito<sup>65</sup> e o malaiala<sup>66</sup>, tornou-se *bhagodi*, *poutgheda*<sup>67</sup>, e *pagôdi*. Esta última forma era presente entre as populações da costa ocidental indiana, com a qual os portugueses

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>65</sup> Forma popular da linguagem sânscrita que deu origem a dialetos que misturaram idiomas locais a elementos da língua religiosa sagrada védica.

<sup>66</sup> Língua dravídica do grupo decânico falada na região do Malabar.

<sup>67</sup> Forma apresentada no *Diccionario da lingua portugueza*, obra dirigida por António de Moraes Silva. Ao apresentar tal variante do vocábulo sânscrito *bhagavati*, o autor do verbete usa como referência Court de Gebelin, místico francês do século XVIII. Ver: António de Moraes Silva. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia de António José da Rocha, 1858, p. 469.

primeiramente entraram em contato, passando a ser adotada por eles para designar tanto os grandes templos quanto os ídolos localizados em diversas partes das comunidades hindus.

O primeiro provável registro do termo em documentação portuguesa deu-se em 1516<sup>68</sup>, designando tanto os “ídolos indianos” quanto os mosteiros budistas<sup>69</sup> e as mesquitas muçulmanas presentes na Índia e demais partes do sul asiático<sup>70</sup>. Verifica-se, com isso, que o termo acabou usado de forma ampla e indiscriminada pelos portugueses de modo a designar toda e qualquer edificação em que se verificava a ocorrência dos cultos realizados pelas populações sul-asiáticas. Sendo de veras complexa a população não só de Goa, mas da grande área em que os lusitanos primeiramente entraram em contato no sul asiático, é provável que nos momentos iniciais da expansão neste espaço a parca compreensão que tinham sobre numerosos povos pouco conhecidos ou mesmo desconhecidos levassem-nos a fazer uso de formas genéricas de denominações a respeito dessas sociedades. Por exemplo, ao verificarem distinções entre os cultos hindus e o budismo, passaram a utilizar outra denominação para os templos deste: *varela*. O termo, bem como “pagode”, tem origem em possível corruptela de outro vocábulo de origem malaia, *rumahbarahla*, significando “casa do ídolo”, que também sofreu um processo de extensão de seu significado, servindo para templos, mosteiros e “ídolos” budistas<sup>71</sup>. Verifica-se, com isso, que, apesar de terem sido feitas distinções entre tais cultos, a caracterização de ambos pelos portugueses ocorreu, neste momento inicial de contatos com as regiões e populações da Ásia meridional, de maneira semelhante: superficial e genérica.

Outros significados surgiram entre os portugueses a respeito da palavra pagode, sendo-lhe atribuídos, ao longo do século XVI, sentidos diversos. Por exemplo, o pagode passou a ser associado a “festas”<sup>72</sup>, o que teria ocorrido graças à visão portuguesa com relação às cerimônias hindus. Por essas serem sensivelmente diversas às realizadas nos cultos católicos, com músicas ruidosas, manifestações extravagantes – aos olhos europeus –, danças, orgias e oferendas semelhantes a banquetes, os lusitanos, na

---

<sup>68</sup> Infelizmente a obra da qual se retirou tal informação – o *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, de Antônio Geraldo da Cunha - não apresenta as fontes a partir das quais fosse possível verificar as primeiras ocorrências do vocábulo em questão na língua portuguesa, sendo somente mencionada a data da obra em que houve o registro mais antigo.

<sup>69</sup> Antônio Geraldo da Cunha. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010, p. 668.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 668.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 469.

tentativa de compreender o significado desse tipo de manifestação, associaram-nas a folias, e não necessariamente a rituais religiosos<sup>73</sup>.

A elaboração do termo pagode e seus significados iniciais pode ser melhor compreendida a partir de obras elaboradas no século XVI contendo relatos de portugueses sobre os arredores de templos hindus e cerimônias ocorridas nesses espaços. Uma delas, o *Livro do que viu e ouviu no Oriente* Duarte Barbosa, de Duarte Barbosa<sup>74</sup>, apresenta elementos que auxiliam a compreender as perspectivas e interpretações portuguesas a respeito da religiosidade hindu e dos espaços onde essa expressava-se.

Nas descrições contidas neste livro, a menção a “casas de oração” e “mosteiros” como locais de culto das populações hindus faz-se presente em cerca de seis páginas, para descrever locais em que ocorriam cerimônias religiosas envolvendo lideranças de reinos, como no caso dos relatos sobre os costumes dos reis de Malabar<sup>75</sup>, ou quando a presença dos templos era numerosa, como no relato a respeito de Taná - ou conforme é apresentada no livro, *Tana-Majambu*<sup>76</sup> - e de Goa<sup>77</sup>. Ao descrever uma procissão em que foi entronado um novo rei do Malabar, aponta para diversas características das religiões hindus, como a presença de forte musicalidade, grandes decorações para a execução do rito e destacado número de pessoas envolvidas pela “festividade” religiosa:

“Ali se ajuntam todos os instrumentos e tangeres do mesmo rei e muitas espingardas e muitos artifícios de fogo de muitas maneiras, onde se ajunta muita soma de naires que as acompanham<sup>78</sup> (eles muito bem ataviados e galantes que andam com elas de amores)

<sup>73</sup> Ao longo dos séculos o vocábulo adquiriu novos contornos, remetendo ou a festas – como o termo *pagodeira*, surgido no século XIX – ou a expressões da religiosidade “pagã” asiática, como *pagodento*, usado para denominar aqueles que freqüentavam os templos e cultos não cristãos asiáticos, e *pagodismo*, usado para designar as religiões “de pagodes”, ou idolatria, utilizados a partir do século XVII. Ou ainda servia para designar práticas mágicas presentes entre os hindus, como o termo *pagodice*, que passa a ser percebido em fontes do século XVIII. Ver: *Ibidem*, loc. cit.

<sup>74</sup> Figura enigmática por conta da existência de homônimos contemporâneos na Índia, teria sido escrivão da feitoria de Cananor, redigindo seu livro entre 1515 e 1516. A conclusão, ainda que parcial, a respeito de “qual” Duarte Barbosa é o autor do livro aqui citado é apresentada no *Comentário* presente no final da versão editada pela Publicações Alfa, sob direção de Luís de Albuquerque. São apontados dois outros Duarte Barbosa, sendo um sobrinho do alcaide de Sevilha e cunhado de Fernão de Magalhães, acompanhando este em sua viagem de circunavegação, e outro um piloto a serviço de D. Manuel em duas viagens à Índia.

<sup>75</sup> Aliás, é dada especial atenção na obra a esta região, onde Duarte Barbosa teria servido como escrivão e residido entre 1515 e a década de 1540, o que teria-o permitido conhecer com maior profundidade os hábitos e especificidades locais.

<sup>76</sup> Duarte Barbosa. *Livro do que viu e ouviu no Oriente* Duarte Barbosa. Lisboa: Publicações Alfa – Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989, p. 49.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>78</sup> Nesse ponto é feita referência às servidas do rei, que o precediam na procissão em direção ao templo, as quais teriam a função de purificar o caminho utilizando uma mistura de fezes de vaca e água, além de

e sete ou oito elefantes, cobertos de pano de muito boa seda, com muitas campainhas penduradas e com grandes cadeias de ferros lançadas por cima.

Tomam um ídolo que mesmo elas têm por seu valedor, põem-no em cima do maior daqueles elefantes e um sacerdote que o leva em os braços, assentado em cima do elefante”<sup>79</sup>.

A caracterização desta procissão pelo autor, apresentada como para conduzir o novo soberano a uma “casa de oração”, expõe de maneira vivaz diversos elementos vistos pessoalmente ou sabidos por relatos<sup>80</sup> mas que, de qualquer forma, aproximam o relato de práticas existentes entre os hindus, como a própria procissão, elemento destacado nos cultos em questão, e o relevo dado às imagens das divindades homenageadas ou envolvidas pelos ritos. Adiante apresenta-se outros traços da religiosidade hindu:

“Desta maneira andam em procissão, com seus tangeres, fazendo muitos jogos diante. Vão por uma rua muito larga, atirando muitas espingardas, com muitos jograis que vão diante, e vão mesmo pela rua a uma casa de oração e ali mesmo o descem [o ídolo] e vem-se com grandes cerimônias, onde se ajunta muita, muita gente à maravilha a vir adorar aqueles ídolos e honrar suas vistas”<sup>81</sup>.

Neste trecho há a exaltação de expressões que, para o autor, poderiam parecer momentos lúdicos da procissão, como nas passagens “fazendo muitos jogos adiante” e “com muitos jograis vão diante”. Isso aproximaria sua perspectiva da apresentada sobre as origens da palavra “pagode”, cujo significado foi associado a festividades, graças, a elementos que, aos olhos europeus católicos portugueses, seriam mais próximos a festas do que a rituais religiosos.

Além disso, Duarte Barbosa apontou em seu relato para um momento de destacada importância na religiosidade hindu, já mencionado neste capítulo: o *darshan*. Ao afirmar que grande número de pessoas ia à “casa de oração” onde estava presente o ídolo que havia “participado” da procissão para “honrar suas vistas”, é possível que se tenha detectado a grande importância dada pelos hindus à visão da divindade, revelando relativa sensibilidade às expressões culturais percebidas em sua estadia na Índia. Por

---

executarem canções com instrumentos musicais e cânticos, sendo elas portadoras de funções semelhantes às *bailadeiras* presentes em Goa. Ver: *Ibidem*, p. 80-81.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>80</sup> Duarte Barbosa era intérprete de línguas locais indianas, tendo, por exemplo, participado das negociações entre portugueses e o Samorim de Calecut em 1529; tal habilidade poderia ter-lhe permitido entrar em contato mais estreito com as populações locais, obtendo, assim, ricas informações a seu respeito. Ver: *Ibidem*, p. 174.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 81.

mais que seu olhar e compreensão estivessem eivados dos parâmetros culturais portugueses e católicos, para ele foi possível admirar a beleza estética de certos hábitos hindus, como é ainda mais nítido na passagem a seguir, a respeito da mesma procissão noturna: “De maneira que é a mais formosa coisa de ver do mundo, quando assim tornam de noite”<sup>82</sup>.

Por outro lado, outras expressões pareceriam-lhe mais chocantes e de difícil assimilação para serem passíveis de admiração, como nos trechos abaixo, ainda sobre o mesmo rito, dando-se destaque ao papel religioso dos ditos *naires*<sup>83</sup>:

“Vão alguns naires diante do mesmo ídolo, dando cutiladas em si mesmo pelas cabeças com espadas, bradando como doidos, vão escumando que parece que vai o diabo tanchando neles, e assim dizem que os deuses se metem neles e lhes fazem mesmo fazer aquilo”<sup>84</sup>

Também sob outras circunstâncias:

“Às vezes se mete neles [nos naires] o diabo; dizem que é um de seus deuses em que eles adoram; faz-lhes dizer e fazer coisas espantosas, as quais coisas são criadas pelo rei e pelas outras pessoas. O qual naire, desde que entra nele o diabo, vem com uma espada nua na mão, tremendo e bradando como doido (...)”<sup>85</sup>.

Nos dois trechos podem ser interpretadas essas “investidas do diabo” sobre os *naires* como elementos ligados às práticas de transe de possessão, comuns em certos ritos hindus, sobretudo no sul indiano<sup>86</sup>. Às vistas do escritor português, tal prática, estranha às manifestas nos ritos católicos, seria compreendida a partir de símbolos com os quais já tivera contato, de modo a traduzir não só essas, mas grande parte das expressões dessas sociedades, a ele exóticas, com as quais entrava em contato. O “outro” com o qual lidava era observado sob parâmetros culturais que levava consigo. Nessa perspectiva, tornava o estranho algo próximo de suas referências culturais. No caso, o uso da imagem do diabo para tentar compreender o rito que testemunhou.

Assim, possesos hindus que o próprio Duarte Barbosa relatava como afirmando-se estarem sob domínio dos deuses, eram colocados como tomados pelo demônio, o qual, em sua interpretação, controlaria suas “vítimas”, levando-as a agirem

<sup>82</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>83</sup> Grupo social ligado à *varna kshatrya* presente no *Malabar* e em outras áreas do sul indiano.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 81 e 82.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>86</sup> Shattuck, op. cit., p. 77.

de maneira incrível, induzindo-as a causarem a si mesmas ferimentos e levando os *naires* a tomarem posturas agressivas. Apesar da estranheza, neste ponto Barbosa apresentou outro possível elemento presente nos cultos hindus: os sacrifícios. Conforme vimos, imolações de indivíduos faziam parte da ritualística hindu do sul indiano, o que pode ter sido registrado, sob interferência do autor, através das palavras no trecho anterior ao imediatamente acima: “(...) dando cutiladas em si mesmo [os naires] pelas cabeças com espadas”.

Neste livro de Duarte Barbosa, os relatos acerca dos costumes hindus são ricos em detalhes, auxiliando na sua compreensão. No entanto, não há descrições a respeito das chamadas “casas de oração” e “mosteiros” dos hindus, mas somente breves menções, detendo-se mais nas características dos cultos praticados pela população hindu e no ambiente externo aos templos, que viriam a ser chamados pelos portugueses de “pagodes”.

Sendo os templos locais em que uma profusão de ritos exóticos ao autor ocorriam, quais seriam as possíveis causas dessa aparente negligência em relação a tais edificações? Como poderia ele, interessado em narrar a seus pares o que teria “visto e ouvido” na Índia, deixar de lado as amplas e suntuosas “casas de oração”? Em nenhum momento, por exemplo, ateu-se a qualquer espanto, admiração ou horror aos altares e edificações onde ocorriam as “idolatrias” que tanto tentou descrever. Tal negligência poderia estar ligada ao contexto no qual Barbosa inseria-se durante a expansão lusa na Índia.

Nas primeiras décadas do século XVI, como vimos, a presença portuguesa no litoral sul-asiático foi marcada pela conjuntura política do reinado manuelino, relativamente mais tolerante ante os cultos hindus. Com isso, as relações entre nativos e portugueses não eram totalmente pautadas numa submissão política e cultural daqueles a estes, ocorrendo uma relativa tolerância da parte dos lusitanos em relação aos costumes locais.

Nesta conjuntura encontrava-se Duarte Barbosa, o que ajuda na compreensão da ausência de elementos mais pormenorizados a respeito dos templos. O acesso de estrangeiros a grande parte dos *devullas* era vedado, devendo estes restringir-se aos pátios que circundavam a edificação<sup>87</sup>, sendo colocados pelos hindus como portadores de *status* semelhantes ao dos párias, os quais recebiam a mesma restrição de acesso.

---

<sup>87</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 57.

Sendo os portugueses apenas mais um dentre os numerosos grupos existentes na região do litoral ocidental indiano, visitada por estrangeiros de diversas procedências, e não tendo os portugueses, nesses momento e local, predominância política e militar que fornecessem-lhes meios para romper com proibições como esta – além de não terem o interesse ainda de exercerem um poder efetivo como em Goa anos mais tarde – coube a Duarte Barbosa respeitar os limites a ele impostos pela comunidade hindu analisada em sua estadia entre os malabares, possivelmente levando-o a não ater-se a grandes edificações religiosas que reuniam tamanho número de fiéis hindus.

Redigido entre os anos de 1515 e 1516, o relato de Barbosa apresenta-se imerso na conjuntura inicial em que foi possível a Portugal fixar-se em certos pontos do litoral ocidental indiano. Naquele momento, as relações entre portugueses e hindus pautavam-se ainda por um reconhecimento mútuo, favorecido pelo contexto político manuelino, no qual era possível aos lusitanos relativa tolerância ante povos não cristãos, excetuando-se os muçulmanos. O livro mencionado demonstra um olhar sobre o “outro” interessado em descrevê-lo, ainda que o autor fizesse referências sob óticas que lhe eram familiares para interpretar elementos deveras diversos do habitual. Ainda assim, suas descrições não apresentam uma preocupação em qualificar os cultos e práticas observadas - ou ao autor relatados – como inferiores por completo, mas sim espantosos, estranhos e até admiráveis em certos casos. Aos templos e religiosidades hindus, portanto, no contexto acima exposto, destinava-se olhares associados a essas relações. Contatos que sofreram, gradativamente, alterações de acordo com as mudanças nas conjunturas sócio-políticas em que se situavam tanto hindus<sup>88</sup> quanto portugueses. Ainda que a relativa tolerância tenha sido preservada por um curto período, ela acabou por dar lugar a outros tipos de relações entre hindus e portugueses, como veremos adiante.

---

<sup>88</sup> Assim como ocorriam diversas alterações entre os lusitanos no contexto exposto, sobre a sociedade hindu goesa também havia transformações em curso. Conforme visto em capítulo anterior, a presença islâmica sobre Goa era preponderante em sua organização política, alterando, em momento imediatamente anterior à chegada lusa, variados elementos da estrutura social goesa. Além disso, segundo Barreto Xavier, entre os próprios hindus ocorriam mudanças religiosas e sociais profundas com a crescente bramanização sobre a região. Isso levou à reordenação política das aldeias, que passaram a ter, com maior preponderância, a presença brãmene em seu meio a partir de princípios do século XVI. Assim, ao analisarmos as fontes portuguesas a respeito dos grupos hindus, deve-se ter em mente que estas correspondiam à visão de homens que, possivelmente pela primeira vez, estariam registrando seus contatos iniciais com populações a eles desconhecidas em diversos aspectos. Com isso, ao registrarem o momento de contato, é possível que não captassem o dinamismo de tais sociedades, assim como as conjunturas em que estavam inseridas e que, por conta delas, estariam em plena mudança. Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

## 2.2 – Na sombra do *Venturoso*?

O ano de 1521 marcou, contudo, o fim das pretensões imperiais de D. Manuel. Morto neste ano, o monarca foi sucedido por seu filho, entronado como D. João III. Seu longo e complexo reinado, até 1557, apresentou posturas diferentes em relação a diversos aspectos da política portuguesa, as quais trouxeram alterações tanto para o reino quanto para os domínios no ultramar, em particular para Goa.

Contudo, na primeira década de seu reinado, estendendo-se pelos anos 1530, algumas de suas decisões e práticas políticas ligavam-se às de seu pai, ainda que outras já revelassem certo distanciamento. Por exemplo, um dos mais notáveis sinais de discordância política entre D. João e seu antecessor residiu no abandono imediato da frente em direção a Jerusalém a partir do Índico, fazendo com que o Estado da Índia não fosse mais somente uma base de apoio para as ações no Levante, mas passasse a ser considerado como algo importante por si mesmo<sup>89</sup>. Este súbito abandono devia-se às afiliações políticas de D. João III, compostas, antes mesmo de se tornar rei, por opositores a D. Manuel, sendo ele mesmo contrário aos ideais messiânicos deste, sendo criada, desde meados da década de 1510, uma facção oposta ao *Venturoso* ao redor de seu herdeiro<sup>90</sup>.

Sanjay Subrahmanyam aponta para características que fariam a primeira década do reinado joanino marcada por um “cosmopolitismo humanista”<sup>91</sup> e um desejo, por parte do rei, de “europeizar” Portugal<sup>92</sup>, de modo a promover no reino um humanismo renascentista. Para tal, por exemplo, convidou Erasmo de Roterdã a visitar o reino, além de abrigar outros destacados humanistas em sua corte, como Luís Teixeira e Aires Barbosa<sup>93</sup>.

Durante este período inicial do reinado de D. João III foi criado o Foral de Usos e Costumes pelo vedor da Fazenda do Estado da Índia Afonso Mexia. O documento, promulgado pelo rei em 1526<sup>94</sup>, serviu como um manual para os administradores portugueses, codificando certos usos e costumes que fossem de interesse para o controle das rendas e terras de Goa<sup>95</sup>. Ainda que baseado em depoimentos sobre a organização

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>90</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 116.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>93</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>94</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 249.

<sup>95</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 77.

social, econômica e política oriundos dos grupos letrados e elitistas hindus, como brâmanes e maratas – não sendo fiel, portanto, à complexa realidade da sociedade goesa -, além de ter sido elaborado através do filtro gerado pela perspectiva de quem o redigiu, o oficial português Afonso Mexia, o Foral pode representar relativa tolerância, por parte do governo luso, à manutenção de certas estruturas organizacionais das aldeias goesas.

Sendo ausente no império uma legislação unificada que balizasse as relações entre o reino e demais áreas conquistadas<sup>96</sup>, se faziam presentes diversos usos e práticas jurídicas locais por toda a extensão dos domínios lusos, como ocorreu, nesse momento, em Goa. Dessa forma, eram preservadas instituições políticas presentes entre os povos subjugados por Portugal, de modo a servirem como mediadores entre as autoridades lusas e locais. As gancarias goesas, portanto, encaixavam-se nesse caso. Preservadas em muitos de seus aspectos pelo Foral de 1526, este permitiu tanto a manutenção de certos grupos nativos no poder quanto a entrada de parte, gradualmente ascendente, dos poderes lusitanos em seu seio.

Com a necessidade de lidar com ampla legislação oral nestas comunidades rurais, a administração da “cabeça” do Estado da Índia reconheceu e registrou várias de suas práticas e formas de organização como legítimas, preservando, por exemplo, a posição dos gancares nos conselhos aldeões, bem como a dos escrivães das aldeias, o que é possível perceber no oitavo tópico do documento:

“VIII - Os Gancares por bem de seus cargos, e serem principiadores, e lhes virem os ditos cargos por geração, não perdem os títulos das ditas Gancarias (...). E assi mesmo aos Escrivães das aldêas vem-lhes os ditos cargos por gerações, e fãõ primeiramente postos nellas pelos ditos Gancares dellas (...)”<sup>97</sup>.

Verificando os gancares e escrivães como recebedores hereditários de seus cargos, sendo seus ocupantes de castas “nobres”, como os responsáveis pelos registros das aldeias, pertencentes de certos grupos bramânicos, como no caso dos *senvisarasvat*, a administração luso-indiana em Goa preservou certas estruturas dessas comunidades rurais, ainda que, através desta manutenção, tenha também cristalizado certos grupos no poder local. O favorecimento das elites hindus, perceptível no

<sup>96</sup> António Manuel Hespanha. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enclaves correntes”. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 166 e 170.

<sup>97</sup> Afonso Mexia. Foral de usos e costumes. *Apud*: A. Lopes Mendes. *A Índia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886, v. 2, p. 184-185.

documento, serviu para que estas colaborassem com a implantação do poderio luso, transformando-as em intermediárias entre a população hindu goesa e os oficiais lusitanos. Como se vê no trecho abaixo, esses membros da “nobreza” local agiam em conjunto aos representantes do poder português nas reuniões das aldeias:

“XI - O Escrivão da Camara hade estar presente a todos os concertos, e acordos que entre si chamam Nemo, que forem feitos pelos Gancares principaes de toda Ilha com os officiaes della, a saber, Tanadar-mór e Escrivão d’ante elle Portuguez, e Bragmane e sem elle Escrivão da Camara não se poderão fazer (...)”<sup>98</sup>

Percebe-se a preservação dos escrivães de origem brâmane em meio às decisões tomadas nos conselhos aldeões, denominadas *Nemos*. No entanto, junto ao funcionário hindu está também o escrivão da câmara, português, revelando que, ainda que preservadas certas estruturas organizacionais locais, a presença lusa já fazia-se sentir, sendo exercidos o controle e a fiscalização das decisões tomadas nas comunidades rurais.

Retornando à abordagem sobre a postura tolerante num primeiro momento do reinado de D. João III em relação à população hindu goesa, além da preservação do status da elite local e de seus cargos e posses, um importante espaço das comunidades nativas também foi mantido neste momento: os templos hindus. Como vimos, tais locais não somente possuíam funções religiosas, mas também ligadas à administração aldeã, servindo como arquivo dos registros elaborados pelos contadores e escrivães, e de “instância judicial” quando havia disputas de propriedades, além de abrigarem reuniões do conselho aldeão em seus pátios ao redor de plantas consideradas sagradas, como a figueira-da-índia. O Foral reconheceu tais funções não religiosas dos templos, conforme observado abaixo:

“XXII – Se houver demanda, ou diferença em alguma Aldêa sobre alguns bens de raiz, ou herança, não se poderão demandar por nenhuma testemunhas, somente por escripturas, ou conhecimentos, e por o livro da Aldêa, e quando, não houver escriptura, nem conhecimento e o livro da Aldêa for perdido, será dado juramento ao possuidor da herança que declare por elle o que parecer que cumpre, e convem para a verdade ser sabida, e sobre tal caso, e outros semelhantes jurarão em hum Pagode que se chama Uzoo”<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 190.

O *pagode* é colocado como espaço privilegiado para a resolução das disputas em questão, sendo-lhe reservada a função de receber o juramento das partes envolvidas, preservando-se, com isso, sua antiga função ligada a questões judiciais. Isso reflete uma das práticas da política joanina ainda remetente ao governo manuelino, quando prevalecia a noção estatutária de que a cada “nação” deveria corresponder seus próprios costumes e direitos, devendo, com isso, a população hindu solucionar suas querelas de acordo com suas tradições e práticas<sup>100</sup>. Sobre o detalhe do nome do pagode, *Uzoo*, Lopes Mendes, responsável por inserir esta fonte em sua obra supracitada, apenas afirmou que tal denominação pode referir-se a “fogo” na língua concanim, levantando a hipótese de que o templo seria dedicado a alguma divindade ígnea homônima<sup>101</sup>.

Além de funções não religiosas dos templos hindus terem sido mantidas pelo Foral, este registra a normatização do destino de parte das terras a eles destinadas, como se percebe a seguir:

“XII – Os Gancares poderão dar chãos cada hum em sua Aldêa de graça para aproveitar, ou aproveitados, estando vagos aos officiaes da Aldêa, a saber, ao Bragmane do Pagode, e escrivão, e ao porteiro, e ao rendeiro, e ao mainato que he lavador de roupa, e ao çapateiro, e ao carpinteiro, e ao ferreiro, e ao faraz que he servidor do Pagode, e ás mulheres do Pagode que são mancebas do mundo, e ao chocarreiro; e a estas pessoas acima ditas se dão os chãos e hortas de graça, por servirem de contínuo nas ditas Aldêas, e depois de lhe ser dado, não lho podem tirar, nem metter outros em seu lugar, porque lho dão para filhos, e netos, e herdeiros (...)”<sup>102</sup>

A presença de brâmanes nos conselhos das aldeias e no controle das terras dos templos já ocorria há tempos em Goa, favorecidos quando havia a repartição das terras pelos gancares, que destinavam aos pagodes as chamadas terras *nelly*, consideradas de primeira qualidade para o plantio, seus rendimentos sendo aproveitados para a manutenção dos cultos e dos “officiaes” ou servidores do templo<sup>103</sup>. Com o Foral, o destino das terras dos pagodes continuava a ser decidido pelos gancares, que poderiam garantir aos templos a manutenção dos seus privilégios, os quais, aliás, eram geridos pelos brâmanes à frente dos templos, descritos na fonte acima como “Bragmane do Pagode”. A casta sacerdotal, por este documento, permanecia detentora de vantagens face aos demais grupos, além de também ser-lhe preservado o direito de manter-se no

<sup>100</sup>, Barreto Xavier, op. cit., p. 73.

<sup>101</sup> A. Lopes Mendes, op. cit., p. 190.

<sup>102</sup> Mexia, op. cit., p. 186.

<sup>103</sup> R. de Souza, op. cit., p. 72.

domínio político no âmbito das aldeias, já que o Foral preservava os gancares em suas posições, sendo os brâmanes, por outro lado, proeminentes nas decisões dos conselhos aldeões, muitas vezes portando o título de *ganvkar*.

Curiosamente, esta proeminência local brâmane era exercida em meio à dominação portuguesa de maneira semelhante à ocorrida em tempos anteriores ao século XVI. Tal grupo, portador de características como o letramento e habilidades políticas<sup>104</sup>, atraentes para os desejosos de acesso aos registros e organização das comunidades goesas - como os impérios e sultanatos que dominaram Goa através dos séculos -, recebeu de vários soberanos favorecimentos políticos e econômicos, como a inserção nas decisões tomadas pelas aldeias e a posse de terras de melhor qualidade<sup>105</sup>.

Assim, entre os portugueses, os brâmanes também foram aproveitados na organização das comunidades pela ação do Estado da Índia, servindo seus conhecimentos a este respeito como referência, por exemplo, para a criação do Foral de Usos e Costumes de Afonso Mexia. E, passando-lhe a perspectiva própria de seu grupo, ou seja, apresentando ao oficial português a visão brâmane elitista da sociedade goesa, a casta dos sacerdotes pôde, portanto, garantir a preservação de seu status. Sendo eles intimamente ligados aos pagodes – pelos quais exerciam suas funções mais destacadas, como os ritos sacrificiais - e não sendo de interesse da política lusitana em Goa causar grandes alterações na estrutura organizacional da população hindu no período, os templos foram preservados neste momento do domínio da coroa portuguesa na região.

Assim, entre as décadas de 1510 e 1530, os pagodes goeses foram envolvidos pela política portuguesa, a qual iniciava sua fixação em Goa, sendo preservadas tais instituições e mantidas suas funções ligadas à administração local, bem como favorecendo os ligados aos templos goeses. Utilizando a elite local como intermediadora das relações entre lusitanos e o restante da população hindu, o governo luso, sob ordens dos projetos dos monarcas D. Manuel I e D. João III, adotou uma posição relativamente negligente quanto às expressões religiosas - salvo a exceção ao se proibir o *sati* -, de modo a garantir o apoio da majoritária parcela dos habitantes goeses, não interferindo de maneira profunda em seu modo de vida. O Foral apresenta parte desta postura adotada pela monarquia portuguesa, que estrategicamente aliava-se aos hindus para garantir sua permanência em meio a um espaço tão distante como Goa, rodeada por grandes inimigos em potencial, como os sultanatos vizinhos.

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>105</sup> *Ibidem*, loc. cit.

Contudo, entre as décadas de 1530 e 1550, profundas reformas encabeçadas pela coroa lusa geraram diversas alterações tanto no reino quanto no império. Variados motivos podem ser apontados para os tais mudanças, desde a influência Habsburgo crescente na corte joanina na primeira metade do século XVI<sup>106</sup>, a dificuldades econômicas surgidas na Ásia<sup>107</sup>, dentre outros.

Tais reformas podem ser observadas sob viés que não as concebe como mera reação a conjunturas marcadas por possível crise interna à monarquia lusa ou ao império sob o reinado de D. João III. Este, de modo a reconstituir as estruturas políticas, sociais e culturais desses espaços, segundo Barreto Xavier, teria como objetivo a aproximação entre seus domínios ultramarinos e a metrópole<sup>108</sup>. Com isso, buscava-se garantir maior conservação dos múltiplos territórios lusos espalhados pelo globo, o que também poderia ser assegurado através de uma maior territorialização do império. Junto a isso, sob o princípio político de *cujus regio eius religio*, optou-se pela confessionalização crescente de áreas estratégicas como forma de homogeneização das populações sob a égide lusa, como ocorreu em Goa. Isso conduziu a alterações dramáticas nas relações entre lusos e hindus, tornando-as mais tensas, conforme será visto adiante.

### 2.3 – A reforma de Goa

Um considerável número de fatores pode ter contribuído, entre as décadas de 1530 e 1540, no reino, no continente europeu e no sul asiático, para a formação da tensa conjuntura que marcou profundamente a “segunda fase” do reinado de D. João III. A política portuguesa, até então guiada por uma tolerância estratégica frente aos variados povos que habitavam seus domínios em diversas regiões do globo terrestre, sofreu uma alteração, sobretudo em seus pontos estratégicos destacados, como Goa. Portadora de uma população deveras heterogênea, dividida em variados credos, a cidade foi um dos locais em que estas alterações mais seriam sentidas, sobretudo por sua população majoritária, os hindus.

Um dos elementos desta conjuntura permeada por mudanças foi a crescente influência da monarquia espanhola Habsburgo sobre a portuguesa de Avis. Através do

---

<sup>106</sup> Maria Paula Marçal Lourenço. “O séquito e a casa de D. Catarina de Áustria: a família real, a Índia e os grupos de poder”, Roberto Carneiro & Artur Teodoro de Matos (orgs.). *D. João III e o império – Actas do congresso internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa: CHAM/CEPCEP, 2004.

<sup>107</sup> Subrahmanyam, op. cit.; João Paulo Oliveira e Costa. “O império português em meados do século XVI”. *Anais de história de além-mar*. Lisboa: CHAM, 2002, v. III, p. 87-122.

<sup>108</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 42.

casamento entre D. João III e a infanta espanhola D. Catarina Habsburgo – irmã do rei espanhol e imperador Carlos V –, realizado em 1525, laços políticos e diplomáticos tornaram-se mais estreitos entre as monarquias ibéricas, servindo para estabelecer uma aproximação mais efetiva entre os interesses da casa real dos Avis e a dos Habsburgos, por exemplo, no referente ao inimigo comum, o Islã. Além disso, o matrimônio também auxiliaria na solução de questões relativas à divisão das terras dos domínios ultramarinos, regulamentando as decisões tomadas sobre os conflitos<sup>109</sup>.

Junto à nova rainha chegou também a Portugal seu grande séquito, composto por membros da corte vizinha, o que indica uma das causas da crescente influência espanhola em Portugal, visto que a corte lusa passava a abrigar na Casa da Rainha numeroso grupo outrora pertencente à mais alta elite do reino vizinho. Exemplo percebido no caso da ascensão de um dos homens próximos a D. Catarina, D. Julião de Alva. Natural de Castela e tendo desempenhado funções como esmoler-mor e capelão-mor da rainha, foi erguido em 1549 à condição de bispo de Portalegre, diocese criada por D. João III. No ano seguinte D. Julião também faria parte do conselho do rei, passando a ocupar alta posição na política portuguesa, tornando-se também bispo de Miranda, bispado também erguido pelo monarca<sup>110</sup>. Este caso revela de quais maneiras a interferência dos membros da Casa da Rainha fazia-se presente na estrutura política portuguesa, podendo influenciar decisões tomadas no topo da hierarquia do poder luso. Isso também se dava pela importância da própria rainha nos jogos de poder da corte, a quem, sobretudo a partir de 1539, o soberano português recorreu para auxiliá-lo na solução de assuntos políticos<sup>111</sup>.

Como influência espanhola concreta no governo de D. João III temos a entrada da Inquisição no reino. O tribunal já era presente no território espanhol desde 1478, e na primeira metade do século XVI adquiria cada vez mais destaque, em contraste com Portugal, onde era ausente. Subordinando-se cada vez mais à Espanha Habsburgo<sup>112</sup>, Portugal iniciou, a partir da década de 1530, o debate acerca da implantação do Santo Ofício em terras lusas. Coube a D. João III liderar as negociações com o papado, tensas quanto à autoridade real sobre o tribunal e à influência papal, levando a um arrastar de

---

<sup>109</sup> Marçal Lourenço, op. cit., p. 177.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>112</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 117.

anos até ser de fato implantado em Portugal em 1547<sup>113</sup>, seguindo os moldes espanhóis em sua estruturação<sup>114</sup>.

Este momento de criação do Santo Ofício português está intimamente ligado ao contexto mais amplo que ganhava grandes proporções no cenário europeu: a Reforma. Tanto no reino quanto no império esse fenômeno se fez sentir, ainda que não da mesma maneira que nas monarquias além Pireneus. Simultaneamente com problemas mais simples (o território do reino e sua população eram menores se comparados às demais monarquias continentais) e complexos (a alta variedade dos povos e crenças que viviam nos diversos espaços imperiais), várias das questões surgidas à monarquia portuguesa na primeira metade do século XVI eram, ainda assim, similares às enfrentadas nesse momento na Europa ocidental<sup>115</sup>. Dessa forma, a partir do reinado de D. João III, segundo Federico Palomo<sup>116</sup>, iniciou-se uma política marcada pela confessionalização do reino e do império, o que, de acordo com Barreto Xavier, contribuiu, dentre outros aspectos, para a reforma tanto de Portugal quanto de seus domínios na primeira metade do século XVI.

Nesse sentido, o poder régio, relacionando-se ao poder religioso de forma mais profunda, passa a articular-se com este a partir de três principais instituições que lhe facultavam ascendente controle sobre a Igreja portuguesa, sendo elas o poder episcopal, o Santo Ofício e as ordens religiosas<sup>117</sup>. Atuando em favor do projeto régio de disciplinamento social, tais instituições conferiam meios à coroa de difundir e interiorizar valores, comportamentos, relações e práticas sociais favorecedores da própria monarquia<sup>118</sup>. A lealdade ao monarca passou a ser garantida pela lealdade confessional.

Assim, Palomo afirma que as instituições acima seriam responsáveis pela “difusão e socialização do discurso doutrinal e moral do catolicismo moderno”<sup>119</sup>, afinado, aliás, com os discursos régios de então. A coerção, garantida pelo Santo Ofício, por exemplo, e meios de violência e vigilância mais sutil, como a confissão, seriam instrumentos a serviço do poder da coroa lusitana para alcançar a homogeneização confessional dos povos sob sua tutela. Reforçava-se, com isso, o sentimento de

---

<sup>113</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 153.

<sup>114</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 117.

<sup>115</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 51.

<sup>116</sup> Federico Palomo. *A Contra-Reforma em Portugal. 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 14.

identificação e pertença ao império a partir dos critérios religiosos impostos, buscando-se, assim, conduzir as múltiplas populações sob domínio português à adesão ao projeto político imperial encabeçado por D. João III.

É provável que influências oriundas do reino vizinho tenham contribuído para esse processo de confessionalização de Portugal. A já mencionada influência castelhana na corte joanina pode servir como sinal, ou ainda a preponderância gradual de elementos conservadores nos círculos mais próximos de D. João, levando ao abandono de orientações erasmistas até então nela presentes<sup>120</sup>. A criação do Santo Ofício português sob moldes castelhanos em 1536 também revela tal influência, como mencionado. Sob o olhar vigilante do monarca e inserido na estrutura plural da administração régia lusitana, este tribunal garantiu a definição de claras barreiras contra o pluralismo confessional, alinhando ideologicamente a política régia ao catolicismo romano<sup>121</sup>. Outra influência espanhola pode ainda ser observada nas alterações entre as ordens religiosas, como a formação da província franciscana da Piedade e a entrada da Companhia de Jesus no reino.

Os franciscanos em Portugal, no século XVI, representavam parte das ordens mendicantes que encontravam-se em transformação desde fins da Idade Média. A criação da província da Piedade por frades espanhóis, e da província de Arrábida, também por freis menores, marcaram, com relevância, a formação dos traços da espiritualidade lusitana de meados dos Quinhentos. Contavam com grande apoio da nobreza, representada, no caso da Piedade, pelo duque D. Jaime de Bragança, seu protetor<sup>122</sup>.

Nesse contexto de renovação das ordens religiosas também no reino, outras surgiram imbuídas do espírito da Reforma católica. Uma delas foi a Companhia de Jesus. Instituída a partir da aprovação do papa Paulo III em 1540, a ordem entrou no reino a partir do pedido de D. João III a Inácio de Loyola, seu fundador, para que lhe enviasse frades. Francisco Xavier e Simão Rodrigues seriam destinados pelo monarca para atuarem em missões tanto no Brasil quanto, sobretudo, no Oriente. Ainda que seja necessário relativizar o destaque dado pela historiografia tradicional a seu respeito, a

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>121</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 51.

ordem inaciana obteve grande expressão nos círculos cortesãos e da alta hierarquia eclesiástica, obtendo poder e difusão pelo império<sup>123</sup>.

As ordens franciscana e jesuítica, além de outras, realizaram papel fundamental na atividade missionária impulsionada pela coroa. Esta, detendo considerável poder e controle sobre elas através do Padroado, fez com que servissem, segundo Palomo, como eficaz instrumento de afirmação do poder monárquico nos múltiplos territórios imperiais e no próprio reino, contribuindo para o enquadramento das diversas populações sob o mando português.

Tais ordens e o tribunal inquisitorial fizeram-se presentes, sob ordens régias, nas terras goesas. Conforme Barreto Xavier, a afirmação do poder imperial joanino sobre o Estado da Índia deu-se pela reforma do poder monárquico luso a partir do reino. Com isso, a necessidade de reordenação do império fez-se presente de modo a assegurar a preservação do poderio régio em suas diferentes partes. Coube a Goa, na parte oriental do império português, sofrer as alterações que viabilizassem a aplicação de tal projeto político. Não é casual que lá tenham sido instaladas instituições que garantissem isso, reafirmando-se o poderio da coroa através de uma acentuada confessionalização dessa cidade luso-indiana e das regiões sob sua autoridade. A reforma do reino fez-se sentir intensamente nessa parte vital do império<sup>124</sup>.

Mas antes de adentrarmos pelas modificações da política lusa em sua capital luso-indiana, deve-se verificar a complicada conjuntura local em que se encontrava o sul asiático, sobretudo no tocante à presença portuguesa, envolvida em complicações, sobretudo relacionadas ao comércio e à sustentação econômica do Estado da Índia. Este, por mais que tenha superado crises ligadas a sua economia, como as de 1521-1524 e 1531-1535, outra, maior que essas anteriores, entre finais da década de 1530 e a de 1550, alcançou graus de perturbação significativa, afetando uma área ampla no sul da Ásia. Suas principais causas foram: a recuperação da rota do Levante e do comércio de pimenta e especiarias em Veneza e a estagnação comercial das praças comerciais portuguesas<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 51-52.

<sup>124</sup> Para maiores detalhes a respeito das relações entre o reino e Goa ver: Barreto Xavier. “Reforma do reino, reforma no império”, op. cit., p. 37-80. A obra de Maria Catarina Madeira Santos, *Goa é a chave de toda a Índia. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999, também é fundamental para uma mais ampla compreensão do processo de elaboração de Goa como capital do Estado da Índia, o que articula-se com a discussão proposta por Barreto Xavier no capítulo supracitado.

<sup>125</sup> *Ibidem*, loc. cit.

Ainda que o comércio de especiarias pela carreira da Índia não tenha entrado em plena decadência de maneira abrupta, a competição veneziana no cenário europeu por este lucrativo negócio, aproveitando-se do fortalecimento comercial levantino, gerou sério problema aos rendimentos da coroa. Esta passava a encarar, face à conseqüente queda da navegação pela rota do Cabo – preterida por alguns comerciantes ante a possibilidade de uso do trajeto levantino –, a diminuição das rendas do comércio da pimenta - menor quantidade do produto viria pelo caminho antes controlado, e o valor da especiaria cairia no mercado europeu graças ao maior volume oferecido, não mais somente pelos portugueses, mas também pelos mercadores de Veneza<sup>126</sup>.

Ante esses problemas, outros, coetâneos e pertencentes a outras paragens, também surgiram. Um ligava-se às constantes ameaças aos territórios portugueses no norte da África, primeiramente com os uatácidas e depois com os sáidas, sobretudo a partir de 1536, quando estes obtiveram várias vitórias na área central marroquina, aproximando-se dos domínios de Portugal ameaçadoramente, devendo-se tomar medidas rápidas a fim de se manter os domínios lusos na região<sup>127</sup>. Outra ordem de problemas ligava-se à empresa ultramarina atlântica, na qual as vastas terras do Brasil ofereciam grandes potenciais agrícolas que podiam receber maiores investimentos, bem como a costa oeste africana, ligada economicamente ao litoral brasileiro. Debatia-se, então, na corte joanina, qual dessas três frentes – asiática, marroquina e atlântica - poderia ou não ser preservada, de forma a receber os investimentos necessários. Não havia recursos financeiros e humanos a dar conta de tamanhos problemas.

Nesse imbróglio havia a participação de variados grupos com interesses diferentes, dentre eles os que defendiam o abandono das posições no Oriente, questionando a viabilidade de se manter estruturas tão fortes e dispendiosas como as fortalezas que defendiam as praças do litoral ocidental indiano, ao mesmo tempo que o rendimento da Carreira da Índia diminuía de maneira expressiva. Alegavam, por exemplo, que tais gastos podiam ser transferidos para a manutenção das praças do norte da África, ou para serem efetuados investimentos mais volumosos no Brasil<sup>128</sup>.

Entretanto, as possessões lusas na Berberia acabaram sofrendo pesados reveses, sendo tomada pelos sáidas a praça de Agadir, em 1541, Safim e Azamor sendo abandonados no ano seguinte, fazendo com que as iniciativas na região diminuíssem

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>128</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 44.

consideravelmente, presenciando-se um retorno português apenas na década de 1570<sup>129</sup>. Por outro lado, o Brasil vivenciou uma aceleração da expansão portuguesa, iniciando-se, a partir da década de 1530, a relativa sedimentação da presença lusa em seus domínios na América do Sul.

A busca por uma fixação mais intensa nos domínios asiáticos também ocorreu, sendo preservado o Estado da Índia a partir de uma “instalação ofensiva que deveria investir na ocupação efectiva de território e na multiplicação de bases terrestres”<sup>130</sup>. Esta “ocupação efetiva”, por sua vez, foi norteadas por modificações político-administrativas e normativas que reconstituíssem os espaços imperiais lusos, tornando-os mais próximos à metrópole para garantir a sua conservação<sup>131</sup>. Assim, o império talassocrático português, até então interessado no domínio de pontos vitais – e territorialmente ínfimos – para o controle de ampla rede comercial no Índico, voltou-se para um projeto ainda interessado no comércio, mas também visando um estabelecimento territorial mais profundo e amplo. Tal alteração pode ter sido inspirada por certas imagens de modelos imperiais que circulavam no reino em meados do século XVI, influenciando D. João III, levando-o a um afastamento das concepções imperiais medievais – que serviram, por exemplo, de modelo político imperial ao seu antecessor D. Manuel e influenciaram D. João no início de seu reinado - e aproximando-o, então, agora, de um modelo imperial mais romano<sup>132</sup>.

A respeito da idéia de império presente no reino, Pedro Cardim afirma que desde o período aqui abordado, princípios do século XVI, o vocabulário utilizado pelos reis portugueses para sua própria apresentação relacionava a expansão marítima com alguma modalidade de ideário imperial<sup>133</sup>. Dessa forma, o conceito de império, nos Quinhentos, passou a ser associado ao domínio de um governante sobre um vasto território, sobretudo no ultramar, obtido a partir da conquista<sup>134</sup>. A essa noção somava-se a ideia de imperador como “Senhor do Mundo”, proveniente do Direito Romano, cujo poder

---

<sup>129</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 123.

<sup>130</sup> Madeira Santos, op. cit., p. 148.

<sup>131</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 42.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>133</sup> Pedro Cardim. “La aspiración imperial de la monarquía portuguesa”. Gaetano Sabatini (org.). *Comprendere le monarchie iberiche. Risorse materiali e rappresentazioni del potere*. Roma: Viella, 2010, p. 41.

<sup>134</sup> Para Cardim o termo “conquista” muitas vezes surge de forma vaga nas definições lusas para seus domínios de além-mar. Como exemplos, apresenta diferentes áreas presentes no ultramar português que receberam a alcunha de conquista mas que não foram efetivamente tomadas a outros povos, como as ilhas Atlânticas. Outra, como o Algarves, obtido sob duras e longas batalhas, não recebeu tal denominação, mas sim de “Reino de Algarves”. Ver: *Ibidem*, p. 69 e 70.

emanaria diretamente de Deus. Recuperada por juristas desde fins da Idade Média, serviu como forma de preservação da jurisdição do príncipe frente às pretensões papais, que arrogavam ao pontífice o governo do mundo, pois seria ele o “vigário de Cristo”<sup>135</sup>.

Apesar de nenhum rei português ter utilizado oficialmente o título de imperador, ou ter usado a palavra “império” para designar o conjunto político português (prevalecendo o uso de “reino e conquistas ultramarinas”, no século XVI e de “monarquia” no XVII), o poder régio luso passou gradativamente a apropriar-se deste ideário imperial, o qual também começou a ser utilizado para interpretar sua expansão marítima, observada como dominação universal. Assim, tal conjunto de ideias passou a ser presente na política lusa, sobretudo com D. Manuel e D. João III, de modo a obterem prestígio e reputação entre as demais cortes europeias. E isto ocorreu de forma semelhante aos demais reinos da Europa ocidental<sup>136</sup>, lembrando, por exemplo, que o reinado de D. João III foi coetâneo aos governos de Francisco I de Valois, Carlos V e do rei Tudor Henrique VIII. Fora do cenário europeu, outras “configurações imperiais” faziam-se presentes e próximas aos domínios de Portugal, como o governo de Suleimão, o Magnífico, dos reis de Vijayanagar, Krishna Deva Raja, Achyuta Deva Raja e Rama Raja, e dos primeiros imperadores mongóis. Segundo Barreto Xavier, portanto, não teria sido “inocente” a configuração política, interna e externa, de D. João III<sup>137</sup>.

Com isso, este monarca colocava-se, de maneira mais acentuada, como o vértice da estrutura imperial; os espaços por ele conquistados ou adquiridos deveriam refletir esta posse pelo seu ordenamento e ostentação de símbolos de poder, marcados por uma organização político-administrativa e dispositivos voltados à integração e ao controle das populações a ele submetidas. Estas, por sua vez, deveriam agir conforme o modelo de civilidade imposto e ostentado por aqueles que as submeteram, os portugueses católicos.

A identidade religiosa, por outro lado, servia a este projeto como elemento essencial para a criação da unidade política necessária à realização de uma uniformização das populações e territórios sob o poder português, de modo a aproximá-los da metrópole. Inserida na conjuntura das reformas religiosas, a monarquia portuguesa, interessada em estabelecer seu poderio de maneira mais sólida sobre diversos domínios, encontrou no reforço da aliança político-religiosa, realizada por

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>137</sup> Barreto Xavier, *op. cit.*, p. 50.

diversas unidades políticas europeias no momento, a possibilidade de reorganizar a sociedade a partir da substituição dos tradicionais laços comunitários e de solidariedade horizontais por elos verticais, articulando indivíduos e comunidades às autoridades de modo mais intenso<sup>138</sup>. Tal articulação deveria assentar-se na unicidade confessional dos vassallos do rei português, que seguia o princípio - em sua época o mais moderno -, *cujus regio eius religio*<sup>139</sup>, determinando que todos os membros de certa entidade política deveriam compartilhar da fé de seu príncipe<sup>140</sup>. Com isso exaltava-se a sua identidade cristã, além de torna-lo responsável em fornecer os meios, nos seus territórios, para garantir a fidelidade religiosa de seus vassallos, incluindo os de além-mar<sup>141</sup>. O império regido pelo príncipe deveria, portanto, proteger e amparar os súditos cristãos, assim como ampliar suas fronteiras em direção aos povos pagãos, de modo a “salvá-los” de sua ignorância<sup>142</sup>.

Nesses ideais esperava-se que cada comunidade servisse como uma “virtual cidade de Deus”<sup>143</sup>, cada indivíduo como um exemplo modelar cristão, evidenciando a supremacia da “civilidade e antropologia cristãs”<sup>144</sup>, neste caso católicas. A consequência imediata desta postura foi a concepção de incompatibilidade das alteridades, religiosas ou socialmente inadmissíveis à identidade político-religiosa então erguida para os domínios portugueses. Foi justamente um local com imensa complexidade nesses aspectos que serviu de “laboratório” para a aplicação das medidas que conduzissem, de acordo com as expectativas portuguesas, a uma “harmonização” social e política, sedimentando o poderio luso. O lugar era a capital do Estado da Índia, Goa.

Como vimos, as várias comunidades que compuseram a população goesa dividiam-se de acordo com suas origens, crenças e práticas sociais, diversificadas entre os grandes grupos que nela existiam - hindus, judeus, muçulmanos e cristãos - e nas divisões internas a cada um deles, sobretudo entre os hindus, portadores de inúmeras segmentações segundo suas castas e afiliações religiosas, políticas e sociais. Esta grande

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>139</sup> Apesar deste princípio ter sido oficializado apenas em 1555 na Paz de Augsburg, a prática a ele subjacente pode ser percebida anos antes, aplicada, por exemplo, em medidas da coroa portuguesa durante o reinado de D. João III, como se percebe no presente trabalho.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>142</sup> Ronald Raminelli. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão”. Fragoso, Bicalho & Gouvêa (orgs.), op. cit., p. 228.

<sup>143</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 54.

<sup>144</sup> *Ibidem*, loc. cit.

coexistência de alteridades já era percebida pelos portugueses nos primeiros momentos de sua chegada à área. Sabendo disto, o que os teria levado a iniciar por lá tantas medidas de uniformização político-religiosa, fazendo desta região a que onde mais claramente foram aplicadas as determinações régias de reforma do império luso?

As possíveis respostas a este questionamento podem ligar-se à conjuntura atribulada de meados do século XVI, colocando em risco as possessões portuguesas no Oriente. Além dos problemas comerciais mencionados, havia outros de ordem militar, como a entrada otomana nas disputas pelo controle do Índico ocidental a partir de 1547, levando a tensas disputas por áreas estratégicas ligadas ao controle de rotas entre o mar Vermelho e o oceano Índico, como Áden e Ormuz<sup>145</sup>. As atenções das autoridades do Estado da Índia viravam-se então para solucionar essas questões, ameaçadoras para a presença portuguesa na Ásia, o que teria levado a monarquia a manter a porção ocidental da Índia como opção a ser preservada, de modo a garantir uma área tão importante de seu império. Assim, esta região, sob ameaça, sofreria um reforço da presença portuguesa de modo a ser defendida face aos perigos que a cercavam. A própria pequenez numérica de portugueses na região já tornava sua presença vulnerável ante os grandes sultanatos e reinos hindus que os cercavam<sup>146</sup>.

Com isso, caberia à capital do Estado da Índia, Goa, servir como principal receptora das determinações régias visando o reforço de sua autoridade em territórios asiáticos. A cidade e regiões a ela adjacentes – até 1547 restrita à ilha de *Tiswadi* e outras ilhas ao redor -, inseridas em meio às atribulações citadas, sofreram a ação direta das forças que pretendiam reorganizar os espaços imperiais portugueses do Estado da Índia. Ali foi onde mais expressivamente passaram a ser alteradas as formas de organização da população local em favor do novo projeto político português implantado no reinado joanino, sobretudo a partir da década de 1540. Desta forma, Goa transformou-se, gradativamente, no centro das ações lusas que visavam fazer da região uma “cópia” da metrópole, sendo para ela transplantadas instituições variadas que favorecessem o controle ascendente da monarquia portuguesa sobre seus domínios asiáticos *via* Goa.

Mas o princípio *cujus regio eius religio* encontrou, no entanto, considerável obstáculo para ser devidamente aplicado entre a população goesa. Afinal, esta apresentava variedade muito grande, além das identidades em seus grupos possuírem

---

<sup>145</sup> Subrahmanyam, op. cit., p. 142.

<sup>146</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 256.

raízes profundas, fazendo com que vários povos que lá habitavam detivessem relações identitárias de difícil substituição<sup>147</sup>. Face a isso, a monarquia dos Avis passou a adotar medidas que favorecessem o estabelecimento de uma unidade política através da unidade religiosa, inserindo Goa no “espírito” da Reforma católica a partir da década de 1540, quando foram reforçadas estruturas que garantiram a conversão da população goesa. Sobretudo a hindu, majoritária e com amplo potencial para tornar-se, com sua cristianização, poderosa base de apoio da política portuguesa na Índia; entre os possíveis convertidos poderiam ser recrutados numerosos soldados para defesa do Estado da Índia<sup>148</sup>.

Assim, de modo a garantir a integração religiosa no Estado da Índia, sobretudo em sua capital luso-indiana, D. João III fez uso intenso de seus direitos e obrigações como patrono das missões católicas através do Padroado Régio. Existente na estrutura política portuguesa desde o século XV<sup>149</sup>, o padroado garantia ao monarca amplos poderes sobre a estrutura eclesiástica em seus domínios, sustentando a Igreja no ultramar. Em contrapartida, obtinha considerável controle dos agentes eclesiásticos em seus territórios, convertendo muitos deles em funcionários régios<sup>150</sup>. Através do uso das ordens religiosas e do clero secular ao redor do império português, a monarquia obteve importante ferramenta na concretização de seus planos de integração político-religiosa, sobretudo pelas ações missionárias do clero regular. É notável, por exemplo, a amplitude da ação missionária ao redor do mundo português, o que revela parte de sua importância na política da expansão lusa. Raminelli o demonstra a partir da análise da atuação de ordens religiosas em diferentes partes do globo, como o Brasil e o Japão. Comparando as tentativas missionárias de conversão de sociedades presentes nestas áreas, pretende demonstrar como a participação dos projetos missionários colaborou para a elaboração das fronteiras imperiais e para o ordenamento das populações submetidas ao jugo do poder régio português<sup>151</sup>.

Quanto ao Estado da Índia, o clero regular fazia-se presente desde os primórdios da ocupação portuguesa, contando com a presença de membros da ordem franciscana. Alguns frades chegaram à Índia junto a membros do clero secular, em 1500 na frota de

---

<sup>147</sup> Ana Cannas da Cunha. *A Inquisição no Estado da Índia – Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivo Nacional/Torre do Tombo, 1995, p. 98.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>149</sup> R. Boxer. *A Igreja militante e a expansão ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 98.

<sup>150</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 103.

<sup>151</sup> Raminelli, op. cit., p. 246.

Pedro Álvares Cabral, já realizando conversões e atuando principalmente nas feitorias e fortalezas portuguesas espalhadas pelo litoral<sup>152</sup>. No entanto, a conduta de muitos padres que partiram para a Índia - como na Europa até meados do século XVI - muitas vezes indicava má formação religiosa. Barreto Xavier, por exemplo, cita cartas, destinadas ao monarca, de membros do corpo eclesiástico inicialmente estabelecido em Goa que apontam para problemas nos cleros secular e regular<sup>153</sup>. Em meio a críticas enviadas ao rei, aconselhavam a este quanto a possíveis soluções contra tais problemas. Uma delas, segundo o bispo de Dume, D. Duarte Nunes, seria o envio de clérigos reformados no reino, de modo a ser evitado o relaxamento da fé e dos costumes por parte dos portugueses<sup>154</sup>.

Ante essa situação, um número cada vez maior de ordens religiosas destinou membros às terras asiáticas sob domínio luso. Além de mais franciscanos para lá enviados, dominicanos, agostinhos e inacianos também se dirigiram a Goa. Junto a esse acréscimo estava também a ação de certos membros do clero lá presente<sup>155</sup>, assim como de alguns laicos, em prol tanto da conversão de Goa quanto da vigilância sobre a ortodoxia da fé e dos costumes cristãos por parte dos católicos.

Quanto aos jesuítas, esses eram detentores de membros altamente disciplinados e com formação exemplar ante às demais ordens e setores do clero. Com isso, a Companhia apresentava as características necessárias à implantação de certas medidas que visavam à integração religiosa na Índia<sup>156</sup>. No entanto, é necessário frisar que eles não foram os grandes precursores da missionação na Ásia, onde já se faziam presentes os frades menores, que apresentavam, desde o início de sua presença em Goa, ações nesse sentido<sup>157</sup>.

De fato, não pretende-se aqui afirmar que os inacianos detiveram papel reduzido frente às demais ordens, mas o contrário também é difícil de afirmar, conforme lhes é atribuído tradicionalmente. Palomo, por exemplo, afirma que muitos dos métodos usados pelos jesuítas em suas missões já haviam sido antecipados por outros institutos

---

<sup>152</sup> Souza de Faria, *op.cit.*, p. 165-166.

<sup>153</sup> Cartas do dominicano D. Duarte Nunes, durante a década de 1520, destinadas ao monarca, assim como de D. Fernando Vaquairo, franciscano, revelam traços da situação em que se encontrava a cristandade de Goa: mancebia de muitos frades, relaxamento do clero secular, ofício vicarial denegrido, entre outros. Ver: Barreto Xavier, *op. cit.*, p. 95 e 97.

<sup>154</sup> Barreto Xavier, *op. cit.*, p. 96.

<sup>155</sup> Incluem-se aí o bispo Juan de Albuquerque, franciscanos da Piedade e observantes, e seculares como Miguel Vaz e Diogo Borba.

<sup>156</sup> Cannas da Cunha, *op. cit.*, p. 116.

<sup>157</sup> Barreto Xavier, *op. cit.*, p. 92.

religiosos também profundamente envolvidos pelo trabalho missionário<sup>158</sup>. Dessa forma, segundo Barreto Xavier, ainda que os agentes eclesiásticos que reclamavam medidas por parte da coroa em prol da conversão de Goa tenham aprovado o envio dos “soldados de Cristo”, assim como estes tenham obtido razoável destaque nas ações missionárias, não partiu necessariamente deles a iniciativa do trabalho missionário, nem mesmo o seu monopólio<sup>159</sup>.

A partir de 1542, com a chegada dos jesuítas à capital luso-indiana, o número de ordens religiosas em Goa aumentou, bem como os agentes eclesiásticos. Simultaneamente, as ações régias visando conquistar novos territórios que ampliassem as defesas da cidade obtiveram sucesso, passando aos domínios portugueses áreas próximas a Goa: Bardez ao norte e Salcete ao sul, em 1543. As novas incorporações compuseram as chamadas Velhas Conquistas, palco da atuação das diversas ordens eclesiásticas que passaram a frequentar a região. Desta forma, as missões realizadas pelos membros do clero regular, sobretudo inacianos e franciscanos, serviram como “instituições de fronteira”<sup>160</sup>, levando a áreas ainda periféricas a presença da ação da monarquia, contribuindo para a expansão de seus tentáculos. A malha administrativa eclesiástica, do clero regular e do secular, tinha a elasticidade necessária para cobrir grandes porções do território conquistado, levando o culto cristão junto às determinações régias. Além disso, somente os agentes eclesiásticos eram capazes de “aceder ao interior dos sujeitos, às suas íntimas convicções”<sup>161</sup>, tornando possível a realização dos objetivos propostos no sentido de reforma das estruturas político-sociais, utilizando para este fim a estrutura administrativa eclesiástica e seus variados instrumentos de controle e vigilância.

A conversão das populações goesas ao cristianismo católico, importante na execução do projeto político imperial joanino sobre a região, adotou dois grandes modelos: a persuasão branda e a via mais violenta. Esta, baseada no princípio bíblico do *compelle eos entrare*, baseava-se nas conversões em massa – que poderia ocorrer à revelia dos atingidos pela ação –, dentre outras medidas mais dramáticas. Esta via de conversão assentava-se na crença de que a verdade cristã, dogmas e expressões teológicas seriam impossíveis de serem traduzidos para línguas de outros povos não cristãos, devendo, então, por conta desta potencial incompreensão íntima, ser

---

<sup>158</sup> Palomo, op. cit., p. 53.

<sup>159</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 112.

<sup>160</sup> R. Boxer, *A Igreja militante...* op. cit., p. 96.

<sup>161</sup> Barreto Xavier, op. cit., p. 59.

primeiramente atingida pela conversão a ordem externa dos futuros conversos, levando-os, pela incorporação de hábitos e sua repetição, a absorver os valores cristãos<sup>162</sup>.

Já a “via branda” preocupava-se mais em atingir o íntimo daqueles que deveriam ser convertidos, pois, ainda que a ordem externa tivesse de ser alterada, a interna deveria anteceder-las, levando a uma conquista mais profunda e verdadeira das almas. Ações caritativas, assistenciais e de auxílio aos doentes compuseram umas das práticas baseadas nesse outro princípio, revelando a multiplicidade de ações adotadas pelas diversas ordens em Goa.

Assim, as conversões ganharam considerado vulto entre as práticas de integração religiosa e a imposição do modelo comportamental católico, sendo utilizadas várias estratégias pelos agentes eclesiásticos para atingir os objetivos da política régia vigente. Uma, causadora de debates entre as autoridades lusas de Goa, consistia na conversão de indivíduos destacados entre os gentios e dos poucos muçulmanos<sup>163</sup> ainda residentes na cidade e nas regiões ao redor sob sua autoridade direta. Os defensores dessa estratégia alegavam que ela poderia atrair à fé cristã grandes grupos que seguissem o exemplo da personalidade que recebeu o batismo<sup>164</sup>. Seus opositores, no entanto, afirmavam que tais conversões seriam ilusórias e erradas, questionando a sua veracidade nesses casos<sup>165</sup>.

Dessa forma, dentre os “alvos” do proselitismo católico perpetrado pelo clero, os hindus brâmanes também receberam atenção em meio às práticas de conversão. Inicialmente algumas ordens, como os jesuítas, voltaram-se para as camadas mais baixas da sociedade goesa, o que, ao longo da conversão das Velhas Conquistas, fez com que a maioria dos conversos pertencesse a estratos sociais inferiores<sup>166</sup>. Porém, elementos da elite local, como os pertencentes à casta sacerdotal, também foram atingidos pela missionação católica.

Os membros deste complexo grupo representavam uma estrutura comportamental e religiosa, ante a qual as ações católicas eram contrárias neste momento, marcadas por intransigências culturais das autoridades lusas. Os padres católicos, por sua vez, identificando nos integrantes da casta sacerdotal uma poderosa

<sup>162</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 191.

<sup>163</sup> Para conhecimento de um interessante exemplo de conversão entre personalidades muçulmanas, ver: Subrahmanyam, “O suspiro do mouro: a triste vida de um príncipe muçulmano em Goa, no século XVI”. Vainfas, Georgina Silva dos Santos & Guilherme Pereira das Neves (orgs.). *Retratos do império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XVII*. Niterói: Eduff, 2006, p. 407-435.

<sup>164</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 89.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>166</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 138.

ameaça ao projeto de conversão, iniciaram medidas de oposição à sua presença, bem como passaram a enfrentar os brâmanes, visando também outra consequência além da eliminação do “inimigo gentio”: este, convertido e subjugado pelas forças da Igreja em Goa, faria com que a autoridade religiosa e suas ações sobressaíssem em meio às adversidades do ambiente, estabelecendo a supremacia da fé cristã<sup>167</sup>.

Um exemplo desta postura pode ser percebido na conversão de destacado brâmane, o chamado *Loquu*. Residente na cidade ou em região próxima a Goa, ele possuía destacada reputação entre os demais membros de seu grupo, chamando a atenção das autoridades religiosas católicas. Caso fosse convertido, ele seria uma considerável vitória ao projeto de conversão de Goa. O caso, ocorrido em 1548, foi narrado pelo bispo de Goa D. João de Albuquerque da seguinte maneira:

“O caso he que ontem, domingo, bautisamos no Colégio da Santa Fee a hum jemtio que se soia chamar Loquu, que agora se lhe pos o nome Luquas de Saa. (...) Foi mui riquo e abastado e grande arremdador da alfandegua e das outras remdas de V. A. muito tempo, e mui amiguo e servidor dos guovernadores, e comtino no paço e favorecido; mui larguo e gastador com os jemtios, dando-lhe esmolos e fazemdo-lhes mercês por que não se tornassem christãos. (...) Teve por bem Nosso Senhor a este Loquu, sem pão e sem pedra (...) porque a muitos anos não fazíamos senão pilijar nele com preguaçoins e repremsoins particulares; deixavamo-lo já; vem Deus, derriba-o do cavalo, que he da omra que andava, e da-lhe uns açoutes a Deus manifestos e a nos ocultos (...) que lhe cairão as escamas, que são as ydolatrias, paguodes, (...) etc. (...) Com ele se bautisarão sinquo pessoas, sua molher, dous guancares omrrados e hum seu sobrinho e outra molher. Fez-se grande festa, acodio toda cidade a ver aquele bautismo e todos os fidalguos e o governador. (...) Eu o batisey, hum padre da Comgregação levava o bacio, outro o saleiro, outro o óleo, outro hum círio na mão outro os pavios em procissão polla crasta (...). Gracia de Saa foi seu padrinho”<sup>168</sup>

Pelo trecho acima, o brâmane Loquu seria homem de consideráveis riquezas, detentor de lucrativo cargo na estrutura administrativa de Goa. Tanto entre hindus quanto entre portugueses ele teria relativa proeminência, chamando a atenção dos padres presentes na cidade, os quais teriam-no exortado “com preguaçoins e repremsoins particulares”, conforme Albuquerque. Tais maneiras do clero lidar com o

<sup>167</sup> Em seu artigo supracitado, Raminelli aponta para semelhanças da ação missionária sob a autoridade lusa em diferentes pontos dos domínios de Portugal. Por exemplo, tanto entre os japoneses quanto entre tupis, os representantes dos cultos locais eram demonizados e difamados pelos missionários. Aos sacerdotes hindus coube postura semelhante por parte das autoridades eclesiásticas, neles identificando entraves à expansão da fé cristã, caracterizando-os como “agentes demoníacos”. A respeito da atuação missionária entre tupis e japoneses ver: Raminelli, op. cit., p. 237.

<sup>168</sup> *Documentação para história das missões do Padroado Português no Oriente*, v. 4, documento de 28 de novembro de 1548, p. 131-132.

brâmane podem ter ocorrido pela busca de sua conversão, exortando-o a pedir o batismo, ou pela recriminação aos seus atos contra a conversão de hindus - o que o bispo afirma ter ocorrido. Loquu, portanto, representaria um “alvo” destacado para as conversões perpetradas pelo clero em Goa, pois era um razoável obstáculo aos batismos dos gentios. No entanto, era também um grande “ganho” em potencial para as ações missionárias, pois, caso fosse convertido, representaria um “trunfo” na expansão da fé católica, ainda mais sendo ele proeminente entre os hindus, levando muitos a imitarem-no pedindo o batismo.

E assim ocorreu, ao menos segundo as palavras de D. João de Albuquerque. Ao se converter, Loquu teria estimulado outros gentios destacados de Goa a também se tornarem cristãos, além de parentes seus, o que confirma a estratégia adotada por parte das autoridades lusas, de obter a conversão de “personalidades social, religiosa e politicamente qualificadas”<sup>169</sup>. Retornando ao trecho acima, nele esta estratégia é ainda mais visível ao ser relatada a conversão de gancares, que, junto a Loquu, exerceriam grande influência sobre os demais hindus que com eles conviviam no espaço das aldeias ou da própria cidade de Goa.

Para entender o que teria levado Loquu a ser batizado, é necessário compreender de que forma passaram as autoridades portuguesas a lidar com aqueles denominados “gentios”. Ao longo da década de 1540, várias medidas passaram a ser adotadas pelos agentes eclesiásticos e pelas autoridades laicas em prol do projeto régio de homogeneização das crenças em Goa e criação de uma base política sólida, a partir de uma unicidade identitária pautada na uniformização religiosa, como vimos. Assim, além das ações das ordens religiosas e do clero secular, membros das instituições políticas não religiosas atuaram de modo a garantir a aplicação das determinações régias, contrárias aos que apresentassem posturas dissonantes às propostas de imposição da unificação de crenças e costumes.

Desse modo, junto às formas de persuasão e vigilância adotadas pelos missionários, estavam também as repressões movidas pelas justiça e autoridades representantes do poder régio, tanto sobre questões religiosas quanto acerca de desvios de conduta, como no caso dos acusados de sodomia e outras práticas dissonantes ao

---

<sup>169</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 89.

modelo comportamental católico, freqüentemente punidos com a morte ou degredo pelas autoridades vice-reinais goesas<sup>170</sup>.

Uma das medidas adotadas pelas autoridades para estimular as conversões de hindus e outros grupos não cristãos consistia nos favores concedidos aos convertidos. Loquu não escapou disso, o que é perceptível ao ser mencionado quem foi seu padrinho: Garcia de Sá, governador do Estado da Índia. Com isso, o então recém-batizado Luquas de Saa teria a proteção da maior autoridade portuguesa em Goa, recebendo as benesses advindas dessa grande vantagem obtida com sua conversão, como o uso de trajes condignos e o acesso a cargos ainda mais altos na aparelhagem imperial luso-indiana. Por exemplo, em outro trecho da carta do bispo Albuquerque, este aconselhou ao rei ceder ao afilhado de Sá o cargo de “tanadar-mor dos jemtios”, antes conferido ao hindu Crisna. Este, por não ser cristão, não merecia tal honra, concedida somente a cristãos, como Luquas<sup>171</sup>.

As motivações que teriam conduzido Loquu/Luquas a pedir o batismo poderiam estar envolvidas pelo acesso a vantagens que gradualmente ficaram restritas aos cristãos. Passando a ser o “tanadar-mor dos jemtios”, cargo relacionado à administração e à cobrança de tributos dos distritos formados por conjuntos das aldeias goesas<sup>172</sup>, o destacado neófito católico passaria a ter amplas vantagens em meio aos que exerceram o poder a partir de 1510. Desejando preservar e obter status, é possível, portanto, que alguns brâmanes tivessem se convertido de modo a tentar tornar-se membros do grupo que passava a ter acesso privilegiado a cargos e benesses em Goa, o católico. Ainda mais ante a intensificação de medidas aplicadas pelas autoridades representantes dos poderes régios, contrárias à coexistência da complexa diversidade preexistente em Goa.

Neste contexto, dois vice-reis entre as décadas de 1540 e 1560 tiveram considerável destaque na execução e intensificação das medidas em favor da conversão, D. João de Castro e D. Constantino de Bragança. O primeiro, governador do Estado da Índia entre 1545 e 1548, antecessor do sobredito padrinho de Loquu/Lucas de Sá, é visto pelo historiador Luís Filipe Thomaz como o responsável pela efetiva mudança na governança lusa no Estado da Índia, deixando de lado a política tolerante e pragmática

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>171</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, p. 133.

<sup>172</sup> Souza de Faria, *op. cit.*, p. 47.

de Afonso de Albuquerque e aplicando de maneira cada vez mais consoante aos ideais joaninos as medidas visando à uniformização político-religiosa de Goa<sup>173</sup>.

Se Castro rompeu com a política relativamente tolerante do conquistador português de Goa, Bragança reforçou as medidas já em andamento contra as populações não cristãs da região, sobretudo os hindus. Ao longo de seu mandato de 1559 a 1561, foram expedidas as chamadas “leis anti-hindus”, dando corpo às perseguições religiosas em Goa. Estas leis determinavam diversas medidas contrárias a crenças e práticas de hindus e muçulmanos que vivessem na cidade luso-indiana e em regiões imediatamente sob seu poder, como o restante da ilha de Tiswadi e as demais ao redor, além das regiões continentais de Bardez e Salcete. Assim, foi estabelecida a remoção de não cristãos dos cargos na Justiça e na Fazenda, substituídos por cristãos católicos; decretou-se também que todo órfão de pai e mãe fosse levado a residências de cristãos para ser convertido, sendo, com isso, ignorada toda e qualquer relação de parentesco com demais membros de suas famílias; e determinou-se ainda a interdição de cerimônias públicas “gentílicas”.

O favorecimento dado aos conversos era tamanho no vice-reinado de Bragança que até mesmo o acesso a audiências públicas era favorecido aos cristãos, sendo estes recebidos primeiramente e ocupando os primeiros lugares nos paços do vice-rei, enquanto os hindus “gentios” deveriam aguardar por autorizações em ambientes fora do paço, com o cais e a praia<sup>174</sup>.

Ainda que fossem dadas tantas vantagens aos convertidos, eles eram, inicialmente, uma pequena parte do conjunto que fazia parte da população goesa. Entre os hindus, muitas vezes o converso, ao abandonar as práticas religiosas de seus antepassados, passava a ser visto por seus familiares como alguém que desprezou os laços com sua comunidade, perdendo sua posição na hierarquia que antes ocupava entre seus pares e todo o acesso aos bens antes possuídos. É provável que, por conta disso, os recém-convertidos deveriam, por força da lei portuguesa, receber parte do que herdariam para garantir sua sobrevivência, pois, para muitos hindus, tornar-se cristão significava empobrecer por conta das conseqüências sociais que isso acarretava<sup>175</sup>.

Portanto, cabia às autoridades elaborar meios para estimular as conversões, concedendo vantagens aos submetidos ao batismo. Em 1537, quando já ocorriam

---

<sup>173</sup> F. R. Thomaz, op. cit., p. 257.

<sup>174</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 89.

<sup>175</sup> R. de Souza, op. cit., p. 114.

grandes conversões entre os estratos inferiores da sociedade hindu goesa - ainda que não houvesse a intensidade de medidas a este favor como nas décadas seguintes - foi criado, por exemplo, o cargo de “pai dos cristãos”. Esta função possuía considerável organização, podendo ser ocupada por clérigos ou leigos e sendo detentora de manuais, nos quais encontravam-se leis, provisões e alvarás promulgados pelo rei ou pelo vice-rei do Estado da Índia, referentes ao papel que deveriam exercer. Suas principais atribuições consistiam em proteger e favorecer os hindus batizados, bem como impedir e punir a idolatria<sup>176</sup>.

Além dessas medidas de favorecimento e proteção dos conversos e de estímulo à conversão, era necessário, para as autoridades religiosas em Goa, a estreita vigilância dos hábitos, costumes e crenças dos cristãos residentes nos domínios da capital luso-indiana. Para tal, foi erguido oficialmente em solo asiático o único tribunal ultramarino do Santo Ofício em 1560. Transplantando para Goa o espírito persecutório contra cristãos-novos presente no reino, a inquisição goesa foi estabelecida, originalmente, devido ao forte afluxo de elementos suspeitos de cometerem o crime de judaísmo na região<sup>177</sup>. Seu estabelecimento deu-se com apoios e divergências variadas, contando com a oposição dos cristãos-novos e judeus residentes em Goa e com o estímulo de vários membros do clero na região. Os debates a seu respeito tinham como destaque o efeito inibidor à conversão dos hindus, além das fragilidades pertinentes aos recém-convertidos, sendo defendida certa brandura por parte dos inquisidores, sobretudo em relação aos *canarins*<sup>178</sup>.

Com a oficialização do tribunal eclesiástico foram estabelecidos procedimentos menos rigorosos sobre os conversos gentios e muçulmanos, além de serem excluídos da sua ação os recém-convertidos e os não cristãos. No entanto, o poder da Inquisição em Goa extrapolou tais limites iniciais, podendo, por exemplo, atuar sobre os gentios que incitassem ou levassem conversos a apostatarem, retornando a suas antigas crenças<sup>179</sup>.

Tal fato, aliás, seria relativamente comum nestas décadas iniciais da imposição da fé e do modelo comportamental católicos, pois muitas das conversões realizadas eram superficiais, além de ocorrerem batismos à força. O historiador Charles Boxer afirma que ocorriam casos em que padres jesuítas, conduzindo escravos munidos de pedaços de carne de vaca, ordenavam a esses que invadissem os bairros brâmanes de

---

<sup>176</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 91.

<sup>177</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 8-19.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>179</sup> Silva Tavares, op. cit., p. 166.

Goa e, ao se depararem com os membros deste grupo, deveriam forçá-los a comerem o alimento - para os hindus, sobretudo os da casta sacerdotal, altamente impuro. Este ato conduzia a vítima a perder sua casta, cabendo-lhe somente a conversão<sup>180</sup>. Contudo, face a possibilidade de conversão compulsória<sup>181</sup>, havia a resposta dos hindus: sabendo que a “vítima” do batismo forçado era inocente e que desejava retornar ao seu grupo original hindu, sacerdotes brâmanes realizavam, em terras fora da jurisdição portuguesa, ritos excepcionais de purificação para os atingidos pelos excessos do proselitismo católico, sendo então reinserida em sua comunidade a vítima do “batismo”<sup>182</sup>.

A Inquisição, por outro lado, não contribuiu somente para a perseguição daqueles que obstruísem as conversões ou que fossem cristãos em dissonância com as prédicas da Igreja, mas também colaborou com a transformação espacial de Goa. Paralelamente às conversões da população goesa ocorria também a “conversão” de seus espaços pela imposição de símbolos e edificações ostentando o poderio português católico. Grandes cerimônias religiosas acontecidas publicamente durante o batismo de indivíduos destacados entre os nativos, procissões e festas religiosas católicas nas quais era fortemente exteriorizada a religião que buscava ser dominante em Goa, execução de pregações com o uso de música, representações teatrais e dramáticas autos-de-fé comandados pelos agentes inquisitoriais visavam valorizar aspectos espetaculares da religiosidade católica, em pleno processo de imposição sobre os goeses. Tais manifestações exteriores repetidas em várias ocasiões ao longo dos meses e anos levavam à marcação da presença portuguesa católica na capital do Estado da Índia.

A presença católica sobre Goa, em meio a templos e mesquitas suntuosos, deveria, através desses e outros meios, fazer jus às pretensões joaninas de transformar a região numa área nitidamente portuguesa e fiel à Igreja. Para isso, foi necessário o erguimento de exuberantes igrejas, mosteiros, conventos e colégios religiosos para impor os sinais visíveis do domínio lusitano. A monarquia dos Avis deveria investir pesadamente nas construções e na manutenção dos edifícios religiosos, ostentando seu poder para que os vassalos ultramarinos sempre tivessem à vista marcas de sua presença, gloriosa e imperativa<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> R. Boxer, *A Igreja militante...* op. cit., p. 124.

<sup>181</sup> Que passou a ser proibida a partir dos concílios eclesiásticos ocorridos em Goa, iniciados na década de 1560.

<sup>182</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>183</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 96.

Entretanto, Goa apresentava muitos sinais da ordem religiosa hindu, a qual era consideravelmente expressiva antes das pressões exercidas pelo projeto político-religioso português. Grandes e numerosos templos e altares em honra às divindades locais pontilhavam as províncias goesas, destacando-se nitidamente na paisagem. A ação portuguesa, porém, de modo a aplicar as determinações régias visando à integração religiosa e à aproximação da capital do Estado da Índia a sua metrópole, não permitia conter em seu espaço sinais de outros credos e modos de vida tão distantes do defendido pelos agentes laicos e eclesiásticos. Assim, de modo a concretizar a efetiva transformação de Goa numa cidade representante do poder de Portugal, foi executada, junto a outras medidas contrárias às crenças hindus, a destruição dos seus símbolos relacionados, tornando os suntuosos e numerosos pagodes goeses alvos da política lusitana de conversão e homogeneização política.

### 3. A PERSEGUIÇÃO E A MISTURA

Ao longo de cerca de trinta anos, as chamadas Velhas Conquistas passaram por um intenso processo de transformações políticas e religiosas. Essas, sob direção das autoridades laicas e eclesiásticas portuguesas, tinham como principal objetivo a anulação de todo e qualquer símbolo não remetente ao poder católico lusitano, na cidade de Goa e demais áreas diretamente sob sua tutela, como o restante da ilha de Tiswadi, as ilhas de Juá, Chorão e Divar e as terras de Salcete e Bardez. Assim, os pagodes, em suas modalidades de altares e imagens sagradas e de templos, representavam a maior ameaça à “pureza” da fé cristã nos domínios centrais de Portugal na Índia, além de servirem como obstáculos aos projetos joaninos de integração político-religiosa dos vassallos ultramarinos lusos na área aqui abordada.

Como foi estabelecido tal processo de destruição dos pagodes? Quem ordenou-o e executou-o? Que meios foram estabelecidos em sua efetivação? Como reagiram as comunidades hindus goesas ante a derrubada de seus locais sagrados? Sobre essas questões o presente capítulo se debruça, para compreender a dura e dolorosa remoção dos sinais visíveis da religiosidade hindu goesa, a qual, forçosamente, cedeu espaço à ordem católica portuguesa a partir da década de 1530.

#### 3.1 - Raízes

O início deste processo pode ser verificado a partir da influência de certos membros do clero português presentes em Goa sobre as posições portuguesas frente aos grupos hindus goeses. Já na década de 1520 havia fortes oposições por parte de agentes eclesiásticos aos cultos e templos hindus, eivadas pela demonização da religiosidade goesa hindu, com pedidos ao monarca para que fosse dada ordem de destruição dos pagodes, o que pode ser percebido a partir de trechos de um relatório, de 1522, de D. Duarte Nunes a D. João III. Nele, o frade dominicano fazia a seguinte caracterização dos pagodes da ilha de Goa:

“It. Acerca dos vezinhos de Goa, tem em a ilha seos pagodes ordenados com as figuras do imiguo da Cruz, em statuas, e fazem suas festas cada ano, honde vay muita gente cristãa, asi dos nosos como dos cristãos novos da terra, que he cousa mui errada em lhe hirem favorecer sua ydolatria”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Documentação para história das missões do padroado português no Oriente*, v. 1, documento de 12 de janeiro de 1522, p. 452-453.

Natural de Aveiro, bispo de Dume e membro do círculo de influências do arcebispo de Lisboa<sup>2</sup>, D. Duarte Nunes partiu para a Índia em 1520, tendo relatado ao rei, durante sua estadia de oito anos na Ásia, as condições em que se encontrava a cristandade de Goa, Cochim, Calicute e Cranganor<sup>3</sup>. No relato acima exposto, a descrição feita das imagens presentes nos templos chama a atenção, pois Nunes descreveu-as como “figuras do imiguo da Cruz”. Sua perspectiva a respeito do “outro” hindu era permeada por uma noção demoníaca, com conotações altamente negativas, na visão católica, sobre os cultos presentes entre os habitantes hindus goeses, caracterizando-os como adoradores do diabo, presente nos pagodes sob a forma de estátuas.

Também salta aos olhos no relato a afirmativa de que “gente cristã, asi dos nosos como dos cristãos novos da terra” - ou seja, cristãos portugueses e conversos goeses - participavam das festividades entre os cultos hindus, neste momento imediatamente anterior às determinações régias contrárias às práticas religiosas goesas hindus. Tais práticas eram criticadas pelo autor do relatório, considerando-as “cousa mui errada”, além de apontá-las como idolatria. O uso deste termo, por sua vez, indica uma das formas de relação gradativamente predominante entre o clero católico em Goa e os cultos hindus, evidenciando a retomada da terminologia do Antigo Testamento e dos Pais da Igreja<sup>4</sup> para definir e interpretar a religiosidade do “outro” hindu. Assim, termos como gentio, idólatra e idolatria passaram a ser utilizados para definir o “adversário” não cristão a ser convertido, ou expulso e destruído.

Raminelli, ao abordar a concepção portuguesa a respeito dos povos não cristãos e pagãos no contexto da penetração lusa na África, afirma que os gentios seriam, aos olhos lusitanos, “potencialmente cristãos”, não se opondo à pregação e ao batismo<sup>5</sup>. Analisando o estabelecimento das relações iniciais entre cristãos do reino e grupos do Congo no século XV, aborda a forma com seria concebida a noção de gentio entre os portugueses. Assim, para estes, aqueles seriam naturalmente “amigos”, tendo sido feitas entre os pagãos, por exemplo, as primeiras conversões no tempo dos antigos cristãos, o

<sup>2</sup> No momento era D. Martinho da Costa.

<sup>3</sup> Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 96.

<sup>4</sup> Serge Gruzinski. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 20.

<sup>5</sup> Ronald Raminelli. “Império da Fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão”, João Fragoso; Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 230.

que reforçava essa visão positiva<sup>6</sup>. Dessa forma, os lusitanos diferenciariam os gentios daqueles que consideravam descendentes de Cam, os mouros, naturalmente inimigos da cristandade. A partir dessa concepção, o autor afirma que “o trato entre africanos e portugueses girava em torno dessa dualidade: pagãos/mouros ou gentios, escravos ou cristãos”<sup>7</sup>.

Essas dualidades podem ser percebidas, em parte, nas relações estabelecidas entre portugueses e hindus de Goa. Apoiando-se também em referências bíblicas para compor suas posições ante o “outro” hindu, este também foi caracterizado como gentio. No caso goês, contudo, somente nos momentos iniciais da ocupação de Tiswadi é possível perceber proximidades entre as perspectiva lusas sobre o gentio congolês e o hindu. Este, nos tempos do governo de Albuquerque, por exemplo, era percebido como potencial aliado contra os inimigos próximos, o que teria, em parte, estimulado a elaboração de políticas de aproximação entre gentios e cristãos portugueses. No entanto, a partir das alterações políticas impostas sobre a população goesa hindu, gradativamente este passou a ser associado, conforme veremos, a um elemento a ser eliminado do meio cristão de Goa. O gentio, antes considerado potencialmente “amigo”, doravante seria percebido como portador de características que o faziam um possível adversário, por não viver sob os preceitos católicos, ainda mais se lhes se opusesse.

Sobre o “inimigo da Cruz” presente na ilha de Goa mediante os pagodes, o bispo de Dume apontava de forma direta a solução para sua destruição:

“Serviço de Deus seria nesta soo ilha de Goa destruyrem se estes pagodes e fazerem neles igrejas com santos e quem quer que quizesse viver na ilha fose cristão e teria suas terras casas, como tem, e nam querendo, que se fose da ilha. Crea Vosa Alteza que nam ficaria nenhuma creatura que se nam tornase a fe de Cristo Nosso Senhor”<sup>8</sup>.

É nítida a oposição de D. Duarte aos cultos hindus goeses, o que pode refletir, por sua vez, a postura de parte – provavelmente expressiva – do clero católico em Goa face a isto neste momento. Do que pôde ser verificado até o presente, este seria um dos registros mais antigos, no reinado de D. João III, de um pedido de destruição dos templos hindus por um agente eclesiástico, acrescendo-lhe o pedido de expulsão daqueles que não se convertessem. Este pedido de expulsão somou-se a outro também contrário aos hindus, elaborado apenas quatro anos antes por um frei franciscano

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>7</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>8</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 1, documento de 12 de janeiro de 1522, p. 452-453.

chamado António Louro. Em carta endereçada ao monarca anterior D. Manuel, o frade, residente em Goa, alertava ao rei que seria bom para a cristandade goesa impedir-se os “jogues” de entrar na ilha de Tiswadi, pois estes “trazem bulas, e reliquias dos seus Pagodes, e diabos”<sup>9</sup>, o que dificultaria a preservação da fidelidade dos conversos à Igreja.

Separação física entre conversos e hindus e impedimento de comunicação entre estes, da parte de Louro, e destruição de pagodes, conversões e expulsões dos não cristãos, por parte de Nunes. Recomendações de representantes do clero presente na Índia portuguesa aos monarcas lusos nas primeiras décadas do século XVI. Já se percebem aqui elementos reveladores das influências recebidas pelos monarcas D. Manuel e D. João III a respeito dos cultos hindus goeses, sendo-lhes transmitidas informações que transparecem as concepções do clero goês sobre os pagodes. A estes, por parte do clero, dirigia-se um olhar empenhado em observá-los como demoníacos, o que já era repassado à coroa neste momento.

Contudo, como vimos, até o período anterior à década de 1530 ainda não haviam eclodido, de fato, medidas contrárias aos cultos não cristãos em Goa, fazendo com que as recomendações e descrições desses padres servissem como mensagens destinadas a compor as informações recebidas pelos reis a respeito da situação de seus domínios no Estado da Índia. Isso, no entanto, acabou por sofrer considerável alteração a partir do início desta década.

Neste segundo momento, entrava em cena a segunda fase do reinado joanino, marcada por uma mais tensa conjuntura. Neste período surgia uma das figuras de maior destaque na campanha contrária aos hindus e a sua religiosidade: o padre Miguel Vaz Coutinho. Indicado pelo doutor Francisco de Melo<sup>10</sup> ao cargo de vigário-geral de Goa, Miguel Vaz ocupou este ofício de 1533 até 1547, adquirindo consideráveis poderes até a chegada do bispo de Goa, João de Albuquerque, em 1539. Não se sabe muito sobre sua vida antes da chegada à Índia, sendo apontado por algumas fontes, como as *Memorias ecclesiasticas*, como clérigo de S. Pedro, enquanto outras consideram-no também licenciado em Direito Canônico pela Universidade de Salamanca<sup>11</sup>. Sobre sua formação espiritual, o padre, junto a outros enviados à Índia na mesma viagem, como Simão Vaz, Gaspar Coelho e Vicente da Veiga, era discípulo do “espírito do Padre Mestre Avilla”

---

<sup>9</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 92.

<sup>10</sup> Primeiro bispo eleito de Goa em 1533, não chegou a visitar a diocese recém-criada por ter falecido no mesmo ano de sua eleição.

<sup>11</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 99.

<sup>12</sup>, o que aponta sua identidade com tendências de espiritualidade desenvolvidas na Espanha, especificamente ligado a experiências da conversão de Granada. Isso demonstra que a ordem de envio de Miguel Vaz e outros padres com formações semelhantes para a Ásia demonstraria a preocupação do monarca em destinar aos seus domínios orientais um grupo relativamente coerente e afinado às reformas a serem aplicadas nas possessões ultramarinas portuguesas<sup>13</sup>.

Assim, ao longo da década de 1530 Miguel Vaz agiu em favor da reforma da cristandade na Índia, realizando batismos e tendo como “alvos” principais de sua ação evangelizadora os “novamente convertidos”, ou seja, os conversos naturais de Goa. Sobre eles o padre estabeleceu diversas determinações que os protegessem – como o esboço das atribuições do cargo do “Pai dos Cristãos” -, tentando integrá-los à comunidade cristã pelo estímulo a sua entrada na estrutura dos ofícios mecânicos que a monarquia portuguesa dispunha em seus domínios na Índia. Desta forma, Vaz instituiu meios para que os conversos fossem simultaneamente absorvidos pela “estrutura imperial”, conduzidos a ela através da tutela evangelizadora, estabelecendo laços entre a comunidade cristã convertida e a colonização. Assim, foi possível sobrepor, aos elos desta população convertida com a comunidade hindu preexistente, novas relações que a atrelavam à nova ordem gradativamente imposta sobre Goa.

Além dessas medidas, Miguel Vaz foi responsável pela destruição de pagodes na ilha de Goa, provavelmente neste período. A partir de registros deixados por outros agentes eclesiásticos, entrevê-se sua ação: em carta de 1541, destinada ao rei de Portugal, o obscuro padre Martim Afonso de Melo afirmou que “Elle teve maneira de desfazer os paguodes e idolatrias que avia nesta ilha”<sup>14</sup>. Numa carta geral redigida em 1560 pelo jesuíta Luis Frois a seus confrades em Portugal, Vaz foi citado como responsável pela derrubada do templo da aldeia de Carambolim, na ilha de Goa, tendo sido este templo “a quem os gentios tinham mais veneração”<sup>15</sup>.

Por estes trechos, distantes entre si cerca de 20 anos e com diferença temporal considerável dos atos de Vaz em Goa, percebe-se que este teria adquirido, ao menos no meio eclesiástico, relativa fama por suas possíveis ações contrárias aos cultos hindus goeses. Tanto Martim Afonso de Melo quanto Luis Frois residiam em Goa no momento de elaboração de suas epístolas, o que lhes permitia ter uma noção mais próxima das

---

<sup>12</sup> *Ibidem*. loc. cit.

<sup>13</sup> *Ibidem*. loc. cit.

<sup>14</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de 6 de novembro de 1541, p. 14.

<sup>15</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 13 de novembro de 1560, p. 68.

ações evangelizadoras na região, bem como terem conhecido os feitos de Miguel Vaz. Além disso, sendo o registro mais antigo das derrubadas de pagodes lideradas por Vaz datado de 1541, cogita-se que, no mínimo, sua ação tenha iniciado-se em 1540. No entanto, sabendo-se que para cada aldeia goesa havia mais de um templo e muito mais de um ídolo presente em altares espalhados por suas terras e casas, seria deveras difícil para o padre realizar tamanha destruição no espaço de apenas um ano, o que leva a crer que sua ação tenha se iniciado, ao menos, nos anos finais da década de 1530 na ilha de Goa.

Assim, percebe-se que este padre teve participação expressiva no processo inicial de destruição dos templos, altares e imagens sagradas hindus na ilha de Goa, o qual, aliás, não ocorreu sob ordens do rei ou de qualquer outra autoridade laica ou eclesiástica. O que pode demonstrar o considerável poder do vigário-geral de Goa até a chegada do primeiro bispo efetivo de Goa, ocorrida em 1539. No entanto, apesar de ter sido uma das maiores autoridades religiosas católicas *in loco* nos domínios das Velhas Conquistas entre 1533 e 1539, Vaz não agia solitariamente. Sabe-se que ao seu lado encontrava-se outro padre secular, Diogo de Borba, sobre o qual há poucas informações, mas que teve parte de seus atos ao lado de Miguel Vaz registrada na carta supracitada de Martim Afonso de Melo, tendo atuado junto ao vigário pela remoção dos símbolos não cristãos de Goa, além de participar decisivamente em outros importantes momentos da evangelização da região, como veremos.

Se a década de 1530 presenciou o início das medidas contrárias a hindus e seus templos, a seguinte assistimos à intensificação e à maior organização desse processo. Em 1541 dois importantes sinais indicam que o poderio católico ganhava cada vez mais espaço em Tiswadi: a elaboração da provisão a respeito das rendas das terras dos pagodes já derrubados na ilha e a fundação da Confraria da Conversão da Fé.

De autoria do vedor da Fazenda Fernão Rodrigues de Castello Branco, a provisão por ele elaborada, datada de 30 de junho de 1541, determinava o destino a ser dado às terras outrora ocupadas ou pertencentes aos antigos templos da ilha de Goa. Esses já seriam de todo derrubados, de acordo com o vedor, em Tiswadi e demais ilhas próximas<sup>16</sup>, como vê-se pelo trecho abaixo:

“Faço saber aos que este virem como querendo nosso senhor lembrar-se desta terra e gente della, que de tantos tempos estava sujeita ao demonio, e seus Pagodes, houve por seu

<sup>16</sup> As quais eram Juá, Chorão e Divar, também sob domínio português.

serviço inspirar em muitas pessoas destas Ilhas para se converterem à sua sancta fé, e que os Pagodes fossem derribados, e desfeitos de todo, sem ficar nenhum em todas ellas”<sup>17</sup>.

Caracterizando os cultos hindus como demoníacos, de maneira semelhante aos membros do clero na Índia, Castello Branco revelava a influência dos discursos religiosos, para além dos círculos eclesiásticos, a respeito dos costumes religiosos hindus. Provavelmente ainda sob esta influência, afirmara que, sob interferência divina, muitos teriam se convertido à fé católica e destruído os templos não cristãos da ilha. Ao afirmar o fato, não apontou para ordens régias ou de vice-reis e governadores para a destruição dos pagodes de Tiswadi, o que reforça a idéia de que isso não ocorreu de modo sistemático e a partir de determinações de membros de altas hierarquias eclesiásticas ou laicas até a década de 1540. Mas sim a partir de indivíduos presentes na própria ilha, como foi o caso de Miguel Vaz e Diogo de Borba, detentores de considerável relevo nos setores religiosos goeses, mas não ocupando cargos de elevada ascendência política.

Outro elemento a ser destacado neste pequeno trecho é a afirmação de que não havia sobrado nenhum pagode na ilha de Goa e nas suas vizinhas. Isso pode ser, em parte, interpretado como um exagero da parte do vedor que, com isso, exaltaria a ação evangelizadora na região. No entanto, não deixa de ser relevante por demonstrar que efetivamente havia o desejo entre as autoridades portuguesas localizadas em Goa de destruir todos os templos hindus. Por mais exagerada que fosse a afirmativa, o fato de a provisão determinar o destino a ser dado às rendas das terras dos pagodes indica a possibilidade de sua considerável destruição. Afinal, sem essas edificações e seus servidores usufruindo das terras em questão e de seus rendimentos, esses seriam livres para ser utilizados para outros fins, como se percebe em outro trecho do documento:

“(...) e por os Gancares das Aldeas, em que estavam os Pagodes, lhe terem dadas certas terras, que rendiam pera a fabrica e despeza delles, e dos grous, e outros servidores, as quaes terras eram do limite de cada Aldea, e entravam no conto do foro, que pagavam a Sua Alteza, pela qual causa desfazendo-se os Pagodes lhe ficavam livres pera poderem entre si repartir as rendas dellas, e se descarregarem em parte do foro, que cada hum paga (...)”<sup>18</sup>.

Entende-se que as terras outrora pertencentes aos templos - que novamente aparecem como já derrubados de todo pela ilha de Goa - haviam sido doadas a tais instituições pelas lideranças aldeãs, os gancares, o que de fato teria ocorrido em tempos

<sup>17</sup> *Ibidem*, v. 2, documento de 30 de junho de 1541, p. 293.

<sup>18</sup> *Ibidem*, loc. cit.

mais recuados, fosse na fundação do templo, ou posteriormente, de forma a beneficiá-lo<sup>19</sup>. Derrubado o pagode, suas terras e rendas pertinentes à aldeia retornariam à administração e ao controle direto da gancaria, que poderia usá-las para aliviar o peso dos impostos fundiários pagos ao reino.

Contudo, não foi exatamente desta forma que ocorreu, como vê-se no trecho abaixo:

“(...) como tenho dito, paga cada Aldea seu foro limitado, não me pareceo rezão, nem justiça sobre ellas fazer demanda aos ditos Gancares, somente que seria mui grão serviço de Deos, e de sua Alteza, pois estas terras thé o presente renderam pera os Pagodes, e demonios, que nellas se adoravam, se convertesse daqui em diante a renda dellas, podendo-se haver boamente, em sacrificios divinos, obras pias, e outras cousas do serviço de nosso senhor”<sup>20</sup>.

Castello Branco, como apresentado, ocupava o cargo de vedor da Fazenda de Goa. Ele era também, no momento em que esta provisão foi elaborada, substituto do governador Estevão da Gama, no momento ausente por razões militares. Isso acabou por garantir-lhe poderes consideráveis, ainda que transitórios, para determinar o uso das rendas das terras dos pagodes derrubados. Por mais que pertencessem às aldeias, elas poderiam também ser “convertidas” em benefício da fé católica. Se antes as terras em que estavam os templos e suas rendas eram destinadas aos “demonios que nellas se adoravam”, a partir da ordem do vedor e do governador em exercício, elas passariam a ser usadas para fortalecer a expansão do cristianismo em Goa. Assim, extirpando-se os sinais visíveis da ordem não cristã da região sob domínio das autoridades portuguesas, essas também agiam no sentido de inverter a lógica local ao seu favor, fornecendo à Igreja rendas antes destinadas aos cultos locais, vistos por esta como “demoníacos”. A terra, que antes dava seus frutos ao “diabo”, passaria a fornecê-los à “elevada” causa de beneficiar aquela que justamente combatia-o.

Tal decisão quanto ao destino das rendas das terras dos pagodes exposta na provisão contou com a assinatura do próprio vedor, do tanadar-mor Crisná, dos “brâmanes principais” de Tiswadi Locú e Gopú, de gancares das aldeias de Neurá Grande, Gancim, Ellá, Carambolim, Batim, Capapor, Morobi o Grande, Talaulim, Taleigão, Goali, Goa Velha, e das ilhas de Chorão, Divar e Juá, além da presença do vigário-geral Miguel Vaz. Essa reunião das autoridades goesas com representantes da

<sup>19</sup> Ângela Barreto Xavier. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: Tese de Doutorado em História e Civilização, Insituto Universitário Europeu, 2003, p. 277.

<sup>20</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 2, documento de 30 de junho de 1541, p. 294.

ordem colonizadora e membros da elite local nativa pode demonstrar que, até certo ponto, a decisão a respeito do assunto abordado teria de ser realizada com o consentimento dos diferentes poderes exercidos sobre essas terras. Porém, tal consentimento obtido das diferentes gancarias envolvidas nas decisões a respeito do destino dado a essas rendas parece ter sido elaborado mediante as imposições portuguesas contra os pagodes:

“(...) pelo dito Veedor da Fazenda lhes foi dito a todos que dias havia que lhes tinha rogado que per suas livres vontades folgassem de dar e alargar as rendas das terras dos Pagodes, que nestas ilhas havia, pois já de todo eram disfeitos, e nunca mais se haviam de tornar a ydificar, pera as rendas se applicarem e dotarem as hermidas, que nestas ilhas são feitas, e assy pera os gastos da confraria da conversão da fé, pois elles dantes não haviam nenhum proveito das ditas rendas, senão que todas se gastavam nos ditos Pagodes e seus grouis (...) e assy outro servidores”<sup>21</sup>.

A posição do vedor ante os gancares, conforme o trecho acima exposto, parece demonstrar que, para estes, não haveria outra saída senão destinar as rendas das ditas terras conforme ele ordenava, pois anteriormente não lhes cabia também nenhuma decisão a seu respeito, o que não seria de todo alterado ao serem doadas “às obras pias”. Esta posição de Castello Branco pode revelar o acuamento em que encontravam-se os gancares de Tiswadi e demais ilhas próximas sob domínio luso após a derrubada dos templos nas decisões tomadas sobre as rendas em questão. A mera presença, por exemplo, de Miguel Vaz, responsável pela destruição de vários pagodes, na reunião em que a provisão foi finalizada e exposta aos líderes das aldeias, reforça a noção de que a ordem católica portuguesa deveria ser executada invariavelmente, cabendo aos gancares consentirem-na.

Dentre as decisões a respeito dessas rendas estava o valor anual a ser pago, correspondente a duas mil tangas brancas<sup>22</sup> ou 768 pardãos<sup>23</sup>. Sabe-se que as aldeias da ilha de Goa pagavam, em meados do século XVI, o valor de, aproximadamente, 11.400 pardãos<sup>24</sup>, a partir da ordem de Castello Branco acrescentando-se o valor equivalente às rendas das terras dos pagodes. Tal valor deveria ser dividido entre todas as aldeias

<sup>21</sup> *Ibidem*, v. 2, documento de 30 de junho de 1541, p. 296-297.

<sup>22</sup> A *tanga branca* seria uma forma de calcular dinheiro nas aldeias goesas, correspondendo em Tiswadi a 96 réis. Ver: Teotónio R. de Souza. *Goa medieval. A cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Estampa, 1993.

<sup>23</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 2, documento de 30 de junho de 1541, p. 298.

<sup>24</sup> José Wicki afirma que um pardão de ouro valia 360 réis, enquanto o de prata 300. Ver: José Wicki. “Mais documentos de Miguel Vaz Coutinho primeiro vigério geral de Goa (princípios de 1545)”, *Revista Studia*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Abril de 1970, p. 147.

envolvidas em presença do tanadar-mor<sup>25</sup>, arrecadando-se a sua quarta parte a cada quatro meses pelos gancares de cada aldeia, que a entregariam aos gancares-mores. Essa arrecadação não incidiria sobre os bens móveis das terras onde situavam-se os pagodes, ficando o dinheiro destes e suas jóias sob poder da aldeia. Caso as terras rendessem mais que o valor estipulado, as aldeias não seriam obrigadas a ceder a diferença ao pagamento do imposto, conforme se observa abaixo:

“(...) em nenhum tempo serão demandados, nem avexados polas rendas das ditas terras, posto que mais rendessem que as ditas duas mil tangas brancas, e assy mesmo em nome se Sua Alteza lhe fazia mercê do dinheiro e joias que ficaram dos ditos Pagodes (...)”<sup>26</sup>.

Apesar das pressões portuguesas sobre o destino a ser dado às rendas aqui abordadas, houve também por parte dos gancares pressões e negociações a respeito do valor a ser cobrado e o que poderia sofrer esta cobrança. Patrícia Souza de Faria aprofunda esta questão ao afirmar que, da parte dos gancares, a concessão dos rendimentos dos pagodes aos interesses das autoridades lusitanas estaria assentada no princípio de *Kushi-Vrat*, o qual estipulava a cessão voluntária do valor pago. Ademais, os líderes aldeões exigiam que o monarca de Portugal não interferisse ainda mais em suas terras<sup>27</sup>.

Finalmente, 468 pardãos das rendas coletadas eram repassadas para sustento e reparo das ermidas de São Thiago de Benasterim, Nossa Senhora de Divar, Nossa Senhora da Conceição de Pangim, Nossa Senhora de Guadalupe, São João, Nossa Senhora da Luz, Madre de Deus de Daugim, Santa Luzia e São Lourenço. Cada capelão receberia cerca de doze mil réis ao ano, valor a ser repassado em parcelas a cada três meses pelos mordomos da Confraria da Conversão da Fé<sup>28</sup>.

Esta confraria, por sua vez, representava outro marco, além das decisões sobre as rendas das terras dos pagodes, para a expansão da fé católica sobre Goa em detrimento dos cultos hindus. Se por um lado a provisão acima analisada conferia à Igreja em Goa um acréscimo ao seu sustento material, a Confraria da Conversão da Fé – que recebia os 300 pardãos restantes dos rendimentos supracitados - canalizava boa parte dos esforços

---

<sup>25</sup>“O tanadar é o capitão de um posto militar, juiz de uma povoação e cobrador de rendas de uma aldeia ou tesoureiro de uma alfândega. Tanadar-mor é um comandante militar, administrador das comunidades agrícolas de uma província, inspetor geral da Fazenda”. Ver: Patrícia Souza de Faria, *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 95.

<sup>26</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 2, documento de 30 de junho de 1541, loc. cit.

<sup>27</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 95.

<sup>28</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 2, documento de 30 de junho de 1541, p. 299.

para a ação evangelizadora na região. Em sua fundação encontravam-se novamente dois dos grandes proselitistas do cristianismo na Índia portuguesa: o vigário-geral Miguel Vaz e o mestre Diogo Borba. A confraria teve nestes padres seus idealizadores, os quais tornaram-na uma ferramenta poderosa em favor do aumento das conversões de hindus ao cristianismo. Lançando o seu estatuto inicial em 1541, a confraria contava como patronos os mais ricos conversos e altos oficiais do governo, como o próprio vedor da Fazenda, Fernão Rodrigues de Castello Branco. No mesmo ano a confraria fundou as bases de um seminário destinado a criar um clero nativo, denominado Seminário da Santa Fé ou da Conversão da Fé. Nele, para o qual o mestre Diogo Borba, seu primeiro reitor, contribuiu expressivamente, seriam recebidos os jovens convertidos locais<sup>29</sup>.

A confraria também tinha como um de seus principais objetivos a ampliação da conversão dos hindus, bem como impedir com veemência a manutenção dos seus cultos, como percebe-se a partir de seu estatuto de 1541:

“5. Capítollo oyto.

Primeiramente terão cuidado que os gentios não refaçã as casas de ydollatria nem as façã de novo, e farã castigar os bramenes que enjuriarem ou vituperarem aos cristãos”<sup>30</sup>.

As ações contrárias aos ritos e costumes hindus ganharam força com a confraria, lembrando-se que nela atuavam dois dos seus maiores opositores no momento. Sendo já derrubados muitos dos templos de Tiswadi e ilhas vizinhas, impedia-se também a sua reconstrução - o que é explicitado neste estatuto e na provisão de Castello Branco. O documento de fundação da confraria também exortava seus membros a castigarem brâmanes que prejudicassem de alguma forma cristãos, fortalecendo, com isso, a oposição aos costumes e práticas religiosas hindus.

Portanto, entre a década de 1530 e princípios da década de 1540, a atuação de eminentes agentes do clero católico presentes em Goa - com destaque para o vigário Miguel Vaz e para o mestre Diogo Borba, junto a membros das autoridades laicas como o vedor da Fazenda Castello Branco - delineou meios para o fortalecimento da Igreja na Índia portuguesa. Ademais, a oposição às manifestações religiosas hindus, apontada desde 1518 e 1522 com as cartas enviadas aos monarcas lusos a respeito da cristandade no Estado da Índia por D. Duarte Nunes e pelo frade António Louro, também recebeu crescente vulto nas ilhas goesas. Nesse período foi iniciado o processo de destruição dos

<sup>29</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 95-96.

<sup>30</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de 25 de julho de 1541, p. 6.

pagodes, sendo primeiramente visados - pelo observado nas fontes selecionadas - os templos, sobretudo de Tiswadi, ilha na qual localizava-se o centro de poder luso na Ásia. E, de modo a favorecer ainda mais a expansão católica nesta área, converteram-se as rendas outrora destinadas aos cultos hindus para o culto cristão, dando a este relevante fonte de rendas para suas manutenção e propagação. O restante da década de 1540 até a década de 1560 representaria o ápice desse processo, abordado a seguir.

### **3.2 - “Que não aja na dita ilha de Goa alguns dos ditos pagodes públicos, nem secretos”**

O processo de derrubada dos pagodes de Goa e perseguição aos costumes religiosos locais hindus a partir da década de 1540 tornou-se mais intenso. Tal intensificação deve-se em grande parte à maior participação das decisões régias sobre as práticas religiosas das populações hindus habitantes do centro do Estado da Índia. É necessário, no entanto, antes de abordar a execução de certas ordens oriundas do trono português, identificar que elementos teriam conduzido D. João III a deliberar diretamente contra os cultos, templos e membros mais destacados das expressões religiosas hindus goesas.

Para que o monarca tivesse conhecimento do que ocorria em seus domínios na Ásia, era necessário estar em contato com súditos que o informassem do que lá ocorria. Em matéria dos hábitos religiosos presentes em suas terras tão distantes, diversos agentes eclesiásticos enviaram epístolas apontando as falhas dos cristãos quanto à preservação da pureza de sua fé, como o fez o bispo de Dume em sua carta de 1522, ou o padre Martim Afonso de Melo em 1541, dentre muitos outros. Entre estes vários clérigos informantes do rei português estava o já citado vigário-geral Miguel Vaz Coutinho. No início de 1545 retornou a Portugal, onde redigiu um relatório a pedido de D. João III a respeito da cristandade na Índia.

Ao descrever a situação de Goa, terceiro item de seu relato, iniciava da seguinte forma:

“3. Item. Porque a idolatria he tamanha offensa de Deus, como a todos he manyfesto, e com justiça V. A. a nam deve consentir em suas terras, comvem mamdar a Goa huma provisam que em toda a ilha nam aja nenhum pagode publico nem secreto, sob graves penas, nem menos o faça nenhum oficial de nenhuma maneira que seja, de pedra, nem de pao, nem de cobre, nem

outro metal; nem façam em toda a ilha nenhuma festas gentílicas publicas, nem recolham em suas casas pregadores bramenes da terra firme”<sup>31</sup>.

Ao afirmar que o rei não deveria consentir com a “idolatria” em suas terras, Vaz, usando o termo de forma semelhante a D. Duarte Nunes em sua carta supracitada de 1522, apresentava os cultos hindus ao soberano por uma ótica marcada por elementos do Antigo Testamento e das lições dos “Pais da Igreja”, identificando o “ídolo” ao demônio a ser combatido e vencido<sup>32</sup>. Assim, D. João III não deveria permitir a existência em seus domínios de “pagode publico nem secreto” de diversos tipos de materiais, como madeira – “pao” – pedra, ou metais, referindo-se o padre às imagens sagradas dos cultos hindus. Estas, após a destruição dos templos, tornaram-se o foco da perseguição religiosa na ilha de Tiswadi, alvo, aliás, mais difícil de ser localizado. Podendo ser escondidas ou enterradas pela população goesa em seus lares ou terrenos baldios, as imagens sagradas, também denominadas pelos portugueses como “pagodes”, representavam a permanência da fidelidade dos gentios às suas crenças, manchando a ortodoxia católica nos domínios luso-indianos. Aos olhos do rei, por sua vez, a manutenção desses ritos gentílicos representava um entrave à integração político-religiosa de seus súditos, necessária à execução dos projetos joaninos de afirmação e territorialidade de seu poder nas províncias ultramarinas.

O vigário não restringia-se apenas aos “ídolos”, atingindo também outros aspectos da religiosidade hindu goesa, como festas públicas, as quais o monarca também devia proibir. Tais festividades, caracterizadas nos relatos portugueses como repletas de música, carros que levavam os ídolos e grande número de pessoas – conforme visto nas narrativas analisadas– poderiam parecer, aos olhos de Vaz, como uma afronta maior ainda à fé católica, identificando-as também a cultos demoníacos - o que justificaria seu pedido para impedi-las. Da mesma maneira, pedia a D. João III para interditar a presença de “pregadores bramenes da terra firme” em casas da ilha de Goa. Esta não foi a primeira recomendação de impedimentos a hindus envolvidos com o sacerdócio dos cultos gentílicos. Já em 1518, António Louro pedia a D. Manuel a proibição de “jogues” – ou iogues – na ilha de Goa, como vimos. E próxima à Goa estava uma região considerada bramânica por excelência, Salcete<sup>33</sup>, na “terra firme”, possível origem de muitos dos pregadores brâmanes que visitavam Tiswadi, carregando

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, v. 3, documento de novembro de 1545, p. 203-204.

<sup>32</sup> Gruzinski, op. cit., p. 70.

<sup>33</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 236.

consigo, aos olhos das autoridades portuguesas, ameaças à “verdadeira fé”, por poderem influenciar conversos a retornar às suas antigas práticas religiosas não cristãs.

Assim, de forma a poder desvendar todos aqueles que escondessem sacerdotes brâmanes e imagens sagradas hindus, o vigário recomendou ao rei uma ordem para se devassar casas suspeitas. Já teria até mesmo feito uma provisão aos governadores neste sentido. O que, contudo, não teria sido ainda executado por eles, como se percebe no trecho abaixo:

“Todas estas cousas ficam laa feytas, e nam com pouco trabalho, e de todas deixey na terra provisões dos governadores, mas como estas ham por acabadas com eles, e aimda estamdo na terra as nam tem em muito, convem que saybam desaprazerem estas cousas muito a V.A., pos sam em tanto desserviço de Deus e perdiçam de suas almas. E porque estas tam erradas nam tornem a reverdecer, convem que vam asy tolhidas ou defesas per V.A. e muy encarregado que oulhem por ysso, e desta maneira perderam de todo a esperança de tornarem a gentilidade e tomaram maios cuidado de se converter”<sup>34</sup>.

Criticando os governadores que fizeram pouco caso de suas determinações, ainda que não tenha explicitado ao rei quais foram<sup>35</sup>, sugeria-lhe que demonstrasse seu desgosto frente à negligência quanto aos assuntos pertinentes à preservação da pureza da fé católica, desleixo visto também como um “desserviço de Deus e perdiçam de suas almas”. Acrescentava ainda um conselho a D. João III quanto ao gentilismo, recomendando sua proibição de forma expressiva por parte do monarca, de modo a impedir o retorno a práticas religiosas hindus em seus domínios, ou, como nas palavras de Vaz, que se perdesse a “esperança de tornarem a gentilidade”.

O vigário retornou a Goa no ano de 1546, acompanhado de mais dezesseis religiosos, a lhe auxiliarem em suas ações na Índia portuguesa<sup>36</sup>. Levava também consigo importante carta destinada ao vice-rei D. João de Castro. Datada de oito de março de 1546, ela continha ordens expressas a Castro para agir contra a “tamanho ofensa a Deus”, a idolatria, como vê-se abaixo:

“Dom João de Castro amigo, eu El-rei vos envio muito saudar.

<sup>34</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de novembro de 1545, p. 203-204.

<sup>35</sup> O que não impede de saber quais poderiam ter sido a partir do conhecimento sobre os anos em que Vaz viveu na Índia até a redação deste relatório: estando ele lá desde 1533 e sendo este documento datado de 1545, os governadores e vice-reis aos quais poderia ter enviado a provisão que menciona – ao menos para um deles - seriam Nuno da Cunha (1529-1538), Garcia de Noronha (1538-1540), Estevão da Gama (1540-1542) e Martim Afonso de Sousa (1542-1545).

<sup>36</sup> Cannas da Cunha. *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, 1995, p. 106.

Como sabeis, a idolatria he tamanha offensa de Deos que não devo eu consentir que aja nas terras dessas partes, que são de meu senhorio, e porque são informados que na ilha de Goa ha alguns [pagodes] públicos e secretos, o que he tamanho desserviço de Nosso Senhor como vedes; vos encomendo muito e mando que, logo tanto que esta vos for dada, defendais que não aja na dita ilha de Goa alguns dos ditos pagodes públicos, nem secretos, e que nenhum official possa fazer nem faça de pedra, pao, nem de cobre, nem de algum outro metal (...)<sup>37</sup>

É nítida a influência de Miguel Vaz na redação desta carta, sendo até repetidos termos de seu relatório para caracterizar, por exemplo, os pagodes ou apresentar os cultos hindus presentes na ilha de Goa como idolatrias ofensivas a Deus e ao soberano. Ao ordenar a proibição da existência dos “pagodes públicos e secretos”, iniciava-se, efetivamente, a participação direta das decisões régias na perseguição contra os cultos hindus goeses, dando-lhes ainda mais força e organização. Estavam assim enlaçadas as autoridades eclesiásticas e do vice-rei com o fito de destruir toda e qualquer manifestação religiosa pública ou secreta hindu. Adiante, D. João III daria continuidade a suas recomendações a D. João de Castro:

“(...) e assi mesmo que em toda a ilha se não façam algumas festas gentílicas publicas, nem os moradores della recolhão em suas casas pregadores bramenes e gentios, em que se tiver presunção por sospeita que estão ídolos e todas estas cousas defendereis com penas graves que se guardem inteiramente o que nisso ei por bem que se faça”<sup>38</sup>.

Mais influências do proeminente vigário-geral de Goa são percebidas neste outro trecho, auxiliando a compor as ordens régias contra as festas religiosas hindus e os pregadores brâmanes. Por este ponto da carta, o rei ordenara aquilo que Vaz já havia tentado impor sobre governadores do Estado da Índia, a possibilidade de se devassar as casas de moradores da ilha suspeitos de protegerem sacerdotes brâmanes e ídolos. Ainda que as concepções pertinentes à vida privada fossem completamente diversas na Época Moderna em relação aos tempos contemporâneos, o espaço doméstico, até então fora dos olhos vigilantes das autoridades portuguesas, tornava-se vulnerável às pressões evangelizadoras e, por determinação régia, poderia, a partir de simples suspeita dos agentes eclesiásticos, ser invadido e vasculhado em busca de sinais de gentilidade<sup>39</sup>.

Comparando, neste ponto, o relatório de Vaz à carta régia de março de 1546, há uma informação omitida nesta com relação àquele que auxiliava na elucidação sobre como ocorriam as devassas. O vigário, ao expor seus conselhos ao monarca,

<sup>37</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de 8 de março de 1546, p. 323.

<sup>38</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>39</sup> Nuno Gonçalo Monteiro, “Introdução”, Gonçalo Monteiro (org.), *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010, p. 6-10.

recomendava os “homens que tiverem cuidado de Sam Paulo”<sup>40</sup> para realizarem as buscas domiciliares na ilha de Goa, o que não é apontado na carta a D. João de Castro. Tais homens eram os padres que faziam parte do Colégio de São Paulo, denominação dada ao Colégio da Santa Fé a partir do momento em que este passou às mãos dos jesuítas em meados da década de 1540<sup>41</sup>. Sendo Miguel Vaz próximo aos inacianos, o que é perceptível a partir de sua estreita relação, por exemplo, com São Francisco Xavier<sup>42</sup>, ele acabou por envolver a Companhia de Jesus nas perseguições religiosas em Goa, a qual teve participação crescente nisto justamente a partir do final da década de 1540<sup>43</sup>. Ainda que o rei tenha omitido em sua carta este pedido de Vaz, pela influência que este detinha em Goa e pelo rápido destaque alcançado pelos jesuítas em meio às ações evangelizadoras realizadas na região, acabou por ser, na prática, realizado, ainda que não exclusivamente, o desejo do vigário quanto à escolha daqueles que iriam penetrar nos recintos domésticos em buscas de ídolos e pregadores brâmanes<sup>44</sup>.

A carta régia de março de 1546 ainda apresenta acréscimos em relação ao aconselhamento de Vaz sobre as perseguições religiosas, sobretudo quanto às recém-anexadas províncias de Salcete e Bardez, também em meados desta década. Sobre o que o rei também deliberara, como pode ser visto abaixo:

“(…) me parece bem que nas terras firmes de Salcete e Bardez, que agora me alargou o Idalcão, se tirem dellas todas as idolatrias que há, e se trabalhe polla conversão dos gentios dellas e porque com força seria grande escândalo, e que nenhum tempo deve ser, quanto mais agora no princípio, me parece bem serem com todo o outro bom modo brandamente persuadidos assi, dizendo-lhe o erro em que vivem, e tamanha offensa de Deos he estarem dando a honra divida a elle a ídolos, que veção elles que nenhuma outra cousa se pretende senão a salvação de suas almas, sendo pera isso necessario falardes vos com os principaes da terra, e mandarde-los chamar, e vos mesmo persuadirdes”<sup>45</sup>

Anexadas em 1543 por Portugal, compondo as chamadas Velhas Conquistas juntamente com Tiswadi e demais ilhas próximas, as províncias de Bardez e Salcete

<sup>40</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de novembro de 1545, p. 204.

<sup>41</sup> Souza de Faria, op. cit., p. 96.

<sup>42</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 105.

<sup>43</sup> São Francisco Xavier e seus companheiros inacianos chegaram primeiramente em Goa no ano de 1542, quando passou a ter início a presença marcante da Companhia de Jesus na Ásia. Ver: Célia Cristina da Silva Tavares. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002, p. 81.

<sup>44</sup> Deve-se ter em mente também que os jesuítas não foram os únicos a realizarem as perseguições em Goa contra hindus. Franciscanos também tiveram participação decisiva nesse processo, ainda que não tenham deixado tantos registros quanto os inacianos sobre esse assunto.

<sup>45</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de 8 de março de 1546, p. 323.

pertenciam antes a Bijapur, que no momento tinha como sultão Adil Shah<sup>46</sup>, nomeado na fonte documental como Idalcão. Sobre estas áreas, D. João III pediu ao vice-rei postura mais branda em relação à conversão de suas populações, diferentemente do que exigira sobre a ilha de Goa. De modo a evitar “grande escândalo”, recomendava o uso da persuasão, sobretudo quanto aos “principaes da terra”, ou seja, lideranças locais, como os gancares, os quais, pela influência detida sobre os demais hindus de suas aldeias, poderiam conduzir muitos - através de seu exemplo, caso se convertessem - a pedirem o batismo.

Esta postura inicial do rei frente à conversão de Salcete e Bardez pode ter como justificativa o fato dessas terras não apresentarem, ainda, um valor estratégico tão alto como a ilha de Tiswadi, que tinha em seu seio a porção asiática do centro de comando das ações do poder português no Oriente, tornando-a mais sensível e próxima às determinações oriundas do reino europeu. Como Bardez e Salcete estavam ainda integrando-se ao conjunto de domínios portugueses, caberia, inicialmente, uma postura mais branda e de reconhecimento por parte das autoridades lusitanas nestas novas terras. No entanto, este abrandamento quanto aos hindus destas regiões não duraria muito, já que nestas províncias seriam encontrados outros templos, altares e ídolos, além de considerável população hindu, a qual sofreria, assim como ocorrera em Tiswadi anos antes, dura perseguição, como veremos.

As decisões régias, ao chegarem a Goa com a comitiva de retorno de Miguel Vaz, abriram caminho para a intensificação do processo de destruição dos pagodes e de acozamento aos cultos hindus goeses. A participação do vigário-geral chegou ao fim no ano de 1547, quando, em Chaul, ele foi morto por envenenamento<sup>47</sup>. Apesar de sua morte, outros, que já participavam ativamente das ações evangelizadoras, deram prosseguimento às suas medidas contrárias aos hindus e seus cultos, como foi o caso de D. João de Albuquerque. Natural da vila de Albuquerque, na Extremadura espanhola e membro da Ordem dos Frades Menores, Albuquerque partiu para a Índia em 1538, já eleito segundo bispo de Goa. Lá atuou de forma incisiva contra a gentilidade, obtendo destaque considerável no processo de conversão de Goa a partir de suas determinações em favor da expansão da cristandade. Em carta dirigida a D. João III, relatou parte de suas ações realizadas em 1548, conforme vê-se abaixo:

---

<sup>46</sup> R. de Souza, op. cit., p. 34.

<sup>47</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 106.

“Item. Avera dous meses que mamdey na ilha de Divar hum meirinho da igreja e o padre da irmidia e duas testemunhas a buscar pagodes e livros da jemtilidade a casa dum jemtio honrado, porque quando vão, vão a cousa certa. Acharão huma canastra meam alta de cairo com huma capa em syma chea de livros a sua guisa, trouxerão-mos aqui a casa”<sup>48</sup>

Em sua carta, o bispo expunha a execução das ordens reais de apreensão de “pagodes e livros da jemtilidade” em casas onde houvesse suspeita de serem mantidos tais objetos. A casa invadida, localizada em Divar, ilha que já sofria as ações persecutórias lusas provavelmente desde a década de 1530, pertencia a um “jemtio honrado”, não sendo especificado quem era. Mas a menção ao seu caráter “honrado” pode indicar, possivelmente, não sua honra ante os portugueses – afinal era ele detentor de bens que incriminavam-no ante às autoridades lusas – mas face aos demais hindus. O que faria dele, talvez, um homem influente. Por possuir um livro contendo elementos religiosos hindus, é quase certo que fosse um letrado, podendo pertencer, por exemplo, a algum grupo brâmane. Sua honra também pode ser atestada pelos seus contatos, como se percebe no próximo trecho da epístola:

“Tamto andou favorecendo este Dadaji a este jemtio, omde se acharão os livros, que alcançou do governador que me mamdasse pedir os livros”<sup>49</sup>.

O “gentio” tinha acesso a Dadaji, filho de Crisna, que, por sua vez, era intérprete dos governadores e vice-reis do Estado da Índia no período entre as décadas de 1510 e de 1540. Ambos eram brâmanes do grupo dos shenvi sarasvats, chamados pelos portugueses de “sinais”, o qual havia se especializado em tarefas administrativas e funções políticas e diplomáticas, explorando diferentes oportunidades de trabalho nos estados do Decão, incluindo Goa<sup>50</sup>. Hindus e fiéis às suas crenças, Dadaji e Crisna, em meio ao contexto hostil aos considerados “gentios” pelas autoridades portuguesas, recebiam críticas, sobretudo dos membros do clero, os quais os apontavam de forma negativa. Como Miguel Vaz o fez em seu relatório supracitado a D. João III, apresentando-lhe os shenvi como “muyto perjudiciaes a todo bom estado da reprovica”

<sup>48</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 4, documento de 28 de novembro de 1548, p. 133.

<sup>49</sup> *Ibidem*, v. 4, documento de 28 de novembro de 1548, p. 134.

<sup>50</sup> Jorge Flores. “Religião, ‘nação’, estatuto: os desafios de uma ‘dinastia’ de intérpretes hindus na Goa seiscentista”. Rodrigo Bentes Monteiro; Bruno Feitler; Daniela Buono Calainho & Flores (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 547-548.

<sup>51</sup>. Ou o padre Martim Afonso de Melo, em 1541 aconselhando ao rei que expulsasse da ilha de Goa o brâmane Crisna<sup>52</sup>.

A apreensão dos livros do hindu de Divar a mando do bispo de Goa motivou, então, Dadaji a pedir ao governador Garcia de Sá sua devolução. Este enviou um criado seu à casa de D. João de Albuquerque, que se encontrava com o próprio Dadaji, pedindo-lhe que devolvesse os livros ao seu dono. O bispo, ao receber a mensagem de Sá, reagiu de modo intempestivo, como narrado pelo próprio:

“Eu não pude sofrer dentro no coração o caso desta maneira; levantei-me da cadeira sem falar, tomei o bordão que tinha a par de mim, corri, ainda que velho, e fui atrás dele toda a câmara e sala. Como era moço, correi mais que eu a porta da rua e, chegando eu a porta, cuidei que lhe dava com o bordão nas costas”<sup>53</sup>.

Expulso o jovem brâmane, Albuquerque ainda endereçou ao governador o seguinte recado, enviado através do criado que assistiu a inusitada cena:

“Dizey a Sua Senhoria que estas diligencias que eu faço a jaa muitos dias e em tempo dos governadores passados, para desfazer a gentildade e acrecentar a fee catholiqua de Jesu Christo; este Dadaji não avia de ser favorecido nem ouvido nem entrar no paço, que, se Sua Senhoria não a por bem que isto faça, que eu não vim a esta terra pera outra cousa, por mandado de el-rei nosso senhor que ordenar e dar bofetadas a meninos na crisma, quem quer o fará”<sup>54</sup>

Os livros continuaram sob poder das autoridades eclesiásticas, tendo o bispo afirmado ante o governador a sua autoridade, opondo-se com mais veemência a Dadaji, o qual, para além de sua ousadia em demandar o que havia sido confiscado do hindu de Divar, pertencia, por sua religião, ao grupo daqueles que deveriam ser convertidos ou eliminados das terras sob poder português. A eliminação, por sua vez, no entender de D. João de Albuquerque, não limitava-se à mera expulsão, como já haviam mencionado clérigos ao rei anteriormente, mas ao próprio assassinato dos brâmanes mais proeminentes<sup>55</sup>.

Continuando sua dura e obstinada oposição aos brâmanes, na carta supracitada, o bispo aconselhava ao monarca que destituísse do cargo Crisna – preso em Bijapur<sup>56</sup> -,

<sup>51</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 3, documento de novembro de 1545, p. 204. Infelizmente esse documento não apresenta o dia em que foi redigido, apenas o mês.

<sup>52</sup> *Ibidem*, v. 3, documento de 06 de novembro de 1541, p. 13.

<sup>53</sup> *Ibidem*, v. 4, documento de 28 de novembro de 1548, p. 134.

<sup>54</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>55</sup> Flores, op. cit., p. 544.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 546.

bem como retirasse os privilégios portados por seu filho. Como novo “língua” do Estado recomendou Luquaas de Sá, anteriormente conhecido como Loquu. Converso e afilhado do governador, ele se enquadrava nas novas demandas recaídas sobre os funcionários que ocupavam cargos públicos, dos quais passaram a ser gradualmente removidos, entre as décadas de 1540 e 1560, todos os gentios.

Desta forma eram concretizadas medidas contrárias aos seguidores dos cultos hindus. O bispo, dois anos após o caso acima exposto, em provisão de 29 de março de 1550, de modo a fortalecer ainda mais a perseguição a toda e qualquer idolatria nas terras da Índia portuguesa, ratificou a ordem dada pelo rei em 1546 contra os pagodes e cultos gentílicos, acrescentando ainda novos elementos:

“(…) e como seja eu prelado, tenho obrigação de meu officio alem do mamdado delRey nosso senhor de trabalhar destruir esta idolatria péssima, assy por mim como por servos de Deos (...) que onde quer que acharem pagodes feitos ou começados a fazer ou a reparar, os destruam e derribem, para o qual lhe dou poder e authoridade; e isto pela obrigação de meu officio, pelo qual sou obrigado todo o que em mim for e estiver a desarreigar em o meu bispado toda a seyta (...) gentílica e todo aquilo que he contrario à fee de Nosso Senhor Jesu Christo; e peço ao senhor capitão Francisco Barreto, e aos capitães que ao diante forem que favoreção e ajudem em este caso todo o que for nelles, como cavaleiros de Jesu Christo e ElRey nosso senhor”<sup>57</sup>.

Exortando agentes do clero e pedindo auxílio às autoridades militares de Goa, D. João de Albuquerque obteve um alargamento das forças destinadas a extirpar os cultos hindus goeses, aprofundando a execução das ordens régias em favor da cristandade luso-indiana. Ao longo das décadas de 1550 e 1560, nas Velhas Conquistas, foram preservadas as perseguições religiosas, que contavam, portanto, com a ação dos membros de ordens regulares, como os franciscanos e os jesuítas, de clérigos seculares, e das forças militares do Estado da Índia. Todos contando com os avais episcopal e régio.

O empenho das autoridades lusas em converter a “Goa hindu” numa região totalmente submissa ao poder católico português não esmoreceu, mesmo com o falecimento de D. João III em 1557. Sucedido no poder por D. Catarina de Habsburgo, sua política ante as populações gentias em Goa seria preservada, o que é perceptível na provisão da rainha regente datada de março de 1559. Nesta ordem foram mantidos muitos dos termos presentes na carta de março de 1546 emitida a D. João de Castro, sendo novamente visíveis a demonização dos cultos hindus, a afirmação de que estes, tidos como idolatria, eram ofensa terrível a Deus e ao rei - D. Sebastião. Com isso,

<sup>57</sup> *Documentação para história ... op. cit., v. 4, documento de 29 de março de 1550, p. 508-509.*

reafirmavam-se a ordem de destruição de pagodes e os impedimentos de festas públicas, como abaixo:

“(…) que daqui em diante na dita ilha de Goa e nas outras suas annexas, não aja mais pagodes nem idolos em caza alguma nem fora della, e se queimem e desfação todos os que hi ouiver, e que nenhum official nem outra pessoa os faça, em possa fazer, de pao, nem de pedra, nem de nenhum metal, nem doutra alguma couza; e que não se facão nem consintam fazer nenhuma festas gentílicas públicas nas cazas nem fora dellas (...). E tendo-se sospeita que em alguma caza ou cazas dos ditos gentios há os ditos pagodes e idolos, as pessoas a cuja noticia vier o denunciarão logo ao ouvidor geral das ditas partes (...)”<sup>58</sup>.

Junto a esta ordem também definiam-se as punições aos que cometessem crimes de “gentilidade”, que consistiam na perda total dos bens do criminoso – metade ficando para seus acusadores e outra metade para as “obras da igreja em cujo limite e jurisdição se cometer o delicto” - e sua prisão e envio para as galés “sem remissão”<sup>59</sup>. Tais penas, aliás, já eram aplicadas contra os que cometessem tais delitos, sendo somente ratificadas pela rainha nesta ordem.

Logo após o início da regência de D. Catarina, chegou ao cargo de vice-rei um dos mais proeminentes homens que perseguiram os cultos hindus, D. Constantino de Bragança. O novo vice-rei marcaria as ligações que esta casa ducal e depois régia teria com o Estado da Índia, como lugar privilegiado de envio dos filhos segundos e mesmo primogênitos de casas nobres para ocuparem cargos, devido ao prestígio que a Índia desfrutaria – mesmo em relação ao Brasil – durante os séculos XVII e XVIII<sup>60</sup>. Tendo seu mandato iniciado em 1558, estendendo-se até 1561, suas ações contra as manifestações religiosas dos gentios goeses e seus sacerdotes foi altamente incisiva, sobretudo contra os brâmanes. Somente no ano de 1560, entre fevereiro e abril, foram emitidas duas ordens contrárias a estes, por exemplo:

“O viso-rey da India, etc. Faço saber aos que este meu alvará virem que eu hey por bem que qualquer bramene ou pessoa que estorvar algum gentio ou qualquer outro infiel que se não faça cristão, ou pera isso der conselho, seja preso e cativo para as galés de el-rey, meu senhor, e perca toda sua fazenda”<sup>61</sup>.

Abaixo, a ordem emitida em abril de 1560:

<sup>58</sup> José Wicki. *O livro do pai dos cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, p. 63-64.

<sup>59</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>60</sup> Mafalda Soares da Cunha, *A casa de Bragança 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares*. Lisboa: Estampa, 2000.

<sup>61</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 8, documento de 17 de fevereiro de 1560, p. 8.

“O visorrey da India, etc. Faço saber a quantos este meu alavrá virem que hey por bem (...), que os bramenes conteudos nos trinta itens que vão declarados no rol atraz escrito sejam lançados fora e se vão desta ilha de Goa, e das fortalezas e terras do dito senhor, com a declaração seguinte: que os que forem naturaes de Salcete e Bardez se poderão hir pera asditas terras a viver em suas aldeas, e todos os mais serão lançados fora dellas”<sup>62</sup>.

Ordem de severa punição aos brâmanes contrários à conversão, praticamente seguida da referente à expulsão dos membros deste grupo na ilha de Goa. Dois exemplos das determinações deste vice-rei sobre a população hindu goesa. Paralelamente à sua empenhada atuação, ocorria a ação dos agentes eclesiásticos, que encontraram em seu governo momento propício para agirem sobre áreas ainda resistentes, como no caso de Divar.

Vista pelos sacerdotes católicos como a “terra santa” ou a “Roma dos brâmanes”<sup>63</sup>, esta ilha tinha entre seus habitantes grupos brâmanes destacados na preservação dos costumes de seus antepassados, mesmo com seus templos já derrubados. Ante as crescentes pressões contrárias a suas práticas religiosas, os brâmanes de Divar e muitos outros hindus nas províncias das Velhas Conquistas passaram a elaborar um “cripto-hinduísmo” para preservar seus cultos e permanecer nas terras em que viviam em meio aos domínios lusos. Assim, a realização de cultos secretos e noturnos, o envio de representantes para festividades públicas ocorridas em outras regiões, a ocultação de imagens sagradas e o uso de símbolos aos olhos portugueses - não imediatamente reconhecidos como religiosos -, compuseram as estratégias adotadas pelos hindus que procuravam preservar suas crenças e vidas ante as ameaças das autoridades portuguesas e aos olhos vigilantes dos católicos.

Com no caso ocorrido em Divar no ano de 1560, é possível verificar umas dessas estratégias:

“(...) os bramenes de Divar, por verem que se lhe prohibião totalmente as festas e cirimonias gentílicas nas mesmas ilhas, que são terras de el-rey de Portugal, para mais dissimulação e serem menos sentidos desta cidade, ajuntarão os mais honrados de sua aldeia antre si, obra de vinte filhos seus, e com seus dõens e ofertas os mandarão secretamente em huma jangada, de noite, que se passassem a terra firme, e fossem em nome de todos os da ilha a festa de hum pagodes, que tem da outra banda huma vez a cada anno, o qual pagode se chama Ganisso”<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 2 de abril de 1560, p. 53.

<sup>63</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 10 de dezembro de 1560, p. 230.

<sup>64</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 13 de novembro de 1560, p. 81.

Enviando seus filhos secretamente à festa anual do deus *Ganisso*, ou Ganesha, ocorrida em terras fora dos domínios de Portugal, provavelmente no sultanato de Bijapur, os brâmanes de Divar garantiriam, desta forma, o envio de suas oferendas à divindade. Não havendo mais a possibilidade de serem mantidos templos em honra a seus deuses, nem mesmo podendo honrá-los em cerimônias e festividades de seu calendário religioso, os hindus recorriam a outros templos e localidades sem os impedimentos sofridos no Estado da Índia.

No caso abordado, no entanto, reveses fizeram a estratégia falhar:

“(...) aconteceu que em estes moços passando para a terra firme, por hum lugar escuro, com grande silencio, em huma jangada, que forão sentidos do tanadar daquele passo, e ainda que o peitavão grossamente por que os largasse, não deixou de fazer o que devia, levando-os ao visorey, o qual logo os mandou prender. Como estiverão alguns poucos de dias no tronco, por evitarem a pena que merecião, mandarão dizer ao visorey que se querião fazer cristãos, que os mandasse Sua Senhoria a este collegio para se catequizarem e receberem o bautismo, o que o visorey fez, de muito boa vontade”<sup>65</sup>.

Pegos pelas autoridades portuguesas, os jovens que tentavam alcançar os festejos a Ganesha fora dos domínios do rei de Portugal acabaram presos e, cientes das graves penas que viriam a sofrer pelo delito de tentar realizar cultos gentílicos – mesmo que fora da jurisdição lusa -, teriam optado pelo pedido de batismo, ao que o vice-rei D. Constantino de Bragança teria acatado para que fossem soltos, em seguida convertidos.

Esta narrativa é de autoria do jesuíta Luis Frois, destinada a seus confrades no reino. Mesmo que parte dos fatos tenha realmente ocorrido, sua versão tenderia a reforçar uma noção vitoriosa da expansão católica e, do mesmo modo, tentaria agregar valores negativos, em sua perspectiva, àqueles que simbolizavam os obstáculos. Assim, os jovens de Divar, ao ser relatado que teriam ficado poucos dias presos, pedindo rapidamente o batismo para evitarem as duras penas que viriam a sofrer pelo crime cometido, foram caracterizados pelo autor como covardes, negando suas crenças pelo medo das punições. O provincial da Companhia de Jesus Antonio Quadros, em carta destinada à rainha em 1561, apresentou a mesma perspectiva ao descrever as principais formas pelas quais os gentios pediam o batismo:

“(...) outros que são menos, vem constrangidos das leis, que Vossa Alteza nestas terras tem postas, em que defende que não haja pagodes nem se consintam suas serimonias porque,

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 13 de novembro de 1560, p. 83.

achando-os culpados nellas são logo presos e depois de presos com o medo da pena, pedem o santo batismo”<sup>66</sup>.

Retornando às formas como se realizava o “cripto-hinduísmo” pelos goeses, a ocultação de suas imagens sagradas, escondendo-as em seus lares ou enterrando-as, representava, como vimos, um problema relevante às autoridades portuguesas envolvidas no processo de conversão de Goa. Essa atitude dos hindus revelava sua resistência em abandonar totalmente suas práticas em seus domicílios - o que teria motivado, provavelmente, as ordens para que casas suspeitas de conterem ídolos fossem devassadas entre as décadas de 1540 e 1560<sup>67</sup>. Nos relatos de buscas realizadas em casas de hindus suspeitos, percebe-se a presença de ídolos domésticos de diversos tipos, como verifica-se abaixo:

“(…) de noite, porque então se tem elles polla maior parte fazer suas festas, achamos em casa de hum brmane hum pagode que então se acabava de fazer, e o bramine com hum seu filho fogido pollo medo que de nos teve, mas não se pode esconder, de maneira que depois o não prendessem e o paresentassem ao vigairo geral, por cuio juizo foy degradado para sempre para as galés, e que perdese toda a fazenda, conforme ao que Sua Alteza manda fazer aos que semelhantes cousa fazem.

A mesma noite demos em casa de outros bramines, em a qual achamos muytas cerimônias que lhes destruímos, e lhes tomamos três pagodes, a que elles chamão Salgrama; os bramines fugirão e não se puderam mais achar, mas he passado hum mandado para serem presos, tanto que forem achados; os pagodes que esta noite soem fazer, eram pintados em folhas de árvores e coquo de deversas cores atados com linhas pollos meios, e destes erão os que lhe tomamos. Fazem também outra festa em outro tempo do ano, a que elles chamão Vali, nome do pagode a que a fazem, e nesta, por cerymonia, quebram com os pees muytos pepinos bravos, fazendo pilouros e candieiros de massa de arroz cuzido, com suas unções, lavatórios, com muytas outras cerymonias. Então os fomos também buscar e, achando alguns na dita festa, forão presos e condenados no que pareceo justo”<sup>68</sup>.

A fonte acima consiste, novamente, numa carta geral redigida por um jesuíta, Pero de Almeida, datada de 1558, com características semelhantes a de Luis Frois. Ambas apontam de forma negativa para os “gentios”, sendo aqui tidos, além de idólatras, como tementes às forças portuguesas que os atingiam, fugindo ou escondendo-se daqueles que realizavam as devassas contra a “idolatria”. O padre, nesta carta, afirmava que as buscas realizadas teriam ocorrido numa noite na qual os hindus

<sup>66</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 14 de janeiro de 1561, p. 299.

<sup>67</sup> O culto doméstico entre os hindus abarcava muitos dos atributos e ritos presentes na tradição dos cultos realizados nos templos, sendo de grande importância nas suas práticas ritualísticas. Ver: Cybelle Shattuck. *Hinduísmo*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 71-72.

<sup>68</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 6, documento de 26 de dezembro de 1558, p. 470-471.

festejariam os deuses “Ganessa, Vincachoti e Vinaico”<sup>69</sup>, o que justificaria a presença de ídolos recém-preparados em algumas casas, como demonstra o relato. Esses, elaborados de maneira simples, a partir de folhas de árvores, coco e linhas, talvez sugeriram que, pela facilidade em prepará-los, o culto às divindades representadas por eles poderia ser executado não somente em áreas restritas como os templos – já inexistentes em certas áreas das Velhas Conquistas – ou no ambiente doméstico, mas em qualquer local onde fosse possível obter esses materiais por um hindu conhecedor do rito ligado a tais formas. Num cenário adverso à manutenção de imagens sagradas não cristãs, esta facilidade de elaboração de ídolos poderia representar uma saída para a ausência de imagens consagradas de templos. Como as esculturas que simbolizavam as divindades. Situadas pelas perseguições na clandestinidade, elas deveriam ser substituídas por formas mais simples, discretas e de fácil substituição, como no caso dos ídolos encontrados pelo sacerdote que narrou suas buscas nas casas de Goa.

Outro exemplo observado no trecho acima refere-se à descrição da festa “Vali”, na qual seriam realizados festejos onde ocorreria o esmagamento de vegetais, no caso o “pepino bravo”, o que poderia representar uma modalidade de rito sacrificial. Quanto aos “pilouros e candieiros de massa de arroz cozido”, estes provavelmente relacionavam-se a uma das imagens do deus Shiva, o *linga*, presente no relato, sobretudo pela menção a “pilouros”. De modo a serem disfarçadas suas divindades, os hindus recorreriam ao uso de formas até mesmo grosseiras para a representação de suas divindades, o que no caso pode ser percebido pela utilização da massa de arroz para a rápida execução de uma das mais importantes representações do culto shaiva<sup>70</sup>.

O recurso de disfarçar as divindades era amplo entre os hindus de Goa, no âmbito das perseguições religiosas promovidas pelos portugueses. Usavam-se assim ídolos de papel, semelhantes aos relatados no trecho acima, e pequenas maquetes de templos ocultos em arcas. Alguns objetos portadores de dualidades simbólicas também eram aproveitados nos cultos hindus secretos, como o *tali*, recipiente usado para armazenar alimentos para os homens e como ofertas aos deuses; cosméticos usados pelas mulheres para seu embelezamento, e para a criação de discreto símbolo votivo

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>70</sup> Rosa Maria Perez. “Hinduísmo e cristianismo em Goa (II). Deuses clandestinos e devotos fiéis”. *Oceanos. Culturas do Índico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, abril/junho de 1998, n. 34, p. 179.

composto por moedas e traços de maquiagem escarlate, dedicado à deusa Shantadurga, entre outros<sup>71</sup>.

É possível que o reconhecimento dessas formas de ídolos ocultos fosse difícil para as autoridades portuguesas, não familiarizadas com muitas nuances dos cultos hindus. Assim, a participação de conversos na perseguição às práticas religiosas dos gentios foi importante e freqüente nas buscas por pagodes, sendo recorrentes, nas cartas de padres relatando suas “vitórias” contra o gentilismo, a menção a cristãos convertidos indicando onde estariam escondidas as imagens clandestinas e quem as estaria escondendo, como percebe-se abaixo:

“Hum homem principal de huma aldeia, depois de feito cristão, descobriu certos pagodes de pedra, mui bem lavrados, que os gentios na mesma aldeia tinham enterrado debaixo do chão. Foi lá o padre Pero de Almeida e, desenterrados, os fizeram em pedaços, e o mesmo fizeram depois outros cristãos”<sup>72</sup>.

O converso citado no trecho desta carta, também de autoria de Luis Frois, teria “descoberto” o paradeiro dos pagodes enterrados por gentios de sua aldeia, informando ao inaciano Pero de Almeida sua localização. O padre, conforme esperado, destruiu os ídolos, auxiliado por outros cristãos, dentre os quais é provável que também estivesse aquele que fez a acusação. Este, por conta de seu largo acesso aos demais membros de sua comunidade - afinal, era um dos “principais da aldeia”, talvez um gancar - teve, possivelmente, fáceis condições de exigir informações sobre ídolos ocultos, ou ele mesmo poderia ter participado de sua ocultação quando ainda era fiel a tradições hindus. De qualquer forma, os conversos, pelo contato que tiveram com ritos e demais práticas religiosas hindus antes de seu batismo – ou que ainda as mantivessem em segredo -, além do convívio com parentes e vizinhos ainda fiéis às antigas tradições locais, revelavam-se bons informantes às autoridades lusas sobre os que cometessem alguma infração às leis contra a “gentilidade”, ou sobre locais em que os ídolos proibidos fossem ocultados.

Por outros relatos elaborados por agentes eclesiásticos, é possível perceber o empenho dos conversos no impedimento dos cultos hindus em Goa, como vê-se abaixo:

“Avendo-se de haver hum [lavatório de hindus], detriminarão alguns cristãos novamente convertidos, de estrovar da outra banda da terra firme, junto do rio que divide esta ilha da terra

<sup>71</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>72</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 7, documento de 14 de novembro de 1559, p. 356.

firme, por ali se fazer o lavatório. E sabendo quão aborrecida he a carne de vacua acerqua dos bramenes, comprarão hum boi e matarão-no e, feito em pedaços, o forão semear por aueles lugares onde se avião de lavar: o sangue do boi por huma banda, as tripas por outra, a cabeça e carne pella agoa e, escondidos, puserão-se a espreitar o sucesso da festa. Quando os bramenes chegarão, que virão os lugares contaminados e tudo violado com sangue e a carne de vacua, fogirão para trás, como da mesma morte, e não ousando chegar ali mais, ate não virem os grous e jogues que são seus mestres e sacerdotes. E buscarão certos remédios que lhe não fizerao pequeno gasto, pera tirarem o entredito da vacua. E de quanto foi seu sentimento e tristeza tanta foi a alegria e contentamento dos cristãos, que he cousa para se muito estimar em q gente que há tão pouquo que tinha estes lavatórios e cirimonias gentiliquas em tanta veneração e credito”<sup>73</sup>.

O próprio autor deste relato, novamente Luis Frois, registrou seu espanto frente às ações dos conversos em impedir os hindus de realizarem seus cultos. Espanto justificado pela percepção de que há tão pouco tempo os mesmos que vandalizaram o tanque tinham como sagradas as tradições de seus antepassados, e agora as atacavam. Por mais que o teor da epístola, também destinada aos jesuítas do reino, revele a preocupação de Frois em exaltar os progressos da evangelização de Goa, apontando para a qualidade daqueles submetidos ao batizado, percebe-se que estes, por conhecerem onde realizavam-se os ritos “gentílicos” e o que causaria sérios problemas aos seus oficiantes – no caso os restos mortais de bovinos aos brâmanes -, revelavam-se úteis no combate aos cultos hindus. Sobre as razões que os motivavam, podem ser levantadas várias hipóteses: desejo de prestígio entre as autoridades portuguesas; tentativa de serem reconhecidos por estas como fiéis ao novo credo adotado - evitando, com isso, os perigos gerados pela suspeita sobre conversos titubeantes na fé -; vingança contra antigos desafetos pessoais ou grupos que exerciam o poder sobre eles quando seguiam as normas sociais e religiosas hindus, etc.

Ante ataques como este, além de muitos outros, parte da população hindu goesa elaborou saídas para escapar à pressão evangelizadora. Não querendo ocultar suas crenças e desejando viver em condições menos adversas a seus modos de vida, muitos fugiram para terras fora da jurisdição portuguesa, fato intensificado quando ordens por parte das autoridades lusas determinaram que crianças órfãs deviam ser retiradas de seus parentes para serem convertidas<sup>74</sup>. Isso, somado às demais ordens contrárias aos cultos hindus e seus seguidores, levou a um abandono de terras das aldeias por parte dos gentios, conduzindo à degradação de áreas cultiváveis nos domínios das Velhas Conquistas, como percebe-se no trecho abaixo, de uma provisão de autoria do vice-rei conde de Redondo D. Francisco Coutinho:

<sup>73</sup> *Ibidem*, v. 8, documento de 4 de dezembro de 1561, p. 422.

<sup>74</sup> R. de Souza, op. cit., p. 111.

“O conde V Rey da India, etc. Faço saber aos que este virem que avendo eu respeito a quando aqui cheguei achar esta ilha de Goa, e as outras ilhas a ella anexas muito despovoadas, e as aldeas perdidas, e as várzeas alagadas, e o rio entupir-se e os gentios nella moradores serem ausentes, e as não quererem vir povoar, por suas propriedades e fazendas serem dadas a outras pessoas por virtude de huma provisão que passou o viso-rey Dom Constantino, per que mandou que todos os gentios que erão hidos fora desta terra, por causa de dizerem que fazião cristãos per força, e que se não viessem dentro em certo tempo, perdessem suas fazendas”<sup>75</sup>

O conde de Redondo, conforme exposto acima, verificou o prejuízo causado pelo proselitismo católico ao longo do mandato de seu antecessor, acusando-o justamente de ordenar a expulsão dos gentios que não se batizassem. De maneira mais pragmática e relativamente menos envolvida com as conseqüências religiosas de seu mandato, o conde continuava sua provisão da seguinte maneira:

“(...) e por eu ver o muito prejuízo que se disso seguia ao serviço de el –Rey meu senhor, e ao bem desta terra; com parecer do arcebispo e de letrados, assi juristas como theologos com que pratiquei, e por assentarem ser a lei que nisto fizera o dito Dom Constantino muito rigorosa, e que se não devia guardar; ei por bem e mando a todo o infiel gentio que se tornar lhe entreguem sua fazenda e a tenha e pessua como dantes fazia, e as pessoas que a tiverem, e a que for dada lhe deixarão logo livre e desembargada (...)”<sup>76</sup>

Suas ordens revelam que não havia pleno consenso entre as autoridades lusas quanto à intensidade das perseguições religiosas em Goa, sendo visível a oposição a essas, principalmente quando atingiam as rendas estatais. Afinal, sem habitantes necessários para cultivar as terras sob domínio de Portugal na Índia, essas passariam ao abandono e à degradação. Além de serem reduzidas, com as migrações de hindus para outros reinos e sultanatos vizinhos, as arrecadações de tributos que sustentavam parte das conquistas luso-indianas. Esta, aliás, não foi a primeira ordem emitida pela alta hierarquia do Estado da Índia contra a dureza das decisões contrárias aos gentios. Já em 1555, por ordem do governador Francisco Barreto, ocorria a suspensão de medidas repressivas contra brâmanes<sup>77</sup>, os quais receberam a permissão de realizarem novamente em Goa suas cerimônias públicas de casamento e funerárias, causando fortes protestos por parte de inacianos, dominicanos e franciscanos<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 9, documento de 3 de dezembro de 1561, p. 615.

<sup>76</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>77</sup> Estes, aliás, envolvidos com o comércio local, ao iniciarem o abandono em massa de Goa graças às perseguições sofridas, causaram relativo declínio comercial na região. Isso pode ter motivado a revogação de ordens contrárias aos cultos hindus em certos momentos, de modo a evitar a migração em massa de grupos envolvidos com atividades comerciais.

<sup>78</sup> Cannas da Cunha, op. cit., p. 81.

As tensões entre os favoráveis e contrários às intensas perseguições aos cultos hindus não se restringiam a autoridades vice-reinais e eclesiásticas. Oficiais e chatins portugueses, movidos por interesses econômicos, queixavam-se e opunham-se às determinações de expulsão de hindus que negassem o batismo, sobretudo quando eram emitidas ordens exigindo a expulsão dos brâmanes, dos quais obtinham empréstimos<sup>79</sup>.

Ainda assim, a força dos grupos que apoiavam as medidas autoritárias de conversão e eliminação das expressões religiosas hindus prevaleceu entre as décadas de 1540 e 1560. Por mais perniciosa que fosse a ação evangelizadora realizada nas Velhas Conquistas às rendas estatais, que muitas vezes conduziu famílias hindus inteiras ao abandono de suas terras, o projeto de imposição do modelo católico de comportamento e religiosidade, bem como de integração político-religiosa, iniciado no reinado de D. João III, foi preservado pelos agentes eclesiásticos e por membros destacados da política de Goa ao longo da segunda metade do século XVI.

A conversão das províncias de Salcete e Bardez, por exemplo, refletiu de maneira clara a manutenção desses planos ao longo da década de 1560. Tendo elas sido anexadas na década de 1540, receberam, inicialmente, tratamento mais brando quanto à imposição do catolicismo sobre suas populações gentias. Enquanto os portugueses apenas iniciavam a ocupação e domínio dessas áreas, a ilha de Goa, por outro lado, já encontrava-se em pleno processo de perseguição religiosa, sendo seus templos destruídos junto a suas imagens sagradas, na proibição e na perseguição às manifestações religiosas hindus, públicas ou secretas. Assim como em Tiswadi, Divar, Juá e Chorão, a paz religiosa entre os gentios de Bardez e Salcete duraria pouco enquanto estivessem sob o poder português.

Em 1555, por determinação do governador Francisco Barreto, ocorreu a divisão das áreas de atuação das ordens religiosas sobre as Velhas Conquistas, ficando sob jurisdição dos franciscanos a província de Bardez, enquanto Salcete ficaria sob a jurisdição da Companhia de Jesus. Em ambas a entrada inicial do cristianismo já ocorrera a partir das fortalezas, nas quais havia a presença de padres que zelavam pela “fé e salvação” dos soldados e demais súditos do rei de Portugal. Com a entrada efetiva das ordens religiosas nessas regiões, intensificou-se a penetração do catolicismo em suas terras.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 83.

A conversão de Salcete, amplamente documentada pelos inúmeros registros deixados por jesuítas que participaram deste processo, representou duros momentos nas relações entre católicos e hindus. Permeada por conflitos entre cristãos e hindus a partir da década de 1560, a cristianização desta região contou com a participação de agentes eclesiásticos e com a incisiva interferência das forças vice-reinais e militares do Estado da Índia.

Uma das principais estratégias de ocupação efetiva de Salcete pelas forças do Estado da Índia ocorreu através dos choques entre hindus e agentes eclesiásticos. Aqueles, ao reagirem com violência à presença de padres em suas aldeias, atraíam para si a execução de penalidades que acabavam por viabilizar um maior acesso das autoridades portuguesas em seu meio. O caso da conversão da aldeia de Rachol auxilia na compreensão deste processo, como se percebe no trecho retirado de uma carta do jesuíta Jorge Caldeira:

“Indo o padre Pero Colaço em Rachol, onde reside, a visitar pollas aldeas seus cristãos, acompanhados de alguns outros, e visitando hum gentio bramene honrado que estava propinco a morte, parecendo-lhe que se fazia cristão, lançou fora hum seu pregador de sua ley que o bramene tinha consigo pera o ajudar a morrer, pera que lhe não fosse impedimento. Os gentios da aldeia, vendo sair este, comerçarão a bradar que o padre queria fazer cristão por força aquelle bramene e sairão muitos com arcs e frechas. Finalmente era tanta frechada que chovia sobre o padre e companheiros que foi necessario acolherem-se com muita pressa a fortaleza. Depois, passando o meirinho dos cristãos bem inocente do que passava polla aldea destes bramenes, o matarão”<sup>80</sup>.

O fato, ocorrido no ano de 1564, revela claramente a reação hostil dos hindus da aldeia à presença do padre, o qual, por outro lado, já dava sinais de que agia com força ante os gentios. Supondo que o brâmane moribundo desejava receber o batismo, o sacerdote, de modo a facilitar a conversão do gentio, expulsou o “pregador de sua ley” presente no local. Isso teria incitado a população local a atacar Pero Colaço, fato agravado pela suposição dos aldeões de que ele estaria forçando o brâmane a receber o batismo. Coube a Colaço e seus companheiros fugirem do ataque, recolhendo-se na fortaleza de Rachol, onde ele era vigário.

A reação destes hindus pode ser compreendida a partir da observação do contexto no qual ocorreu a entrada portuguesa em Salcete e Bardez. Comparando o processo de domínio luso sobre tais províncias ao ocorrido anteriormente em *Tiswadi* e demais ilhas, estas tiveram uma ocupação imperial inicialmente tênue e marcada por

---

<sup>80</sup> *Documentação para história ... op. cit., v. 9, documento de 11 de dezembro de 1564, p. 361.*

relativa convivência político-administrativa e religiosa. As alterações político-religiosas ocorridas entre as décadas de 1530 e 1540, no entanto, conduziram ao término deste tipo de relação na ilha de Goa, onde foram primeiramente aplicadas as ordens de perseguições aos “cultos gentílicos”, seus seguidores e templos. É provável que, por conta da população desta área não esperar tamanha alteração em suas relações com os portugueses, suas reações imediatas foram marcadas por uma resistência branda, com a fuga<sup>81</sup> daqueles que desejavam manter suas crenças e vidas longe dos perigos gerados pelas imposições religiosas, ou ainda a tentativa de ocultação dos símbolos e ídolos sagrados hindus, conforme vimos.

O caso de Salcete e Bardez foi diferente. Ainda que logo nos primeiros momentos da chegada de portugueses nessas terras tenham sido emitidas ordens régias para a conversão de sua gente por vias mais brandas, sua ocupação já ocorria em meio à aplicação das determinações imperiais portuguesas de estabelecer uma integração política mais profunda sobre seus territórios. Integração favorecida, por sua vez, pela imposição do cristianismo sobre suas populações. Assim, a entrada das ordens religiosas nestas províncias deu-se num momento em que não eram mais toleradas quaisquer formas de convivência religiosa de variados credos nas terras pertencentes a Portugal, conduzindo rapidamente a ação evangelizadora à adoção de medidas mais incisivas, para ser obtida a “conquista espiritual” das populações não cristãs salcetananas e bardesanas. Estas, com isso, teriam uma percepção diferente da dominação portuguesa daquela que tinham os hindus de Tiswadi, Juá, Chorão e Divar, observando-a, desde cedo, como uma dominação marcada intensamente pelo uso da força, tanto por agentes do clero quanto laicos, contra si mesmos<sup>82</sup>. Tal perspectiva, portanto, gerava uma expectativa ruim entre os hindus de Salcete e Bardez frente a clérigos em seu meio, já aguardando pelos ataques à sua religiosidade. Fato ocorrido há anos nos territórios insulares vizinhos, o que pode justificar a reação dos gentios percebida no trecho acima.

Retornando à análise sobre o aproveitamento dos conflitos entre cristãos e hindus em *Salcete* para facilitar o acesso das autoridades portuguesas, a partir das reações de hindus como a narrada acima, as forças lusas adotaram posturas ainda mais duras em relação aos salcetanos, conforme verifica-se abaixo na continuação da carta:

---

<sup>81</sup> A fuga dos domínios portugueses de Goa, aliás, era uma alternativa viável aos hindus que desejassem preservar seus ritos e crenças graças, em parte, à pequenez das Velhas Conquistas. O território composto por Tiswadi, Bardez e Salcete era muito reduzido, sendo fácil sair dessa área em direção aos domínios muçulmanos localizados nas margens opostas dos rios que separavam, na época, essas províncias e os sultanatos vizinhos, como Bijapur.

<sup>82</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2008, p. 342-343.

“(…) por este dilito de matarem o meirinho e outros que na mesma terra se fizerão, o viso-rey mandou la o ouvidor geral, o qual tirou devassa, e achou que injustamente matarão o meirinho e quiserão matar o padre, como elles mesmos dezião que, se lhe não fugira, o ouverão de matar, (...) pello que, além da pena que lhe era dívida pollo omicidio que cometerão, polla injuria que ao padre fizerão, lhe queimou logo todos os pagodes grandes, afora outros pequennos, que são entre elles como nossas irmidas. O capitão da fortaleza andava tão solícito na destruição destes pagodes que com a maça da espada lhe quebrava os focinhos e assi, depois de sabida a verdade, o demonio que deu ho ardil, ficou escarnecido, e nós muy alegres, quando soubemos serem queimadas onde se tirava a honra do Criador e se dava ao demônio”<sup>83</sup>.

De forma a punir a aldeia quanto ao delito cometido contra o meirinho e o padre Pero Colaço, por determinação do vice-rei D. Antão de Noronha foi ordenada a destruição dos pagodes desta aldeia, tanto os templos – “pagodes grandes” – quanto os altares e ídolos. Justificava-se, a partir das insolência e agressividade dos hindus contra os agentes da ordem portuguesa, a remoção de seus símbolos e a extirpação de seus locais sagrados, abrindo-se espaço para o aprofundamento da interferência portuguesa em seu meio. Em outra carta, agora da autoria do inaciano Gomes de Vaz, é possível perceber outro caso semelhante:

“Outro tanto se fez aos pagodes de outra aldeia, por os moradores della gentios se levantarem contra hum yrmão que lá foi fazer um rol dos cristãos, que por ali avia. E apertarão-no tanto que, não tendo consigo mais que um catecúmeno, foi-lhe necessário acolher-se a casa de hum cristão, onde lhe tinham posto cerco, ate que escondidamente escapou por outra porta, por onde não foi sentido. Em pena deste crime, lhes destruiu o capitão, por mandado do viso-rei todos os pagodes da aldeia, prohibindo que nenhum, sob pena de morto, se atrevesse a reedificar os derribados”<sup>84</sup>.

Neste caso não foi mencionado o nome da aldeia, ainda que o autor fizesse menção, no início da carta geral, que ela referia-se “à destruição total dos pagodes e da dos ídolos que avia em terras de Salcete e Bardez”<sup>85</sup>. Mas assim como em Rachol, foi a partir da agressão dos gentios a um padre que foi ordenada, como consequência, a destruição dos pagodes da aldeia. Da mesma forma que no relato anterior, neste menciona-se um capitão que participava ativamente da derrubada de templos e altares hindus. É provável que, sendo esta última localizada também em Salcete, em ambas as aldeias tenha atuado o capitão Diogo Fernandez, cuja participação na derrubada dos pagodes de Salcete foi considerável.

<sup>83</sup> *Documentação para história ... op. cit.*, v. 9, documento de 11 de dezembro de 1564, p. 362.

<sup>84</sup> *Ibidem*, v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 289-290.

<sup>85</sup> *Ibidem*, loc. cit.

Responsável pela fortaleza de Rachol em meados da segunda metade do século XVI, o capitão Diogo foi um célebre destruidor de diversos pagodes salcetanos, protegendo padres que realizavam buscas por sinais de gentilidades ou atuando diretamente no combate aos templos, altares e ídolos hindus. Sua fama entre os membros da Companhia de Jesus, imensamente favorecidos por sua atuação justamente na jurisdição da ordem, valeu-lhe o mérito de ser lembrado, por exemplo, na obra setecentista do padre jesuíta Francisco de Sousa, *Oriente conquistado a Jesus Cristo*, na qual são narrados seus feitos em favor da “Luz de Deos”<sup>86</sup>.

Seu apoio ao proselitismo fervoroso católico em Salcete foi destacado entre os anos de 1564 e 1567, sobretudo neste último, quando, a partir de pressões do clero de Goa, o vice-rei D. Antão de Noronha expediu novas provisões contrárias à construção, reedificação e manutenção de pagodes, relatadas em outra parte da carta supracitada de Gomes de Vaz de 1567:

“Passou então [o vice-rei] huma provisão (...) por que mandou que os gentios não fizessem pagodes de novo nem reparassem os ya feitos e aynda que receberão mal a provisão, e trouxerão alguns embargos a ella, todavia não deixou de se dar execução o que o viso-rei tinha ordenado, e desta maneira se hião perdendo e destruindo muitos pagodes, com as grandes invernadas e chuivas desta terra”<sup>87</sup>.

A ordem mencionada, além das anteriores, já dificultara consideravelmente a preservação dos cultos hindus em Salcete. Contudo, ainda não era explícita a determinação de serem efetivamente destruídos os pagodes da região, os quais deveriam ser deixados ao abandono por parte dos gentios salcetanos. Estes, na visão do padre Gomes, mesmo que não pudessem mais manter seus templos a salvo das intempéries, estariam, no entanto, “mais duros em sua conversão”<sup>88</sup>, por estarem ainda os pagodes erguidos. De modo a contornar tal situação, foi feita a proposta de serem derrubados os templos e altares restantes ao vice-rei, como vê-se abaixo:

“Mas porque este meo era também prolongado e crecia muito mais a necessidade de se destruírem, quando o numero dos cristãos hia sendo maior, e alem disso parecia se poderia a cousa facilmente effectuar, representou o arcebispo e os nossos padres ao viso-rei por algumas vezes a cousa como estava, ao qual pareceo bem destruiremsse”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Francisco de Sousa. *Oriente conquistado a Jesus Cristo*. Porto: Lello & Irmão, 1978, p. 832.

<sup>87</sup> *Documentação para história ...*, op. cit., v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 290.

<sup>88</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>89</sup> *Ibidem*, loc. cit.

Participando do pedido o próprio arcebispo de Goa D. Gaspar Jorge de Leão Pereira, coube a D. Antão de Noronha ordenar a destruição dos pagodes de Salcete, o que deu início a um período ainda mais duro das perseguições religiosas nesta área, quando, aliás, o capitão de Rachol agiu de forma ainda mais violenta. Em carta por ele redigida<sup>90</sup> ao padre inaciano Francisco Roiz, então reitor do Colégio de São Paulo, é possível analisar suas ações:

“Fui-me pela aldea de Sanquali, e como tenho guerra campal com os diabos, a comecei com o desejo que trazia de servir a Deos Nosso Senhor, e por achar as pequenas forças no diabo, e em mim grande esforço, com os companheiros que trazia sosobramos o primeiro paguode Dorô e outro por Mando, e outro Naraná, e, outro Baguamonte, e Hesperô, e a Jacimô e Chastacemai, de maneira que os supricantes ficarão taes que delles, a fogo, e, delles a ferro, fica a Vossa Reverência satisfeito da afronta que diz que lhe fizerao, e a igreja desafrontada de roins vezinhos”<sup>91</sup>

Datada de dezessete de março de 1567, a carta do capitão Diogo transparece a preocupação de seu autor em transmitir ao remetente suas intenções em eliminar a “presença do diabo”, contra o qual afirmava que estaria em “guerra campal”, indicando seu fervor religioso, sincero ou não, ao reitor do colégio de Goa. Na destruição de, ao menos, sete pagodes na aldeia de *Sanquali* – que provavelmente corresponde à aldeia de Sancoale, no norte de Salcete -, a ferro e fogo literalmente, teve auxílio de seus “companheiros”, possivelmente soldados da fortaleza de Rachol sob sua autoridade. É curioso notar também que Fernandez dá a entender que o padre Roiz ficaria satisfeito com a destruição realizada na aldeia, na qual teria sido afrontado. O que demonstra novamente o caso de sacerdotes católicos serem agredidos por hindus e, como consequência, os templos e altares destes serem destruídos.

Além disso, já havia, ao que parece, no tempo da ação de Fernandez, uma igreja em *Sanquali*, pelo que é narrado, próxima a templos dos gentios. Isso revela outra estratégia dos agentes eclesiásticos no processo de conversão das aldeias das Velhas Conquistas: a criação de igrejas em meio a pagodes. Estratégia melhor observada a partir do trecho abaixo, presente em outra carta de Jorge Caldeira, destinada ao provincial da Companhia de Jesus em 1565:

<sup>90</sup> Esta carta foi copiada pelo padre Gomes de Vaz, anexando-a em sua carta geral de doze de dezembro de 1567. Ao que parece, tinha como objetivo engrandecer ainda mais seus relatos em favor da expansão católica na província de Salcete, aos olhos dos leitores de sua epístola que, por sua vez, eram originalmente também jesuítas.

<sup>91</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 294-295.

“(…) e assi o Padre Francisco Roiz com outros de casa deste lugar se partirão nossos padres para Rachol de que no principio toquei alguma cousa. A causa de sua ida foi para verem o lugar onde se faria outra igreja para os cristãos que naquellas terras há (...). Tornados nossos padres ao collegio e dada conta ao Senhor Arcebispo do lugar que parecia apto para se fazer a nova igreja (...) lhe pedio quisesse tornar laa com ele, para que de todo se tomasse a ultima determinação. O que, passados alguns dias, fizeram todos, e assentando ser o lugar cômodo, assi por estar no meo de muitas aldeas,(...) como finalmente por ficar entre templos de ídolos, hum dos quaes dista da igreja hum tiro de pedra, outro pouco menos, os outros três distão mais algum tanto, para que desta maneira se tirasse ao demônio o culto que tem usurpado a Deos, dos que naquelles templos o venerão (...)”<sup>92</sup>.

O padre Roiz, membro do Colégio de São Paulo, acompanhado de outros, com permissão do arcebispo, teria escolhido como melhor local para erguimento de uma nova igreja em Rachol<sup>93</sup> uma área em meio a cerca de cinco templos hindus. Na visão do padre Caldeira, a localização atrairia muitos cristãos das redondezas, estimulando também a procura por “principais gentios” desejosos de receber o batismo. Ademais, situada entre templos, facilitava a ação dos padres na oposição aos cultos hindus e à própria existência dos pagodes. No relato acima afirma-se, por exemplo, que um dos templos próximos à igreja fora derrubado para que suas pedras auxiliassem na construção da própria igreja.

Ao mesmo padre Francisco Roiz, com considerável participação nas ações evangelizadoras em Salcete, Diogo Fernandez enviou outra carta, relatando outras destruições que fez em seu caminho por aldeias no sul de Salcete:

“Ontem, que forão quatro dias de abril, say desta fortaleza a meya noyte, (...) fui ter a Sozozorá, onde queimei duas casas de brâmanes, e lhe queyimei os ídolos, e depois a aldea de Verdorã, aonde lhe queimei outro. E como me era necessario passar pollo paguode de Cuculim, metropolitano desta terra, tanto que fui com elle, pus-lhe a proa, depois o fogo, e com o nome de Jesus e todo foi abrasado e asi outro seu companheiro que esta hum tiro de bombarda deste. O grou (...) fez hum pranto tal, como so poderia fazer polla morte de hum bom rei, e asi me vim com meu exército, passos contados, e queyimei outro na aldea de Ambeli, o qual ardeo até o centro da terra, Dali me vim ao paguode de Hoquomã e achei-o ya feito em brasas. Dahi passei o Rio do Sal, destoutra banda, e vim queimar outro na aldea de Chichinim, e faze-lo migalhas, o qual era mui grande de corpo”<sup>94</sup>.

A ampla demolição promovida pelo capitão Diogo e seus soldados não visava somente aos templos, ídolos e altares dos gentios, mas também atingia diretamente aos identificados como brâmanes, destruindo seus lares. Dessa forma, desestruturavam-se os cultos a partir da remoção dos lugares onde realizavam-se muitas das práticas

<sup>92</sup> *Ibidem*, v. 9, documento de 6 de dezembro de 1565, p. 524.

<sup>93</sup> De acordo com a fonte, a igreja erguida passou a ter como orago Nossa Senhora das Neves.

<sup>94</sup> *Ibidem*, v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 296.

religiosas gentias e por um reforço à perseguição, Por isso os “outros” eram associados a uma postura potencialmente ou efetivamente resistente à conversão ao cristianismo, devendo ser assim eliminados.

As aldeias mencionadas eram próximas, o que teria facilitado a incursão noturna de Fernandez. Nelas localizavam-se templos de destaque entre os hindus, como o de *Cuculim*<sup>95</sup>. Ao afirmar que seu templo era o “metropolitano desta terra” revelava-se sua importância entre os gentios salcetanos, levando a crer que se tratava de um dos grandes pagodes existentes no território das Velhas Conquistas. Justamente em Salcete encontrava-se grande parte dos principais templos hindus da região<sup>96</sup>, muitos deles destruídos pelas armas das tropas de Diogo Fernandez.

Na narrativa de seus feitos contra os pagodes de Salcete, Fernandez relatava algo raro de ser encontrado nos documentos portugueses sobre este processo: a reação imediata de um hindu face à destruição de um templo. O capitão, ao afirmar que um *grou* caíra em prantos ao ver o fogo tomar o pagode de Cuncolim, esboçava certo espanto ao presenciar o desespero do servidor hindu. Lembrando que o templo, nas concepções hindus, era o lar escolhido pelos deuses, e que entre seus fiéis havia a crença de que a imagem contida pelo pagode era a própria figura da divindade entre os homens, é possível que, para o próprio *grou*, a agressão aos deuses de suas crenças fosse tamanha que o levasse a tal reação. Além disso, sua casa e seu sustento dependiam do templo, cujos administradores cediam parte das doações recebidas para aqueles que o serviam em diversas funções. O *grou*, portanto, perdeu, graças ao esforço evangelizador português, seu lar, seu meio de sobrevivência, proibido de continuar prestando seus serviços e homenagens aos deuses de seus antepassados.

Frente a tantas adversidades, caberia a este *grou* e a todos os outros hindus que viviam nas Velhas Conquistas poucas opções quanto à preservação de seus modos de vida: poderiam ocultar suas práticas religiosas, engrossando as fileiras daqueles que praticavam, de forma oculta e arriscada, os ritos hindus; tinham também a alternativa de fugirem para terras fora da jurisdição portuguesa, onde, sob o poder dos sultões do Decão, tinham maiores liberdades para a realização de seus cultos. Muitos, ao optarem por esta última saída, levavam consigo seus ídolos ocultamente, para que pudessem, posteriormente, preservar seus cultos ou até mesmo erguer novos templos a eles dedicados.

---

<sup>95</sup> O nome usado por Diogo Fernandez, *Cuculim*, provavelmente refere-se à aldeia de Cuncolim.

<sup>96</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 270.

Um caso relacionado a essas migrações de hindus goeses, presente ainda hoje na memória de certas comunidades hindus do estado indiano de Goa, é o da transferência do templo de Shantadurga e Mangesh. De acordo com seus registros<sup>97</sup>, este ficava na aldeia de Quelossim, sendo considerado um dos principais de Goa<sup>98</sup>. Contudo, no ano de 1566, graças à crescente perseguição religiosa, ocorreu a transferência das imagens de suas deidades e *lingas* “em uma noite sem luar”<sup>99</sup> para as terras além do rio Zuari, região sob poder de Bijapur. Lá, no mesmo ano, de acordo com o relato presente no *site* do templo, foi restabelecido o culto aos deuses “fugitivos” na aldeia de Kavalem, onde foi erguido novo templo, de pé e ativo ainda hoje. É relevante o fato da administração atual do templo preservar em seus registros públicos tal memória. Percebe-se na narrativa certo pesar ao ser relatada a transferência das imagens sagradas, ameaçadas, conforme está no *site*, “pelo advento dos portugueses em Goa e pelo crescimento das atividades missionárias”<sup>100</sup>.

Outro templo dedicado à deusa Shantadurga, neste denominada Shantadurga Kunkalikarin, possui também página dedicada a prestar informações aos seus seguidores. Nela é possível encontrar elementos a respeito de sua história, assim como o templo acima citado o fez. Mas, diferentemente, o Shree Shantadurga Kunkalikarin apresenta uma memória atada a uma interpretação do passado marcada por uma perspectiva mais ligada à sua religiosidade, como se percebe no primeiro parágrafo de seus relatos sobre sua história:

“Devido às perseguições religiosas perpetradas pelos portugueses no século XVI, esta deidade foi transferida para o local sagrado da aldeia de Fatorpa, na província de Kepem, de sua aldeia histórica de Cuncolim, da província de Salcete, pelo comando expresso pela própria Deusa”<sup>101</sup>.

A menção à ordem da deusa para sair de Salcete e ir para outra aldeia, justamente fora dos domínios das Velhas Conquistas, demonstra o caráter mais religioso do relato sobre a mudança do local de culto à divindade em questão. Isso revela que a interpretação do passado desta instituição pelos seus fiéis criou uma memória em que se afirma que a própria deusa teria decidido sair dos domínios lusos, apresentando, com

<sup>97</sup> O templo de *Shree Shantadurga Devi* e *Shree Mangesh* possui uma página na *internet* destinada a noticiar seus fiéis sobre calendários de festas religiosas, dentre outras informações, como as relacionadas à história do templo. Ver: [http://shreesantadurga.com/history\\_temple.asp](http://shreesantadurga.com/history_temple.asp). Acesso em 26/03/12

<sup>98</sup> Barreto Xavier, op. cit., 2003, p. 270.

<sup>99</sup> [http://shreesantadurga.com/history\\_temple.asp](http://shreesantadurga.com/history_temple.asp), op. cit.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> <http://shantadurgakunkalikarin.org/spiritualfacts.htm>. Acesso em 26/03/12

isso, não uma lembrança de fuga “covarde”, mas sim de interferência divina nos destinos daqueles que eram devotos a Shantadurga Kunkalikin. O *site*, por sua vez, tem o papel de divulgar tal perspectiva, que, diga-se de passagem, situou tal relato numa divisão interna denominada “*Spiritual Facts*”.

Este caráter móvel das divindades hindus não é, e nem era no século XVI, algo novo em Goa. Certas divindades presentes entre os goeses já haviam sido transportadas por grupos originalmente estrangeiros à região, sendo incorporadas e amalgamadas aos cultos preexistentes, como foi o caso de Kamakshi, a deusa do desejo. De acordo com seu mito de origem, ela seria natural de Assam, tendo perambulado, junto a seus fiéis, pelo subcontinente indiano, até “decidir” por seu lar na aldeia de Shiroda, próxima a Rachol, em Salcete. Com as perseguições religiosas, esta característica inerente às divindades hindus locais ganhou força, ocorrendo a transferência de várias para terras além dos rios que cercam as terras das Velhas Conquistas, pelos quais eram transportados, em segredo e geralmente à noite, os *murtis*, as imagens sagradas dos hindus goeses<sup>102</sup>.

Numa das cartas dos jesuítas que relataram a destruição dos pagodes da ilha de Goa, especificamente uma de Luis Frois, datada de novembro de 1560, há, aliás, um curioso relato semelhante ao relatado acima sobre a memória presente entre os fiéis de Shantadurga Kunkalikin:

“E bem hia sintindo o demonio, não há muitos tempos, quanto avia de perder nesta ilha, asi das almas que tão sometidas a seu jugo tinha, como do crédito e reputação com que destes infieis era venerado, quando, segundo agora dizem estes gancares de São João que se fizerão cristãos o seu pagode dizem que lhes dizia: ‘este santo que chamais São João, que se aqui tem aposentado nesta igreja, a qual primeiro foi lugar de meu pagode e adoração, he mais honrado do que eu, verdade he que elle he meu primo, mas por lhe dar lugar, he necessario que vos deixe e que me va para terra firme’”<sup>103</sup>.

O registro feito por Frois da fala atribuída a gancares convertidos revela a superposição de vários elementos discursivos, sendo difícil definir o que seria, de fato, proveniente dos gancares e o que teria o padre enxertado para reforçar seu discurso de combate aos demônios de Goa, assunto recorrente nas epístolas elaboradas por clérigos a respeito da evangelização das Velhas Conquistas. Ainda assim, é possível entrever novamente o aspecto móvel dos deuses hindus de Goa, principalmente quando o pagode, no caso uma divindade gentia, supostamente teria afirmado aos conversos,

<sup>102</sup> Perez, op. cit., p. 179.

<sup>103</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 8, documento de 13 de novembro de 1560, p. 81.

antes desses terem recebido o batismo, que deveria mudar-se e ir para a “terra firme”, cedendo espaço a São João. A este, que teve sua igreja erguida sobre o templo do deus – ou deusa – em questão, o pagode refere-se como “primo mais honrado”, cedendo a ele seu espaço.

A menção a um parentesco entre a divindade hindu e o santo católico por parte dos gancares poderia referir-se a uma interpretação dos hindus sobre as “divindades” portuguesas. Estas, ao serem colocadas como aparentadas aos deuses hindus, poderiam ocupar um *status* semelhante a estes nas concepções religiosas entre os conversos, o que serviria como um facilitador na adaptação dos goeses recém batizados à religião católica portuguesa. Assim, os gancares que afirmavam, de acordo com a carta de Frois, que o pagode lhes teria dito que era “primo” de São João, teriam deixado vir à tona uma concepção acerca do sagrado católico que lhes era imposto.

Esta associação parental entre deuses hindus e santos católicos poderia ser o reflexo dos discursos religiosos católicos transmitidos pelos padres àqueles que convertiam. De modo a aproximar e tornar mais inteligível aos conversos as concepções católicas a respeito do divino, os sacerdotes cristãos poderiam ter afirmado que as divindades gentias e os santos católicos eram primos, ainda que estes fossem “mais honrados” que aqueles. Contudo, tal hipótese pode ter sua comprovação dificultada pelo fato de admitir uma concessão dos padres presentes em Goa a aproximações com os cultos hindus, o que seria minimamente polêmico, para não dizer herético. Além do mais, tendo sido a carta aqui brevemente analisada proveniente de um inaciano membro do Colégio de São Paulo e destinada aos seus confrades do reino, seria ainda mais difícil ao seu autor expor tal aproximação, ainda que subentendida.

É, no entanto, interessante perceber esta pequena brecha sobre o que poderiam pensar os conversos a respeito da fé que lhes era imposta. Uma nova fé que exigia de seus adeptos plena dedicação e fidelidade, atuando com vigilância sobre seus devotos, não admitindo nenhuma convivência de crenças tanto no exterior quanto no interior dos crentes. As crenças que os conversos goeses, antes de serem batizados, tiveram - bem como seus costumes e tradições - deveriam ser depredadas e extirpadas segundo as concepções dos agentes eclesiásticos e laicos do poderio luso em Goa. O que é perceptível por diversas cartas e documentos aqui apresentados.

A ação evangelizadora católica portuguesa elaborou intensa campanha contrária aos cultos hindus, adotando como um de seus principais alvos o chamado pagode. Palavra usada indiscriminadamente pelos lusitanos para definir tanto as divindades

hindus quanto suas imagens sagradas, altares e templos, ao longo do processo de conversão dos gentios goeses. Sobretudo a partir da década de 1540, passou a ser freqüentemente associada, nos discursos provenientes de clérigos, de oficiais da hierarquia dos poderes portugueses estabelecidos na Índia e dos monarcas em suas provisões, à figura do demônio.

O processo de demonização ocorrido contra os cultos hindus de Goa teve paralelos em terras distantes, como a América. Serge Gruzinski, ao analisar como os europeus observaram e lidaram com as expressões culturais contidas pelas imagens produzidas pelas populações ameríndias, afirma que estas também foram alvo de profundas alterações causadas pela ação colonizadora europeia. Reduzindo as imagens nativas a categorias presentes em seu imaginário, os europeus esvaziaram-nas de sua singularidade e de seus significados relacionados à cultura da qual faziam parte. Concomitantemente, o “ídolo” passava a representar “o sinal esperado”, reduzido à familiar imagem demoníaca<sup>104</sup>. Com isso, a estranheza presente nos primeiros contatos de europeus com as culturas dos povos americanos foi seguida por uma tentativa, por parte daqueles, de enquadrar, segundo suas próprias concepções, as expressões desses povos. Surgiu assim, para o autor, a “visão americana”, permeada por cálculos políticos e ideológicos, ao considerá-la “uma réplica pura e simples de um *dejà-vu* europeu”<sup>105</sup>.

Não seria também, de certa forma, um *dejà-vu* europeu a elaboração da imagem do pagode realizada pelos portugueses? Tanto para a Goa quinhentista quanto para as áreas sob a conquista europeia na América<sup>106</sup>, foram reduzidas as expressões religiosas nativas à “tão eficaz e cômoda”<sup>107</sup> grade redutora demoníaca, ligada, por sua vez, à implantação de uma política que viabilizasse a subjugação das populações locais. Espanhóis e portugueses, ao imporem seus credos e ritos religiosos, além de favorecer o domínio político sobre os habitantes das terras conquistadas, estabeleciam o monopólio da representação do divino. As formas de ver, conceber, interpretar e representar o mundo passaram a ser de domínio e controle das forças colonizadoras. Parafraseando Gruzinski, o imaginário das populações nativas, com isso, foi colonizado<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Gruzinski, op. cit., p. 40.

<sup>105</sup> *Ibidem*, op. cit., p. 41.

<sup>106</sup> Lembra-se aqui que Gruzinski detém-se em analisar os casos presentes nas conquistas espanholas sobre o continente americano.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>108</sup> Faz-se aqui breve alusão ao título da obra de Gruzinski, *A colonização do imaginário*. Ver: Gruzinski, *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

Ainda assim, há diferenças na elaboração das perspectivas demonizadoras europeias sobre as expressões religiosas ameríndias e hindus. Os povos indígenas eram totalmente obscuros aos europeus antes de 1492. Sobre eles nada se sabia, o que teria favorecido uma interpretação inicial de suas culturas a partir de certa sensibilidade etnográfica - o que é exemplificado por Gruzinski ao analisar os relatos do padre catalão Ramón Pané<sup>109</sup>. Este sacerdote, atento às especificidades das culturas ameríndias com as quais entrou em contato, abordou aquilo que seriam os ídolos dos povos de certas ilhas das Antilhas usando o termo próprio destes, *cemí*, expressando uma “fantástica receptividade linguística”<sup>110</sup>. Sem referenciais prévios para estabelecer pontes entre o que via e o que já conhecia, o padre optou pela interpretação dos objetos sagrados a partir de parte das perspectivas próprias daqueles que os usavam como artefatos religiosos. Posteriormente, no entanto, conforme Gruzinski, o olhar europeu sobre os *cemíes* imobilizou-se, identificando neles demônios e espectros noturnos. Com isso, para o autor, a interpretação inicial maleável sobre as expressões religiosas dos indígenas, exemplificada pelos registros de Pane, cedeu lugar a uma outra perspectiva, menos flexível e desejosa de enquadrar as manifestações presentes na religiosidade dos povos ameríndios<sup>111</sup>.

Sobre os ídolos hindus e seus templos não recaiu, nem mesmo nos momentos iniciais, um olhar mais flexível e maleável. Lembrando dos relatos dos primeiros contatos entre portugueses e locais de culto hindus, é possível perceber que aqueles observavam as expressões religiosas presentes na Índia como cristãs, ainda que muito diferentes. Isso ocorreu, por exemplo, com Vasco da Gama e sua tripulação, como vimos. Ainda que houvesse entre esses homens o interesse fixo de reconhecer sinais da presença cristã nas terras asiáticas por contra de interesses políticos, a própria configuração dos locais de culto hindus (grandes edifícios de pedra, imagens em formas de estátuas etc.) seria mais próxima de suas expressões religiosas católicas que os simples *cemíes* antilhanos.

Além disso, já havia entre os europeus certas referências a respeito da Índia, ainda que envolvidas por visões míticas e distantes da realidade encontrada. Segundo Partha Mitter, no século XIII delineavam-se na Europa concepções a respeito das expressões culturais hindus que colaborariam para formações posteriores da perspectiva

---

<sup>109</sup> Gruzinski, *A guerra...* op. cit., p. 30.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 41.

européia sobre a Índia. Formadas a partir dos relatos de viajantes, apresentavam distorções que distanciavam da realidade o transmitido sobre tão longínquas regiões. Distorções, segundo o autor, não deliberadas, mas executadas a partir de concepções prévias que tais viajantes levavam consigo a respeito dos locais que visitariam. Imbuídos de um *background* cultural formado por concepções cristãs e lendas que remetiam a autores clássicos greco-romanos<sup>112</sup>, os viajantes transmitiam informações sobre a Índia baseadas naquilo que esperavam encontrar. Por mais que entre os séculos XV e XVI os lusitanos tivessem desmistificado aos poucos as terras da Ásia, ainda assim, como vimos pelo diário de bordo de Gama, eles levaram consigo pré-concepções apenas a serem confirmadas, ainda que não estivessem já tão envolvidos por uma expectativa tão marcada pelo fantástico. Assim, a visão a respeito da religiosidade hindu, desde os momentos iniciais em que foi elaborada no imaginário português, resultou da fusão de certos elementos presentes na cultura europeia com aspectos da realidade encontrada na Índia. Por exemplo, os templos não foram confundidos com nada que não remetesse a algo envolvido por expressões religiosas, mas associados a possíveis crenças heterodoxas cristãs pelos homens que acompanhavam Vasco da Gama.

Assim, a construção dos significados ligados à palavra “pagode” entre os lusos foi permeada por apropriações e incompreensões por parte destes quanto às culturas hindus. É possível, aliás, perceber tal termo como “mestiço” desde os primórdios de sua elaboração, pois incorporava o sentido religioso presente entre povos com os quais os portugueses entraram em contato. Como vimos antes, a raiz da palavra remetia a *bhagavati*, termo sânscrito para “divino” ou “sagrado”. Os portugueses, por mais que tenham distorcido o significado original do termo ao longo dos séculos, mantiveram, ao menos no século XVI, sua associação ao campo do sobrenatural. Ainda que a denominação “pagode” fosse usada para demonizar os templos e imagens sagradas hindus, ela preservava-os como elementos religiosos, ainda que imbuídos de polaridade oposta ao culto cristão.

E mesmo o caráter demoníaco inserido no pagode denotava sinais que reforçavam seu caráter mestiço. A perspectiva lusa a respeito dos demônios habitantes dos pagodes conferia aos seus já familiares diabos uma roupagem hindu. Os contornos

---

<sup>112</sup> Mitter afirma que graças à queda do império romano e ao primado do Islã sobre o médio oriente, os contatos entre europeus e povos asiáticos reduziram-se consideravelmente. Com isso, cristalizaram-se no imaginário europeu medieval imagens sustentadas por mitos antigos a respeito dessas populações. Ver: Partha Mitter, *Much maligned monsters*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 6.

da imagem demoníaca criada pelos portugueses para denegrir os cultos hindus goeses absorviam características e nomenclaturas dos próprios deuses hindus. Nos relatos brevemente analisados anteriormente, percebe-se o uso, por parte de seus autores, de nomes dos ditos “pagodes”, identificados a demônios. Com isso, é possível perceber que o perseguido pelas autoridades lusas, religiosas ou não, não era a divindade hindu conforme a aceção daqueles que a cultuavam, mas o que os portugueses identificavam como pagode, no qual inseriam-se também tais divindades. Portanto, perseguiam-se as manifestações inseridas na concepção sobre o pagode, a qual abarcava diversas expressões religiosas hindus, com destaque para templos e imagens ligadas ao seu culto. Perseguiu-se, enfim, algo construído pelo imaginário português a partir da interpretação dos lusitanos presentes em Goa sobre a religiosidade contida por aqueles que desejavam subjugar.

Assim, a palavra “pagode”, quando usada para referir-se a divindades dos gentios e seus ídolos, era utilizada como sinônimo para demônio. Na documentação analisada, sobretudo nas cartas de inacionos a irmãos espalhados pela Índia ou residentes em Portugal, o diabo em Goa estaria presente na forma de ídolos dos gentios, sendo constantemente atacado e derrotado pela expansão da fé cristã por eles levada aos confins das Velhas Conquistas. O discurso contido nessas cartas remete com frequência à perspectiva de vitória do Deus cristão sobre o demônio, de modo a convencer os leitores dessas epístolas de que prevaleceria, cedo ou tarde, o poder católico nas distantes terras da Índia.

De modo a reforçar - ante seus pares na Europa e no restante da Ásia - a ideia de que os diabos viviam nas terras goesas, uma complexa demonologia ia sendo elaborada nas epístolas dos sacerdotes católicos<sup>113</sup>. Por palavras estranhas – os nomes dos deuses hindus -, localizando sua morada nos pagodes e recebendo homenagens dos gentios de Goa, as cartas buscavam demonstrar quão forte era o “Inimigo da Cruz” a ser combatido e vencido nestas terras. O demônio, enxergado pelos padres e demais membros das autoridades portuguesas em diversas expressões da religiosidade hindu goesa, deveria ser perseguido, sobretudo, nos locais “infernais” por excelência, os templos.

---

<sup>113</sup> Laura de Mello e Souza afirma, para os casos que analisa, ligados ao contexto colonial das Américas portuguesa e espanhola, que é perceptível a elaboração de uma demonologia não só nos tratados e manuais sobre esse assunto. Em variados tipos de fontes, como cartas e sermões, observou a presença de elementos deste cunho nas descrições do continente americano e dos hábitos de seus nativos. Aqui, por sua vez, também foi possível perceber que este tipo de documentação, a partir das fontes analisadas, apresentava características semelhantes. Ver: Laura de Mello e Souza. *O inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 25.

Essas “moradas infernaes” e “infernos na terra”, segundo o padre Gomes de Vaz<sup>114</sup>, eram caracterizadas, por sua vez, como o local que servia de habitação ao demônio por excelência, onde lhe eram prestados cultos de maneira “ofensiva a Deus”, pagodes vistos pelos católicos atuantes na perseguição religiosa aos hindus como “abominações contra o verdadeiro Deos”<sup>115</sup>. Os registros sobre o processo de derrubada dessas edificações demonstram a intensa campanha executada por padres e autoridade laicas portuguesas que, como vimos, puseram em prática as determinações régias de eliminar a alteridade religiosa nos territórios das Velhas Conquistas. As cartas e provisões aqui brevemente analisadas apresentam diversas formas de depreciar tanto os templos hindus quanto as expressões religiosas a eles ligadas, intensificando a oposição à sua própria existência nas “terras d’El-rei”. Entretanto, por detrás dessas depreciações percebe-se também alguma assimilação cultural por parte do conquistador em relação à cultura “dominada”. No trecho abaixo, é possível perceber claramente várias dessas depreciações:

“Todas estas benfeitorias e aparatos têm estes pagodes grandes nas partes de fora, porque de dentro, o lugar onde está o ydolo principal he hum ynferno pintado, estreito, baixo, escuro, fedorento, sujo, medonho, e pera compreender tudo em huma só palavra, he em tudo proporcionado ao locato, no que mostra bem o diabo quam ymigo seja da luz”<sup>116</sup>

O interior do templo era visto como a representação do inferno, morada do diabo, sem luz e, pelo relato acima, também de Gomes de Vaz, sem nenhum traço a lhe atenuar o caráter demoníaco. Gruzinski, ao analisar os choques culturais no México colonial, percebeu que a caracterização dos templos nativos realizada pelos sacerdotes que lá atuaram também pintava-os como horrendos. Isso, para o autor, seria conseqüência da própria demonização dos cultos neles realizados. Assim, ao serem condenados moralmente e rejeitados esteticamente, o templo e os ritos nele executados, associados ao diabólico, eram considerados como portadores de traços repugnantes aos cristãos<sup>117</sup>. Tais associações podem ser percebidas também na caracterização dos templos hindus pelos padres, como vimos.

Representado dessa forma, o “pagode grande” destacava-se nas epístolas como o lugar onde o mal habitava, representando o grande obstáculo a ser vencido pelos padres

<sup>114</sup> *Documentação para história ...* op. cit., v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 298.

<sup>115</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>116</sup> *Ibidem*, v. 10, documento de 12 de dezembro de 1567, p. 293.

<sup>117</sup> Gruzinski, *A colonização...* op. cit., p. 276.

empenhados com a conversão daqueles que prestavam honras ao demônio. O uso de tantas adjetivações negativas para caracterizar o templo hindu reforçaria a imagem transmitida pelas cartas de que seriam destemidos e firmes em sua fé os padres que partiam para estas terras, onde o inferno seria presente. Tal construção reforça-se ainda mais quando, após o uso de tantas cores fortes para transmitir a imagem dos templos, seguia-se a informação de que os sacerdotes católicos os teriam derrubado, incendiado e despedaçado, eliminando da paisagem qualquer sinal diabólico dos pagodes.

Sobre as ruínas dos pagodes eram erguidas as majestosas igrejas e diversas capelas e cruzeiros de Goa. Os dogmas e crenças católicas deveriam servir como novo referencial religioso aos muitos convertidos que habitavam as terras de Tiswadi, Salcete e Bardez, preenchendo os amplos espaços dos novos templos em meados do século XVI. Ironicamente, nesses novos templos os santos católicos, no alto de seus altares erguidos sobre as duras perseguições aos gentios, costumavam ser adornados pelos conversos com coloridos colares de flores. Ainda hoje, aliás, essa prática faz-se comum entre os católicos goeses, assim como ocorria com os deuses hindus. Do passado ao presente, a mestiçagem cultural.

## CONCLUSÃO

A partir desse breve trabalho observamos uma das mais dramáticas etapas do domínio português sobre Goa. Domínio assentado sobre bases sedimentadas fortemente nessa região, tornada “cabeça” dos domínios de Portugal ao redor do distante oceano Índico. De modo a comportar tal importância, foi necessário replicar vários instrumentos de poder, tornando possível, com isso, uma “cópia” nunca perfeita de Lisboa em terras indianas. No entanto, essas terras abrigavam populações deveras diversas àquelas existentes no reino; o hindu, gentio, apresentava-se ao conquistador português como o “outro”, pleno de diferenças em seus hábitos, crenças e concepções a respeito da realidade que cercava-o.

As reações portuguesas ante essas diferenças variaram de acordo às conjunturas em que estabeleceram-se as bases do poderio lusitano sobre partes do continente asiático. Inicialmente, a estranheza e o espanto ante as crenças e ritos praticados pelos gentios, bem como a distorção do observado pelos primeiros que aportaram na Índia. Cabe lembrar, por exemplo, a forma como Vasco da Gama e seus companheiros interpretaram aquilo que viram num templo de Calicute. Ou ainda a narrativa de Duarte Barbosa de sua suposta visita a uma “casa de oração” no Malabar, na qual sua postura variou do horror à admiração com o que lá teria “visto e ouvido”. Nesse momento inicial, quando era rei D. Manuel, coube aos portugueses chegados nessas terras estabelecer contatos iniciais relativamente tolerantes face ao “outro”, gentio. Este, visto como estranho, apesar de seu caráter exótico, facilitava o acesso às vastas riquezas da Índia. Restava aos lusos, portanto, lidar com os hindus, grande maioria nas várias regiões indianas tocadas pela presença das naus portuguesas.

O gentio, ainda no reinado manuelino, era também o grande aliado em potencial, ou efetivo, contra o antigo inimigo reencontrado, o “mouro”. A conquista de Goa pelo renomado Afonso de Albuquerque foi, em grande medida, possível graças aos seus aliados hindus, como o corsário Timmaya e os diversos goeses que desejavam a retirada do poder de Bijapur em suas terras. Assim, o princípio da construção de Goa como centro de poder luso-indiano deu-se através da aliança, pragmática, entre hindus e cristãos portugueses.

Contudo, o gentio ainda era o “outro” presente nessas terras agora partícipes dos domínios de Portugal. Por mais que fosse um valioso aliado comercial e militar, ele continuava a ser percebido como o não cristão, ainda que tolerado. Tal postura tolerante,

no entanto, sofreu considerável mudança por parte dos portugueses, conforme vimos, a partir da década de 1530, com as alterações no governo de D. João III. Ao aplicar o projeto político de afirmação do poder imperial luso em seus domínios, o governo joanino, fazendo uso dos poderes garantidos pelo Padroado, sedimentou seu poder no Estado da Índia. Dessa forma, o processo de confessionalização de Goa garantiria, através da homogeneização das suas populações, uma preservação mais sólida do poder português nessa área estratégica de seu império. Junto a isso ocorreu o desenvolvimento de outra visão, menos tolerante ante o “outro” hindu pelos lusitanos que viviam nas ilhas e terras goesas.

Assim, aquela perspectiva inicial sobre o gentio, marcada pelo estranhamento, mas também por certa condescendência, sofreu o fortalecimento da estranheza. Esta aproximou-se cada vez mais do horror a partir da ação missionária executada no período joanino na Índia. O demônio ganhou maior espaço na visão portuguesa sobre o hindu. Crescentemente os clérigos regulares e seculares enviados a Goa passaram a acusar os maus hábitos de sua população, de gentios e cristãos que lá viviam. Acusavam, da mesma forma, essas terras como moradas dos demônios. A mítica Índia, outrora terra de monstros que povoavam as lendas medievais, com o advento das navegações portuguesas não perdeu seu caráter exótico ao cristão europeu: de berço de povos monstruosos passou a ser o lar de povos tomados por Satã. O “outro”, antes distante e incompreensível, ao ser aproximado, continuou observado por óticas distorcidas, mantido, de certa forma, à margem da humanidade.

Como fixar, então, um centro de poder católico em “terras demoníacas”? A resposta mostrou-se aparentemente simples: extirpando todo e qualquer sinal ou rastro da presença demoníaca em Goa. As alteridades, tão presentes entre as populações de Tiswadi, Salcete e Bardez, encarnadas pela ótica dos agentes eclesiásticos e dos representantes da coroa na figura diabólica, deveriam ser eliminadas. O gentio não poderia mais viver sob o jugo português, restando-lhe duas saídas: a conversão ou sua expulsão das Velhas Conquistas.

Com isso, a forma com que as autoridades portuguesas passaram a conceber o “outro” hindu foi cada vez mais marcada pela demonização das suas manifestações religiosas. Isso, aliás, integrava-se intimamente à aplicação do modelo comportamental católico e aos projetos régios de fortalecimento da presença portuguesa na Ásia. A “extirpação do demônio”, ou seja, a eliminação dos sinais visíveis de outros modos de ser, conceber a realidade e expressar tal concepção não católica de mundo, associava-se

ao aprofundamento do poderio luso na região de Goa. Não sendo permitida pelo governo joanino a convivência de credos diferentes em seus domínios, as crenças do “outro”, então, passaram a ser consideradas “idolatrias demoníacas”, justificando sua eliminação.

Empenhados em apontar as marcas diabólicas em Goa, agentes eclesiásticos dedicaram-se a apresentar ao monarca o estado “deplorável” da cristandade nessas terras. A partir das epístolas e relatórios enviados a Portugal pelos clérigos empenhados, a posição da coroa a respeito dos hindus tornou-se extremamente contrária às suas manifestações religiosas. Deve ser lembrado ainda que o turbulento contexto político e religioso na Europa de meados do século XVI influenciou decisivamente na forma como D. João III lidou com as alteridades lá presentes.

E em meio a tudo isso surgiu o pagode. Palavra usada pelos portugueses para denominar templos, ídolos, divindades e altares dos cultos hindus, foi elaborada ao longo do século XVI sob a marca da miscigenação cultural. Com raízes em línguas presentes no sul da Índia e com significados relacionados à cultura e à presença lusa na Ásia, sua elaboração e seu uso no contexto aqui brevemente analisado auxiliam à compreensão das formas como os lusitanos percebiam o “outro” hindu. Da palavra sânscrita para o “sagrado” (*baghavati*), o pagode absorveu seu sentido sobrenatural, utilizado para designar formas e expressões religiosas hindus. Com isso, os portugueses reconheciam naquilo que designavam modalidades de algo próximo ao que consideravam como religioso, ainda que oposto ao que seguiam.

O pagode teve, portanto, no século XVI, significados restritos à compreensão portuguesa sobre as manifestações religiosas hindus. Nele, com isso, aglutinaram-se sentidos construídos ao longo das mudanças nas relações entre portugueses e goeses seguidores das crenças hindus. Por um lado, o pagode representava parte da visão lusitana a respeito do “outro” encontrado nas terras goesas, bem como suas religiosidades. Por outro, nele havia também o choque entre as concepções de sagrado detidas por goeses hindus e lusos. Nesse sentido, o pagode, sobretudo a partir da década de 1530, associou-se a noções demoníacas, refletindo as alterações político-ideológicas ocorridas no Estado da Índia no reinado joanino. Logo, ele concentrou em si as ideias portuguesas católicas a respeito das idolatrias demoníacas dos gentios, representando os enganos perpetrados pelo diabo, o qual recebia homenagens dos hindus. O pagode, em sua polivalente concepção, era a morada diabólica (“pagodes grandes”) e o próprio demônio sob a forma de ídolos “horrendos”.

O pagode, portanto, em seus múltiplos significados, representava um dos principais obstáculos ao avanço dos projetos políticos e religiosos do governo luso sobre Goa. Graças a isso, numerosos *devullas* e imagens sacras hindus desta região foram sistematicamente destruídos por agentes eclesiásticos e membros das forças militares portuguesas lá instaladas, além de contar com o apoio vice-reinal para executar as ordens régias nesse sentido. Representando o inverso da ordem católica portuguesa e servindo como obstáculo à instalação plena dos poderes lusitanos em Goa, os pagodes caíram em desgraça nas Velhas Conquistas. Os lares dos deuses hindus, tornados moradas infernais pela ótica cristã portuguesa, obcecada pelo diabo, foram derrubados. Seus “moradores” migraram para terras não dominadas pela cruz católica, dando origem a novos templos em terras muçulmanas próximas a Goa. Erguidos pelos que optaram pela fuga dos domínios de Portugal, esses novos *devullas* forjaram sua memória tendo como um de seus eventos mais marcantes essa fuga. Muitos hindus, enfim, abandonaram suas terras para proteger suas crenças, atravessando os rios que separavam as regiões sob a égide católica em direção àquelas onde poderiam manter seus ritos. Apesar da dura perseguição, portanto, os cultos hindus goeses não feneceram, mas transferiram-se, “sob ordens dos deuses”, sobrevivendo ao longo dos séculos, bem como permanecendo nos vocábulos doravante mestiços.

## **FONTES E BIBLIOGRAFIA**

### **1. FONTES IMPRESSAS**

BARBOSA, Duarte. *Livro do que viu e ouviu no Oriente Duarte Barbosa*. Lisboa: Publicações Alfa – Biblioteca da Expansão Portuguesa, 1989.

BARROS, João de. *Ásia – Da segunda Década*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1998.

HESS, Linda & SINGH, Shukdev. *The Bijak of Kabir*. Deli: Motial Banarsidass, 1983.

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias orientais ou portuguesas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

MATOS, Luís de (org.). *Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

MENDES, A. Lopes. *A Índia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, v. 1 e 2, 1886.

REGO, António da Silva (org.). *Documentação para história das missões do Padroado Português no Oriente*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, v. 1 – 11, 1993.

SOUSA, Francisco de. *Oriente conquistado a Jesus Cristo*. Porto: Lello & Irmão, 1978.

TRANCOSO, Gonçalo Fernandes. *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

VELHO, Álvaro. *O descobrimento das Índias. O diário da viagem de Vasco da Gama*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

WICKI, José. *O livro do pai dos cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.

\_\_\_\_\_. “Mais documentos de Miguel Vaz Coutinho primeiro vigário geral de Goa (princípios de 1545)”, *Revista Studia*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Abril de 1970.

## **2. OBRAS DE REFERÊNCIA**

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.

SILVA, António de Moraes. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia de António José da Rocha, 1858.

## **3. LIVROS, ARTIGOS, PERIÓDICOS E TESES**

AFONSO, John Correia. *To cherish and to share: the goan Christian heritage*. [www.goacom.com/culture/religion/gch/](http://www.goacom.com/culture/religion/gch/)

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Igreja militante e a expansão ibérica 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRAGANÇA, A. B. de. *Etnografia da Índia portuguesa*. Nova Déli: Asian Educational Services, 1991.

CARDIM, Pedro. “La aspiración imperial de la monarquía portuguesa”. Gaetano Sabatini (org.). *Comprendere le monarchie iberiche. Risorse materiali e rappresentazioni del potere*. Roma: Viella, 2010.

COSTA, João Paulo Oliveira e. “O império português em meados do século XVI”. *Anais de história de além-mar*. Lisboa: CHAM, v. III, 2002.

CUNHA, Ana Cannas da. *A Inquisição no Estado da Índia – Origens (1539-1560)*. Lisboa: Arquivo Nacional/Torre do Tombo, 1995.

CUNHA, Mafalda Soares da. *A casa de Bragança 1560-1640. Práticas senhoriais e redes clientelares*. Lisboa: Estampa, 2000.

DIFFLE, Bayley W. & WINIUS, George D. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

DORÉ, Andréa. “Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis”. Rodrigo Bentes Monteiro, Bruno Feitler, Daniela Buono Calainho & Jorge Flores (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

EMBREE, Ainslie T. & WILHELM, Friedrich. *India - Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*. Madri: Siglo XXI, 1987.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente. Franciscanos, Poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2008.

FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar / Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

FLORES, Jorge. “Religião, ‘nação’, estatuto: os desafios de uma ‘dinastia’ de intérpretes hindus na Goa seiscentista”. Rodrigo Bentes Monteiro, Bruno Feitler; Daniela Buono Calainho & Jorge Flores (orgs.). *Raízes do privilégio: mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GODINHO, Vitorino Magalhães. “Finanças públicas e estrutura do Estado”. *Ensaio II sobre história de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A guerra das imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HESPANHA, António Manuel. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

KRAMRISCH, Stella. *The Hindu temple*. Nova Déli: Shri Jainendra Press, v. 1, 1976.

\_\_\_\_\_. *The Vishnudharmottara Part III: a treatise on Indian painting and image-making*. Calcutá: Calcutta University Press, 1928.

LOUREIRO, Rui Manuel. “Os portugueses e o tráfico de cavalos no mar da Arábia”. *O Estado da Índia e os desafios europeus – Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar / Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2010.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. “O séquito e a casa de D. Catarina de Áustria: a família real, a Índia e os grupos de poder”, Roberto Carneiro & Artur Teodoro de Matos (orgs.). *D. João III e o império – Actas do congresso internacional comemorativo do seu nascimento*. Lisboa: CHAM/CEPCEP, 2004.

MITTER, Partha . *Much maligned monsters. A history of European reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002.

MONTEIRO, Nuno Gonaçalo. “Introdução”. Gonçalo Monteiro (org.). *História da vida privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.

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

PEREZ, Rosa Maria. “Hinduísmo e cristianismo em Goa (II). Deuses clandestinos e devotos fiéis”. *Oceanos – Culturas do Índico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n. 34, 1998.

PRAKASH, Om, “Magalhães Godinho et l’historiographie des Portugais dans le commerce de l’océan Indien”. *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian. Le Portugal et le monde. Lectures de l’oeuvre de Vitorino Magalhães Godinho*. Lisboa/Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, v. L, 2005.

RAMINELLI, Ronald. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão”. João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RUSSELL, Peter, *Henrique, o navegador*. Lisboa: Horizonte, 2004.

SANTOS, Maria Catarina Madeira. *Goa é a chave de toda a Índia. Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)*. Lisboa: CNCDP, 1999.

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

\_\_\_\_\_. “Lusofonia e lusotopia no Oriente: o caso do folclore goês”. *Revista Lusófona de Humanidades e Tecnologia*, 1999, <http://revistas.ulusofona.pt>.

SOUZA, Laura de Mello e. *O inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português, 1500-1700. Uma história política e económica*. Carnaxide: Difel, 1993.

\_\_\_\_\_. “O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI”. *Oceanos – Indo-portuguesamente*, nº19/20, 1995.

\_\_\_\_\_. “Connected histories: notes towards a reconfiguration of early modern Eurasia”. Victor Lieberman (ed.). *Beyond binary histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

\_\_\_\_\_. “O suspiro do mouro: a triste vida de um príncipe muçulmano em Goa, no século XVI”. Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos & Guilherme Pereira das Neves (orgs.). *Retratos do império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XVII*. Niterói: Eduff, 2006.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, 2002.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. “Uma presença portuguesa em torno da ‘sinagoga nova’ de Cochim”. *Oceanos: diáspora e expansão – os judeus e os descobrimentos portugueses*, nº 29, 1997.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

\_\_\_\_\_. “Entrevista”. MATOS, Artur Teodoro (dir.) *Anais de história de além-mar*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, III, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo & MONTEIRO, Rodrigo Bentes (orgs.). “Introdução”. *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

WHEELER, Mortimer. *O Vale do Indo*. Lisboa: Verbo, 1971.

WINTERNITZ, Maurice. *History of Indian literature*. Nova Déli: Oriental Books Reprint Corporation, 1972.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença: Tese de Doutorado em História e Civilização, Insituto Universitário Europeu, 2003.

\_\_\_\_\_. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

#### **4. SITES**

[www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)

[www.en.wikipedia.org/wiki/Mahadev\\_Temple,\\_Tambdi\\_Surla](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Mahadev_Temple,_Tambdi_Surla).

<http://goacentral.com/Goatemples/sanguem.htm>

[http:// goacentral.com/Goatemples/Goatemples.htm](http://goacentral.com/Goatemples/Goatemples.htm)

[www. goacom.com/culture/religion/gch/](http://www.goacom.com/culture/religion/gch/)

[www.lexico.pt](http://www.lexico.pt)

[www.megadicio.com.br](http://www.megadicio.com.br)

<http://revistas.ulusofona.pt>.

[http:// shreeshantadurga.com/history\\_temple.asp](http://shreeshantadurga.com/history_temple.asp)

[http:// shantadurgakunkalika.in/spiritualfacts.htm](http://shantadurgakunkalika.in/spiritualfacts.htm)