

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das  
bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**

**Camila Domingos dos Anjos**

**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A CRUZ E O IMPÉRIO: A EXPANSÃO PORTUGUESA E A  
CRISTIANIZAÇÃO DAS BAILADEIRAS E VIÚVAS EM GOA  
(1567-1606)**

**CAMILA DOMINGOS DOS ANJOS**

*Sob a orientação da professora*  
**Dr.<sup>a</sup> Patrícia Souza de Faria**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau **Mestre em História**, no curso de pós-graduação em História.

Seropédica, RJ  
Abril de 2016



946.902

A586c Anjos, Camila Domingos dos, 1997-

T A cruz e o império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606) / Camila Domingos dos Anjos - 2016.

157 f.: il.

Orientador: Patrícia Souza de Faria.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História.

Bibliografia: f. 143-154.

1. Portugal - História - 1567-1606 - Teses. 2. Portugal - Política e governo - 1567-1606 - Teses. 3. Catolicismo - Teses. 4. Viúvas - Goa (Índia : Estado) - Influência colonial - Teses. 5. Hindus - Teses. 6. Convertidos ao cristianismo do hinduísmo - Teses. I. Faria, Patrícia Souza de, 1979-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E  
DOUTORADO**

*“A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)”*

**CAMILA DOMINGOS DOS ANJOS**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 25/04/2016

Banca Examinadora:



Professora Doutora **Patrícia Souza de Faria**  
Orientadora e Presidente da Banca, UFRRJ



Professora Doutora **Margareth de Almeida Gonçalves (UFRRJ)**



Professora Doutora **Célia Cristina da Silva Tavares (UERJ)**



Professora Doutora **Maria de Deus Beites Manso (Universidade de Évora)**

*Dedico este êxito a minha mãe Nice Maria Domingos e ao meu pai Milan Martins por tanto carinho e apoio.*

## Agradecimentos

Finalizo com esta dissertação mais uma fase da minha vida acadêmica que não seria possível sem o apoio daqueles que citarei.

Primeiramente enfatizo que sou muito grata a minha mãe Nice Maria Domingos e ao meu pai Milan Martins dos Anjos por todo apoio nessa trajetória. Nos momentos mais angustiantes pude contar com o incentivo dos dois e principalmente com a paciência de minha mãe. Essa dissertação não seria possível sem a dedicação e o suporte de vocês.

Agradeço a minha orientadora Patrícia Souza de Faria por todo apoio nesses últimos cinco anos e meio de orientação. Sempre solícita e compreensível, me incentivou por diversas vezes não só com uma palavra amiga, mas com toda sua profissionalidade, competência e dedicação que eu admiro muito e certamente me inspirou. Obrigada por toda paciência, orientações, conselhos e generosidade. Impossível este parágrafo dar conta de todo sentimento de gratidão que tenho por você. Guardo com muito carinho todas as palavras de incentivo e apoio que me deu.

Muito tenho a agradecer as professoras Dr.<sup>a</sup> Célia Tavares e Dr.<sup>a</sup> Margareth Gonçalves por terem aceitado fazer parte da minha banca e por lerem atentamente minha dissertação. Cada sugestão foi anotada com muito carinho e certamente enriqueceram esta dissertação.

Ao Jorge Lúzio pelo apoio com a bibliografia referente às *devadasis* e por ser tão solícito.

A professora Dr.<sup>a</sup> Maria de Deus Manso por ter aceitado ler esta dissertação e fazer parte desta banca.

Agradeço à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior, pelo financiamento da pesquisa.

Aos meus grandes amigos Flora Rodrigues e Lucas Cabral que sempre me apoiaram e auxiliaram em tudo que puderam. Todos os momentos angustiantes e felizes que dividimos na graduação e na pós-graduação carregarei para sempre comigo. Vocês tornaram minha trajetória mais leve. Fico feliz por caminharmos juntos e por termos tantas histórias para contar.

Aos meus amigos Anthony Lourenço, Talassa Fonseca, Thamires Mello, Michelle Harumi, Daniel Sena e novamente a Flora Rodrigues por terem me cedido um espaço tão aconchegante em nossa república. Obrigada pela generosidade, momentos felizes e desabafos.

Ao Paulo Longarini, secretário do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, por ser tão solícito e por todos os relatórios impressos.

A todos um grande obrigado. Essa dissertação foi possível não só pelo meu esforço, mas por todo apoio que de alguma forma eu recebi de vocês.



## RESUMO

ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**. 157p. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

A presente dissertação busca analisar as iniciativas de coerção à conversão de viúvas hindus e bailadeiras em Goa, entre 1567 a 1606. Pesquisaremos as pretensões dos agentes régios e eclesiásticos em converter e integrar as bailadeiras a um projeto cristão de colonização, a partir dos decretos emitidos nos cinco concílios provinciais de Goa (realizados no recorte cronológico supracitado), da legislação contida no “Livro do Pai dos Cristãos”, das determinações régias e dos vice-reis do Estado da Índia. Investigaremos assim, como a interdependência do poder político e religioso favoreceu a emissão de decretos que visavam homogeneizar as sociedades locais, precisamente bailadeiras e as viúvas hindus, a partir de uma *disciplina cristã*.

Palavras chaves: Goa, viúvas, bailadeiras, conversão.

## ABSTRACT

ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606)**. 157p. (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

The present dissertation seeks to analyse the initiatives of coercion to convert the hindu widows and *bailadeiras* (dancing girls) in Goa, between 1597 to 1606. We will research the pretentions of royal and ecclesiastical agents to convert and integrate the *bailadeiras* to a Christian project of colonization, from the decrees issued in the five provincial councils of Goa (made in the chronological cut above), of the legislation contained in the “Book of the Father of the Christians”, from the royal determinations and from the viceroys of the State of India. We will investigate how the interdependence of the political and religious power favored the issuance of decrees that aimed at homogenizing the local societies, precisely the *bailadeiras* and the hindu widows from a *Christian discipline*.

Keywords: Goa, widows, *bailadeiras* (dancing girls), conversion

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Velhas e Novas Conquistas em Goa.....	15555
<b>Figura 2</b> - O sati no código Casanatense.....	15656
<b>Figura 3</b> - O <i>sati</i> no relato de viagem de Linschoten .....	15757

## **LISTA DE ABREVIACÃO E SÍMBOLOS**

APO- Arquivo Português Oriental

AHU-Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT- Arquivo Nacional da Torre do Tombo

DHMPPO - Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente

BNP- Biblioteca Nacional de Portugal.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
<b>Capítulo 1: A Cruz e a Coroa: o catolicismo como pilar do Império Português no Oriente .....</b>	<b>144</b>
1.1 Goa antes da chegada dos portugueses .....	166
1.2 O estabelecimento português no Oriente: A conquista de Goa e a debilitada evangelização dos primeiros anos .....	22
1.3 Uma sociedade vigilante: redes de intervenção e o esforço em implantar a disciplina cristã.....	299
1.4 Os Concílios provinciais de Goa: as tentativas de controle e homogeneização das populações locais.....	499
<b>Capítulo 2: A política portuguesa de conversão no Oriente: a legislação sobre as viúvas hindus em Goa (1567-1606).....</b>	<b>54</b>
2.1 A virtude em se autoimolar: o <i>sati</i> e a repressão da legislação portuguesa .....	54
2.1.1 O <i>sati</i> nas antigas tradições da Índia .....	566
2.1.2 Percepções europeias sobre o <i>sati</i> .....	6161
2.1.3 O <i>sati</i> na legislação civil e eclesiástica do Estado da Índia.....	699
2.2 “Para favorecer a cristandade”: O direito à herança concedida a viúvas e mulheres convertidas ao catolicismo .....	744
2.3 As viúvas indianas e a retirada compulsória dos órfãos.....	83
2.3.1 A coerção à conversão de órfãos e viúvas: estratégias e agentes .....	83
2.3.2 Os órfãos e as viúvas nas atas dos Concílios Provinciais de Goa: o cuidado com as almas e com os bens temporais .....	888
<b>Capítulo 3: As bailadeiras em Goa: a preocupação portuguesa com a moralidade.....</b>	<b>99</b>
3.1 Os templos indianos e a importância ritualística das <i>devadasis</i> .....	99
3.2 As devadasis na retórica orientalista .....	1099
3.3 A legislação portuguesa e as restrições atribuídas às bailadeiras.....	123
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>1399</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>143</b>

ANEXOS .....1555

## INTRODUÇÃO

Nossa proposta de pesquisa consiste em analisar as iniciativas da Igreja Católica e da administração colonial portuguesa voltadas para a conversão e integração das bailadeiras e viúvas hindus ao projeto de colonização portuguesa em Goa entre 1567 e 1606. Dentro deste recorte, foram realizados em Goa cinco Concílios Provinciais (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606), nos quais parte dos decretos formulados evidenciam diversas tentativas de coerção à conversão dessas mulheres locais cujo modo de vida causava preocupação as autoridades portuguesas. Nesse sentido, nossa pesquisa pretende focar nas pretensões dos agentes políticos e eclesiásticos portugueses em definir o papel da mulher na sociedade goesa, a partir da legislação adotada no Arcebispado de Goa, ou seja, dos decretos estabelecidos nos Concílios Provinciais e das cartas e alvarás de reis de Portugal e de vice-reis do Estado da Índia que tratam da temática, reunidos no *livro do “Pai dos cristãos”* e no Arquivo Português Oriental (APO).

Ao pensarmos na expansão portuguesa para o leste e no processo de conversão das almas nos espaços ultramarinos no Oriente, percebemos que as mulheres apareceram de forma muito tímida nas abordagens referentes à colonização portuguesa. Ernestina Carreira constatou que nos últimos cinquenta anos a historiografia referente à expansão portuguesa na Ásia concedeu um espaço muito periférico às abordagens que dizem respeito à população feminina desses territórios, sendo as abordagens tradicionais sobre o comércio, administração colonial e navegação as mais recorrentes.<sup>1</sup>

O interesse pelo papel feminino na expansão portuguesa ganhou força principalmente a partir de 1977, quando Boxer publicou *A mulher na Expansão Ultramarina Ibérica*. Todavia, segundo Carreira, no final do século XIX já era possível encontrar produções literárias que abordavam o feminino no Oriente. A autora, que objetiva em seu artigo divulgar a visibilidade da mulher na historiografia referente ao Oriente, evidencia que tais produções foram iniciadas com as elites euroasiáticas goesas. Tais elites teriam se interessado pela história de Goa para afirmar sua legitimidade, através da reivindicação do seu *status* de cidadania criado no Império português, perante uma Índia Inglesa soberana. Dentro desse

---

<sup>1</sup>CARREIRA, Ernestina. **De la fascination du voyageur à la curiosité de l'historien Les chrétiennes de Goa dans la littérature historiographique** Actes colloque International: la voix des femmes dans les cultures de langue portugaise, CRIMIC – Paris-Sorbonne (Paris IV), Paris: France, 2007.

quadro, ressalta-se a iniciativa de Miguel Vicente de Abreu, os irmãos Gracias e Alberto Germano da Silva em traçar uma genealogia mítica e heroica dessas mulheres.

Na década de 70, foi Boxer e Sanceau que asseguraram a articulação entre a produção desses fundadores goeses e a historiografia contemporânea.<sup>2</sup> Em Portugal, o contexto que antecede a obra de Boxer (1977) não era favorável a perspectivas críticas da expansão. Por volta de 1940 até o episódio da Revolução dos Cravos em 1974, as mulheres indianas estavam submetidas a um silêncio historiográfico decorrente da experiência ditatorial do governo salazarista que buscava incentivar e apoiar publicações de obras que enaltescessem a expansão portuguesa e os seus agentes, especialmente homens vinculados ao “Estado”. Posteriormente alguns trabalhos foram publicados, mas foi preciso esperar até 1994 para ocorrer o primeiro grande colóquio internacional que focou a perspectiva da mulher no ultramar.

Antes disso, em 1963, Boxer publicou pela Universidade Oxford a sua obra *Race relations in the Portuguese Colonial Empire (1415-1825)*, que foi traduzida em Portugal como *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415 -1825)* em 1978. A obra ganhou repercussão pela denúncia feita ao lusotropicalismo português em relação à suposta inclinação natural dos lusos para com os povos de cor. Nesta obra, as mulheres indianas foram abordadas mais explicitamente nas partes referentes aos casamentos mistos.

Conforme as abordagens lusotropicalistas, as interações com os povos no ultramar não teriam envolvido relações de superioridade racial. Contudo, Boxer demonstrou como a miscigenação originada a partir dos casamentos mistos e a difícil admissão de nativos em ordens religiosas explicitaram momentos em que os lusos estavam convencidos de sua superioridade branca.<sup>3</sup>

Na obra supracitada, o historiador britânico pontuou questões referentes ao casamento misto e à mestiçagem, que seriam aprofundados em seu único livro sobre a história das mulheres: *A mulher na expansão Ibérica* (1977). A edição original desta obra era de 1975 e possuía um título mais polêmico: *Mary and Misogyny: Women in Iberian Expansion Overseas*. Neste livro, Boxer realizou uma abordagem panorâmica das realidades sociais do Império português e discorreu sobre a mestiçagem a partir da tese de que no período colonial

---

<sup>2</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>3</sup> BOXER, C. R.. **Relações Raciais no Império Colonial Português 1415 -1825**. 2ª ed. Porto: Afrontamento, 1988.



a Coroa precisou estimulá-la, pois havia privado as mulheres metropolitanas de migrarem para o Oriente, com exceção das *órfãs d'el Rei*.<sup>4</sup>

Contemporânea a Boxer, Elaine Sanceau também teve uma importante obra publicada em 1979, logo após a sua morte. O seu livro intitulado *Mulheres portuguesas no ultramar* focou a questão das mulheres portuguesas que desafiaram o oceano e viajaram para a Índia no período inicial da colonização portuguesa. Essas mulheres em maior parte eram órfãs e foram consideradas, pela autora, heroínas desta primeira fase da conquista.<sup>5</sup>

Quinze anos após a publicação de Sanceau e quase vinte anos após a edição *Mary and Misogyny: Women in Iberian Expansion Overseas*, foi realizado, em 1994, o primeiro grande colóquio internacional que tinha como foco a mulher no ultramar. Intitulado *O rosto feminino na expansão portuguesa*, colóquio representava antes de tudo um evento militante cujo objetivo era fundar uma historiografia lusófona de gênero. Com esta proposta, cento e trinta comunicações foram apresentadas, sendo que a maioria dos trabalhos estavam pautados em fontes portuguesas, em grande parte impressas e editadas.

No mesmo ano do congresso, a revista *Oceanos* aderiu à iniciativa e publicou 14 artigos no número *Mulheres no mar salgado*. Destes trabalhos, incluindo os publicados no congresso, apenas 15 referiam-se à Índia portuguesa. Dentre eles destaca-se o de Fina D'armada, o de Maria de Jesus dos Mártires Lopes e o de Timothy Coates por terem dado continuidade aos seus trabalhos iniciados no colóquio e na revista supracitados.

Em *As mulheres nas Naus da Índia*<sup>6</sup>, Fina D' Armada afirmou que sabemos da presença das mulheres nas naus pela negativa, pois os relatos dos missionários raramente as identificavam por nome ou quantidade. Evidenciava-se apenas sua inconveniência por estarem em um ambiente que não lhes cabia.<sup>7</sup> No século XVI, Gaspar Correia mandou que se pregasse em terras e nas naus que qualquer mulher que fosse encontrada em alto mar deveria ser açoitada, ainda que possuísse marido. Todavia, o controle rígido disso nem sempre existiu, pois, por exemplo, em 1562, duas mulheres casaram-se nas naus. Nesse mesmo ano também houve um batizado de um recém-nascido, filho de uma mulher que viajava grávida. Embora

---

<sup>4</sup> As razões do desencorajamento variavam entre a ausência de recursos, os riscos que os corsários representavam, a pouca utilidade da mulher na guerra e pelo imaginário de como elas poderiam enfraquecer as virtudes cristãs e atrair a fúria de Deus. Cf. MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concept Pub, 2002, p.334.

<sup>5</sup> CARREIRA, Ernestina. Op., cit., p.8.

<sup>6</sup> D'ARMADA, Fina. As mulheres nas naus da Índia (século XVI). In: **O rosto Feminino da Expansão portuguesa**, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, vol.I, 1995, pp.197-230.

<sup>7</sup>Ibidem, p. 200.

tenhamos pouco conhecimento sobre o passado das mulheres na expansão Ibérica, pode-se afirmar que eventualmente as mesmas viajaram nas naus portuguesas.

Fina D'armada deu continuidade aos estudos referentes ao seu trabalho publicado nas atas do *Congresso Internacional O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Em 2003, concluiu o seu mestrado com a dissertação *As Mulheres na Expansão Portuguesa no Tempo de Vasco da Gama* e, três anos depois, publicou *Mulheres Navegantes no Tempo de Vasco da Gama*.

Com a sua comunicação intitulada *as Recolhidas de Goa*, Maria de Jesus dos Mártires Lopes apresentou ao congresso uma abordagem referente aos recolhimentos femininos criados em Goa e como os mesmos evidenciavam a expectativa de deter a “decadência moral” da Índia Portuguesa.<sup>8</sup> A autora explicou que D. Frei Aleixo de Menezes foi pioneiro na educação feminina em Goa, responsável por criar o Recolhimento da Nossa Senhora da Serra (para acolher filhas e viúvas de fidalgos que morreram em serviço real) e o de Santa Maria Madalena para albergar “pecadoras” que desejavam se recuperar moralmente.<sup>9</sup> Todavia, segundo a autora, essa separação não se manteve eficaz. Por vezes, mulheres de “reputação duvidosa” foram aceitas no Recolhimento da Nossa senhora da Serra. Esse estudo demonstra a impossibilidade de construir uma história de Goa sem considerar a coabitação de comunidades.

Lopes acentuou que o papel a ser desempenhado pelas recolhidas era o de renúncia. Elas deveriam afastar-se dos vícios e regenerar-se de seu passado pecaminoso. Não é de se estranhar que o programa espiritual se mostrasse exigente e requeresse jejuns, leituras, confissões e constantes comunhões. Os trabalhos manuais também eram muito valorizados, uma vez que era considerado um recurso necessário para evitar o vício e ociosidades. Nesse sentido, pelo menos seis horas do tempo das recolhidas eram retirados para trabalharem com costuras ou culinária.<sup>10</sup>

No que concerne a Coates, o autor publicou em 1995 o artigo *Colonização feminina patrocinada pelos poderes públicos no Estado da Índia*, na revista *Oceanos*.<sup>11</sup> Em 1998, o autor deu continuidade ao trabalho e publicou o livro *Degradados e órfãs: colonização dirigida pela Coroa portuguesa (1550-1755)*, em que propôs uma visão cruzada

---

<sup>8</sup> LOPES, M.J.M. As recolhidas de Goa em setecentos In: **O rosto feminino na expansão portuguesa**, Lisboa, Comissão Nacional para a igualdade e para os direitos das mulheres. Vol.I. 1994, p. 643.

<sup>9</sup> Ibidem, p.655.

<sup>10</sup> Ibidem, p.655-656.

<sup>11</sup> COATES, Timothy. Colonização Feminina patrocinada pelos Poderes Públicos no Estado da Índia (1550-1750). **Mulheres no mar salgado**. N°21, Janeiro - Março, *Oceanos*. Lisboa: CNPCDP, 1995, p. 34-45.

de diversos espaços do império, ao passo que também discorreu sobre como a Coroa portuguesa não hesitou em utilizar os seus vassallos a serviço do seu projeto expansionista através de uma colonização patrocinada e forçada. No primeiro caso, o Estado associava a caridade e os dotes para estimular a colonização, quando se tratava de mulheres solteiras e no segundo, utilizou o exílio penal como forma de povoamento.<sup>12</sup>

Numa perspectiva também comparativa, a brasileira Margareth de Almeida Gonçalves publicou, em 2005, o livro intitulado *Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca*<sup>13</sup>. A autora estabeleceu um paralelo entre as trajetórias religiosas de duas mulheres que viveram nos extremos do Império português: Rio de Janeiro e Goa. Através da trajetória religiosa de Filipa Ferreira, fundadora do convento das Mônicas e Jacinta de São José, mentora do convento de Santa Teresa, Gonçalves investigou as manifestações da religiosidade feminina no Império português.

Outra pesquisadora brasileira que adentrou no campo de investigação referente ao convento de Santa Mônica foi Rozely Oliveira, cuja dissertação intitulada *O Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)* abordou como os discursos dos freis agostinianos e a perfeição religiosa das mônicas favoreceram o reconhecimento da instituição pela Coroa e pelo papado.<sup>14</sup>

É importante percebermos que na historiografia referente à mulher no ultramar, a maior parte dos trabalhos focalizaram a mulher portuguesa que se deslocava para Índia. No entanto, alguns outros estudos destacaram-se por analisarem a mulher “nativa”. Além daqueles que já mencionamos, podemos citar como exemplo as contribuições de Fatima Gracias, Maria de Deus Manso, N. Chatuverdula e Rosa Perez.

Gracias consultou os principais textos épicos da literatura hindu e também os relatos orais para analisar a subserviência da mulher indiana e as posições que ela ocupava na sociedade goesa desde século XVI até o século XX. Em sua obra *Kaleidoscope of Women in Goa (1510-1961)*, a autora abrange diversas questões como a condição da viúva, a proibição do *sati*, o direito à herança, a reclusão das mulheres casadas, a mestiçagem, as hierarquizações, o estatuto da mulher escrava, estendendo-se até o século XIX com uma

---

<sup>12</sup> COATES, Timothy. **Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

<sup>13</sup> GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

<sup>14</sup> OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. **Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

abordagem referente à educação feminina. Gracias esboçou um trabalho cuja amplitude do recorte e das temáticas são demasiados extensos, o que não a permitiu aprofundá-las.<sup>15</sup>

Em 2006, a pesquisadora Maria de Deus Manso alegou que tanto as mulheres europeias que se deslocavam para a Índia como as nativas ainda não haviam recebido muita atenção por parte dos investigadores. Deste modo, a autora apresentou um artigo referente às mulheres locais, concebidas em sua escrita como a “mulher outra”. Diferentemente de Gracias, Manso debruçou-se sobre fontes portuguesas, especificadamente em leis e nos decretos dos concílios provinciais de Goa para investigar as mulheres gentias (hindus e muçulmanas) que não se converteram ao cristianismo, mas que em função das conquistas portuguesas acabaram por residir em territórios gerenciados pela Coroa, o que as tornou súditas do monarca.<sup>16</sup>

Manso tentou captar a reação das mulheres locais frente à nova realidade sócio-política e religiosa. A autora assinalou que, embora parte delas tenha decidido viver conforme suas tradições ancestrais, isso não significou a garantia da preservação de seus costumes, uma vez que a Igreja e o governo português tentaram limitar tais práticas através de decisões sinodais e legislações.<sup>17</sup> Inclusive, algumas legislações estenderam-se sobre conversos e gentios. Por exemplo, Xavier (2010) ressaltou que a normativa referente ao matrimônio nos decretos provenientes dos concílios provinciais incidiu-se sobre solteiros, viúvos, cativos e até mesmo a população não cristã, casada, em concubinato ou poligâmica.<sup>18</sup>

Ainda acerca das intervenções portuguesas, Charles Boxer havia publicado anteriormente o artigo *Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas*, em que abordou as incessantes iniciativas régias e eclesiásticas em converter as bailadeiras ou expulsá-las de Goa. Boxer anexou um apêndice documental reunindo uma série de alvarás régios que buscavam de alguma forma evitar os “escândalos” que elas causavam com a sua dança “torpe” e os seus “bailes lascivos”. Grande parte dos decretos evidencia o desejo de expulsá-las de Goa como uma forma de evitar a corrupção dos vassallos e a deterioração do Estado da Índia.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> GRACIAS, Fatima da Silva. **Kaleidoscope of women in Goa (1510-1961)**. New Delhi : Concept Publishing Company, 1996.

<sup>16</sup> MANSO, M. D. A Mulher “Outra” no espaço ultramarino português: o caso da Índia Portuguesa. Textos de História. **Revista da Pós-Graduação em História da UNB**, nº11, 2004.

<sup>17</sup> Ibidem, p.174.

<sup>18</sup> XAVIER, A.B. Conformes á terra no modo de viver. Matrimônio e império na Goa quinhentista. **Cristianesimo nella storia**, vol. 30, 2010, p.426.

<sup>19</sup> BOXER, C.R. Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII). **Revista de História**, São Paulo, nº. 56, 1961b, pp. 83-105.

Nesse sentido, a historiadora indiana Chaturvedula constatou que o papel das bailadeiras contradizia a moral católica pregada em Goa, que se revelou preocupada em estabelecer a monogamia e em afastar os cristãos locais dos gentios.<sup>20</sup> Vistas como uma influência negativa e contaminante, as bailadeiras foram concebidas como uma categoria social que precisava ser controlada ou afastada dos cristãos, para evitar que vícios morais corrompessem o catolicismo na capital do império luso-asiático. Por essa razão, diversas medidas foram tomadas para tentar enquadrá-las dentro dos princípios cristãos.<sup>21</sup>

Em *The Rhetoric of Empire. Gender Representations in Portuguese India*, Perez enfatiza que parte das intervenções políticas portuguesas que se incidiram sobre as bailadeiras e os costumes hindus foi viável em função de uma série de representações que definiam entre os europeus o que era ser uma bailadeira e qual era o seu ofício. Os estereótipos de luxúria e lascívia foram fundamentais para produzir discursos de impureza, contaminação e de deterioração do Estado da Índia, o que, em tese, justificaria a intervenção dos portugueses nos costumes locais.<sup>22</sup>

Em seu artigo, a autora defende que as representações imperiais europeias criadas sobre a Índia eram considerações construídas a partir de noções de gênero. Nesse sentido, através das representações referentes às *devadasis*, a autora aborda como as percepções de *gênero* podem ter sido uma poderosa ferramenta nos discursos coloniais.<sup>23</sup> Embora Perez não discuta detalhadamente em seu artigo suas concepções referentes às *relações de gênero*, faremos aqui uma breve contextualização das discussões referentes a esse campo, cujas reflexões trouxeram importantes contribuições para a historiografia relativa às mulheres na história.

O campo de estudo referente às *Relações de Gênero* possui seus pressupostos ou pelo menos parte deles nos movimentos das feministas da década de 1960. A princípio, esses estudos não possuíam prestígio acadêmico, mas posteriormente houve consolidação e autonomia desse campo de pesquisa, atingindo hoje uma vastíssima produção nos Estados Unidos e em outros países, tal como o Brasil, que a partir da década de 1990 buscou

---

<sup>20</sup>CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. 2010. 309f. Tese (Doutorado em filosofia) –School of arts and sciences. University of Columbia, Nova Iorque.

<sup>21</sup> Ibidem, p.108.

<sup>22</sup> PEREZ, Rosa Maria. The rhetoric of empire. Gender representations in Portuguese India. **Portuguese Studies**, nº 21, 2005, p. 126-141.

<sup>23</sup>Ibidem, p.126.

acompanhar os calorosos debates norte-americanos. No Brasil, a iniciativa recebeu apoio de Heleieth Saffioti, Celi Pinto, Eva Blay, Maria Luiza Heilborn, Eleonora Menicucci de Oliveira, Albertina de Oliveira Costa, Cristina Bruschini, Elisabeth Lobo, Lia Zanotta, Margareth Rago e de diversas outras intelectuais que compareceram ao seminário “Uma questão de gênero” em São Paulo. O intuito era introduzir o debate no Brasil e enriquecer as abordagens e propostas de pesquisa.

Na década de 1960, as feministas norte-americanas pontuaram a invisibilidade das mulheres tanto em fontes históricas como na historiografia. Michelle Perrot explicou que até o século XIX as mulheres não eram evidenciadas em função de uma perspectiva política interessada na História das Nações, da República, do que era público. A mulher foi reservada ao espaço privado e por isso, pouco apareceu nos relatos históricos.<sup>24</sup>

No final do século XX este cenário modificou-se significativamente. O cotidiano e o privado entraram em pauta e o momento foi propício para as feministas abordarem problemas sociais do seu presente, a desigualdade dos sexos e a invisibilidade da mulher na História. Na historiografia, o interesse da História Cultural pelas pessoas comuns ampliou os objetos de investigação histórica e, segundo Soihet, favoreceu-se, neste contexto, os estudos da mulher como sujeito histórico.<sup>25</sup>

Emergia ao fim da década 1960 um novo campo de estudos que possuía como categoria de análise a “mulher”. A chamada História das Mulheres buscou, a princípio, pontuar a exclusão da mulher na História e reparar tal invisibilidade através de abordagens que destacavam as opressões, ao passo que também se fazia uma denúncia ao patriarcado. Posteriormente discutiu-se a questão do corpo, do direito ao prazer, as suas formas de apropriação e representação.<sup>26</sup>

Na década de 1970, a História das Mulheres começava a apresentar suas limitações. A categoria “mulher” não abarcava as diversidades vigentes e partia do princípio de um sujeito feminino definido pela biologia. Ademais, a naturalização que carregava a terminologia “mulher” reforçava um antagonismo (“mulher” *versus* “homem”) que mais turvava as compreensões acerca das experiências históricas e de seus sujeitos do que esclarecia. Foi neste contexto, que *gênero* começou a ser utilizado pelas feministas norte-americanas. O

---

<sup>24</sup> PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres. **Cadernos Pagu** (4). 1995, p14

<sup>25</sup> SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 399

<sup>26</sup> SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. Revista **Brasileira de História**. V. 27, n. 54. 2007, p.284.

intuito era abandonar o determinismo biológico em detrimento das construções sociais e culturais.

Desafiador, esse conceito promoveu uma intensa discussão entre os intelectuais das ciências humanas. Parte disso ocorreu em função de um novo olhar sobre o feminino e o masculino no cerne das hierarquias sociais. Gênero apareceu como um conceito que desconfiava da própria diferença de sexo, apontando a mesma como um construto cultural, portanto, e sendo possível de ser desconstruída e de ser analisada a maneira como foi naturalizada ao longo da história.

Diferente da História das Mulheres, os estudos de *gênero* não focalizam a mulher e rejeitam a oposição binária “homem *versus* mulher”, o que torna o sujeito da análise mais complexo. As relações de gênero evidenciam o aspecto relacional entre o feminino e o masculino, tornando impossível estudar essas categorias separadamente, à medida que uma se baseia na outra para se definir ou ser definida.

No entanto, algumas feministas revelaram-se relutantes ao uso do termo, a princípio. Acreditava-se que gênero despolarizaria a identidade de “mulher” recém-conquistada e por isso algumas feministas optaram pelo retorno da História das Mulheres e pela categoria “mulher” para instrumentalizar a ação política. Em outras palavras, segundo Adriana Piscitelli, a relutância em adotar o conceito partia do fato de que o masculino foi incorporado e concebido de maneira indissociável do feminino, o que para as mesmas era considerado uma “radical desessencialização” da categoria mulher, necessária para a ação política.<sup>27</sup>

Acerca das discussões sobre as *relações de gênero*, destacamos a importante contribuição de Joan Scott que compreende esta categoria como um saber sobre as diferenças sexuais. Ao considerar a estrita relação entre o saber e poder, Scott pontuou que os estudos *gênero* nos permitem pensar as relações de poder. Em sua definição de gênero, Scott afirma: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.”<sup>28</sup> Além disso, *gênero* é uma categoria social imposta a um corpo sexuado, tornada útil para mapear o novo terreno das mulheres, das famílias até mesmo da política. Logo, os estudos de *gênero* não se restringem ao privado ou a sexualidade.

---

<sup>27</sup> PISCITELLI, Adriana. Re-criando a categoria mulher?. In: Algranti, Leila Mezan. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, v. 48, p. 7-42

<sup>28</sup> SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Trad. Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: **SOS Corpo**, 1995, p.21.

É importante ressaltarmos que o conceito de gênero desenvolveu-se no marco dos estudos sobre a mulher, nesse sentido, compartilhou alguns de seus pressupostos. Ainda que se reconheça a importância das construções sociais e culturais para a compreensão das *relações de gênero*, alguns pesquisadores apontam problemas. A filósofa Butler, por exemplo, acentua que *gênero* “não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado”.<sup>29</sup>

Butler desenvolve uma discussão acerca dos modos de operações binárias (gênero/sexo, homem/mulher) e critica tais conceptualizações por engessarem as identidades, à medida que as concebem como fixas. Conforme a autora, alguns pressupostos precisam ser discutidos, pois são considerados como “dados”. Por exemplo, a distinção entre sexo e gênero compreende o sexo como “intratável em termos biológicos”, ao passo que o gênero, por outro lado, não seria tão fixo por ser culturalmente construído. Uma vez que são atribuídos ao gênero significados culturais assumidos por um corpo sexuado, tende-se a cair numa relação mimética. Nesse sentido, gênero não deveria ser apenas uma inscrição cultural sobre um sexo que foi previamente “dado”.<sup>30</sup>

Mesmo que os sexos parecem binários em sua morfologia, o que não significa necessariamente que são, Butler também questiona por que segregar gênero em par. Colocar a dualidade do sexo em um molde que antecede o discurso é uma das razões pela qual a estrutura binária dos sexos é mantida, ao passo que reduz gênero a um reflexo do sexo ou o restringe a ele. Ademais, nestas abordagens as compreensões de gênero a partir de dois sexos coerentes e fixos constroem uma falsa noção de estabilidade, que mantém a matriz heterossexual.<sup>31</sup>

A filósofa pontua que ninguém “é” o seu gênero, os indivíduos possuem performances de gênero, que estão sempre abertas às possibilidades de mudança. Não se trata, portanto, de uma identidade estável, mas um construto performativo em que o sujeito é instável, sempre em processo. Nesse sentido, *gênero* deve ser pensado dentro das relações de poder e fora de padrões de coerência. Podemos dizer que ao invés de estudarmos gênero como um construto cultural aplicado a um corpo estático ou pensarmos gênero como uma tecnologia social heteronormativa ditada por autoridades que produzem corpos-homens e corpos-mulheres, Butler convida-nos a refletir sobre o gênero como um “ato” que pode ser intencional ou

---

<sup>29</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.25.

<sup>30</sup> Ibidem, pp.25-26.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 26.



performativo, em que performativo sugere construção dramática e contingente do sentido.<sup>32</sup> No entanto, não é como se existisse um ator preexistente, o sujeito é algo que se faz no discurso pelos atos que executa.

Para explicar gênero como um “ato”, a filósofa elucida que tal como em outros dramas sociais, a ação do gênero requer uma performance repetida que é ao mesmo tempo uma reencenação e uma nova experiência de significados estabelecidos socialmente. Ademais, gênero também não pode ser considerado um ato singular. Trata-se de uma identidade constituída no tempo, em dimensões coletivas e por meio de uma repetição estilizada de atos.<sup>33</sup>

Enfatizamos que, embora a totalidade das perspectivas acima não sejam utilizadas como forma de análise em nossa dissertação, reconhecemos, sobretudo, a importância dos debates supracitados, sendo de conhecimento que a discussão não se encerra. *As relações de gênero* podem lançar luz sobre importantes processos históricos, desde as dimensões mais íntimas dos lares, famílias até processos colonizadores, imperialistas, dentre outros. Em nossa dissertação, inspiramo-nos especialmente na abordagem da História Religiosa renovada,<sup>34</sup> para pensar tentativas de disciplinar as viúvas hindus e bailadeiras em Goa por parte da Coroa e da Igreja.

Em síntese, após termos aludido brevemente aos debates conceituais em torno das relações de gênero (em uma perspectiva geral) e termos apresentado uma síntese sobre os estudos que destacaram o papel das mulheres no ultramar (em particular), podemos perceber que, apesar das importantes contribuições mencionadas, a historiografia referente às mulheres no ultramar não se revela tão extensa quanto as produções que focalizam os missionários, oficiais régios, administradores, mercadores, soldados, entre outros agentes. Mesmo após o congresso de 1994 (*O rosto feminino na expansão portuguesa*) ter apresentado a necessidade de repensar o feminino na história da expansão, é possível notar que poucos trabalhos deram continuidade a essa empreitada.

Nesse sentido, buscamos contribuir com esta historiografia a partir de uma abordagem que analisa as tentativas de disciplinamento de duas “categorias” específicas de mulheres nativas de Goa: as viúvas e as bailadeiras, tal como mencionamos. É importante percebermos

---

<sup>32</sup> Ibidem, pp.198-199.

<sup>33</sup> Ibidem, p.200.

<sup>34</sup> Nossa investigação está embasada nos estudos de autores como Adriano Prosperi, Federico Palomo e José Pedro Paiva, que compreendem as experiências culturais e políticas na Europa do período moderno para além da perspectiva fornecida pela história eclesiástica tradicional, bem como consideram a interdependência entre os poderes político e religioso para refletir sobre o processo de homogeneização das sociedades.

que essas categorias apareceram em nossas fontes, ao passo que também foram construídas por elas (por agentes que produziram os textos normativos ou narrativos que se tornaram nossas fontes) para enquadrar determinados grupos sociais. A bailadeira, por exemplo, não se denominava assim. O vocábulo “bailadeira” foi utilizado pelos portugueses e buscava atribuir sentido às *devadasis* e ao seu ofício. No que concerne à viúva, as concepções portuguesas referentes ao que era “ser viúva” eram distintas das concepções goesas, essas que estavam atreladas a noções de poluição e às expectativas de uma mulher reservada, com obrigações a cumprir. Essas compreensões serão abordadas mais adiante, no segundo e terceiro capítulo.

Acerca das viúvas e bailadeiras, foram incididos diversos decretos que visavam enquadrá-las em princípios católicos. Investigaremos, assim, as medidas de coerção à conversão que buscaram promover em Goa entre 1567-1606 a homogeneização das viúvas hindus e das bailadeiras, através da conversão ao catolicismo. Conversão esta que ao mesmo tempo em que desafiou as estruturas hindus tradicionais revelou-se difícil de ser implantada.

Em nosso primeiro capítulo, *A Cruz e a Coroa: o catolicismo como pilar do Império Português no Oriente*, abordaremos inicialmente como, ao longo dos séculos, Goa esteve submetida a diversas dinastias e poderes. Habitada por muçulmanos e hindus, a cidade foi palco de um cenário de disputas que perduraram por séculos. Quando os portugueses se estabeleceram na região, fizeram-no a partir da percepção de desavenças entre hindus e muçulmanos. Esta elucidação, ainda que sucinta, faz-se importante para ressaltamos que Goa não possuía uma realidade estática na qual os portugueses simplesmente se estabeleceram. A região era constantemente disputada e estruturava-se conforme as imposições das dinastias dominantes naquele espaço e nos territórios adjacentes. Nesse sentido, os portugueses vieram a compor apenas mais um elemento de disputa.<sup>35</sup>

Após o estabelecimento dos portugueses, gradativamente Goa tornou-se ao longo da primeira metade do século XVI a capital do Estado da Índia, onde as principais instituições foram estabelecidas. Neste contexto, Goa foi caracterizada mais pelo seu cosmopolitismo do que por um proselitismo religioso. Foi apenas na segunda metade do século XVI que o cenário se inverteu radicalmente em função das iniciativas de conversão as populações locais.<sup>36</sup> Nesse período, os agentes régios e eclesiásticos tentaram incessantemente disciplinar as populações locais, através de um aparato institucional e cotidiano que promovesse a vigilância entre os agentes sociais. Tratou-se de um período de intensa intolerância religiosa,

---

<sup>35</sup> SUBRAHMANYAN, S. *O Império Asiático Português. 1500-1700*. Difel, 1995.

<sup>36</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

no qual os templos hindus foram destruídos e diversas iniciativas de controle social e coerção à conversão foram implantadas. Citamos, como exemplo, a retirada compulsória dos órfãos para estimular a conversão das viúvas hindus.

Em nosso segundo capítulo, *A política portuguesa de conversão no Oriente: a legislação sobre as viúvas hindus em Goa (1567-1606)*, focaremos nas iniciativas eclesiásticas e régias que buscaram incentivar a conversão das viúvas hindus através da concessão de benefícios e da coerção. No primeiro caso, foi concedido o direito à herança às viúvas hindus que se convertessem. No segundo, investigaremos a promulgação dos decretos que promoviam a retirada compulsória de meninos de até 14 e de meninas de até 12 anos de suas mães e familiares, por serem considerados órfãos. A medida partia da expectativa de que as viúvas hindus optariam por se converter para tutelarem os seus filhos novamente.

A preocupação com as viúvas hindus estendeu-se também àquelas que praticavam o *sati* – ritual de autoimolação na pira funerária do marido. Após as tentativas de proibir o rito, as autoridades portuguesas concederam às viúvas o direito de se casarem novamente, caso elas optassem por se converter ao catolicismo ao invés de se autoimolarem.

De modo geral, o segundo capítulo terá um foco preciso sobre as viúvas hindus que se autoimolavam e aquelas que experimentavam a viuvez. Evidenciaremos como após a conversão o seu estatuto social pode ter mudado radicalmente e desestruturado os costumes tradicionais hindus.

No terceiro capítulo, *As bailadeiras em Goa: a preocupação portuguesa com a moralidade*, investigaremos outra categoria de mulher: as *devadasis*. As *devadasis* eram dançarinas dos templos hindus e exerciam o seu ofício tanto nos templos, como nas ruas ou em cerimônias particulares, como a dos casamentos. No contexto da colonização portuguesa, essas mulheres foram chamadas de bailadeiras e se tornaram alvos precisos de alvarás régios e decretos que buscavam convertê-las ou expulsá-las de Goa, em função das preocupações que elas causavam em relação à pureza da fé e a moralidade cristã.

Evidenciaremos que, ao contrário das viúvas hindus, as *devadasis* não receberam tantos incentivos à conversão. Isso porque as representações referentes a elas eram as associavam à prostituição, idolatria, e práticas demoníacas. Em função disso, as *devadasis* foram cada vez mais estigmatizadas. Desse modo, analisaremos também neste capítulo a importância das representações evocadas para descrever essas mulheres, cujas representações foram utilizadas para legitimar políticas de intervenção nos costumes hindus.

## Capítulo 1: A Cruz e a Coroa: o catolicismo como pilar do Império Português no Oriente

Situada entre os Gates Ocidentais e extensos palmares, Goa era uma pequena região localizada na costa do Concão. A sua posição geográfica correspondia a um isolamento natural favorável à proteção da cidade, uma vez que ao norte estava localizado o rio Mandovi e ao Sul o rio Zuari que desciam da cordilheira dos Gates Ocidentais. O clima da região era caracterizado por longas estações de chuva, seguidas por um período de calor, típico do clima de monções. Cobiçada por diversos reinos ao longo dos séculos, Goa também iria fazer parte das conquistas portuguesas no Oriente.

O domínio português ao leste estendeu-se a um conjunto de territórios esparsos e descontínuos entre os quais optamos por destacar os espaços que correspondem às “Velhas Conquistas” – para diferir das conquistas sucedidas no século XVIII.<sup>37</sup> As “Velhas Conquistas” abrangiam as províncias de Bardez, Salcete e Tisvadi, áreas de respectivamente 264 km<sup>2</sup>, 355 km<sup>2</sup> e 166 km<sup>2</sup>. Os nomes das regiões eram derivados do número de possessões originais de cada uma, sendo Bardez uma derivação de Bara + dessa, que significa doze regiões, Salcete de Sasashta, cuja semântica remete a sessenta e seis possessões e Tisvadi de Tis + Vadi, de trinta possessões.<sup>38</sup>

No que concerne a Goa, a região localizada na ilha de Tisvadi. No decurso de sua história, a cidade sempre teve seu nome sempre associado ao prefixo *Go*, derivado do sânscrito “vaca”. Assim, Goa chamou-se Gomanchal, Govarashtra, Gopakapura, Gopakapattana, Govapuri, Gomantaka, Gove e por fim Goa.<sup>39</sup>

Adiante, apresentaremos brevemente as dinastias a que a região de Goa esteve submetida no contexto que antecede a colonização portuguesa. Nesta região, coexistiram diferentes grupos religiosos e étnicos, além de ter sido palco de diferentes sistemas de dominação. Ao longo dos séculos, sua localização no litoral da península hindustani rendeu à cidade diversos momentos de disputas entre povos interessados na viabilidade comercial que a mesma proporcionava. Goa foi considerada uma chave estratégica para o domínio do comércio no Oriente, pois possuía rotas comerciais que estendiam até o que atualmente

---

<sup>37</sup> Em anexo (figura 1) o mapa das Velhas e Novas Conquistas.

<sup>38</sup> SOUZA, Teotônio de. **Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p.51.

<sup>39</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004, p.12.

corresponde à Indochina e China. Dentro disso, evidenciaremos sucintamente os principais poderes a que Goa esteve submetida no período que antecede a chegada portuguesa e as vantagens que a cidade oferecia para quem a conquistava. Esta breve elucidação nos ajudará a compreender como a cidade e seus habitantes estiveram submetidos a diversas dinastias muçulmanas e hindus, ambas envolvidas em uma série de disputas, resistências, adaptações, permanências que compuseram a história dos goeses. Os entraves entre hindus e muçulmanos culminaram em um desgaste que favoreceu uma aliança entre hindus e portugueses contra aos muçulmanos no século XVI. Naquele contexto, os portugueses exploraram as potencialidades dessa aliança a fim de conquistar Goa.

Nosso intuito é evidenciar como as “formas de controle” não foram inventadas ou apenas implantadas pelos portugueses a partir do século XVI em Goa. Esta cidade já havia sido submetida a uma série de reinos que impuseram seus tributos, restrições religiosas e formas de controle que atingiam as populações locais. No século XVI, o que temos é uma série de tentativas oriundas de Portugal, tanto da Coroa quanto da Igreja, que buscavam também impor as suas formas de poder e controle, representando assim, mais um elemento de disputa frente os já existentes.

A partir deste cenário, nosso objetivo em um primeiro momento consiste em focar na chegada dos portugueses em Goa e como esta cidade se tornou ao longo da primeira metade do século XVI um centro político, administrativo e religioso – a capital cristã do Império Português ao Leste.<sup>40</sup> Este contexto foi marcado por uma lenta evangelização, em função do pouco aparato disponível para as ações evangelizadoras e coloniais. Em um segundo momento, abordaremos como as autoridades eclesiásticas e régias atuaram juntas no período moderno em um esforço para converter, regular e disciplinar a população local de Goa. Esta conjuntura corresponde à segunda metade do século XVI em que a administração colonial e a organização religiosa já estavam mais consolidadas. Juntas, essas instâncias pregavam uma devoção obediente como condição para ser um bom súdito. Em suma, apresentaremos as tentativas e os meios de imposição da fé e dos preceitos portugueses em Goa.

---

<sup>40</sup> SANTOS, C. M.de. **Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

## 1.1 Goa antes da chegada dos portugueses

Durante o século XVIII e XIX, grande parte dos textos indológicos difundiu a ideia de que as sociedades asiáticas eram dotadas de instituições sociais estáticas. Faria pontuou que autores como Montesquieu concebiam as sociedades orientais como imutáveis, servis ao jugo do déspota e regidas com leis que prevaleciam há mais de mil anos.<sup>41</sup>

Bárbara e Thomas Metcalf acentuaram que a imagem comum do passado da Índia que caracterizou inúmeros textos deu-se por conta de duas concepções inter-relacionadas: a primeira tratava-se de como os textos clássicos bramânicos descreviam uma sociedade existente e a segunda referia-se a uma Índia “atemporal” em que as organizações sociais, os gerenciamentos das vilas e as castas do período colonial eram um guia para o passado histórico das regiões, pois seriam as mesmas. Porém, o período do domínio mongol, por exemplo, evidenciou um significativo aceleração de mudanças que já existiam e isso inclui expansão agrícola, extensas redes comerciais bem como o desenvolvimento de instituições políticas e religiosas.<sup>42</sup>

Foram essas as principais transformações que compuseram o prelúdio do período colonial e foi Sanjay Subrahmanyam quem lançou as principais críticas aos estudos que fomentavam as concepções de uma Ásia estática. O autor preocupou-se em pontuar as principais mudanças entre o Cabo da Boa Esperança e o Japão, onde os portugueses tentaram construir uma rede de comércio entre 1500 a 1700.

Subrahmanyam evidenciou uma preocupação em ressaltar as dinâmicas da história da Ásia a fim de romper com o cerne de algumas teorias que trabalhavam com concepções de “despotismo oriental” e “modo de produção Asiático”. O intuito do autor indiano era negar um Oriente estático em comparação com o dinamismo de Portugal no contexto da expansão Ibérica. Como exemplo disso, o autor pontuou a recuperação demográfica após o impacto causado pela peste negra em meados do século XV, quando a população de todo continente asiático alcançava até 225 milhões. Isso significa que os portugueses presenciaram, por dois séculos, a duplicação da população no continente asiático.<sup>43</sup> O momento também era de expansão das cidades, de consolidação de alguns grandes centros urbanos, bem como de

---

<sup>41</sup> FARIA, Patricia de Faria. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p.26.

<sup>42</sup> METCALF, Barbara D. e METCALF, Thomas R. **História Concisa da Índia Moderna**. São Paulo: Edipro. 2003, p.29.

<sup>43</sup> SUBRAHMANYAN, S. **O Império Asiático Português. 1500-1700**. Difel, 1995, pp.14-15.

declínio de outros. Cidades como Delhi, Achém e Istambul possuíam níveis de complexidade de estrutura social tal como qualquer cidade europeia do século XVI e XVII e isso reitera a ideia inicial de que a Ásia não era imutável frente a um Portugal dinâmico e em expansão.<sup>44</sup>

Assim como os demais espaços asiáticos, Goa era uma região dinâmica, sempre disputada por diferentes povos. Na antiguidade esteve sob o domínio dos Mauryas; no medievo foi subjugada ao Kadamba, ao Império Hindu dos Vijayanagar e, por fim, aos reinos muçulmanos do Decão, em um primeiro momento sob a dinastia dos Bahmânidas e posteriormente sob o sultanato de Bijapur. Quando os portugueses chegaram ao Oriente, a Índia ainda vivia um período de fragmentação política devido à coexistência de dois importantes poderes: os reinos hindus e os sultanatos.

Xavier acentuou que durante o início da dominação Kadamba apenas o território de Salcete estava subjugado a este poder.<sup>45</sup> Gopakapatanna, uma das designações atribuídas à região de Goa, estava sob o domínio dos Silaharas – dinastia feudatária dos Rastrakutas e posteriormente dos Chalukyas, responsáveis pela dominação de parte do Concão durante os séculos VIII a X. Somente no século XI, Bardez e Gopakatanna teriam sido integradas aos Kadamba pelo rei Shastadeva, tendo Goa ocupado o status de província semiautônoma.<sup>46</sup> Naquele contexto, conforme Xavier, Gopakapatanna já era uma região considerada próspera, de dinamismo urbano e forte caráter comercial. É importante ressaltar que, embora os territórios das Velhas Conquistas pertencessem aos Kadamba no século XI, os domínios deste reino não se reduziam a esses espaços.<sup>47</sup>

No século XIII, o reino Kadamba já se apresentava decadente e é possível que o seu declínio estivesse associado ao infortúnio das principais famílias envolvidas na consolidação do seu próprio poder. Ademais, a dominação Kadamba sofreu diversos ataques do sultanato de Déli. Nesses ataques, Gopakapatanna foi saqueada e destruída, ocasionando a sua queda.<sup>48</sup>

O Sultanato de Déli derrotou poderes hindus locais e ao longo do século XIV invadiu o centro e o sul da Índia, chegando a atingir a região do Concão e diversas outras regiões dominadas por antigas dinastias. As populações subjugadas foram submetidas ao pagamento

---

<sup>44</sup> Ibidem, p.15.

<sup>45</sup> XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença, 2003, Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu, p.212.

<sup>46</sup> NOGUEIRA, E.B.C. **Pagodes do Diabo: Sociedade e religiosidade hindu na Goa Portuguesa (1510-1560)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, p.16.

<sup>47</sup> XAVIER, Ângela Barreto. Op., cit., pp. 212-213.

<sup>48</sup> Xavier aponta uma possível controversa indicando uma inscrição de 1351 informando que em meados do século XIV, Tiswadi e Bardez pertenciam a um rei feudatário dos Kadamba. XAVIER, Ângela. Op., cit., p.214.

de tributos e à exigência do reconhecimento da soberania do Sultão, mesmo ao sul onde havia sido mantido o domínio de rajás hindus.<sup>49</sup>

A era do Sultanato de Déli testemunhou a expansão do islã dentro de uma vasta região situada a leste e sudeste do Vale do Indo. Tal expansão foi marcada por conflitos com as populações hindus subjugadas. Jackson destacou que a complexa relação entre muçulmanos e hindus teve suas variações conforme algumas situações e governantes, contudo, em termos gerais, foram implantados impostos anuais e existiram ocasiões de hostilidade aos templos hindus, ocorrendo assim casos de profanação e destruição. No entanto, alguns estabelecimentos hindus receberam fundos e proteção dos Sultões. Neste caso, Jackson aborda que há fontes referentes a concessões terras e isenções fiscais aos brâmanes, jainistas, jogis, e parses, estabelecidas por Estados sucessores do Sultanato da Déli. Porém, alguns documentos são referentes a renovações ou prorrogações de concessões feitas durante o sultanato.<sup>50</sup> Assim, se por um lado temos um sultanato que impôs tributos anuais, travou combates contra os hindus e profanou seus templos, por outro, enfatizou Jackson, temos um sultanato que também ofereceu proteções e regalias a grupos hindus específicos. O autor também ressaltou que, em parte, algumas guerras contra os hindus visavam acumular recursos para montar grandes exércitos para resistir aos ataques mongóis.<sup>51</sup>

Com as invasões turco-mongólicas no século XIV, o sultanato de Deli encontrava-se debilitado e o momento foi propício para alguns estados alcançarem a sua independência, como foi o caso da formação do reino hindu de Vijayanagar e do sultanato Bahmânida. Enquanto que o Império Vijaynagar se configurava como potência ao Sul, os Bahmânidas se consolidavam no Decão.<sup>52</sup>

O sultanato Bahmânida possuía fortes conexões com Oriente Médio e, por essa razão, vários viajantes, comerciantes, estrangeiros muçulmanos frequentavam com recorrência o sul da península indiana, o que contribuiu para tornar o sultanato um grande centro da cultura islâmica na Índia. Uma das principais conexões dos Bahmânidas era com o porto localizado em Goa, onde o sultanato exercia uma considerável influência. No entanto, assim como esse

---

<sup>49</sup> NOGUEIRA, E.B.C Op., cit. p.20.

<sup>50</sup> JACKSON, Peter. Muslim India: the Delhi Sultanate. In: REIND, Anthony; MORGAN David. (eds). **The New History of Islam**, vol. 3: The Eastern Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p.122.

<sup>51</sup> Ibidem, pp.106-120.

<sup>52</sup> Vijayanagar foi um reino localizado a margem do rio Tungabhadra, próximo ao centro subcontinente indiano. Vijaynagar atingiu o auge de seu poder no século XVI quando subjugou numerosas linhagens reais e derrotou alguns sultanatos do Decão. Contudo, em meados desse século, o reino sofreu diversos ataques e invasões muçulmanas que acabaram por reduzir o reino a domínios regionais. A última dinastia foi a dos Aravidu, derrotados em 1565, cuja corte se transferiu para Andhra Pradesh. FARIA, Patrícia. op., cit., p.44.



sultanato prosperou com a decadência de Déli, o reino hindu Vijayanagar também o fez e se tornou um importante opositor à expansão do islã.<sup>53</sup>

Enquanto expandia para o sul, o reino de Vijayanagar montou um exército e uma cavalaria para proteger a fronteira norte contra a expansão dos bahmânidas. O reino também possuía fortes conexões com o Oriente Médio e isso culminou em algumas desavenças com os sultanatos vizinhos, uma vez que o reino hindu reivindicava o acesso a vários portos na costa sul ocidental do Indostão, sendo que um desses portos era o de Goa. No último quartel do século XIV, a região de Goa foi incorporada ao reino de Vijaynagar, interessado no mercado da região que abastecia a sua cavalaria e as demais potestades indianas<sup>54</sup>.

Goa pertenceu a Vijaynagar até 1472 quando, sob as ordens do rei bahmânida, o general Muhammad Khavaja conquistou Gopakapattana, com o apoio da frota marítima. A partir de 1478, Goa teria sido integrada numa das oito tarafas administrativas em que o reino bahmânida fora dividido.<sup>55</sup> Nesse contexto, a posição geográfica da região já era reconhecida com devida importância enquanto entreposto comercial, principalmente pelo comércio de cavalos, considerado um dos mais lucrativos da época.

Nesse período, entre os séculos XV e XVI, houve a formação de uma série de reinos regionais no Norte da Índia, tal como Guzerate, Malwa, Jaunpur, Déli e Bengala. No Decão, o supracitado reino Bahmani que havia se estabelecido por volta de 1345 fragmentou-se em cinco reinos: Bijapur, Ahmadnagar, Berar, Bidar, Golconda.<sup>56</sup>

Cabe destacar que o Sultanato de Bijapur possuía um importante porto no litoral ocidental da Índia: Goa, cidade conquistada por volta de 1490. A região possuía muitas comunidades muçulmanas que viviam de atividades comerciais, contudo não eram os muçulmanos os únicos residentes desta costa, onde havia também pequenos estados hindus independentes que mantinham relações comerciais com os muçulmanos.

Subjugados a Bijapur, os habitantes de Goa foram submetidos a pagar tarifas destinadas a manutenção da cavalaria muçulmana (*godevrat*) e impostos referentes à terra (*Kusavrat*). Segundo Nogueira, esses impostos somavam-se a antigos estabelecidos por outros domínios que controlavam a região, tal como Vijayanagar, e eram sentidos principalmente pela população rural que dependia do rendimento oriundo do cultivo da terra para poder pagar o sultanato. A carga pesada de impostos gerava tensões entre muçulmanos e hindus no final

---

<sup>53</sup>NOGUEIRA, E.B.C Op., cit. pp. 19-20.

<sup>54</sup> Ibidem, p.20.

<sup>55</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., p.215.

<sup>56</sup> METCALF, Barbara D. e METCALF, Op., cit., pp. 34-35.

do século XV.<sup>57</sup> Ademais, Tavares pontuou que, do ponto de vista cultural, havia uma espécie de fronteira étnica, uma forte oposição entre a identidade islâmica e a concepção de castas do hinduísmo.<sup>58</sup>

No início do século XVI, no contexto da conquista portuguesa, a maior parte da população goesa praticava o hinduísmo (expressão criada pelos europeus no contexto colonial da Era Moderna para designar um conjunto de práticas e crenças variadas). No hinduísmo, o pertencimento à religião está associado ao nascer em uma das castas, logo, não havia preocupação com a conversão.<sup>59</sup>

No que concerne a este vocábulo, Faria pontuou que alguns autores acreditam que os portugueses foram os primeiros a utilizarem o termo *casta* como substituto de *varnas* para nomear a organização social da Índia.<sup>60</sup> Derivado da palavra latina *castus*, o termo provavelmente foi apropriado para referir-se à complexa organização social hindu pautada nas ideias de pureza. Os ingleses, por sua vez, adotaram o vocábulo *caste* contribuindo para consolidação do termo. Foi no período da colonização inglesa que o termo “hinduísmo” foi utilizado como designação genérica para abarcar todas as expressões religiosas e formas de organização social hindu (como as castas).<sup>61</sup>

Acerca das castas, alguns pesquisadores discutem os seus princípios, se são definidos apenas por princípios religiosos ou não.<sup>62</sup> Por outro lado, a partir do sistema de castas,

---

<sup>57</sup> NOGUEIRA, E.B.C Op., cit. p.21.

<sup>58</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., p. 48-54.

<sup>59</sup> Ibidem, p.53.

<sup>60</sup> As varnas remontam aos fins da cultura védica quando foram elaboradas por volta 1900 A1500 a.C. Os grupos fundamentais que a compõe são: os sudras, os vaixás, os Kshatryas e os brâmanes. Tais castas se organizam segundo grau de pureza e por isso, havia interdições sexuais, alimentares a cada grupo e entre eles. Havia também restrições de contato. Fazemos aqui uma ressalva para pontuar que houve apropriação do sistema de castas pelos goeses convertidos. Mesmo após se tornarem cristãos, as divisões de casta não deixaram de existir assim como as segregações e os graus de pureza de cada um. FARIA, Patrícia. Op., cit., p. 7 ; NOGUEIRA, E.B.C Op., cit. pp.22.

<sup>61</sup> Ibidem, p.24.

<sup>62</sup> Até a década de 1980, Faria observou que costumava-se abordar as castas por meio de princípios imutáveis, principalmente a partir da abordagem de Dumont em *Homo Hierarchicus*. Nesta obra, o autor descreveu que as hierarquias e as noções de pureza que regiam a organização das castas eram definidos através de princípios religiosos, o que justificava uma supremacia brâmane. Contudo, alguns revisionistas como Dirks sustentam que embora as castas existam de fato elas não se resumem ao nível das polaridades da religião e das ideias, tal como havia sugerido Dumont. As castas estariam ligadas ao exercício do poder e possuem origem política. Autores como Bayly e Said também questionaram a concepções essencialista acerca do termo e afirmaram que “as castas” tal como conhecemos são resultados de concepções orientalistas, produtos do contexto colonial. Ainda assim, Subrahmanyam ressaltou que a obra de Dumont ainda funciona como uma espécie de “bíblia sagrada” para turistas que buscam entender a sociedade indiana. FARIA, Patricia de Souza. Op., cit., 2013, p.9; SUBRAHMANYAN, Sanjay "O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa", in: Rosa Maria Perez e outros (coord.), **Histórias de Goa**. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1997, p.35.

abordaremos aqui a organização da sociedade indiana. Para tanto, é importante ressaltarmos que as sociedades locais não compõem um grupo social e comportamental monolítico.

Segundo Tavares, o sistema de casta é fundamental para pensar a organização social hindu. Conforme a tradição védica, destacam-se quatro castas fundamentais: os brâmanes, considerados sacerdotes; os kshátrias, que eram os guerreiros; os váixas (comerciantes) e os sudras, que eram trabalhadores braçais. No que tange aos intocáveis, eles não pertenciam a nenhuma casta (*outcaste*) e não possuíam contato com elas, pois cada casta possuía seu grau de pureza, sendo uns mais puros que do que os outros, eles não deveriam se misturar.<sup>63</sup>

No *Rig Veda* (X:90) há uma cosmogonia que explica a estrutura da sociedade hindu através do sacrifício de *Purusha*, no rito realizado *in illo tempore*. A sociedade teria se ordenado a partir das partes de *Purusha* e cada casta era oriunda de um de seus ombros: da cabeça surgiram os brâmanes, dos braços kshatryas, das pernas os vaishyas e dos pés os sudras.<sup>64</sup> A ideologia das quatro varnas ofereceu uma representação idealizada da sociedade hindu, como se esta repartição e distribuição de funções fosse harmônica. Nesta narrativa mítica, foi atribuída uma posição dominante aos brâmanes, mesmo quando em determinadas regiões isso não se processava. Contudo, como enfatizou Faria, a centralidade dos brâmanes deve-se às fontes utilizadas pelos orientalistas dos séculos XVIII e XIX e por antropólogos do século XX que se focaram o *Rig Veda* e no *Manu Dharma Shastra* como base dos seus estudos.<sup>65</sup>

É importante citarmos também que dentro das próprias castas havia segregações. Em Goa, por exemplo, existiam várias categorias de brâmanes (padhês, karhades, zoixis, saraswats). Com as sociedades hindus, coexistiam também algumas comunidades muçulmanas. Inclusive, Tavares pontuou que a convivência de culturas e religiões diferentes, a princípio, facilitaria a convivência com outros povos estrangeiros. Isso não significa que não havia atrito entre as sociedades locais. No entanto, os portugueses conseguiram se estabelecer em Goa a partir de percepções geradas acerca das desavenças políticas e descontentamento por parte dos hindus por causa dos impostos estabelecidos pelos muçulmanos, tanto que Afonso de Albuquerque apresentou-se como libertador de Goa.<sup>66</sup>

Segundo Xavier, os documentos produzidos pela administração portuguesa em meados do século XVI mostram que parte da população masculina das aldeias se empenhou em

---

<sup>63</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., p. 55.

<sup>64</sup> FARIA, Patricia de Souza. Op., cit., 2008, p.22.

<sup>65</sup> Ibidem, p.24.

<sup>66</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., p. 53.

expulsar os muçulmanos e parte da população lutou ao lado dos portugueses na conquista de Goa, provavelmente na expectativa de uma aliança vantajosa.<sup>67</sup> Tal aliança não deve ser concebida com grande estranheza, pois os séculos anteriores à presença portuguesa foram marcados por migrações, por contatos entre diferentes culturas e povos. A organização ou as organizações sociais que os portugueses vieram a conhecer eram o resultado de diferentes sistemas de dominação e de migrações. Considerando que tais migrações suscitaram novos desafios e arranjos sociais, a aceitação de outras presenças e o traçar de novas alianças tornaram-se possibilidades tangíveis em Goa, no início do século XVI.<sup>68</sup>

Em linhas gerais, antes de Afonso de Albuquerque conquistar Goa, a cidade havia passado por um século de dominação hindu e meio século de dominação muçulmana. Tal como as demais regiões orientais, Goa não possuía uma realidade estática na qual os portugueses estabeleceram-se e exerceram poder e influência. A cidade havia passado por diferentes conquistas e arranjos sociais.

## **1.2 O estabelecimento português no Oriente: A conquista de Goa e a debilitada evangelização dos primeiros anos**

Focamo-nos até agora em evidenciar que Goa ao longo dos séculos esteve submetida a várias dinastias e povos. Os portugueses em 1510 vieram a representar mais um agente que tentou impor sua soberania sobre aquela região. Embora tenhamos pensado sempre a partir da conquista de Goa, é importante ressaltar que os portugueses chegaram ao Oriente doze anos antes com a expedição de Vasco da Gama.

A expedição de Vasco da Gama para o Oriente e a sua chegada a Calecute em 1498 abriu o caminho português para a Índia e inaugurou um período de constante contato entre os lusos e outras sociedades, o que possibilitou novas perspectivas sobre a diversidade religiosa e cultural, ao passo que também permitiu imaginação de similaridades entre cristãos e gentios, questão essa que se tornou objeto de atenção de viajantes, cronistas e missionários.<sup>69</sup>

Os primeiros anos após a chegada dos portugueses na Ásia foram marcados por um desejo de encontrar semelhanças entre a cultura, religião, instituições orientais e a portuguesa,

---

<sup>67</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., pp.227-228.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>69</sup> HENN, Alexander. **Hindu-Catholic Encounters in Goa: religion, colonialism and modernity.** Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2014, p.30.

tanto que Vasco da Gama possuía uma considerável dificuldade em compreender o quanto o hinduísmo diferia do cristianismo. Compiladores como Tomé Pires e autores como Barbosa buscaram nas sociedades orientais semelhanças com o cristianismo ou um passado cristão. Essas concepções mantiveram-se em determinado grau até pelo menos 1540, quando frente ao proselitismo religioso da época havia pouco espaço para tais associações.<sup>70</sup>

Poucos anos após a chegada de Vasco de Gama, os lusos estabeleceram gradativamente fortalezas e feitorias pela costa ocidental do subcontinente indiano e em parte da costa oriental africana, onde estabeleceram ligações marítimas entre os espaços do que se configurou como “Estado da Índia”.

A expressão “Estado da Índia” foi aplicada para designar um conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses regidos pela Coroa Portuguesa, entre o Cabo da Boa Esperança até o Japão, isto é, os espaços da costa oriental africana, Ormuz e Mascate no Golfo Pérsico, Diu, Damão, Chaul, Baçaim, Cochim, Onor, Bacelor, Mangalor, Cananor, Cranganor, Couião, Meliapor e Negapatão, Coromandel, Goa, Bardez, Salsete, Malaca, Molucas, Macau, Timor e Solor. O gerenciamento desses espaços descontínuos e heterogêneos inquietou alguns estudiosos que indagaram se os portugueses haviam construído ou não um império ao leste.<sup>71</sup>

O “Estado da Índia” baseou-se num sistema de portos cruciais, através do qual a Coroa tentou controlar o comércio intercontinental a partir de uma rede marítima interligada por cidades portuárias que assumiram diversas características institucionais conforme os interesses econômicos, políticos ou culturais específicos da Coroa.<sup>72</sup> Nesse sentido, tal como Thomaz acentuou, o Estado da Índia caracterizava muito mais uma rede marítima comercial do que um Império propriamente. Seus espaços descontínuos sem delimitação geográfica e jurídica evidenciavam que nos primeiros anos da colonização os portugueses estavam bem mais interessados na circulação dos bens do que em sua produção. Assim, as rotas foram conquistadas no intuito de controlar e manter o comércio, de modo que a segurança da rede se daria pelo domínio das mesmas e dos saberes ligados à náutica. Ressalta-se que apesar da descontinuidade territorial, a rede marítima representada pelo Estado da Índia possuía uma

---

<sup>70</sup>PEARSON, M. N. **Portugueses na Índia: 1505 - 1961**. Lisboa: Teorema, 1990, pp. 129-130.

<sup>71</sup>THOMAZ, Luiz Filipe. Op., cit, pp. 207- 208.

<sup>72</sup>CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco (ed.). **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010, p.3.

linha essencial que ligava Lisboa a Cochim, permitindo o escoamento de especiarias para a Europa.<sup>73</sup>

A difícil administração desses territórios descontínuos e longínquos do reino se tornou uma preocupação para D. Manuel I, que em 1505 delegou “todo o nosso poder e alçada”, criando assim o cargo de vice-rei. D. Francisco de Almeida foi encarregado de ocupar o cargo pelos próximos três anos e sob o seu governo foram construídas as primeiras fortalezas. Almeida deveria tentar impor o monopólio comercial português e estabelecer um regime de licenças pagas sobre os navios não portugueses.<sup>74</sup> Nesse período inicial, a principal cidade do Estado da Índia era Cochim, o que mudou após a conquista de Goa. No decorrer da primeira metade do século XVI, a cidade gradativamente tornou-se sede do poder político e eclesiástico do Estado da Índia.

Goa atraiu a atenção dos portugueses por sua localização geográfica estratégica. Localizada entre os Gates ocidentais e o mar, a cidade era um pequeno território que representou certa estabilidade. Primeiro porque possuía benefícios naturais, como sua posição geográfica que possibilitava o seu isolamento natural e facilitava a defesa da mesma, segundo porque suas terras baixas e bem irrigadas favoreciam o cultivo de arroz. Ademais, Goa também servia de porta de acesso aos grandes reinos que ocupavam o planalto interior e participava do comércio de cavalos oriundos do Golfo Pérsico. Motivos como esses tornaram a cidade um lugar cobiçado.

Quando os portugueses chegaram ao Oriente, Goa ainda era extremamente disputada pelo reino muçulmano dos Bahmânidas e o reino hindu Vijayanagar, ao sul. No contexto da conquista da cidade pelos portugueses, a mesma estava subjugada ao sultão Yusuf Adil Khan de Bijapur. Ao submetê-la ao poderio luso, Afonso de Albuquerque (1509-1515) estabeleceu a primeira conquista efetiva portuguesa na Índia com o apoio da população hindu, a quem propôs um governo de tolerância religiosa.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. Op., cit, p.213.

<sup>74</sup> FARIA, P.S. Op., cit., p.63.

<sup>75</sup> Mendonça abordou que a tolerância de Albuquerque era, sobretudo, pragmática em função das necessidades do Estado da Índia e da ausência de recursos humanos precisos para manter a conquista de Goa. Desse modo, os hindus constituíram uma assistência indispensável. Nesse sentido, ao pontuarmos a existência de um governo que adotou a “tolerância religiosa” às populações locais goesas, referimo-nos a uma tolerância vinculada à conveniência e também fruto da necessidade. Ao mesmo tempo em que necessitavam do apoio dos hindus, os lusos não possuíam aparato suficiente para um projeto de conversão em massa no período inicial da colonização. Ainda que tivessem, a proposta de não interferência nos costumes e ritos gentílicos realizados pela população goesa foi de suma importância para que esta apoiasse a conquista de Goa pelos portugueses contra os muçulmanos. Coexistiam, assim, populações de culturas e religiões diferentes na Goa portuguesa. Contudo, ressaltamos o caráter pragmático da “tolerância religiosa” proposta por Albuquerque. Cf. MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concept Pub., 2002, p.250.

A proposta de Albuquerque interessou os hindus que pagavam altas taxas de impostos aos muçulmanos e viviam sob liberdade restrita. Albuquerque espelhou-se no sistema de organização da Hispânia Medieval, em que judeus e mouros viviam em comunidades autônomas protegidas pelo rei para por em prática sua proposta de tolerância religiosa. Desse modo, no período inicial da conquista, foram poucas as alterações e interferências na vida dos hindus. Assim, Albuquerque zelou por uma convivência pacífica e pelo estabelecimento de relações que facilitassem muito mais o alcance dos interesses comerciais de Portugal do que um proselitismo religioso.<sup>76</sup>

Neste primeiro momento da colonização portuguesa, Goa foi caracterizada por alguns cronistas como *Goa Dourada*, em função do cosmopolitismo que favorecia a cidade, da tolerância religiosa pregada por Albuquerque, da arquitetura e do planejamento urbano que pretendiam implantar na colônia com o intuito de reproduzir o patrimônio material português civil e religioso o mais similar possível.

A historiografia portuguesa e alguns estudos tenderam a enfatizar uma abordagem lusocêntrica que permutava a ideia dos cronistas de uma “Goa Dourada” ou “A Roma do Oriente”, atribuindo exclusivamente a esta cidade a posição de entidade política mais importante no século XVI. Entretanto, a ideia de uma *Goa Dourada*, cosmopolita e de tolerância pragmática obscurece as desigualdades sociais, as diferenças culturais e religiosas que nunca deixaram de existir.<sup>77</sup>

A ideia de uma *Goa Dourada* era idealizada enquanto uma sociedade “harmoniosa sem fracturas ou rupturas notáveis” entre os indivíduos e grupos, uma sociedade convertida aos valores igualitários do cristianismo, em tese, incompatíveis com a morfologia de casta hindu<sup>78</sup>. Porém, esses sistemas coexistiram fomentando hierarquias sociais já existentes, bem como criaram novas formas de disputas entre hindus e cristãos, cristãos velhos e neófitos.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> THOMAZ, L.F. Op., cit., p.248.

<sup>77</sup> FARIA, P.S. Op., cit., p.33.

<sup>78</sup> PEREZ, Rosa M. **O Tulsí e a Cruz. Antropologia e colonialismo em Goa.** ed. 1. Lisboa: Temas e Debates, 2012, pp.45-47.

<sup>79</sup> Xavier pontuou que a ação evangelizadora no Oriente teve suas contradições, uma vez que, após a conversão, o sistema de estratificação social de castas de origem hindu foi mantido. Nesse sentido, embora convertidos, os hindus mantiveram as desigualdades de casta o que ocasionou disputas internas entre os próprios recém-convertidos. Essas disputas são mais evidentes na tentativa de formação de um clero nativo. Cf. XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII.** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008; FARIA, P. S. **Guerreiros e sacerdotes a serviço d’“El Rei: as castas na escrita do clero nativo da Índia Portuguesa (século XVIII).** In: XXX Encontro da APHES. Lisboa, 2010. Disponível em: <<http://www.iseg.utl.pt/aphes30/docs/progdocs/PATRICIA%20SOUZA%20DE%20FARIA.pdf>> capturado em

Após a chegada dos portugueses, Goa representava uma cidade cosmopolita, que a princípio despertou grande interesse devido à pujança do comércio e a grande circulação de bens. Ainda que o cristianismo tenha sido um importante elemento na ideologia expansionista, os primeiros anos da presença portuguesa foram principalmente de estabelecimento e adaptação naquela região. Nesta fase inicial, a falta de estrutura permitia apenas uma lenta evangelização, que teria incidido, segundo Thomaz, sobre as castas baixas e as mulheres dos “casados”, os primeiros convertidos nesse processo.<sup>80</sup>

Acerca dos “casados”, trata-se de uma categoria geralmente aplicada à Ásia portuguesa para se referir aos portugueses com residência fixa que foram estimulados, através de dotes ou regalias, por Afonso de Albuquerque a se casarem com mulheres locais. Conforme Subrahmanyam, existiram subdivisões como *casados* e até mesmo alguns cristãos convertidos foram nomeados assim, com exceção dos escravos, apesar de Bocarro mencionar *casados* negros e brancos.<sup>81</sup>

Ramada Curto apontou que tanto as fontes do período colonial como a historiografia não possuem uma precisão acerca da origem das mulheres dos casados. João de Barros descreveu que eram mulheres canarins, “gente baixa”. Fernão Lopes de Castanheda, por outro lado, descreveu que os homens portugueses incentivados a se casarem eram pessoas “de baixa sorte e degredados”, homens baixos que teriam se casado com mouras de bom parecer, após elas terem sido batizadas. Gaspar Correia também discorreu sobre os casamentos e afirmou que os portugueses se casavam sobretudo com mulheres ricas do Malabar, consideradas muito religiosas.<sup>82</sup>

Se não há consenso sobre o estatuto das primeiras mulheres nativas convertidas que contraíram matrimônio com os portugueses, podemos, no entanto, afirmar que a política de casamentos mistos intensificou a miscigenação no Estado da Índia, que foi criticada pelas autoridades locais insatisfeitas com a “má qualidade” das mulheres da terra dentro dos princípios de *limpeza de sangue*.<sup>83</sup> Segundo Xavier, o envio de *Órfãs d’el Rei* portuguesas

---

<sup>80</sup> THOMAZ, L.F. Op., cit., p.250.

<sup>81</sup> Cf. SUBRAHMANYAN, S. Op., cit., p.311.

<sup>82</sup> CURTO, Diogo Ramada. **Cultura Imperial e Projetos Coloniais (séculos XV a XVIII)**. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2009, pp.339-341.

<sup>83</sup> O estatuto de *pureza de sangue* ou *limpeza de sangue* definido em Toledo (1449) impedia judeus, negros e mouros de ocuparem cargos municipais, sob a justificativa de esses indivíduos serem de “sangue infecto”. Próprio do mundo Ibérico, o mesmo definiu a religião como um critério de diferenciação que visava impedir os neófitos ao acesso às instituições do saber e do poder. É desconhecido precisamente quando esses estatutos foram estabelecidos em Portugal, mas se sabe que as ordens religiosas no século XVI já haviam incorporado esses critérios para o recrutamento. Cf. BETHENCOURT, F. **História das Inquisições**. São Paulo: Companhia



para Índia no século XVI representava o desejo de substituir as mulheres nativas pela mulher branca portuguesa, que contribuiria para o povoamento no Oriente.<sup>84</sup>

Diante das críticas recebidas naquele contexto, Afonso de Albuquerque defendeu-se em uma carta ao monarca alegando que a sua estratégia de casamentos mistos era necessária para sustentar a recém-conquistada Goa e povoá-la com pessoas casadas. O governador declarou ter utilizado dinheiro dos fundos públicos para pagar a alforria de mulheres feitas cativas durante a conquista da cidade, com o intuito de casá-las com os portugueses. Tais mulheres eram “alvas e de bom parecer” e se casaram com “homens limpos”. Cada casal teria recebido acerca de dezoito mil reais e alguns palmares.<sup>85</sup>

Apesar da iniciativa de Albuquerque ter sido questionada e por vezes desaprovada, foi necessária na medida em que os portugueses precisavam suprir o problema de recursos humanos. Com efeito, Timothy Coates pontuou que as conquistas portuguesas no Oriente revelavam-se incapazes de atrair imigração livre suficiente para a consolidação da presença lusa. Esse problema contribuiu para a decisão da Coroa em utilizar o exílio para o Oriente como forma de povoamento. O Estado Português identificou e reuniu figuras à margem da sociedade, tais como órfãs, prostitutas e pecadoras para serem utilizadas como colonizadores forçados ou patrocinados.<sup>86</sup>

Em suma, podemos considerar que os primeiros anos de estabelecimento dos portugueses ao leste foram caracterizados por uma lenta evangelização, por políticas que promoveram a intensificação da mestiçagem e o favorecimento de um ambiente cosmopolita em Goa. Foi também nas primeiras décadas do século XVI que gradativamente Goa adquiriu centralidade e se tornou a capital do Estado da Índia, o centro das decisões políticas e econômicas dos espaços que compuseram o Império português ao leste. Era em Goa que se estabelecia comunicação diretamente com Portugal.<sup>87</sup>

Os órgãos administrativos que reconfiguraram a cidade foram estabelecidos apenas duas décadas após a conquista. De modo geral, a administração do Estado da Índia cabia ao vice-rei e aos demais agentes da Coroa portuguesa. O vice-reinado, em função dos *regalia* (inseparáveis do rei), transferia para o Oriente algumas funções que, em Portugal, estavam

---

das Letras, 2000 , pp.297-299; TORRES, M. S. H. “Limpieza de sangre” ¿racismo en la edad moderna? *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, v. 4, n. 9. 2003, p.2.

<sup>84</sup> XAVIER, A.B. Op., cit, 2010, p. 424.

<sup>85</sup> LOBATO, Manuel. ‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750). *Perspectivas. Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, 10, 2013, pp.91-94.

<sup>86</sup> COATES, Timothy. Op., cit, 1998 , p.287.

<sup>87</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., pp.71-72.

associadas às instituições centrais.<sup>88</sup> O vice-rei concentrava a maior parte desses poderes, principalmente quando o aparelho administrativo não estava ainda em sua forma mais complexa e organizada.

Aos poucos, a capitalidade de Goa constituía-se através do estabelecimento de instituições centrais na região, tal como tribunais, conselhos, entre outros órgãos administrativos do governo, responsáveis por repercutir sua ação não apenas em Goa, mas em toda rede marítima que constituía o Estado da Índia.

Em 1519, foi estabelecida em Goa a Santa Casa da Misericórdia com intuito de satisfazer as necessidades da região, sendo essas alimentar famintos, resgatar cativos, oferecer abrigo aos viajantes, tratar os doentes, bem como dar outras assistências quando necessárias aos pobres. Coates ressaltou que a Misericórdia de Goa também prestava assistência aos presos, inclusive foi criado o cargo de “advogado dos prisioneiros”. Para além dessa assistência, a Misericórdia prestava apoio aos órfãos, portanto, dirigia orfanatos e outros abrigos para mulheres sozinhas, geralmente viúvas.<sup>89</sup>

Em 1532 a centralidade de Goa foi duplicada com a instalação da diocese e do bispado. Duas décadas depois, precisamente em 1557, a cidade presenciou a instalação do arcebispado. Madeira refere-se a esse momento como a “segunda capitalização” de Goa”, em que a cidade passou a ser sede tanto do poder civil, quanto do poder eclesiástico. A emergência da jurisdição eclesiástica – bispado e arcebispado – significou também o aparecimento de uma competência episcopal em que, resumidamente, se destacavam os seguintes desempenhos: a administração privativa de certos sacramentos e funções; uma jurisdição espiritual que zelasse pelos fiéis, penas e a administração da mitra; e os bens da mesa episcopal.<sup>90</sup>

Foi a partir do reinado de D. João III que se configurou um projeto imperial territorial, sendo a cristianização uma das expressões mais evidentes, de acordo com a interpretação de Ângela Xavier. Tentou-se promover na Índia políticas a espelho do que havia sido delineado no reino. Desse modo, a expansão territorial viabilizou a *transladação* das principais instituições político-administrativas do reino para o Império. Apesar de Lisboa compor o centro do Império português, foi necessário delegar a outras *cabeças* parte das funções de coordenação que regiam o Império. Nesse sentido, em Goa cada vez mais tornava-se uma

---

<sup>88</sup> SANTOS, C.M *apud* FARIA, Patrícia, 2008, p.68.

<sup>89</sup> COATES, Thimoty. Op., cit., pp.45-47.

<sup>90</sup> SANTOS, C. M.de. **Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p,203

réplica de Lisboa. Tratava-se de uma *translatio* para o Oriente em que Goa se tornava o segundo principal polo do Império português.<sup>91</sup>

Em 1560, outra instituição existente no reino foi estabelecida em Goa: o Tribunal da Inquisição, o mais repressivo dos tribunais da fé e o único estabelecido formalmente em domínio português no ultramar.<sup>92</sup> A jurisdição do Tribunal do Santo Ofício de Goa compreendeu os domínios do Estado da Índia e a sua instalação exprimia um esforço de vigilância sobre as sociedades locais, a fim de construir e manter uma sociedade cristã, o mais distante possível dos “desvios” que poderiam fazer ruir o Estado da Índia.

Cabe retomar a afirmação de Luiz Filipe Thomaz, que considerou os primeiros anos da conquista de Goa marcados pela limitada conversão da população local, enquanto a segunda metade do século XVI teria sido caracterizada pelo intenso proselitismo religioso. Goa havia se constituído enquanto capital do Império cristão ao leste, um centro administrativo, religioso e político, em que não poderiam ser permitidas práticas consideradas gentílicas, heréticas ou que fosse de encontro de preceitos católicos.

Nessa segunda fase da presença portuguesa em Goa, as autoridades lusas estavam mais consolidadas do que na primeira metade do século e buscaram se impor com mais avidez sobre as sociedades locais. Logo, principiava um período bem distinto daquele em que Albuquerque havia se instalado com o apoio da população hindu. A tolerância religiosa prometida perdia cada vez mais espaço para um proselitismo religioso, que se materializou por meio de intensas intervenções nos hábitos das populações locais. O intuito era promover uma sociedade cristã no Oriente, um desejo que se expressava desde a terceira década do século XVI, principalmente a partir da chegada do vigário Miguel Vaz Coutinho àqueles territórios.

### **1.3 Uma sociedade vigilante: redes de intervenção e o esforço em implantar a disciplina cristã**

O projeto de conversão das populações de Goa foi se configurando cada vez mais no segundo quartel do século XVI, em contraste com o período antecedente. Conforme Ângela

---

<sup>91</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2008, p.39.

<sup>92</sup> Ressalta-se que Célia Tavares possui um importante estudo, aqui já mencionado, acerca da ação evangelizadora da Companhia de Jesus e da perseguição aos desvios da fé por parte dos inquisidores em Goa. A autora destacou que o primeiro pedido oficial de instalação da Inquisição em Goa foi feito pelo vigário-geral Miguel Vaz que se revelava preocupado com a questão da presença de cristãos-novos no Oriente. Cf.TAVARES, Célia. Op., cit., p.159.

Xavier, a partir de 1530, as diretivas emanadas nas pastorais do bispo de Goa, as determinações do vice-rei e do Senado da Câmara sugeriram estratégias de evangelização incentivadas pela Coroa, muitas delas sintetizadas posteriormente nos decretos do primeiro Concílio Provincial de Goa, celebrado em 1567.<sup>93</sup>

Xavier pontuou que o projeto de evangelização das populações locais constituiu mais do que uma obrigação moral e visava garantir a conservação do poder imperial português, através de uma política confessional que almejava a homogeneização religiosa dos indivíduos. Um dos resultados esperados era a multiplicação dos futuros soldados a serviço da Coroa, que ao contrário dos portugueses, teriam sua fidelidade inscrita em sua vontade e entendimento. Além disso, esperava-se o aumento dos rendimentos da Coroa, através do pagamento dos foros e da imposição da dízima.<sup>94</sup>

Em torno de 1540, foram adotadas iniciativas tanto dos agentes eclesiásticos quanto dos agentes régios que buscavam extirpar do território goês as crenças e práticas hindus. Nessa década, as formas de relacionamento entre os portugueses e as populações não-cristãs foram alteradas de forma significativa, graças à iniciativa de Miguel Vaz, do bispo D. João de Albuquerque e de outros agentes eclesiásticos interessados em expulsar os brâmanes de Goa. Foi nesta década também que começou a se concretizar o projeto de segregação das populações convertidas dos não-convertidos, bem como a extirpação dos indícios de diversas crenças e práticas que não fossem católicas. Em 1540, Miguel Vaz e Diogo da Borba também iniciaram a destruição dos pagodes (templos) e proibiram o culto público de ritos não católicos.<sup>95</sup>

É importante salientar a participação ativa de Miguel Vaz durante o estabelecimento das bases do funcionamento do bispado de Goa e o seu protagonismo no processo que visava à cristianização dos hindus. D. João III havia designado Miguel Vaz para conduzir o processo de cristianização no Oriente após emitir provisões para que o bispo Vaqueiro retornasse a Portugal, pois já estava em idade avançada. Vaz foi apontado como vigário-geral e submetido às ordens de Fernando Vaqueiro até que este retornasse ao reino. Nesta posição, Vaz recebeu várias orientações do Monarca relacionadas à cristianização dos goeses.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> XAVIER, Ângela Barreto. Op., cit. 2008, p.119.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>95</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., pp.70- 71.

<sup>96</sup> FARIA, Patrícia de Faria. **A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013, p. 67.

As iniciativas de Vaz não eram esparsas. Junto com as atividades desempenhadas em Goa pelo bispo D. João de Albuquerque (1533-1553), gradativamente delineou-se nesta cidade os primeiros traços mais nítidos da “intolerância religiosa” que caracterizara a região na segunda metade do século XVI. A tentativa de expulsão dos brâmanes não foi exclusivamente idealizada por Miguel Vaz, pois ela obteve o apoio de D. João de Albuquerque tal como de outros eclesiásticos. Aos poucos, tanto a Coroa quanto a Igreja assumiam posturas que buscavam transformar Goa em um reduto católico. Thomaz pontuou que esse momento foi marcado pela transição de um imperialismo comercial para um imperialismo da fé,<sup>97</sup> postura que foi intensificada ainda mais a partir da década de 1560, com os sínodos provinciais e os alvarás régios promulgados para reforçar as medidas tomadas pela Igreja.

No Estado da Índia, a conversão parecia ser essencial para evitar que as possessões portuguesas sucumbissem às gentilidades, às cerimônias consideradas diabólicas e à própria ruína dos portugueses que, de tanto tempo conviver entre os gentios, poderiam corromper-se e vivenciar as permissividades do Estado da Índia. A conversão ao catolicismo parecia ser um instrumento fundamental para homogeneizar essa sociedade dotada de clivagens profundas. Era essencial que os portugueses e hindus tivessem algo a compartilhar. Porém, o que um português, cristão poderia compartilhar com aquelas sociedades de cor, hábitos, organizações e cultos tão distintos? O que indivíduos de sociedades diferentes poderiam partilhar em comum, senão a fé? Para essa partilha ser possível essas populações precisavam ser batizadas, disciplinadas conforme os costumes portugueses e a religião católica.

Xavier apontou que se acreditava ser possível promover a homogeneização das sociedades locais a partir da fé católica e assim as mesmas poderiam ter em comum com os portugueses a religião de seu Rei. A religião era então um instrumento chave para construir e consolidar o poder real.<sup>98</sup> Essa articulação entre os poderes políticos e eclesiásticos na expansão portuguesa foi um tema bastante discutido, como foi enunciado há décadas atrás por Charles Boxer, autor que postulou a “aliança estreita e indissolúvel” do “trono” e do “altar”, da “fé” e do “império” no contexto da expansão lusa.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> THOMAZ, L.F. Op., cit., pp.251-252.

<sup>98</sup> XAVIER, Ângela. Dissolver a Diferença - Conversão e Mestiçagem no Império Português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), **Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p.12. A autora também traz a discussão em sua obra *A invenção de Goa*. Cf. XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa**. Lisboa: ICS, 2008.

<sup>99</sup> BOXER, C. R. **Igreja e expansão Ibérica (1440-1770)**. Lisboa. Edições 70, 1989, p.98.

Assim, na afirmação do poder português em Goa foi necessária a iniciativa da Coroa e da Igreja (e podemos perceber isso através dos alvarás reais e decretos dos concílios Provinciais de Goa) em um trabalho conjunto de impor uma *disciplina cristã*. Com efeito, a ação de bispos, do Pai dos Cristãos, do juiz dos órfãos, de tutores cristãos, missionários e párocos, do vice-rei, de capitães e demais agentes régios e eclesiásticos evidenciavam a necessidade de se criar um aparato jurídico, institucional e cotidiano que vigiasse e regresse esses grupos sociais nativos.

Podemos considerar que em Goa, o governo da sociedade era realizado a partir de muitos polos produtores de normas que pregavam o disciplinamento dos indivíduos, isto porque em Goa formou-se uma sociedade parcialmente modelada pelas instituições que caracterizaram o Antigo Regime em Portugal.<sup>100</sup> Conforme Hespanha, as sociedades do Antigo Regime eram extremamente vigiadas e os mecanismos de controle não eram essencialmente explícitos ou partiam apenas de um centro, por isso é importante pensarmos nos diversos polos produtores de norma, inclusive para analisar o papel dos diversos agentes envolvidos no processo de conversão das populações de Goa.<sup>101</sup> Ademais, cabe destacar que, nesse processo de cristianização e de disciplinamento, vigorava um controle imaginado da sociedade, isto é, em uma sociedade preocupada com a salvação, cada um julgava-se responsável por zelar e vigiar a ordem social.<sup>102</sup>

Mais do que regerar, era preciso criar uma sociedade vigilante, que fosse capaz de vigiar a si e o próximo. Não é por acaso que os alvarás e decretos dos concílios provinciais de Goa recompensavam pessoas que delatavam outros indivíduos, incitando assim que outros o fizessem. Por exemplo, no caso de denúncias sobre o uso do dinheiro dos órfãos por infiéis, ordenou-se em 1559 que a renda adquirida como multa – por infringir o decreto – deveria ser redistribuída, sendo que uma metade deveria ir para o hospital e a outra metade para quem delatasse àqueles que entregavam o dinheiro dos órfãos para os infiéis.<sup>103</sup> O mesmo sucedeu em outros decretos, como a proibição do *sati* na provisão de D. Constantino de 1560. O vice-rei ordenou que aqueles que queimassem mulheres vivas ou as incentivassem a isso, deveriam

---

<sup>100</sup> Em Goa, evidentemente algumas características das sociedades locais foram mantidas e outras transformadas ao longo da presença portuguesa.

<sup>101</sup> Reconhecemos que embora Goa não tenha sido uma sociedade europeia de Antigo Regime, foram implantadas nesta cidade instituições portuguesas características deste contexto.

<sup>102</sup> HESPANHA, António Manuel. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). **História da vida privada em Portugal**. A idade moderna. Lisboa: Círculo de leitores, 2011.

<sup>103</sup> RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo portuquez-oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992, fasc. V, doc. 289, p.387. Adiante, citar-se-á APO.

perder a sua fazenda e a metade desse bem deveria ir para quem acusasse a infração.<sup>104</sup> Apesar de citarmos apenas dois exemplos, poderemos notar nos capítulos posteriores que o incentivo a acusação era recorrente. Através das denúncias, os agentes poderiam disciplinar as populações e promover a interiorização de outros preceitos cristãos de vigilância, tal como a confissão.

Segundo Federico Palomo, a Igreja contou com a confissão como um instrumento de controle social. A mesma não só possuía, em parte, poder sobre as consciências, como também respondia à necessidade de aliviar um sentimento de culpa que persistia na sociedade moderna e que foi difundido pela própria Igreja, pelo modelo de comportamento imposto.<sup>105</sup>

Em uma linha interpretativa similar à adotada por Palomo, José Pedro Paiva discutiu os processos ligados à imposição de uma única confissão religiosa aos súditos, no bojo dos Estados Modernos, processos que continham – em sua essência – formas de doutrinar e disciplinar as populações, ao mesmo tempo em que almejavam criar instrumentos de vigilância e observância dos comportamentos. O intuito era a uniformização da vida das populações, “construindo-se por essa via, um pilar da coesão social e da afirmação do poder político.”<sup>106</sup> Paiva ressaltou que o período moderno foi uma época de fortíssimas vinculações entre o universo da política e da religião, em que a Igreja pregava a obediência como uma base fundamental para alcançar a glória celeste e o fazia através de mecanismos que buscavam disciplinar não só a alma, mas também o corpo dos indivíduos.

Ainda que Federico Palomo e José Pedro Paiva tenham refletido sobre processos que se desenvolverem em Portugal, guardando as devidas proporções, podemos considerar que expectativas similares de doutrinação e de disciplinamento das populações incidiram sobre Goa, local que alimentou a expectativa de agentes da Coroa e da Igreja quanto à possibilidade de construir uma “cidadela cristã no Oriente”, parafraseando Célia Tavares.<sup>107</sup> Em Goa, através da figura do pároco, do bispo, do Papa, de uma série de agentes eclesiásticos e também de agentes régios, pregava-se uma ordem social que era supostamente instituída por Deus. Esses agentes foram responsáveis por uma série de medidas que buscavam atingir o cotidiano das viúvas hindus, bailadeiras e demais populações de Goa.

---

<sup>104</sup> APO, fasc.5, doc.353 p.458. Adiante, citar-se-á APO.

<sup>105</sup> PALOMO, Federico. «Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. **Cuadernos de Historia Moderna**, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997, p.126.

<sup>106</sup> PAIVA, J. P. **Baluarte da fé: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011, p.61.

<sup>107</sup> TAVARES, C. C. S. Goa: a cidadela cristã no Oriente. **Historia y Sociedad** (Medellin. 1994) , v. 15, 2008, p.27-41.

Para o melhor controle do espaço que abrangia a diocese, algumas competências foram redefinidas, como a dos vigários. Vinculados ao prelado, essas autoridades formavam uma rede periférica que zelava pelo controle regular da vida moral e religiosa daquela sociedade. No período moderno esta rede se estendeu através da figura do pároco. Dentro do âmbito paroquial, o controle social das comunidades de fiéis desenvolveu-se por meio de mecanismos burocráticos também com a finalidade de disciplinar, como foi o caso dos registros paroquiais.<sup>108</sup>

O disciplinamento dessas sociedades poderia impor-se de duas formas: persuasão e castigo. O castigo nem sempre assumia a forma mais radical de açoite, degredo ou trabalho forçado nas galés, pois poderia ser também um conselho, uma correção fraterna. Foram sobretudo os bispos e seus párocos, confessores, missionários e pregadores que possuíam as estratégias pedagógicas mais educativas e brandas. Quanto à persuasão, ela decorria dos exemplos a partir da ação e do comportamento de um clero renovado. Assim, as missões, a catequese e a pastoral desempenhavam uma importante função educativa que objetivava moldar vassallos obedientes. Portanto, era extremamente interessante para a monarquia a atuação desses agentes eclesiásticos em seus domínios.<sup>109</sup>

Visto que os clérigos seculares chegavam à Índia em pequenas proporções, as atividades referentes à evangelização e à conversão das populações locais foram atribuídas por ordens régias ao clero regular nas regiões que compunham as Velhas Conquistas. O intuito era aumentar o número de convertidos, melhorar a vigilância e o cuidado para com os convertidos, bem como evitar escândalos e disputas.

Segundo Mendonça, não há dúvidas de que as ordens religiosas constituíram a espinha dorsal dos trabalhos que buscavam intensificar as conversões em Goa na segunda metade do século XVI. Os missionários possuíam um papel significativo e ativo não só entre as populações locais, como também exerceram pressão sobre o governo local e a Coroa, para que emitissem decretos a favor da conversão. Ademais, obter o apoio das autoridades civis parecia ser o caminho mais frutífero para aumentar o número das conversões.<sup>110</sup> As ordens religiosas foram, portanto, um elemento chave da Igreja Militante. O financiamento recebido para a execução de seu trabalho variava conforme o número de conversões reportadas. Nesse

---

<sup>108</sup> PALOMO, Federico. Op., cit., p.125.

<sup>109</sup> PAIVA, Pedro. Op., cit., pp.266-267.

<sup>110</sup> MENDONÇA, Délio. Op., cit., p. 14.



sentido, engajadas em competitivas atividades de conversão, por vezes, as mesmas possuíam relações conflituosas.<sup>111</sup>

Em 1542, os jesuítas chegaram à Índia e, pouco tempo depois, a administração do Seminário de Santa Fé foi oferecida a eles. No que se refere aos franciscanos, esses construíram o primeiro convento em Goa em 1518 e os dominicanos construíram sua primeira casa em 1548. Enquanto Goa ficou sob os cuidados dos jesuítas e dominicanos, Bardez foi submetida aos franciscanos; os jesuítas também se tornaram responsáveis por Salsete e as ilhas de Divar. De acordo com Xavier, os jesuítas, os franciscanos bem como o clero secular foram aqueles a consolidar com grande protagonismo a territorialização do Império e a converter muitas almas. Foram através dos missionários, das estruturas diocesanas e paroquiais que o príncipe teve mais acesso aos espaços longínquos de seu Império, lugares em os agentes eclesiásticos adentravam no intuito de converter as populações e estender malhas administrativas.<sup>112</sup>

A primeira frota portuguesa que chegou a Índia estava acompanhada de alguns capelães da Coroa e por alguns missionários franciscanos, os únicos com benção real e mandato oficial para cristianizar o Oriente até 1542, quando chegaram os jesuítas em Goa. Cada ordem religiosa possuía o seu método de introdução dos princípios cristãos e, portanto, atuava de forma diferenciada para promover a conversão. Na Índia, por exemplo, o sentido de missão partilhado pelos franciscanos vinha de concepções escatológicas em que o fim dos tempos estava cada vez mais próximo, razão pela qual havia uma urgência em converter e evangelizar. Era preciso salvar as almas e pregar o arrependimento com base em palavras inspiradas pelo Espírito Santo.<sup>113</sup>

Xavier pontuou que a via franciscana de implantar o cristianismo no coração e nas mentes se dava, sobretudo, pela sensibilidade em que se convocava a memória para ativar o entendimento.<sup>114</sup> Esses agentes enfatizavam o papel da oração e o exemplo de vida evidenciado pelo próprio religioso.<sup>115</sup>

Em Bardez, a atividade dos franciscanos nas paróquias estava associada a um esforço de criar uma rotina de observância dos ritos católicos, controlar a moralidade e intervir nas organizações familiares. Faria abordou que o contato constante e diário desses agentes com as

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>112</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2008, p.13.

<sup>113</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., 2013, p. 163.

<sup>114</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2008, p. 206.

<sup>115</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., 2013, p.170.

populações nativas nas paróquias propiciou a adoção de medidas coercivas e de intervenção cotidiana, chegando ao ponto de que esses agentes também se tornaram responsáveis por retirar compulsoriamente os órfãos de famílias gentias, para que fossem doutrinados nos princípios cristãos. Tais iniciativas foram concebidas como abusivas e ocasionaram diversas formas de reações locais, como denúncias, petições e em casos mais graves o espancamento e o assassinato de frades.<sup>116</sup>

No que toca aos jesuítas, Tavares acentuou que em um primeiro momento o trabalho de conversão das almas havia privilegiado, em Goa, bem mais a quantidade do que a qualidade. A autora explicou que a Companhia de Jesus não constituía um bloco monolítico, portanto os métodos de conversão variavam, porém, o domínio da língua local era uma estratégia recorrente entre os jesuítas em práticas de disciplinamento. Esta estratégia era vista como fundamental para estabelecer a comunicação direta com os convertidos e crucial para divulgar o catecismo.<sup>117</sup>

Entre os jesuítas, era frequente o uso da expressão “vocação da  ndia”, que significava possuir uma mentalidade proselitista, zelo e entusiasmo para instruir e converter hindus. Segundo Mendonça, Francisco Xavier pediu por um candidato que tivesse “a voca o da  ndia” e que não fosse tão jovem, de preferência entre os 30 a 40 anos e possuísse diversas virtudes, especialmente a castidade, em fun o do calor e da licenciosidade que a vida em Goa proporcionava e das tentac es sofridas não são pelos homens leigos, mas também pelos religiosos.<sup>118</sup> A ausência dessas virtudes poderia trazer obstáculos   conversão e difundir um comportamento que não fosse apropriado para os neófitos, ainda se consolidando na fé católica. Mendonça lembra que a atividade missionária portuguesa consistia também em trazer a “civiliza o” às popula es locais através da reforma de seus costumes e do

---

<sup>116</sup>Ibidem, pp.144-145.

<sup>117</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., p.136.

<sup>118</sup> Cf. MENDONÇA, Délio. Op., cit., p. 17. Acerca da crença referente   influência do calor ou do clima sobre os corpos convidando-os a licenciosidade, Xavier ressaltou que essa abordagem esteve presente em algumas enciclopedias e obras que por vezes retomavam t picos da tradi o ptolomaica para afirmar que as constela es celestes tinham influência na terra e nos homens. Acreditava-se que o clima afetava a constitui o física e moral das popula es e a  ndia por estar em uma região subtropical recebia efeitos negativos no que concerne ao caráter das pessoas. A interdependência dos astros, da terra e os humores dos homens pr -determinavam hierarquias de civilidade quando afirmavam que no Trópico de Câncer e no Círculo  rtico situavam-se as melhores terras do mundo, essas que por sua vez abarcavam os territórios europeus, excedidos de nobreza e virtudes. Já entre o Trópico de Capric rnios e o Círculo Antártico, onde se localizava quase todo continente africano, a  ndia e o Brasil, possuíam um estado cultural menor, duvidoso. Tais abordagens foram utilizadas para justificar a subalterniza o antropológica das popula es indianas e o domínio político português cristão nessas regiões. Cf. XAVIER, Ângela Barreto. “Nobres per gera o”. A consciência de si dos descendentes de portuguesas na Goa seiscentista. **Cultura. Revista de H storia e Teoria das ideias**, 2007, pp. 106- 111.

ensinamento de valores e normas sociais e morais portuguesas.<sup>119</sup> As autoridades portuguesas também entendiam que somente a conversão poderia transformar os vassallos hindus em cidadãos leais ao Império.<sup>120</sup> Nesse sentido, era fundamental introduzir a *disciplina cristã* na vida cotidiana dessas populações locais.

A Igreja, de um modo geral, contou com uma ampla rede de intervenção que incluía párocos, confessores, missionários, pregadores e visitantes. Se Délio de Mendonça considerou que os missionários foram os principais agentes da conversão em Goa, outros autores enfatizaram o papel de outros protagonistas. Em estudo sobre o reino de Portugal, José Paiva considerou que bispos e inquisidores contribuíram significativamente para a subordinação dos vassallos à Coroa, através de uma devoção obediente. Esses agentes estavam sempre prontos a observar, catequizar, educar e se necessário punir. Havia um desejo de disciplinar a alma, o corpo e a sociedade.<sup>121</sup> No caso de Goa, alguns estudos têm destacado o papel dos bispos e arcebispos no disciplinamento da população, uma vez que eles deveriam adotar a prática das visitas pastorais, um importante meio de difusão da doutrina pregada pela Igreja e de verificação do funcionamento administrativo das Igrejas e do desempenho do clero.<sup>122</sup> As visitas pastorais eram um importante mecanismo de vigilância e observância religiosa do comportamento das populações, em busca das providências para que fossem interiorizadas as normas e obediência.<sup>123</sup>

O Estado da Índia contou com o estabelecimento do Tribunal Inquisitorial de Goa em 1560 para também moldar e disciplinar o comportamento dos fiéis no Oriente. Em Portugal, o tribunal inquisitorial perseguiu principalmente as denúncias de judaísmo. Em Goa, por outro lado, como evidenciou Bethencourt, a maior preocupação do tribunal inquisitorial tornou-se progressivamente as “gentilidades”, isto é, a perpetuação de crenças e práticas religiosas e também sociais que permaneceram nos indivíduos que se converteram ao catolicismo.<sup>124</sup>

Não se trata de afirmar que a disciplina enquanto ordem era aceita e recebida por todos os agentes sociais com passividade. A resistência e desobediência aos preceitos estabelecidos

---

<sup>119</sup> MENDONÇA, Délio. Op., cit., p. 100.

<sup>120</sup> Ibidem, pp.98-99.

<sup>121</sup> Ibidem, p.9.

<sup>122</sup> Podemos citar como exemplo os seguintes estudos: “A invenção de Goa” e “Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia” de Ângela Xavier; O segundo capítulo de “A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)” de Patrícia Faria, bem como “Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606)” e “Reforma e profecia: a ação do arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão” da mesma autora.

<sup>123</sup> PAIVA, Pedro. Op., cit., p.288-289.

<sup>124</sup> BETHENCOURT, F. Op., cit., pp.317-319.

evidenciam-se nos assassinatos dos padres, no deslocamento dos hindus para as terras firmes e na própria necessidade de reafirmar os decretos e alvarás régios analisados por nós nos capítulos a seguir. Por outro lado, estamos apontando que havia um esforço mútuo da Coroa e da Igreja em disciplinar os agentes sociais e esse esforço criou normas de conduta que geraram expectativas sobre o comportamento dos indivíduos.

Evidentemente também havia territórios que conseguiam escapar às tentativas de intensa intervenção das autoridades eclesiásticas e régias portuguesas e conseguiram manter-se nos entrepostos comerciais. Nem mesmo em Portugal essas tentativas de disciplinamentos abrangiam todas as áreas. Em 1625, o arcebispo D. Miguel de Castro informou à Roma que existiam paróquias no reino que ele não conseguia visitar.<sup>125</sup> Em um lugar esparso e descontínuo territorialmente como o Estado da Índia, essa dificuldade pode ter sido maior ainda.

Xavier acentuou que foi necessário recorrer a instrumentos variados que combinavam instâncias militares e políticas com dispositivos mais suaves, de “violências doces” como a educação e a assistência para a difusão da doutrina cristã.<sup>126</sup> Destaca-se o papel de irmandades, confrarias e dispositivos “assistenciais”, além das escolas em que eram ensinados rudimentos da doutrina cristã. Segundo Xavier, até a década de 1540 haviam sido criadas mais de uma dezena de escolas em Goa, que buscavam ensinar as letras portuguesas e a doutrina cristã. Tais práticas partiram inicialmente dos frades menores e mais tarde teriam sido desenvolvidas pelo Colégio de Santa Fé, edificado pelo padre Diogo de Borba.<sup>127</sup>

Segundo Manso, essas instituições difundiam o cristianismo, as letras e a cultura ocidental. Alguns Colégios tendiam a funcionar mais como centro de propagação missionária do que como sede de ação pedagógica.<sup>128</sup> Tais escolas foram instrumentos chaves de doutrinação implantado não só em Goa, mas também nas regiões de Bardez e Salcete. Em 1544, Goa havia ganhado mais quatro escolas, uma em cada paróquia dividida pelo bispo D. Juan de Albuquerque. Em 1548, o principal colégio Jesuíta na Índia foi fundado e intitulado como Colégio de S. Paulo.

O Colégio de S. Paulo foi anexado ao seminário de Santa Fé e se dedicou a instruir seus alunos com Filosofia e Teologia da Companhia. Posteriormente, eles formariam e

---

<sup>125</sup> PAIVA, Pedro. Op., cit., p.269.

<sup>126</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., p.27.

<sup>127</sup> Ibidem, pp. 214- 215.

<sup>128</sup> MANSO, M. Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. In: L.M. CAROLINO; C.Z. CAMENIETZKI (coords.), **Jesuítas, ensino e ciência sécs. XVI-XVIII**. Lisboa, Ed. Caleidoscópico, 2005, p. 171.

constituiriam um clero nativo. Conforme Manso, junto com o colégio da Madre de Deus em Macau, o Colégio de S. Paulo compôs um dos principais centros de difusão da cultura europeia na Ásia.<sup>129</sup>

Em 1543, o bispo D. Juan de Albuquerque dividiu a cidade de Goa em quatro paróquias agrupadas em lugares de culto, sendo esses a Igreja de Santa Luzia, Nossa Senhora da Luz, Nossa Senhora do Rosário e a Sé. A paróquia era uma unidade espacial que ficava sob jurisdição do cura de almas ou pároco, responsável por desempenhar funções de ordenamento civil e eclesiástico, acompanhavam o cotidiano, difundiam padrões culturais através da pregação e disciplinavam o foro íntimo por meio da confissão.<sup>130</sup> Gradativamente Goa adquiria uma organização eclesiástica destinado a facilitar a conversão da população.

Como temos discutido, diferentes agentes e instituições atuaram em busca da cristianização dos habitantes de Goa, no século XVI. No Velho Mundo, havia iniciado uma evolução das formas de presença da Igreja que a partir do século XVI apresentava-se reforçada e renovada, através da confissão, da Inquisição e das missões que marcharam em linhas convergentes, mas que por vezes também subjugavam umas às outras, tal como foi investigado por Adriano Prosperi, cujos estudos sobre as sociedades italianas têm inspirado autores que buscam analisar as convergências e divergências entre tais agentes da cristianização e do disciplinamento na Era Moderna.<sup>131</sup> Em seus escritos, Prosperi destacou que a confissão aparecia como um instrumento fundamental que não só garantia o acesso ao perdão como transferia os segredos das consciências dos indivíduos à Inquisição. Assim, foi possível construir um sistema de poder que permitia à Igreja oferecer ao poder político um serviço essencial que ligava os corações à obediência.<sup>132</sup> Acerca do reino de Portugal, Paiva considerou que foi principalmente após Trento que se pregou uma dupla obediência à Igreja e ao Estado, num “processo de disciplinar o fiel como súdito”.<sup>133</sup> Ambos os poderes se ampararam e se auxiliaram num esforço de criar católicos disciplinados e vassalos submissos.

Tal como mencionamos, expectativas similares de disciplinamento da população foram projetadas em Goa e alguns trabalhos buscam evidenciar a ação de agentes eclesiásticos e régios no processo de disciplinamento das populações locais. Podemos citar Xavier, Tavares e Faria como alguns exemplos.

---

<sup>129</sup> Ibidem, p.172.

<sup>130</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., pp.133-134.

<sup>131</sup> PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013,p.23.

<sup>132</sup> Ibidem, p.29.

<sup>133</sup> Ibidem, p.302.

Inspirada em Prodi e Prosperi, Ângela Xavier abordou a confessionalização de Goa como parte de uma reforma que começou no reino e se estendeu até ultramar. Segunda a autora, podemos perceber mais nitidamente no reinado de D. João III uma interpenetração entre o poder político e o poder religioso, de modo que alguns autores recorrem ao conceito de “disciplinamento social” ou “confessionalização” para descrever essa aliança política-religiosa.<sup>134</sup> Com esta união, os dispositivos do poder “central” puderam estender-se a lugares remotos, permitindo que o poder eclesiástico possuísse uma malha administrativa que cobria o território.

Segundo Palomo, foi, sobretudo a historiografia italiana que contribuiu consideravelmente para as questões de “disciplinamento social”. Dentro do campo historiográfico, Gerhard Oestreich ganhou destaque por sua proposta de recuperar os fatores humanos e sociais poucos enfatizados pela história política. Conforme Oestreich, no período moderno ocorreu um processo de imposição de “disciplinamento social” que alcançou sua maior intensidade nas formas de poder do Estado do século XVIII.<sup>135</sup>

Através da categoria de disciplinamento social, Oestreich abordou os diferentes processos políticos, religiosos, sociais e culturais no período moderno como consequência de mudanças que sucediam desde o final da Idade Média, mudanças essas, sobretudo, iniciadas a partir das camadas mais altas da sociedade. Tais alterações possuíam o intuito de moldar ou regular as relações humanas a partir da imposição de modelos de comportamentos que progressivamente levaram a transformação das consciências e dos costumes dos indivíduos. Essas mudanças teriam ocasionado transformações estruturais da própria sociedade e sua forma de organização política.<sup>136</sup>

Palomo ressaltou que, embora o processo de “disciplinamento social” no século XVI e XVII tenha sido associado ao processo de construção do Estado Moderno, alguns autores atentaram para os estreitos vínculos entre o poder político e a Igreja naquele contexto. A partir desta ponderação, algumas reflexões vieram à tona sobre o papel que as confissões tiveram na imposição deste “disciplinamento social”. Foi através do conceito de “confessionalização” que os historiadores alemães Wolfgang e Schilling buscaram compreender a história eclesiástica no período moderno através das relações diretas entre os fenômenos religiosos, políticos, sociais e culturais. Conforme Palomo, as contribuições de Oestreich, Wolfgang e Schilling possibilitaram novas linhas de investigação no campo da História Religiosa a partir

---

<sup>134</sup> XAVIER, A.B. op., cit., 2003, p.23.

<sup>135</sup> OESTREICH, G, 1984 *apud* PALOMO, F, 1997, p.119.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p.120.

da valorização da influência da Igreja sobre as sociedades católicas no Antigo Regime, porém sem reduzir os processos ao âmbito religioso.

Expectativas similares de disciplinamento sucederam no reino, tal como Paiva e Palomo abordaram. Nesse sentido, Xavier defendeu que o que sucedia no reino era o que, em boa parte, estava também a se configurar no Império, através da *translatio*. A partir das décadas de 1530 e 1540, políticas que dependiam da conversão e da cristianização sistemática das populações estavam prestes a se delinear no Estado da Índia.<sup>137</sup> Tal ação contou com a atuação de vários agentes régios e eclesiásticos, sobretudo com os missionários.

No âmbito dos estudos sobre os missionários, Célia Tavares evidenciou que em Goa a Companhia de Jesus e a Inquisição atuaram significativamente na conversão das almas. Os jesuítas empenharam-se na evangelização da população local, privilegiando os batismos em massa e, por vezes, puderam contar com a colaboração do Tribunal Inquisitorial nas ações evangelizadoras. Entretanto, havia divergências fundamentais entre os mesmos em relação ao que se entendia pelo ato de cristianizar. Se os jesuítas tendiam a uma flexibilização de determinadas práticas culturais e buscavam converter os gentios, o Tribunal Inquisitorial preocupou-se mais em repreender os cristãos-novos e se pautou na vigilância da ortodoxia, em impedir que a heresia do reino “contaminasse” Goa.<sup>138</sup> Ainda que a realidade local fosse bastante distinta de suas referências, os inquisidores tentaram identificar padrões de conduta lhes permitissem “perseguir” os recém-convertidos.<sup>139</sup> No final do século XVI, o alvo tradicional da inquisição (cristãos-novos) perdeu espaço para as “gentilidades”, que as autoridades eclesiásticas buscavam insensatamente extirpar.

Tal como Tavares, Faria também pesquisou a missionação no Oriente, porém a partir dos franciscanos. A autora também investigou as tentativas de disciplinamento por parte dos Concílios provinciais. No primeiro caso, Faria pesquisou as estratégias de conversão e pontuou também o batismo em massa como meio utilizado pelos franciscanos para aumentar as conversões. Muitos desses batismos não eram seguidos de instrução pormerizada na doutrina cristã, na medida em que, por vezes, eram ensinadas algumas questões básicas como noção de céu e inferno, a onipotência de Deus e a imortalidade da alma. As elites locais, por outro lado, receberam alguns outros cuidados, por exemplo, após o batismo, elas eram

---

<sup>137</sup> XAVIER, OP., cit., 2003, p. 35.

<sup>138</sup> TAVARES, Célia, Op., cit., 2004, p.159.

<sup>139</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., 2008, pp. 40-41.

instruídas no catecismo e aprendiam também outras funções, como ler, escrever e ajudar os religiosos no convento.<sup>140</sup>

Conforme a autora, as tentativas de disciplinamento das populações locais evidenciaram-se também nos cinco Concílios Provinciais de Goa, nos quais foram discutidas diversas questões relativas à conversão dos gentios.<sup>141</sup> As atas dos Concílios Provinciais de Goa possuem diretrizes que caracterizaram a reforma tridentina, porém não se resumem a uma mera reprodução desta, uma vez que o contexto histórico e cultural de sua adoção era distinto. Nesse sentido, adaptações foram feitas. De forma similar, as legislações adotadas no Estado da Índia sofreram inflexões, em função das pressões exercidas por grupos locais.<sup>142</sup> Isso evidencia que as tentativas de disciplinamento encontraram desafios, limites.

Tavares acentuou que a poderosa ação cristianizadora desenvolvida pela Companhia de Jesus e demais outras ordens religiosas, bem como pelo Tribunal Inquisitorial, alcançaram resultados que podem ser considerados parciais, principalmente em um mundo em que as fronteiras eram flexíveis, maleáveis, porosas. Aumentar a pressão poderia acarretar em esforço perdido, pois as populações poderiam migrar para outras regiões onde a legislação portuguesa não afetava os seus interesses. Nesse sentido, para a autora, a verdadeira marca da cristianização de Goa estaria em seu caráter insular, confinado, pois ao redor da cidadela cristã do Estado da Índia estariam multidões que não compartilhavam a fé católica.<sup>143</sup>

Consideramos assim, os estudos supracitados para pensarmos as tentativas de homogeneização das populações locais a partir da conversão e a importância da aliança do poder político e religioso para por em prática este processo. Contudo, consideramos também as dificuldades e os limites encontrados pelas autoridades portuguesas.

### **1.3.1 A instituição do “Pai dos Cristãos”: o cuidado para com os catecúmenos e neófitos**

Dentro da expansão das diretrizes de disciplinamento no período moderno, foi fundamental a renovação das formas de presença da Igreja e do poder Real nas localidades,

---

<sup>140</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., 2008, pp.181-182.

<sup>141</sup> FARIA, Patrícia. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). **Topoi** (Online): revista de historia. , v.14, p.218 - 238, 2013. Referência patricia concilio.

<sup>142</sup> Ibidem, p.239.

<sup>143</sup> TAVARES, Célia. Op., cit., 2008, p.41.



através de figuras-chaves como o clero regular, secular e outros agentes, tal como mencionamos acima. Outra figura de significativa importância foi a do Pai dos Cristãos, uma instituição exclusiva das Missões no Oriente para garantir a doutrinação e a integração das populações nativas convertidas.<sup>144</sup> O Pai dos Cristãos foi uma das instituições básicas fundamentais da “cristandade oriental”.

O Pai dos Cristãos era um cargo com vasta autoridade civil e aquele que assumia as responsabilidades do cargo tornava-se uma espécie de pai dos nativos, portanto, possuía o dever de proteger os convertidos das ambições e maus-tratos dos reinóis e hindus. Cabia a ele registrar as reclamações e buscar solucionar os problemas.<sup>145</sup>

Na documentação coligida por Cunha Rivara, é possível identificar que o cargo do pai dos cristãos era de grande importância para a obra da cristandade, “pois há da conversão da salvação das almas dos fieis, e ensino e amparo dos novamente convertidos, de que se diz o apóstolo [São Paulo] que há ser coadjutor e cooperador de Jesus Christo Nosso [Senhor]”. Os pobres não possuíam a quem recorrer senão a ele em momentos de necessidade. Por isso, aquele que ocupasse o cargo deveria ser alguém revestido de bondade e caridade para que nunca faltasse zelo para com os neófitos, pois deste modo evitaria que esses recém-convertidos retrocedessem as suas antigas práticas.<sup>146</sup> É importante ressaltar que o cargo havia sido criado com o intuito de evitar a relapsia, a fim de zelar pelo neófito para que ele não retornasse à gentildade, nem por necessidade, nem por falta de instrução.

Segundo Xavier, o padre Vaz, assim como as indicações pontifícias pontuaram que os convertidos deveriam ser tratados como “crianças de Cristo” e acolhidos com “afeição paternal”. Nesse sentido, o governo deveria assumir a proteção daqueles considerados inábeis ainda para defender seus interesses. Ao Pai dos Cristãos foi atribuído este dever. Proteger, conduzir e, sobretudo, integrar, que eram tarefas essenciais em um momento de expansão do cristianismo em territórios de grande diversidade cultural e religiosa.<sup>147</sup>

As funções desempenhadas por este cargo eram fundamentais para criar uma parentela espiritual, estabelecer e consolidar laços intracomunitários, laços que articulavam os membros da nova comunidade com os agentes colonizadores. Eram, sobretudo, laços verticais entre o convertido e o sacerdote ou oficial português que tutelava o mesmo. Um dos objetivos a serem alcançados era substituir o que era preexistente pela nova religião católica

---

<sup>144</sup> CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit, p. 269.

<sup>145</sup> MENDONÇA, Délio. Op., cit., p.100.

<sup>146</sup> WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa, CEHU, 1969, p.15.

<sup>147</sup> XAVIER, A. Op., cit., pp.101-102.

O esforço para promover conversões e manter os neófitos dentro dos preceitos católicos era grande. Cargos, regalias e benéficos eram oferecidos, todavia o batismo por si só não era garantia de um estatuto de igualdade. A concessão de favores e benefícios era um dos métodos aprovados pelas provisões do Rei de Portugal e dos vice-reis do Estado da Índia para atrair aderentes ao catolicismo. Inclusive, o mesmo consta nas atas do Primeiro Concílio de Goa (decreto 1 da Ação 2<sup>a</sup>).<sup>148</sup>

Sabemos que nas leis portuguesas, o batismo equivalia à condição do nascimento no momento de atribuir a “cidadania” política. Em outros termos, através do *regeneratio* (batismo) o converso poderia desfrutar, pelo menos em tese, os direitos que gozavam os portugueses por *generatio* (nascimento), uma vez que havia se tornado súdito.<sup>149</sup> Entretanto, na prática, o funcionalismo do Estado e diversas outras posições foram negadas aos mestiços, conversos e por vezes, até mesmo aos *casados*. Xavier lembrou que em 1596 Filipe II revelava-se no mínimo desconfortável com os fidalgos que haviam se casado com mulheres de “baixo nascimento”, afirmando que esses sujeitos não deveriam receber ofícios da administração real.<sup>150</sup>

Os convertidos do Império foram associados às populações no reino que possuíam um estatuto de liminaridade, de transitoriedade perene, sempre a caminho do reconhecimento e autonomia. É dentro desse contexto que o ofício do Pai dos Cristãos evidencia uma importância significativa: a de manter a relação entre colonos e colonizados, pois segundo Xavier isso conferia sempre a legitimidade do colonizador e garantia a “infantilização” dos colonizados. Desse modo, o Pai dos Cristãos teria um papel fundamental na ordem imperial, pois eram os religiosos que ocupavam esse cargo a orientar “os destinos sociais e políticos da maioria demográfica”, mantendo a convicção de um colonizador superior ao colonizado.<sup>151</sup>

Segundo Mendonça, muitos decretos foram emitidos para proteger os convertidos contra a influência dos brâmanes e de governantes oficiais portugueses que oprimiam os mesmos. A opressão mencionada pelo autor envolvia algumas autoridades régias que utilizavam de seu cargo ou sua influência para poder explorar a mão-de-obra dos neófitos, razão pela qual muitos hindus e muçulmanos rejeitavam a fé católica. Consequentemente, foi sugerido ao rei que nenhum indivíduo tivesse autoridade sobre os convertidos, exceto aqueles que possuíam mandato do próprio rei. Para Mendonça, provavelmente os cargos que

---

<sup>148</sup> WICKI, J. Op., cit., pp16-17.

<sup>149</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., p.13.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>151</sup> Ibidem, p.102.

correspondem ao Juiz dos órfãos e o Pai dos Cristãos foram criados para corrigir esses maus-tratos, o que não significa que as explorações tenham cessado e que esses agentes não as tenham executado.<sup>152</sup>

Os cristãos locais mais pobres eram dependentes da Misericórdia ou das autoridades portuguesas, que por vezes maltratavam esses convertidos, que desorientados e negligenciados ficavam suscetíveis à relapsia. Por isso, a atuação do Pai dos Cristãos era importante, pois ele tinha o dever de visitar esses catecúmenos em suas vilas e registrar o modo como eles viviam para se tornar o porta-voz dos cristãos locais diante dos vice-reis e das autoridades civis. Ele deveria agir como árbitro para resolver as disputas e reclamações dos convertidos, castigando-os se necessário. Porém, sobretudo ele deveria defendê-los e guarda-los dos dissídios e dos maus-tratos.<sup>153</sup>

A instituição do Pai dos Cristãos expandiu-se no Oriente onde a Coroa portuguesa possuía influência, estendendo-se então a Baçaim, Taná, Chaul, Damão, Goa, Cochim, Ceilão, Ormuz, Malaca e Macau. Ainda que a instituição fosse laica, a Igreja exerceu grande influência sob o cargo que por décadas foi ocupado pelas ordens religiosas.<sup>154</sup> Em Goa, o cargo aparece pela primeira vez em 1537 e a partir de 1557 foi monopolizado pelos missionários da Companhia de Jesus.<sup>155</sup>

Basicamente, tal ofício estava associado a três objetivos: o primeiro tratava-se das coisas referentes à conversão, o segundo consistia nos assuntos relacionados ao ensino e batismo dos catecúmenos e o terceiro tratava-se do amparo aos novamente convertidos. No que toca às coisas referentes à conversão, o Pai dos Cristãos deveria por meios justos impedir as idolatrias e castigar aqueles que as cometessem, negando favores e os cedendo aos novamente convertidos, amparando-os em suas necessidades, porque assim outros se converteriam.<sup>156</sup>

Além de protetor e instrutor dos catecúmenos que viviam na Índia e nas demais partes do Império português ao leste, o Pai dos Cristãos deveria encontrar alguns portugueses dispostos a aceitar serem padrinhos e bem feitos dos mesmos neófitos. Ademais, a sua posição possuía influência nos assuntos relacionados aos cargos oferecidos aos cristãos locais.

---

<sup>152</sup>MENDONÇA, Délio. Op., cit., p.175.

<sup>153</sup>MENDONÇA, Délio. Op., cit., p. 135.

<sup>154</sup> Wicki abordou que o cargo acompanhou várias fases da ação missionária de Portugal, desde João III e o impulso ao expansionismo da fé até 1835 quando as ordens religiosas foram extintas. Consequentemente, sem os religiosos a Casa dos catecúmenos foi fechada em 1842. Cf. WICKI, J. Op., cit., p. IX-.XI.

<sup>155</sup> CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit., p.270.

<sup>156</sup> Ibidem, p.16-17.

Com efeito, o Pai dos Cristãos tinha um importante papel ao indicar os neófitos para a ocupação de tais cargos, pois as atribuições dependiam muito da recomendação enviada por ele ao governador. Em certos casos, a liberdade dos hindus dependia das informações enviadas pelo Pai do Cristão às autoridades portuguesas, essas que variavam conforme as posturas assumidas pelos neófitos.<sup>157</sup>

Conforme Ames, o Pai dos Cristãos era responsável por monitorar as infrações, os desvios em relação aos preceitos do catolicismo praticados pelos neófitos. Para melhor gerenciar este afazer, o mesmo possuía um registro com data e hora dos principais eventos celebrados pelas populações locais. O intuito era vigiar e prevenir para que os neófitos não participassem das peregrinações e casamentos hindus, por exemplo. Aos infratores restava a punição, que era aplicada pelo próprio Pai dos Cristãos.<sup>158</sup>

Ames ressaltou que entre os deveres atribuídos ao Pai dos Cristãos dois eram de suma relevância: o primeiro tratava-se do recolhimento dos órfãos para deixá-los sob tutela de cristãos e o segundo refere-se à alforria dada aos escravos que aderiam à fé católica (decreto de 1559). A alforria por conversão havia sido prometida em um decreto real de 5 de abril de 1533 e reafirmada pelo vice-rei Dom Constantino de Brangança em 1558. Ademais, as questões referentes aos escravos também apareceram no Primeiro Concílio Provincial de Goa. Ao Pai dos cristãos cabia zelar para que essas leis fossem cumpridas.<sup>159</sup>

Chaturvedula pontuou que o cuidado com os órfãos por parte do Pai dos Cristãos gerou polêmica entre hindus e as autoridades locais, isso porque em 1559 Dom Sebastião havia emitido um decreto a favor do recolhimento das crianças hindus que não tivessem pai, mãe ou avós para serem instruídas na fé católica e nos “bons costumes”, entretanto, foram relatados à Coroa casos em que o Pai dos Cristãos agiria na retirada compulsória de menores que ainda possuíam família. O abuso suscitou queixas e desconforto entre as autoridades locais que, a mando do rei, reuniram-se em busca de uma solução para evitar que, como uma estratégia para contornar o que era considerado um abuso, as viúvas e demais parentes continuassem retirando os órfãos das terras portuguesas e os levando para outras localidades.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> MENDONÇA, Délio. Op., cit., p.136.

<sup>158</sup> AMES, Glenn J. “**Religious Life in the Colonial Trenches: The Role of the Pai dos Christãos in Seventeenth Century Portuguese India, c. 1640-1683**”. Portuguese Studies Review 16 (2), 2008, p.7.

<sup>159</sup> Ibidem, p.8.

<sup>160</sup> CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit, p. 270.

Em outubro de 1671, o vice-rei Mendonça Furtado defendeu que era preciso conter os abusos dos religiosos no Estado da Índia e o acusou o Pai dos Cristãos de violar a lei decretada pelo monarca acerca da retirada dos órfãos em Goa, agindo assim contra os interesses da Coroa. A ação do Pai dos Cristãos foi denunciada como prejudicial aos interesses da Coroa no Estado da Índia, pois oprimia a população local sem necessidade e acarretava a migração de importantes mercadores.<sup>161</sup> A esse respeito, Chaturvedula e Ames retrataram o seguinte caso.

Em março de 1677, D. Pedro II escreveu para o vice-rei D. Pedro de Almeida sobre uma petição que havia recebido “de uma pessoa gentil da nação brâmane” que denunciava a iniciativa do Pai dos Cristãos em retirar compulsoriamente os órfãos e suas respectivas heranças para deixá-los sob a tutela de cristãos, ainda que as mães estivessem vivas. A petição também incluía queixas sobre os excessos e abusos cometidos pelo Pai dos Cristãos. Em resposta, Pedro II ordenou que uma Junta assumisse a questão, a qual se dispôs a encontrar uma solução pacífica entre os convocados para discutir o assunto. Entre os convocados estavam o arcebispo de Goa, o inquisidor geral, o procurador da Coroa, o Pai dos Cristãos, o procurador dos hindus de Goa e outras autoridades, apesar de os dois procuradores e o Pai dos Cristãos não terem participado da decisão final.<sup>162</sup>

Em sua defesa, o Pai dos Cristãos, o jesuíta Manuel Themudo, evidenciou que os hindus tentavam esconder os seus órfãos ou levá-los para fora de Goa e, por esses atos maliciosos que representavam um grande obstáculo à conversão, deveriam ser punidos. Ademais, Themudo tentou demonstrar que a lei comum ditava que um órfão era aquele que não tinha pai e segundo essa definição ele não havia cometido abusos e sim agido para o benefício da cristandade. No entanto, D. Pedro II decidiu apoiar o decreto de D. Sebastião.<sup>163</sup>

No que concerne à Junta, a maioria de seus membros estavam preocupados com a conservação do Estado da Índia e, conforme Chaturvedula, estavam todos conscientes de que a mão-de-obra das populações locais e o comércio eram vitais para a manutenção da presença portuguesa no Oriente. Porém, a impressão que se tinha era que a dita opressão do Pai dos Cristãos reduzia gradativamente o comércio e esvaziava as terras de Goa. Argumentava-se que a ausência de mercadores hindus afetava de forma significativa o desempenho do comércio da Índia e que os hindus estavam se deslocando com seus bens e parentes a

---

<sup>161</sup> AMES, Glenn J. Op., cit., pp.12-13.

<sup>162</sup> CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit, pp. 273-274.

<sup>163</sup> Ibidem, pp.273-274.

Bombaim inglesa, a Surat e a outras regiões onde as crianças não eram tomadas a força.<sup>164</sup> O arcebispo concordou que o número de hindus se reduzia cada vez mais e isso dificultava a conversão dos mesmos.

Após examinar as cartas e petições e considerar as opiniões dos presentes, os membros da Junta votaram em dezembro de 1667 a favor de reafirmação da lei de 1559 sobre os órfãos. A lei determinava que apenas os menores sem pai, mãe e avós poderiam ser acolhidos e levados ao Colégio de São Paulo para que fossem educadas na fé católica. Ames ressaltou que os poderes de Themudo enquanto Pai dos Cristãos podem ter sido reduzidos como resultado da junta de 1677-1678, porém ele continuou a desenvolver um importante papel, principalmente no que concerne à alforria dos escravos convertidos. Os escravos que almejavam se converter eram avaliados durante dias pelo Pai dos Cristãos que examinava a determinação e a devoção dos mesmos. Posteriormente eles eram encaminhados para iniciarem o catecismo.<sup>165</sup>

Conforme Chaturvedula, o conflito apresentado referente ao Pai dos Cristãos e a administração evidencia a divergência de interesses entre a Coroa e a Igreja, naquele contexto. D. Pedro II acabou sendo pressionado a tomar medidas mais pragmáticas para que não fossem expulsos comerciantes hindus ricos da capital de seu império, responsáveis por dinamizar a economia local. Ao menos no que se à conversão compulsória dos órfãos, tal postura denota que a intolerância religiosa do século XVI tornava-se um pouco mais moderada no último quartel do XVII, em função das necessidades da Coroa, diante de uma nova conjuntura política e econômica (impactada, entre outros fatores, pela presença inglesa em Bombaim e da atração que os outros centros mercantis da Índia exerciam sobre os comerciantes hindus).<sup>166</sup>

Mendonça explicou que não devemos pensar que o cargo do Pai dos Cristãos foi criado unicamente para proteger os convertidos dos abusos dos hindus, muçulmanos e dos próprios portugueses. Tal instituição foi criada para promover a conversão dos hindus e reunir catecúmenos e crianças ilegítimas dos parentes hindus para que fossem batizadas. Porém, o cargo foi ocupado por diferentes pessoas com diferentes interesses, ora mais ou menos proselitistas. A proteção dada aos catecúmenos ou as medidas consideradas abusivas dependiam de quem assumisse o cargo e da sua veemência em converter os nativos.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, pp. 274-275.

<sup>165</sup> AMES, Glenn. Op., cit., p.17.

<sup>166</sup> CHATURVEDULA, Nandini. Op., cit, p. 276.

<sup>167</sup> MENDONÇA. Délio. Op., cit., p.136.

#### 1.4 Os Concílios provinciais de Goa: as tentativas de controle e homogeneização das populações locais

Em Goa, o esforço em cristianizar e introduzir a disciplina cristã nos indivíduos ganhou força principalmente na década de 1560 com a criação do Tribunal Inquisitorial, as Constituições do arcebispado de Goa e com os Concílios Provinciais realizados a partir de 1567. Atentaremos para as atas dos Concílios Provinciais, pois estes constituíram um dos pilares normativos fundamentais para implantação de uma Goa Cristã. Nessa documentação encontramos uma série de restrições aos costumes hindus, decretos voltados para alterar o cotidiano das populações locais, dentre eles os referentes a viúvas hindus e a *devadasis*.

O Concílio de Trento reestabeleceu na sessão XXIV a realização dos concílios provinciais. Os prelados deveriam reunir-se em sínodos episcopais e estabelecer constituições acerca das discussões promovidas sobre os rituais religiosos, pecados, sacramentos bem como outros assuntos que envolviam a expansão da fé, desde o zelo para com os neófitos até às tarefas e responsabilidades do clero.<sup>168</sup> Dentre as reuniões episcopais que sucederam no Império português, as de Goa foram as mais expressivas, pontuou Faria. Foram promovidas cinco reuniões episcopais e delas resultaram a produção de decretos que buscavam incorporar as orientações tridentinas e impor uma disciplina cristã.<sup>169</sup> Nesta cidade, os Concílios Provinciais foram realizados em 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606.

Xavier buscou explorar a maneira pela qual Trento moldou a imaginação e a institucionalização de Goa no contexto do arcebispado de Gaspar de Leão. A autora sondou a tratadística produzida por Leão e a cruzou com a produção normativa das Constituições do Arcebispado de Goa com as atas do 1º e do 2º Concílio Provincial desta cidade, a fim de ter acesso à arquitetura jurídica e institucional da arquidiocese de Goa.<sup>170</sup> Xavier indagou se Gaspar de Leão foi um bispo sensível às realidades locais ou o processo de batismo e conversão incentivado por ele teria sido promovido apenas pela força e habituação.

A autora constatou que podemos perceber as especificidades acerca das realidades locais já presentes no Primeiro Concílio de Goa. Em 1567, os prelados reuniram-se na Sé e

---

<sup>168</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., pp.96-97.

<sup>169</sup> Faria considera que houve uma rápida recepção das determinações formuladas em Trento nas atas dos concílios provinciais de Goa. O Concílio de Trento foi concluído em 4 de dezembro de 1563 e aprovado em janeiro do ano seguinte pelo papa Pio IV. Em 1567 já sucedera em Goa o primeiro concílio provincial. FARIA, Patrícia. Op., cit., pp.219-222.

<sup>170</sup> XAVIER, Angela Barreto. “Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia”. In Gouveia, A. C., Barbosa, D. S. & Paiva, J. P. (Eds.), **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica. Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p.134.

sobre a presença de Gaspar de Leão, o Primeiro Concílio Provincial de Goa foi presidido,<sup>171</sup> ocasião em que estiveram presentes o bispo de Cochim, D. Frei Jorge Themudo, o administrador de Moçambique Manoel Coutinho, Vicente Viegas (procurador do bispo de Malaca) e os superiores das ordens de São Domingos, de São Francisco e os superiores da Companhia de Jesus. Embora Leão tenha presidido o encontro, foi D. frei Jorge Themudo quem o encerrou.<sup>172</sup>

Os prelados reuniram-se no Primeiro Concílio de Goa a fim de “comunicar a verdade evangélica às nações da Índia Oriental”. Desse modo, o Concílio visava à difusão da fé católica no Oriente, bem com a preservação dos neófitos. Para tanto, era fundamental preservar os fiéis das influências do *gentilismo*. Assim o decreto 9º da ação 2ª determinou a destruição de mesquitas, livros sobre seitas, bem como a expulsão dos gentios. Os ritos públicos também se tornaram uma preocupação e por essa razão também foram proibidos.

O Concílio Provincial também chegou a propor a separação física de cristãos e não cristãos em Goa.<sup>173</sup> Conforme Boschi, não só o primeiro concílio em si, mas todas estas reuniões objetivavam resguardar o neófito e criar obstáculos à prática cotidiana do hinduísmo. Esses objetivos resultaram em uma clara intolerância e radicalismo religioso manifestos na decisão de destruição dos signos locais e na queima dos livros sagrados das populações, dentre outras políticas que buscaram limitar ou extirpar práticas hindus.<sup>174</sup>

Os prelados reunidos no concílio de 1567 concebiam-se como restauradores de um cristianismo arcaico pregado por São Tomé, mas que havia se perdido frente à heresia e idolatrias asiáticas. Nesse sentido, a retórica apresentada nas atas referentes a esta celebração evidenciou um desejo de retomar essa cristandade original que havia se degenerado. Pregou-

---

<sup>171</sup> Gaspar de Leão nasceu em Lagos e formou-se em Direito canônico em 1536 pela Universidade de Salamanca. Na década 1530, Leão tornou-se capelão de D. Henrique e passou a residir em Évora. Em 1557 já era arcebispo de báculo e esmoler-mor. Foi próxima a esta data que Leão ascendeu a arcebispo de Goa, cargo que a princípio recusou, mas foi obrigado a assumir por ordem papal. Desse modo, em 4 de fevereiro de 1558 Leão se tornou responsável pela arquidiocese de Goa, porém, chegou a cidade apenas em dezembro 1560. A prelatura de D. Gaspar de Leão constituiu o que Catarina Madeira Santos pontuou como “a segunda capitalização do Estado da Índia”. Ressalta-se que o arcebispo possuiu um papel bastante ativo no que concerne à expansão da fé no Oriente. Logo após sua chegada a Goa, o mesmo assumiu a jurisdição sobre os batismos solenes e a conversão dos nativos, deixando para os jesuítas a tarefa de instrução e conservação dos cristãos. Gaspar de Leão também se expressou mais intolerante frente aos que não aderiram à fé católica e escreveu ao vice-rei solicitando a expulsão dos infiéis de Goa e a destruição de todos os seus pagodes. Cf. VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. Tese (doutorado em estudos de literatura e de cultura) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p. 139; FARIA, Patrícia., Op., cit., p. 86, XAVIER, Ângela. Op., cit., 2014, p.135-136.

<sup>172</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2014, p.146.

<sup>173</sup> As determinações do Primeiro Concílio Provincial de Goa se encontram em DHMPPPO, v.10.

<sup>174</sup> BOSCHI, Caio. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição”. In: Bethencourt, F. e Chauduri, K. **História da expansão portuguesa**. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II, p.437.



se que esses antigos cristãos obedecessem a Igreja romana e abandonassem o que os prelados concebiam por heresias.<sup>175</sup> Tal preocupação aparece com maior ênfase no Terceiro Concílio, ao qual abordaremos mais adiante.

A abrangência que os decretos alcançavam territorialmente era significativa. Xavier pontuou que a jurisdição da arquidiocese de Goa, em última instância, abarcava toda geografia da Ásia, o que tornava o Estado da Índia a maior província eclesiástica da monarquia portuguesa.<sup>176</sup> Entretanto, a recepção de Trento nesses territórios trazia uma complexidade inerente se pensarmos nos desafios socioculturais encontrados nesses territórios. Em primeiro lugar, a maioria demográfica não era cristã e incluía uma série de sociedades e culturas, tal como abexins, persas, árabes, chineses, entre outros. Tais sociedades possuíam crenças e devoções distintas.<sup>177</sup> A tarefa de Gaspar de Leão era converter e cristianizar essas sociedades tão diversas e geograficamente descontínuas.

Para Xavier, a normativa de Gaspar de Leão sempre tentou ajustar-se aos preceitos tridentinos, ao passo que o Primeiro Concílio Provincial já indicava o desejo de reproduzir no Estado da Índia o que em décadas anteriores havia sido executado em Trento. As atas conciliares visavam moldar uma nova cristandade, reformar alguns costumes locais, extirpar outros, o que resultava em uma significativa mudança da paisagem social e cultural da região.<sup>178</sup>

Durante o governo de Antônio Moniz Barreto, precisamente em 1575, foi celebrado o Segundo Concílio Provincial de Goa, com cinco anos de atraso após o que foi estabelecido conforme o cânone II da Sessão XXIV do Concílio de Trento, isto é, a realização dos sínodos provinciais deveria suceder com intervalo de apenas três anos. Com a morte do Frei Themudo, o papa Gregório XIII determinou que Gaspar de Leão reassumisse seu antigo cargo de arcebispo. Nesta posição, Leão presidiu novamente o encontro dos prelados em que se evidenciou uma preocupação com os assuntos referentes ao aumento da fé, à proibição do uso de palanquins e à prevenção dos relapsos.<sup>179</sup> Nas atas desse concílio, a diferenciação das “cristandades novas” das “cristandades velhas” foi feita e propôs-se que remédios distintos fossem aplicados a elas.

---

<sup>175</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit, 2013, pp.227-228.

<sup>176</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2014, p. 137.

<sup>177</sup> Ibidem, p.139.

<sup>178</sup> Ibidem, p.154.

<sup>179</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit, p.226.

Na Ação<sup>3ª</sup> do Segundo Concílio ficou estabelecido que a próxima reunião para confirmar o que foi estabelecido em Trento deveria suceder em 1579, entretanto os prelados só se reuniram novamente em 1585 durante o governo de Duarte Menezes. Nesse ano o concílio foi presidido por D. Vicente da Fonseca (1582-1586), que alegou a necessidade de aumentar a cristandade e reformar os costumes dos fiéis conforme as orientações de Trento.<sup>180</sup> Foi neste Concílio que pela primeira vez os cristãos de São Tomé receberam bastante ênfase, uma secção exclusiva a eles.<sup>181</sup>

Ficou estabelecido no Terceiro Concílio que a próxima reunião ocorreria em 1590. Entretanto, através de um privilégio recebido do Papa, o arcebispado de Goa foi autorizado a promover as reuniões a cada cinco anos. Ainda assim, novamente os prelados não cumpriram o prazo e o quarto concílio foi celebrado apenas em 1592 por D. Mateus de Medina. No Quarto Concílio os prelados apresentaram preocupações antigas acerca da relação entre cristãos e não cristãos bem como os assuntos referentes à conversão.

O quinto concílio foi celebrado em 1605 sob a direção de Aleixo de Menezes e apresentava as mesmas preocupações dos concílios anteriores. Nas atas referentes a este encontro, podemos notar a ênfase na incorporação de algumas implicações tridentinas, tal como a valorização do papel do bispo e dos párocos diante do clero regular.

No que concerne à estrutura dessa documentação referente às reuniões conciliares, as atas dividem-se em quatro Ações, sendo a primeira dedicada à apresentação do concílio e seus objetivos, a segunda à conversão dos gentios e as coisas que tocam aos neófitos. É nesta Ação que a negociação entre as ações tridentinas e as necessidades locais ficam mais evidentes. Por exemplo, a indispensabilidade de um catecismo dedicado a recém-convertidos adaptado às características da nova cristandade. Essa medida foi construída por petições ao rei e ao vice-rei e não era propriamente tridentina, mas sim um resultado dos encontros realizados entre os prelados, que a partir de sua interpretação acerca das realidades asiáticas buscaram meios de eliminar as “ervas daninhas” que atrapalhavam a salvação da alma<sup>182</sup>.

Na ação 3ª, abordou-se mais os assuntos eclesiásticos, com exceção do Terceiro Concílio, ao qual esta secção foi dedicada exclusivamente aos cristãos de São Tomé. Por fim,

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>181</sup> Pearson pontuou que os portugueses apresentaram preocupações acerca da pureza da fé, não apenas em relação aos conversos, mas também no que toca os cristãos de São Tomé, pessoas que teriam sido convertidas exclusivamente próprio apóstolo. Entretanto, no contexto da Contrarreforma esses cristãos foram considerados impuros, quase heréticos em função das influências hindus que já estavam impregnadas em seus hábitos. Segundo o autor, no século XVI esta comunidade incluía entre 80 000 e 120 000 pessoas. Cf. PEARSON, M. N. **Portugueses na Índia: 1505 - 1961**. Lisboa: Teorema, 1990, p.132.

<sup>182</sup> XAVIER, Ângela. Op., cit., 2014, p.148.

a última Ação foi dedicada aos assuntos referentes à reforma da Igreja. No Primeiro Concílio, nesta Ação apresentou também um esforço em reformar algumas posturas relacionadas ao modo de tratamento dos escravos em função da violência que sofriam. Nesta secção, é recorrente encontrar vocábulos como “injustiça”, “tirania” e “violência”.

A leitura das atas dos concílios provinciais de Goa evidencia um esforço em aderir às diretrizes essenciais que caracterizavam as ações tridentinas, principalmente no que concerne o fortalecimento do papel dos bispos. Tais atas buscam ajudar a Igreja em Goa a se ajustar aos moldes institucionais e espirituais das Igrejas do Velho Mundo.<sup>183</sup> Contudo, ressaltamos que não iremos analisar todas as constituições e decretos que buscavam promover a conversão e regradar os costumes das populações locais nas atas conciliares. Nosso foco consiste nas iniciativas à conversão que incidiram sobre as viúvas hindus e as tentativas de extirpar os rituais locais concebidos como gentílicos, tal como o *sati*. Nosso intuito consiste em evidenciar como uma rede de agentes imperiais e eclesiásticos se articulou para promover a conversão no Oriente e homogeneizar as populações locais a partir da fé católica, conforme os interesses da Coroa.

---

<sup>183</sup> FARIA, Patrícia. Op., cit., 2013, p.238.

## **Capítulo 2: A política portuguesa de conversão no Oriente: a legislação sobre as viúvas hindus em Goa (1567-1606)**

As décadas que sucederam a conquista de Goa inauguraram relações complexas entre os portugueses e hindus, que aos poucos passaram a viver sob as leis portuguesas. Nesse contexto, pretendemos focar na atuação dos agentes régios e eclesiásticos no incentivo à conversão de viúvas hindus, por meio de medidas que proibiam antigos costumes (como o *sati*<sup>184</sup>) ou de concessão de benefícios, tal como o direito à herança. A retirada compulsória dos órfãos hindus de suas mães e demais familiares também foi uma medida utilizada para estimular o aumento do número de conversos. A partir disso, analisaremos como a legislação portuguesa possuiu um foco preciso sobre as viúvas hindus, tanto aquelas que optaram por viver a viuvez, como por aquelas que decidiram se autoimolar na pira funerária do marido.

Abordaremos o significado do *sati* para as populações locais e como a prática foi percebida pelos europeus (de acordo com o relato de viajantes e missionários da época moderna) e, por fim, como os agentes portugueses procuram extirpar o rito (por meio da análise da legislação eclesiástica e civil do Estado da Índia). Em seguida, trataremos das leis e agentes portugueses que buscaram converter as viúvas indianas, bem como do impacto de tais iniciativas sobre os bens e os membros de famílias gentias de Goa. Ao longo do capítulo, abordaremos as condições em que as viúvas viviam antes da chegada dos portugueses, a fim de compreender no que a legislação portuguesa buscou intervir.

### **2.1 A virtude em se autoimolar: o *sati* e a repressão da legislação portuguesa**

Quando Afonso de Albuquerque (governador do Estado da Índia entre 1509 e 1515) conquistou Goa em 1510, a proposta era permitir a “tolerância religiosa” aos costumes hindus e um abrandamento das cargas fiscais que eram anteriormente cobradas pelos muçulmanos. Apesar de não haver um direito positivo universalmente reconhecido, o Estado Português da Índia viveu por muitos anos conforme o direito consuetudinário, a princípio mantendo os

---

<sup>184</sup> O *sati* representava o sacrifício ritual de autoimolação das viúvas hindus na pira funerária do marido. Acreditava-se que através do sacrifício da viúva os pecados de seu marido poderiam ser perdoados e ambos poderiam alcançar a felicidade no próximo mundo. Cf. MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concep Pub., 2002., p.76.

direitos da população local, já estabelecidos antes da chegada dos portugueses, tal como foi proposto.

Parte desses direitos e da organização das aldeias foi reunida e organizada no *Foral de usos e costumes dos gancares*, de Afonso de Mexia, que foi um documento elaborado acerca de uma parcela de território sob domínio português no Estado da Índia. Compilado em 1526, o foral buscava registrar o avanço do estabelecimento territorial dos portugueses no Estado da Índia e evidenciava a preocupação de D. João III em formalizar melhor os termos da extensão de seu poder.<sup>185</sup>

Faria apontou que não era o objetivo do foral estruturar um retrato fiel dos costumes e práticas goesas. O documento havia sido reformulado com um propósito político de aproveitar os esquemas de relação de poder já existentes e adaptá-los a proveito do Estado da Índia, tal como a exploração fundiária, tributação e identificação de elites locais, para que essas se tornassem intermediárias entre a população goesa.<sup>186</sup> Produzir um documento desse caráter exigiu que Afonso de Mexia contasse com variadas colaborações de grupos sociais com interesses e experiências distintas. Foram algumas dessas figuras os *casados*, *tanadares* e *gancares*<sup>187</sup>.

O Foral instituído pelo vedor da fazenda Afonso de Mexia protegia parte dos costumes hindus, inclusive as práticas religiosas que Afonso de Albuquerque havia prometido respeitar. Dessa forma, de modo geral, os primeiros anos dos portugueses nos territórios ultramarinos ao leste foram de uma pragmática tolerância religiosa, visto que as atenções estavam direcionadas mais precisamente para o comércio.<sup>188</sup>

Apesar de Albuquerque ter prometido tolerância aos costumes e com a religião hindu, logo após sua conquista, uma das primeiras medidas que tomou foi a proibição de um costume local praticado pelas viúvas hindus, o *sati*. De acordo com os *Comentários do grande Afonso de Albuquerque*:

---

<sup>185</sup> VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. Tese (doutorado em estudos de literatura e de cultura) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p.43.

<sup>186</sup> FARIA, Patrícia de Faria. Op., cit., 2013, p.60.

<sup>187</sup> Os gancares eram concebidos como descendentes dos primeiros habitantes de Goa. Eles eram grandes proprietários de terras e desfrutavam de grandes privilégios. Os gancares eram responsáveis por cultivar o solo e proteger os campos das inundações causadas pelo mar. Cf. ROBINSON, Rowena. 1998. **Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998, pp.36-37; MENDONÇA, D. de. Op., cit, p.72.

<sup>188</sup> THOMAZ, Luiz Filipe. Op.,cit, p.233.

“Tinham por costume, que se algum Gentio morria, a mulher se avia de queimar por sua vontade; e quando hia a este sacrificio, era com grandes festas e tangeres, dizendo que queria ir acompanhar seu marido ao outro mundo, e a que isto não fazia, era lançada dentre as outras (...); e como Afonso Dalboquerque tomou o reyno de Goa, não consentiu que dali por diante se queimasse mais nenhuma mulher<sup>189</sup>

Os *Comentários* evidenciam que as mulheres gentias que não se autoimolavam eram associadas à prostituição e utilizavam o ganho de seu corpo com as obras dos templos hindus. Visto isso, Afonso de Albuquerque não consentiu que esta “gentilidade” (práticas adotadas por gentios) continuasse, razão pela qual as viúvas hindus diziam “grandes bens delle”, o enaltecendo.<sup>190</sup>

Tavares pontuou que após a proibição de Afonso de Albuquerque houve a substituição da autoimolação da mulher pelo hábito de se colocar sobre o corpo do marido uma mecha do cabelo da viúva como forma de cortejo, antes mesmo de retirá-lo de casa. Os banquetes continuaram sendo feitos em panegírico ao defunto. Era importante também a presença de um filho varão, pois seria ele a purificar as cinzas do pai.<sup>191</sup>

### 2.1.1 O *sati* nas antigas tradições da Índia

O costume supracitado nos *Comentários de Afonso de Albuquerque* refere-se ao *sati*. Gracias explicou que o *sati*, a princípio, não designava uma prática, mas sim uma qualidade atribuída à viúva que se autoimolava na pira funerária do marido. *Sati* significava virtude – a mulher virtuosa e devota que se sacrificava ao aceitar ser queimada viva ao lado de seu marido falecido. Com o passar dos séculos, o termo começou a ser utilizado no sentido de prática, isto é, a mulher que realizava o *sati* era prestigiosa, honrada, virtuosa e fiel ao seu marido até a outra vida, como se esperava que ela fosse.<sup>192</sup>

De acordo com os costumes hindus, a mulher casada pertencia completamente ao seu marido, portanto era responsabilidade do mesmo. Após o casamento, as mulheres deixavam de estar sob a tutela do pai para ficarem sob os cuidados do marido, com quem a partir deste evento passariam a residir. Raramente essas mulheres visitariam sua família em sua antiga moradia, com exceção daquelas que possuíam parentes mesma vila. Segundo Gracias, era

---

<sup>189</sup> Brás de Albuquerque. *Commentarios do grande Afonso de Albuquerque [1576]*. Lisboa, 1774, Parte II, p. 116.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>191</sup> TAVARES, Op., cit., p.63.

<sup>192</sup> GRACIAS, Fatima da Silva. Op, cit, p.91.

frequente no primeiro ano do casamento a mulher se sentir um tanto quanto solitária em sua nova casa, cujas hierarquias já estavam configuradas quando ela chegou.<sup>193</sup>

Conforme a hierarquia social da nova família, a esposa recorrentemente ocupava uma posição menor e ficava submissa a sua sogra ou à mulher mais idosa da casa. Os familiares de seu marido esperavam que a esposa fosse obediente ao seu cônjuge e aos demais integrantes da casa. Ela não deveria sair sozinha ou sem consentimento das autoridades mais importantes da casa, como as pessoas mais idosas, portanto, sua liberdade era bem limitada, principalmente se elas fossem de uma casta mais alta. As mulheres pertencentes às castas mais baixas possuíam um pouco mais de liberdade, pois precisavam se dedicar a tarefas fora de sua residência para produzir alguma renda, o que faziam geralmente através da costura. Essas mulheres saíam com mais frequência para ir ao mercado e algumas delas trabalhavam no campo do amanhecer ao entardecer.<sup>194</sup>

Ao se mudar para a residência de seu marido a noiva deveria aprender tarefas específicas de casa para auxiliar sua sogra. Após o falecimento desta, a mulher deveria demonstrar-se disposta a assumir os deveres domésticos, bem como ser flexível para com seu marido e demais entes familiares com quem ela residia. Uma noiva desobediente, muito independente e questionadora poderia ser devolvida para sua família, o que era motivo de vergonha em uma sociedade em que a mulher era ensinada desde a puberdade a ter virtudes a serem apreciadas por seu futuro marido. A mulher era também, portanto, um *objeto* de troca ou devolução.

As expectativas da sociedade hindu acerca das mulheres, especialmente as esposas, eram que fossem pacientes, monogâmicas, fiéis, sempre zelando pela família e por seu marido. Elas deveriam ser como Sita, a esposa heroína de Ramayana<sup>195</sup>, que nunca questionou as decisões de seu marido, deixando a luxúria para segui-lo em seu exílio. A mulher também deveria ser como Savitri, que sempre se dedicou ao seu marido e o salvou do deus da morte, sacrificando parte dos seus dias de vida na terra.<sup>196</sup>

Os vínculos entre os cônjuges deveriam ser indissolúveis, inclusive após a morte do marido. O *sati* enquanto rito proporcionava a extensão dessa aliança matrimonial até outras

---

<sup>193</sup> Ibidem, p.19.

<sup>194</sup> Ibidem, p.85.

<sup>195</sup> O Ramayana (feitos de Rama) de Valmiki é um dos poemas épicos da literatura asiática escrito em sânscrito por volta IV-III a.C. No poema, é contada a história do príncipe Rama, as intrigas da corte, bem como o esforço do príncipe em salvar sua esposa Sita das mãos do demônio Ravana. Cf. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.178.

<sup>196</sup> GRACIAS, Fatima. Op., cit., p.21.

encarnações, conferindo bênçãos ao casal em outras vidas, por isso o sacrifício era celebrado com festividade e concebido como um poderoso ato de devoção da esposa.

O nome *sati* é derivado da deusa Sati, também conhecida como Dākshāyani. Sati, que havia sido aceita como noiva de Shiva, recebeu a desaprovação de seu pai em relação a esta união. Em um ato de devoção ao seu marido, a mesma cometeu suicídio se autoimolando. Sati teria renascido como Parvati, em uma família cujo pai consentiu no casamento dela com Shiva, que se tornou seu marido. Courtright acentuou que dentro do sistema cosmo-moral bramânico que influenciou o hinduísmo (um sistema articulado a partir do *dharma shastras*, os *Puranas* e de algumas tradições das castas altas, que aspiravam a manter um elevado status social através de valores tradicionais), o *sati* representava a mulher virtuosa, essencialmente ligada a seu marido. A esposa deveria sempre ir onde seu marido fosse e nem mesmo a morte poderia oferecer obstáculos para essa união.<sup>197</sup>

Em troca da devoção da esposa, o marido tinha o dever de guardar sua mulher e preservar sua pureza. Segundo Gracias, tal devoção feminina vinha desde a cultura védica que determinava os papéis a serem desempenhados pela mulher casada, esta que deveria ser subserviente ao marido e modesta em suas roupas e caminhos.<sup>198</sup>

Escrita no final do século XX, a obra de Gracias possuía o intuito de destacar a subalternidade da mulher na Índia. Desse modo, a leitura que a estudiosa goesa fez do papel social da esposa, bem como o da viúva hindu, tratava-se da sua expectativa de refletir sobre a subserviência dessas mulheres. A autora também se esforçou em investigar as mais antigas referências em relação ao *sati*. Assim, consultou os principais textos épicos da literatura hindu para demonstrar quando essa concepção de virtude e de “ser virtuosa” foi incorporada às tradições hindus.<sup>199</sup> Visto isso, a mesma enfatizou que uma das primeiras referências feitas ao *sati* encontra-se no *Mahabharata*.<sup>200</sup>

Uma breve menção à tradição védica faz-se necessária para compreender que, no contexto da literatura épica, tanto o *Mahabharata* (escrito acerca de V a.C- IV.d.C) quanto o *Ramayana* reiteraram a matriz védica para fornecer à sociedade “modelos” de conduta, a

---

<sup>197</sup> Courtright, Paul B. The Iconographies of Sati. In **Sati, the Blessing and the Curse: the Burning of Wives in India**. Ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press, 1994.

<sup>198</sup> GRACIAS, Fatima. Op., cit., p.21.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>200</sup> O Mahabharata (O Grande combate dos Bharatas), tal como o Ramayana, foi um poema épico e contou com cem mil estrofes que narravam o combate entre os cinco irmãos Pandavas e seus primos pela disputa do reino de Bharata. Cf. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.178.



partir de narrativas e contos sobre deuses e heróis.<sup>201</sup> Romila Thapar evidenciou que também há fontes arqueológicas dispersas por toda Índia subcontinental que nos permite associar o *sati*, enquanto devoção, ao culto de heróis que morriam em combate. O culto era realizado através de pedras depositadas em memória aos homens que morreram em atos heroicos. Ressalta-se que a origem precisa dessas pedras ainda permanece obscura, mas a sua distribuição geográfica indica que elas podem remeter ao contexto dos assentamentos megalíticos.<sup>202</sup>

Thapar pontuou que, associadas às pedras depositadas em culto aos heróis, havia outras em memória e exaltação das viúvas que se imolaram na pira funerária de seu marido. Por vezes, os cultos aos heróis masculinos e as pedras-sati (ou *satikal*) eram complementares, combinados em um mesmo memorial, mas geralmente as pedras-sati são depositadas em um ritual independente.<sup>203</sup>

As pedras-*sati* ou *satikal* representam o braço direito de uma mulher dobrado no cotovelo, com a palma da mão aberta e são datadas do sexto século da era cristã, tornando-se mais recorrentes no final do primeiro milênio. Tais pedras representavam devoção e adoração aos heróis e seus atos, que foram associados às divindades. Quando as castas eram mencionadas nas mesmas, nota-se um maior registro dos *kshatryas* (castas de perfil guerreiro).<sup>204</sup>

Tal como Gracias, Thapar acentuou que no *Mahabharata* a referência feita ao *sati* associava-se às viúvas dos heróis, as quais se autoimolavam quando seu marido falecia. Essas mulheres eram caracterizadas pela devoção prestada ao seu esposo-herói e por isso alcançavam a fama.<sup>205</sup> Posteriormente, as mulheres que morriam por meio da prática do *sati* foram cultuadas no sul da Índia como divindades femininas poderosas.

Durante os primeiros séculos, os atos heroicos, tanto do esposo, como o da viúva que praticava o *sati*, eram formas de adquirir *status*. Posteriormente, a prática passou a ser exigida como uma obrigação daqueles que provinham de famílias de grande prestígio, tal como os

---

<sup>201</sup> A tradição védica incluía escritos de aproximadamente 1400 e 400 a.C, cujas quatro principais coletâneas eram o Sāmaveda, Rgveda, Yajurveda e Atharvaveda. Tal como pontuou Faria, essa cultura desenvolveu-se no contexto de elaboração dos *Vedas* (textos sagrados, livros considerados revelados) e da configuração do sistema de castas, após a migração ariana. Seria através da cultura védica e de um sistema filosófico sofisticado que as bases da civilização indiana foram formuladas. FARIA, Patricia de Faria. Op., cit,2008, p.24.

<sup>202</sup> THAPAR, Romila. Death and hero. In: **Cultural Pasts: essays in Early Indian History**. New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp.680-681.

<sup>203</sup> Ibidem, pp.684-685.

<sup>204</sup> Ibidem, pp.685-686.

<sup>205</sup> Ibidem, p.686.

kshatryas e os rajputs.<sup>206</sup> Dumont acentuou que o costume por vezes também era praticado pelos brâmanes.<sup>207</sup>

Com efeito, embora o *sati* fosse executado principalmente pelas castas mais altas, esperava-se que a devoção fosse praticada por outras mulheres e castas. As recém-viúvas eram sempre encorajadas a tornar-se *sati* (virtuosas) através da imolação. O rito era visto como honrado e celebrado como uma festa entre os familiares, pois estendia os vínculos da esposa com o marido até a outra vida, gerando bênçãos a esses.<sup>208</sup> Durante o ritual, e aqui nos referimos ao *sati* enquanto prática, havia música e dança como uma ocasião festiva. A recém-viúva vestia-se para a ocasião com muitas joias, essas que eram redistribuídas entre a família antes do sacrifício feito pela viúva na pira funerária. Após as joias serem retiradas, os irmãos ou outros familiares a conduziam até pira.<sup>209</sup>

Cabe destacar que os brâmanes viam o casamento como um vínculo indissolúvel, mesmo após a morte do marido. Todavia, se a mulher falecesse primeiro, este ritual não era realizado pelos maridos, que tinham a opção de poder casar-se novamente.

A opção de casar-se novamente era negada à viúva, que com o falecimento do marido, caso não fosse queimada com o mesmo, tornava-se extremamente dependente de seus filhos homens para sustentá-la, pois eles, ao contrário delas, tinham acesso à herança do falecido. Muitas vezes a alternativa dessas mulheres era trabalhar como servente ou como prostituta. As opções de ofício se tornavam mais restritas após a morte do marido, pois a viúva tornava-se uma intocável, símbolo de má sorte.<sup>210</sup> Nas ocasiões festivas, por exemplo, ela não era bem-vinda, por ser concebida como alguém que traria um presságio negativo.<sup>211</sup>

Ademais, a realização do *sati* nem sempre era voluntária. Nem todas as viúvas estavam dispostas a tornarem-se *sati*, através da autoimolação, o que levou à recusa do ritual e ao forçamento, por parte dos familiares, para que ele fosse realizado. Muitas mulheres foram

---

<sup>206</sup> Lindsey Harlam realizou um estudo acerca da perfeição e devoção das viúvas em Rajasthan, onde residiu entre 1984-1985 e desenvolveu um trabalho de campo pontuando que a prática de se tornar *sati* era maior entre as mulheres Rajaputs, que se inspiravam na deusa *sati* como maior exemplo de devoção. A mulher rajaput ao morrer como virtuosa comprova a sua condição de uma boa e exemplar esposa. Cf. HARLAM, Lindisay. "Perfection and devotion: *sati* and tradition in Rajasthan". In: **Sati, the blessing and the curse: the burning of wives in India**. Ed. John Stratton Howley. New York: Oxford University Press, 1991.

<sup>207</sup> Dumont também pontou que mesmo no século XIX, após uma série de tentativas portuguesas nos séculos anteriores, o rito ainda era praticado e sofria tentativas de ser extirpado. Em 1829, Lord Bentick teria conseguido coibi-lo com o apoio de parte da população. DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 165.

<sup>208</sup> GRACIAS, Fatima. Op., cit, pp.26-27.

<sup>209</sup> Ibidem, p.27.

<sup>210</sup> Pessoas de status social baixo, situadas fora do sistema de casta. A esses indivíduos eram atribuídas às ocupações consideradas impuras pelas castas mais altas. Cf. FARIA, Patricia de Faria. Op., cit., 2008, p.24.

<sup>211</sup> GRACIAS, Fatima. Op., cit, p.28.

coagidas, arrastadas e empurradas.<sup>212</sup> Quando não, a alternativa era viver a viuvez, uma vida quase reduzida à serventia.

Segundo Gracias, em uma sociedade patrilinear onde a figura masculina era aquela que deveria ser responsável não só por prover a casa, mas também administrar os bens e tutelar sua mulher, não seria estranho se após a morte do marido o papel atribuído à esposa passasse a ser de uma importância menor, uma vez que o dever da mesma era zelar por seu esposo e filhos.

Se em tempos em que seu marido era vivo a esposa vivia em uma condição de dependência em relação a este, a situação se agravava com o falecimento do mesmo. Caso a esposa optasse por viver a viuvez, ela deveria, conforme os costumes hindus, raspar sua cabeça como um estigma de nunca poder casar-se novamente.<sup>213</sup> Ademais, suas joias eram todas confiscadas e a sua vestimenta não poderia mais ser colorida.<sup>214</sup> Esperava-se que após a morte do marido elas vivessem uma vida reclusa, simples, de oração.

Segundo Mitragotri, o *sati* se tornou uma prática recorrente em Goa. Durante os conflitos entre o sultanato de Bijapur e Vijayanagar pela disputa da cidade, tanto as mulheres dos soldados como as dos generais que morriam optavam por ser imolar na pira funerária de seu esposo. Neste contexto, o número de pedras-sati (*sakital*) erguidas em memória às mulheres que se autoimolavam em Goa eram significativas, indicando que muitas realizaram a cerimônia.<sup>215</sup>

### 2.1.2 Percepções europeias sobre o *sati*

A tópica da autoimolação da viúva hindu nos escritos europeus antecede a chegada dos portugueses à Índia. Autores como Marco Polo, Niccolò de Conti e, do lado árabe, Ibn Battuta já haviam discorrido sobre o tema.<sup>216</sup> Na Era Moderna, cronistas e viajantes europeus, de origem portuguesa ou de outras regiões do Velho Mundo, continuaram a registrar as suas percepções (e reações) ao *sati*.

---

<sup>212</sup> Ibidem, p.27.

<sup>213</sup> Em Goa, a prática de raspar a cabeça das viúvas que não eram imoladas com seu marido prevalecia entre os padhês, karhades, zoixis, saraswats, isto é, em diversos grupos brâmanes goeses. Cf.. MITRAGOTRI, V. R. **A socio-cultural history of Goa from the Bhojas to the Vijayanagara**. Instituto Menezes Braganza, 1999, pp.91-92.

<sup>214</sup> GRACIAS, Fatima. Op., cit, p.28.

<sup>215</sup> MITRAGOTRI, V. R Op., cit., p.91.

<sup>216</sup> DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra,1919-1921, v.1, p 298.

Poucos anos após a proibição do *sati* por Afonso de Albuquerque, escritores portugueses como Tomé Pires, Duarte Barbosa e, posteriormente, os autores de *Crônica dos Reis de Bisnaga* trataram do costume, que inclusive foi representado visualmente no Códice Casanatense (figura 2).<sup>217</sup>

Décadas depois, em 1583, o holandês Jan Huygen Linschoten viajou para Goa, onde trabalhou como guarda-livros do arcebispo local. Em sua viagem ao Oriente, Linschoten registrou em seu *Itinerário* uma série de costumes, lugares e pessoas que viu e ouviu falar e não deixou de mencionar a cerimônia que tornava a mulher viúva *sati*.

O holandês pontuou que os gentios *decanins*, *guzerates*, *canarás* e outros indianos eram queimados ao serem mortos, bem como as mulheres dos brâmanes, as dos mercadores e algumas fidalgas.<sup>218</sup> Quando o marido possuía várias esposas, era queimada com ele a sua preferida.<sup>219</sup>

Ao descrever os brâmanes e seus costumes, o holandês destacou que após a morte de um brâmane seus familiares e amigos faziam um buraco na terra, enchendo-o de lenha. No caso de um homem de posses, além das lenhas eram jogadas ervas cheirosas, arroz, trigo e muito óleo para atizar fogo no cadáver a ser depositado ali.

Linschoten continuou seu relato e afirmou que após o brâmane ser deitado na cova, em seguida vinha sua mulher acompanhada por amigos e familiares que a incentivam a seguir seu marido até a outra vida. Linschoten descreveu a viúva como feliz, prestes a saltar a fogueira alegre e risonha, cantando cantigas em louvor ao seu marido. Poucas, segundo o holandês, eram aquelas que não desejavam partir com seu marido e se por ventura isso viesse acontecer, os cabelos dessas mulheres eram raspados, suas joias confiscadas. A partir daí elas viveriam de forma desfavorecida e desprezada, como uma mulher sem honra.<sup>220</sup>

Além de narrar o ritual, Linschoten formulou em seu *Itinerário* a suposta razão pela qual essas mulheres eram queimadas vivas com o marido:

---

<sup>217</sup> MATOS, Luis de: **Imagens do Oriente do século XVI: reprodução do códice português da Biblioteca Casanatense**. Lisboa: 1985 (Códice Casanatense, item XXXV).

<sup>218</sup> LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*, Ed. Arie Pos e Rui Manuel Loureiro, Lisboa (1596). Lisboa: CNCDP, 1997, p. 163.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>220</sup> Em anexo (figura 3) encontra-se a representação do *sati* na obra de Linschoten. Na imagem o ritual é representado com música e a viúva aparentemente se joga por vontade própria na pira funerária do marido. Não há expressão de tristeza em seu rosto e ninguém coagindo a mesma a pular. A representação de Linschoten evidencia uma viúva cujas partes do corpo (braços, barriga e pernas) estavam expostas. Contudo, as mulheres casadas e as viúvas utilizavam vestimentas mais cobertas e no que toca a viúvas, os seus ornamentos eram retirados antes da autoimolação, o que não consta na representação de Linschoten.

“Em tempos muito remotos as mulheres (por serem muito luxuriosas e salazes por natureza e índole) frequentemente matavam o marido, quando estava fartas dele, com veneno, no que são muito hábeis, por assim melhor poderem arranjar um outro e satisfazerem os seus desejos e prazeres impudicos”<sup>221</sup>

De acordo com Linschoten, ao perceber que seu reino estava sendo consumido e destruído pela maldade das mulheres, o rei local teria decretado que todo homem que morresse deveria ser queimado e com ele sua esposa, para que assim, as mulheres se intimidassem e parassem de envenenar seu marido. O tempo teria feito com que esse costume fosse implantado.

Muitos anos depois de ter sido publicada a obra do supracitado viajante, no *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, o padre Francisco de Sousa desenvolveu uma argumentação semelhante à de Linschoten para justificar a origem do rito. O jesuíta afirmou que o fundamento deste costume foi oriundo de uma refinada política que visava conservar a vida dos homens casados na Índia contra as traições de suas mulheres “que a cada passo os matavão com peçonha”.<sup>222</sup>

Acerca do *Sati*, Sousa escreveu em sua obra – que começou a ser redigida no final do século XVII e foi impressa em 1710 – que “como costumão alguns destes bárbaros”, quando os homens casados morriam, tinha-se o hábito de queimar a sua esposa viva juntamente a ele. Em Salcete, quando as viúvas se recusavam a esta cerimônia, elas eram acolhidas num pagode chamado Malsadevy.<sup>223</sup> É interessante notarmos que o acolhimento das viúvas não sacrificadas em Malsadevy também fora abordado da mesma forma na *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita pelo jesuíta Sebastião Gonçalves décadas antes de Francisco de Sousa. Gonçalves afirmou que onde existe a atual Igreja de Verná, havia a edificação do pagode supracitado ao qual se acolhia viúvas que não eram queimadas conforme o “costume da gentildade.”<sup>224</sup>

Tanto Linschoten quanto Souza compartilharam em sua obra a ideia de que o *Sati* fez-se necessário entre os hindus em função da natureza das mulheres indianas, inclinadas à traição dos maridos. O viajante por sua vez compartilhava da concepção de que as mulheres

---

<sup>221</sup> Ibidem, p.173.

<sup>222</sup> SOUSA, Francisco de. **Oriente conquistado pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello & Irmão, 1978, vol. II, p.25

<sup>223</sup> Ibidem, p.25.

<sup>224</sup> Sebastião GONÇALVES, **Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental**. Ed. Josef Wick. Coimbra: Atlântida, 1957, vol.III,p.92

possuíam uma natureza luxuriosa, mesmo aquelas de origem europeia que residiam no Estado da Índia. As portuguesas e as mestiças foram descritas pelo holandês como “extremamente luxuriosas e salazares, pois se encontram muito poucas que, mesmo tendo marido, não tenham além dele mais um ou dois chamados soldados com quem cometem adultério”.<sup>225</sup> No que toca as portuguesas, elas se utilizariam de uma erva chamada *datura* para deixar seus maridos “apáticos, ou totalmente doido”. Em determinados momentos, esses acabavam por dormir por volta de 24 horas, tempo que sua mulher utilizava para realizar suas volúpias com amantes.<sup>226</sup>

De acordo com Linschoten, as mulheres locais também utilizavam a erva nas comidas ou bebidas que ofereciam aos seus maridos, a fim de desfrutarem de seus amantes e conúbios, “praticando actos de luxúria na sua presença e puxarem-lhe a barba, chamando o marido de cornudo e fazendo outras zombarias similares”.<sup>227</sup> A luxúria e sensualidade da mulher indiana era de tal forma intensa, que essas não conseguiam se ater ao marido, por isso o envenenava, drogava ou utilizava qualquer artifício para que pudesse satisfazer a sua natureza torpe.<sup>228</sup>

Linschoten registrou que a conduta das mulheres era semelhante. Tanto as portuguesas como as locais desfrutavam dos prazeres corporais, eram adúlteras e com desenfreado apetite sexual. Acreditava-se que em diversos lugares da Ásia, a lascívia e as más inclinações poderiam ser encontradas, não apenas em Goa. Os espaços asiáticos pareciam conspirar contra boas condutas, conforme a percepção dos europeus. Segundo Carmen Nocentelli na escrita de Linschoten, as más inclinações eram fruto dos deleites da terra, da permissividade, do ócio e até mesmo da influência do clima, que inclinava os corpos aos atos ilícitos e a contrair doenças.<sup>229</sup> Em uma perspectiva similar, Pyrard de Laval<sup>230</sup>, quando discorreu sobre Goa, também atribuiu as más inclinações das mulheres locais ao clima da região.

---

<sup>225</sup> Ibidem, p.158.

<sup>226</sup> Ibidem, p.158.

<sup>227</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>228</sup> Ressalta-se que para abordar a erva *datura* Linschoten baseou-se nas anotações de Berent Broecke, conhecido Bernardus Paladanus, um renomado cientista doutor em filosofia e em medicina pela Universidade de Pádua. Em seu retorno a Enkhuizen, Linschoten encontrou Paladanus, com quem contou para contribuir com seu *Itinerário*. As anotações do doutor atribuíam um estatuto científico que Linschoten provavelmente não poderia fazer por si só, pois não possuía o mesmo nível de formação acadêmica. Todavia, as anotações de Paladanus nem sempre eram adequadas ao holandês, pois o mesmo não conhecia as terras pelas quais Linschoten passou. LINSCHOTEN, Jan Huygen van. Op., cit, pp.15-16.

<sup>229</sup> Carmen Nocentelli. Discipline and Love: Linschoten and the Estado da Índia. In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan. **Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**. Ed. University of Chicago Press, 2007.

<sup>230</sup> PYRARD, François. **Viagem de Francisco Pyrard de Laval contendo a notícia da sua navegação às Índias Orientaes, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brazil [...]**. Nova Goa : Imprensa Nacional, 1858-1862. Vol. I e II, p.99. Disponível em: < <http://archive.org/stream/viagemdefrancis00bigngoog#page/n0/mode/2up>>

O relato de Linschoten torna-se interessante não apenas por trazer concepções acerca das mulheres locais ou descrever o *sati* e as supostas razões pelas quais os indianos buscaram implantar este rito, mas também porque pode sugerir que próximo ao fim do século XVI a cerimônia ainda não havia sido extirpada por completo, sendo mantido, pelo menos, pelos brâmanes. Por outro lado, Linschoten não esteve em todos os lugares que mencionou e nem tudo que foi descrito pelo autor foi visto.<sup>231</sup> De fato, Pos e Loureiro afirmaram que o viajante holandês contou com fontes escritas e relatos orais de amigos, conhecidos e desconhecidos que relataram especificidades dos lugares que visitaram. Por exemplo, quando discorreu sobre os pagodes e ídolos, Linschoten escreveu: “E fazem mil outras bestialidades e superstições, como me foi relatado oralmente por um camarada que tinha visto tudo isto em pessoa”.<sup>232</sup> Desse modo, não podemos afirmar com precisão que o holandês em algum momento de sua trajetória chegou a presenciar a cerimônia do *sati*, pois, ao descrevê-la, não especificou se lhe foi contado ou se ele mesmo viu.

Independente de presenciar ou não a mulher se tornar *sati*, a tópica registrada por Linschoten é um indício de que o ritual se tornou umas das tradições hindus “obrigatórias” nos relatos dos viajantes europeus que passaram sobre a Índia, o que se constata ao consultarmos os textos que precederam a redação do *Itinerário* de Linschoten e os textos posteriores. Conforme Rubiés, ao descrever alguns reinos e lugares pelo qual viajaram, era comum que os viajantes retomassem assuntos tradicionais, através de um tipo de descrição que era recorrente em alguns relatos de viagem. Por exemplo, quando Niccolò da Conti discorreu sobre Vyjayanagar, ele recuperou assuntos tradicionais em uma retórica formal, isto é, adotou muito mais um tipo de narrativa prevista em relatos de viagem, com suas tópicas, do que o uso de uma linguagem cotidiana, com a descrição das particularidades históricas da sociedade narrada, explicou Rubiès. Nesse gênero narrativo era comum recuperar produções textuais anteriores para escrever sobre determinado tópico ou assunto. Isso fazia com que alguma autoridade fosse atribuída ao texto e que determinados estereótipos e tópicos fossem reforçados, concebidos como verdades obrigatórias a serem escritas e reescritas. Nesse sentido, os relatos de alguns viajantes apresentaram-se de forma similar, com pressupostos culturais semelhantes.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> LINSCHOTEN, Jan Huygen van. Op., cit, p.31.

<sup>232</sup> Ibidem, p.191

<sup>233</sup> RUBIÉS, Joan-Pau. **Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European Eyes, 1250–1625**. Cambridge University Press, 2000, p.105.

Assim, segundo Rubiès, ao descrever alguns costumes do sul da Índia, o mercador veneziano Niccolò de Conti mencionou a poligamia, a prática de queimar viúvas e outras questões consideradas por ele morais, junto com relatos sobre a grandeza do reino descrito, com certa tendência ao exagero, como era comum nessas narrativas de viagem.<sup>234</sup> É interessante notar que no século XV Conti já havia reservado em sua narrativa um espaço para abordar o *sati*, contribuindo, desse modo, para uma série de discursos que apareceram cada vez mais nos relatos de viajantes posteriores. Tais discursos monopolizaram o conhecimento europeu sobre a religião e os costumes hindus. No que toca ao *sati*, Conti fez dessa prática uma prova tangível de que os costumes e a religião hindu eram de uma natureza extremamente incomum.<sup>235</sup>

A partir do século seguinte, os jesuítas e demais agentes eclesiásticos e régios ocuparam um espaço maior no monopólio dos discursos europeus sobre as religiões orientais. Nesse contexto, a religião e alguns costumes hindus foram concebidos como inferiores quando comparados aos hábitos e a religião do “homem ocidental” cristão. Essa concepção de inferioridade também estava atrelada às referências feitas nos relatos de viagem sobre os costumes locais, esses eram sempre associados à superstição. Por exemplo, no século XVII, French e seu discípulo François Bernier (um médico e viajante francês), ao mencionarem o *sati*, não puderam deixar de associá-lo a superstições religiosas e ao abuso clerical.<sup>236</sup>

No século XIX a autoimolação das viúvas também foi representada nas *Cartas escritas da Índia e da China* (1815 a 1835) de José Inácio de Andrade.<sup>237</sup> O autor, tal como Linschoten e Sousa, tentou explicar a origem do costume e como ele ainda era praticado. Assim, escreveu que “Brama não inventou este bárbaro holocausto, foram suas mulheres. Quando essa divindade expirou, estas julgando-se viúvas da primeira pessoa da Trindade, tomaram em ponto de honra não lhe sobreviver, lançaram-se na fogueira, do seu idolatrado.”<sup>238</sup> Este exemplo teria levado as mulheres dos brâmanes e as da casta guerreira dos rajaputos a fazerem o mesmo.

Na escrita desse autor oitocentista surgem interpretações sobre o que ele compreendeu como sendo uma “superstição” local, a saber, que as mulheres que executassem o ritual

---

<sup>234</sup> Ibidem, p.106.

<sup>235</sup> Ibidem, p.108.

<sup>236</sup> Ibidem, p.311.

<sup>237</sup> José Inácio de Andrade nasceu em 1780 nos Açores e faleceu em 1863 em Lisboa. Andrade empreendeu várias viagens à Índia e a China, pois foi oficial da Armada. Em Lisboa, o mesmo foi vereador e presidente da Câmara Municipal de Lisboa.

<sup>238</sup> ANDRADE, José Inácio de. **Cartas da Índia e da China**. Macau: Livros do Oriente/Imprensa oficial de Macau, 1998, p.37.



entrariam logo “no planeta da purificação: as que rejeitarem esta graça será lançada no inferno para sempre”. Desse modo, “agitadas pelo amor (...) e animadas pela esperança”, as viúvas tendiam a não comer após a morte de seu marido. Prestes a realizar o ritual, elas se adornavam com as melhores joias, como se fosse o dia de seu noivado. Presentes também estão os amigos e parentes que acompanham “a desgraçada” ao som instrumentos. Nesta hora, as viúvas já haviam “esquentado o espírito” com licores preparados com ópio. Era importante que ela não apresentasse medo e estivesse convencida da bem-aventurança do ato, por isso, os amigos e parentes a enchiam de elogios, sempre ressaltando o seu heroísmo para que seu semblante não apresentasse tristeza.<sup>239</sup> Algumas viúvas ao encarar a violência das chamas desesperavam-se e fugiam horrorizadas. Neste caso, seus parentes eram desonrados.

Andrade ressaltou que não eram quaisquer mulheres a serem queimadas, não se podiam queimar as que tinham filhos pequenos ou as grávidas, nem aquelas que o marido morre “estando ausente”. Explicou que os casamentos eram realizados enquanto os noivos eram novos, acerca dos 12 a 14 anos. Caso o noivo morra antes de consumir o matrimônio, a mulher fica infeliz e condenada ao celibato eterno.<sup>240</sup>

No que concerne às mulheres dos brâmanes, aparentemente queimavam-se com uma frequência menor que a dos rajaputos. Porém, viviam uma vida de renúncia aos prazeres da vida. Elas raspavam a cabeça, comiam apenas uma vez ao dia.

É interessante notar como Andrade associou o *sati* às castas mais altas (brâmanes e rajaputos) e abordou a criação do rito a partir de uma viuvez lamentável das mulheres de Brama, que ao se depararem sem o mesmo, optaram por se imolar. A devoção teria inspirado as mulheres da casta dos brâmanes e rajaputos que passaram a reproduzir o rito. Tal abordagem se distingue das de Linschoten e Sousa, que associaram a criação do rito à necessidade de conter a luxúria, lascívia e traição das mulheres. Entretanto, isso não tornava o rito “menos bárbaro” na percepção do escritor oitocentista.

Assim, em meio à diversidade cultural e ao desconhecido, o *sati* foi um dos meios encontrados para representar o “outro” como se ele fosse dotado de menos dignidade ou virtude. Suas ações ou crenças eram quase sempre atribuídas à gentildade, à superstição, ao diabólico. Com efeito, o *sati* tornou-se uma tópica interessante, porque trazia, de certo modo, a ideia de que o homem branco ocidental a serviço de Deus deveria salvar a mulher das superstições e gentildades dos costumes hindus, como se esses fossem não apenas inferiores,

---

<sup>239</sup> Ibidem, p.38.

<sup>240</sup> Ibidem.38.

mas plenamente repudiáveis de acordo com as tradições cristãs. Nos decretos dos concílios provinciais de Goa e nos alvarás portugueses, tal como trataremos adiante, perceberemos que o *sati* foi compreendido como um rito gentílico, uma cerimônia realizada por falta de uma condição digna de vida da mulher após a morte do marido.

Algumas políticas de intervenção portuguesa em relação aos costumes hindus partiram de uma série de discursos orientalistas que representavam as populações locais dentro de qualidades, concepções e condições variáveis quase sempre a partir de uma dignidade menor, que legitimava a necessidade da intervenção portuguesa. Chartier ressaltou que no Antigo Regime, a maneira pela qual os grupos atribuíam sentidos uns aos outros foi fundamental para compreender como determinados agentes sociais recorreram às *representações* para comandar atos dentro de uma relação de poder e promover a subversão de outros. Nesse sentido, as depreciações muitas vezes eram meios utilizados para manipular concepções, promover submissões, através de discursos não necessariamente fidedignos, pois as representações podem ser turvadas pela imaginação dos indivíduos.<sup>241</sup>

Segundo Said, os discursos orientalistas representavam um meio pela qual a cultura europeia buscava negociar o Oriente, autorizar opiniões sobre o mesmo no intuito criar autoridade, colonizá-lo.<sup>242</sup> As relações entre o Ocidente e o Oriente envolviam, portanto, dominação e representação. Tratava-se de uma relação de poder.<sup>243</sup> Nesse sentido, consideramos que o *sati* se tornou um dispositivo significativo de orientalismo e poder imperial, através das representações criadas acerca desta cerimônia, que foi associada pelos portugueses à crueldade e à opressão.

As representações geradas em torno do *sati*, de sua crueldade e gentildade (atribuições repetidas em uma série de discursos europeus), eram meios de acentuar o barbarismo presente nas tradições hindu, que determinavam de forma desumana as condições de vida e morte das mulheres recém-viúvas, que quando não eram queimadas vivas, viviam em uma condição desvalorizada, tanto financeiramente quanto no que toca a seu *status* social. Segundo Perez, o Oriente era representado dentro do imaginário cultural construído a partir de símbolos que ratificavam a opressão da mulher.<sup>244</sup> A poligamia, o harém, e incluímos aqui o *sati*, eram exemplos de opressão, que imbuíram os portugueses e futuramente os ingleses em

---

<sup>241</sup> CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In: CHARTIER, Roger. *À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002, p.73.

<sup>242</sup> SAID, Edward. *O Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp.72-74.

<sup>243</sup> Ibidem, p.52.

<sup>244</sup> PEREZ, Rosa Maria. Op., cit., pp.126-127.

uma missão de “libertar” essas mulheres e atribuir uma condição de vida que lhes fosse considerada mais digna.

Nesse sentido, as percepções europeias de gênero construídas acerca do Oriente fomentaram meios de intervir nas tradições hindus, manipular os corpos, os ritos e as condições de vida de viúvas hindus, a partir de um discurso libertário do “homem branco cristão” que salvava a mulher hindu das barbaridades de sua própria cultura. Esses discursos ressaltaram contrastes culturais e atribuíam aos europeus uma posição de superioridade no tocante à fé, aos costumes e hábitos. Tal patamar superior legitimava atos de intervenção e manipulação colonial, representando o “outro”, no caso, as viúvas hindus, como aquelas que deveriam ser salvas da opressão de sua própria cultura.

As concepções geradas a partir do *sati* abriram margem para uma série de leis portuguesas que buscavam não só proibir o rito, mas também alterar a condição social da viúva após a morte do marido. Poderemos perceber essa iniciativa tanto nas legislações de origem régia quanto nos decretos dos concílios provinciais.

### **2.1.3 O *sati* na legislação civil e eclesiástica do Estado da Índia**

Após tratarmos das representações do *sati* nos escritos europeus, pretendemos discutir como os portugueses lidaram com essa prática no contexto da colonização de Goa. Com efeito, quando os portugueses conquistaram Goa, o costume do *sati* foi identificado como inexplicável e essencialmente mau, conforme Gracias.<sup>245</sup> Houve então a iniciativa de coibi-lo e, como mencionamos, foi Afonso de Albuquerque que primeiramente tentou extirpar a prática, aplicando como pena a perda de posses e da liberdade àqueles que incentivassem o ato.

Porém, o governador Francisco Barreto (1555-1558), em função das pressões locais admitiu que a cerimônia do *sati* (entre outras práticas locais) pudesse ser realizada nos espaços gerenciados pela Coroa portuguesa, o que evidencia que a legislação portuguesa não se manteve imutável em relação ao costume, sendo por vezes negociada (isto é, que os agentes portugueses também precisaram fazer concessões aos grupos locais, em função das pressões que esses poderiam exercer).

O governador Dom Constantino de Bragança (1558-1561), por outro lado, buscou intensificar a política de conversão no Estado da Índia e para tanto reviu as decisões tomadas

---

<sup>245</sup> Ibidem, p.44.

por seu antecessor, Francisco Barreto. O vice-rei determinou a destruição dos templos hindus e seus ídolos, bem como proibiu a entrada de iogues em Goa e reestabeleceu a proibição do *sati*.<sup>246</sup> Conforme Mitragotri, neste contexto de destruição dos templos hindus e das tentativas de conversão em massa, muitas esculturas em pedra que atestavam a autoimolação das viúvas como um ato de devoção foram destruídas.<sup>247</sup>

Em 1560, a provisão do vice-rei Dom Constantino suspendeu a autorização do *sati* e reforçou que nenhuma mulher gentia deveria ser queimada viva. Pela primeira vez, o alvará não só proibia o ritual de realização do *sati* em Goa, mas também nas terras adjacentes de Bardez, Salcete e demais ilhas anexas:

“sob pena de qualquer pessoa que a fizer queimar, ou para isso der conselho ou favor de qualquer maneira, ora seja parente de tal mulher que se queima, ora não perder toda sua fazenda, ametade para quem acusar, e a outra ametade para as obras da casa do Apostolo. S. Thome”<sup>248</sup>

O reforço do alvará sugere que a proibição do rito por Albuquerque no início da Conquista de Goa não teve a eficácia almejada pelos agentes régios. No documento supracitado é possível perceber também uma preocupação em estender a proibição do *sati* às ilhas adjacentes à Goa, bem como a Bardez e Salsete, isso porque alguns hindus poderiam ter visto como oportunidade o deslocamento para essas terras a fim de poderem promover seus ritos e demais costumes banidos em Goa.

A intensificação das conversões e o aumento da intolerância instituída nas leis portuguesas para com os costumes e a religião hindu estimularam a migração de goeses para as terras firmes, o que teria representado de certa forma uma pressão sobre as autoridades portuguesas locais, já que poderiam ter a economia local afetada.<sup>249</sup>

Após o alvará de 1560 de D. Constantino de Bragança, localizamos outras determinações que tratavam do *sati* e de costumes adotados por viúvas hindus, inclusive na legislação do Arcebispado do Goa.

No Primeiro Concílio, celebrado em 1567, a idolatria foi acusada como um grave pecado, de modo que era necessário destruir todos os ídolos e templos onde falsos deuses

---

<sup>246</sup> FARIA, P.S. Op., cit., 2008, p.102.

<sup>247</sup> MITRAGOTRI, V. R. Op., cit., p.91.

<sup>248</sup> RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo portuquez-oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992, fasc.5, doc.353 p.458. Adiante, citar-se-á APO.

<sup>249</sup> FARIA, P.S. Op., cit., 208, p.102.

poderiam ser cultuados para que não existisse qualquer ocasião ou lugar em que se pudesse venerar o demônio e lhe fazer sacrifícios. Assim, foram proibidos também os casamentos, cerimônias ou quaisquer outras festas ou romarias em que os gentios pudessem promover ritos, queimar os mortos e enterrá-los de determinadas formas.<sup>250</sup>

Em 1575, as atas do segundo Concílio provincial demonstram a preocupação com as viúvas que não se autoimolavam e viviam em uma condição considerada precária, por terem suas cabeças raspadas e não serem autorizadas a se casarem novamente. O decreto 10 (Ação 2<sup>a</sup>) considerou a tonsura das viúvas após a morte do marido como um abuso praticado entre os gentios. Aqueles que fomentassem essa prática ou impedissem que as mesmas se casassem novamente, deveriam perder toda a sua fazenda.<sup>251</sup> Entretanto, o decreto aparentemente não foi cumprido, pois em 1585, quando foi celebrado o 3º Concílio de Goa, a Igreja local ainda possuía uma preocupação com o ritual realizado e com a condição da viúva que ainda permanecesse viva.

No terceiro Concílio provincial celebrado na cidade de Goa, proibiu-se que se queimassem as viúvas, assim como foi estabelecido que elas tivessem liberdade para que pudessem se casar novamente. O decreto acusou os “brâmanes infieis” e seus vassalos de terem mantido a cerimônia ritualística do *sati* e terem agido a favor da raspagem da cabeça das viúvas que não fossem queimadas na pira funerária do marido. Ambas as ações foram concebidas pelo aparato religioso português como um impedimento à conversão.

O modo de vida dessas mulheres foi registrado como injusto, visto que foram descritos no decreto como “de escravas, ou de criadas, e por isso ser manifesta injustiça”. Assim, nas atas do Terceiro Concílio encontra-se um pedido ao rei para que promulgasse uma lei recomendando que as viúvas vivessem em sua liberdade, sem que a sua cabeça fosse raspada. O reforço do decreto e o pedido de suporte para a Coroa vinha de que o que fora recomendado no segundo Concílio parecia “não vir a efeito”,<sup>252</sup> como mencionamos.

A proibição da raspagem da cabeça dessas mulheres já havia sido mencionada antes, no Segundo Concílio Provincial celebrado em 1575, em que a Igreja decretou pela primeira

---

<sup>250</sup> 1º Concílio Provincial de Goa, Ação 2<sup>a</sup> – decreto 9, pp.246-248. Cf. As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Atas* do 1º Concílio Provincial encontram-se publicadas no volume 10 da **Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente** (doravante DHMPPO). As atas também se encontram no APO, fasc. 4 e, no mencionado decreto 9, lê-se: “nem façam as festas que acostumão os seus pagodes em os dias que pera isso tem dedicados, como a festa da Arequeira, nem a do Sati, em que poem o nome aos filhos, e quasquer outras festas”.

<sup>251</sup> APO, fasc.4, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2<sup>a</sup> – decreto 10, p.97.

<sup>252</sup> APO, fasc.4, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 2<sup>a</sup> – Que sei não queimem as viúvas, e que se possão casar as viúvas dos gentios – decreto II, pp.129-130.

vez que nenhuma mulher tivesse sua cabeça raspada, visto que isso foi concebido como um “entre muitos abusos, que estes gentios tem (...)”, dificultando a conversão das mesmas. Tais mulheres poderiam, a partir desse decreto, casar-se novamente quando o marido falecesse e quem a impedisse deveria perder sua fazenda, sendo que a metade iria para o denunciador e a outra para as obras pias.<sup>253</sup>

Em 1606 a condição da viúva ainda parecia ser uma preocupação, pois naquele ano, no Quinto Concílio Provincial de Goa, foi determinado – com um pouco mais de especificidade, no decreto 12 da ação segunda – que não se raspassem as cabeças das viúvas abaixo de 50 anos, por assim ser um “rito gentílico” que representava um empecilho ao casamento “como porque fazendo-o não querem mais casar”. Viúvas, essas mulheres abaixo dos cinquenta anos de idade, aparentavam representar para Igreja um “grave perigo”, à medida que poderiam viver em pecado por causa da incontinência sexual.<sup>254</sup>

O decreto de 1606 partia de uma preocupação com a aparência dessas mulheres que não atingiram ainda os 50 anos de idade. Nesse caso, a necessidade de explicitar a idade vinha do interesse de casar essas viúvas novamente. O decreto também possuía uma particularização maior quanto a esta mulher que poderia e deveria se casar pela segunda vez, para que não vivessem em pecado. O decreto referia-se a um tipo de viúva, que eram as mulheres cristãs da terra, o que sugere que, mesmo após o batismo, as tradições hindus ainda eram mantidas e coexistiam com a nova fé adotada (a católica) no cotidiano dessas viúvas nativas.

O apontamento da “mulher cristã da terra” não havia parecido no decreto 10 da Ação segunda do Segundo Concílio Provincial, nem no decreto II da Ação segunda do Terceiro Concílio. Desse modo, a categoria “mulheres” constava então de forma muito genérica, podendo ser mulheres já convertidas ou não. Ambas as viúvas preocupavam então a Igreja, a convertida que poderia viver em incontinência e as gentias não batizadas. Porém, no caso das não convertidas, a preocupação aparece em função de a viuvez ser vivenciada através de costumes concebidos como um impedimento à conversão.

É possível perceber que a Igreja buscou extirpar alguns costumes associados à gentilidade ou concebidos como um obstáculo à conversão. No processo, as leis buscavam impactar o cotidiano não só das convertidas, mas também das gentias. A expectativa parecia ser o desejo de conduzir parte dessas mulheres ao casamento com os portugueses, indianos ou mestiços convertidos e, para tanto, era crucial que as mesmas fossem convertidas.

---

<sup>253</sup> APO, fasc.4, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 10, p.97.

<sup>254</sup> APO, fasc.4, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 12, p. 211.

Os costumes hindus parecem não ter sido extirpados ou regulados com facilidade ou com a agilidade esperada. O *sati*, por exemplo, foi mantido, principalmente pelas castas altas. Nas Novas Conquistas, este ritual só conseguiu ser abolido a partir de 1884.<sup>255</sup> É importante ressaltarmos que embora alguns viajantes, como Linschoten pontuem que o *sati* sucedia entre as castas mais altas, nossas fontes não constatarem precisamente quais são essas castas, com exceção do terceiro concílio provincial que menciona a manutenção do rito por parte dos “brâmanes infiéis”. Ademais, os decretos conciliares e os alvarás régios não especificam também as regiões em que o *sati* era praticado, apenas proíbe-se a execução dos mesmos em Goa e nas ilhas adjacentes.

De modo geral, o *Sati* tornou-se uma das mais fortes imagens que os europeus construíram sobre a condição das viúvas indianas. As iniciativas em busca de aboli-lo estenderam-se para além da legislação portuguesa no século XVI e foram utilizadas também como uma justificativa de apoio à intervenção britânica sobre os costumes locais e a condição da mulher hindu. A proibição do *sati* em 1921 foi visto como um ato benevolente por parte dos britânicos. Essas questões nos instigam a pensar, através das reflexões de Rosa Perez, de que forma as representações de gênero podem ter sido uma ferramenta poderosa do discurso colonial português. Nesse sentido, são pertinentes as considerações de Spivak, cuja abordagem nos traz algumas reflexões acerca do *sati*, ainda que a autora tenha tratado a problemática no contexto posterior ao colonialismo português que investigamos (do século XVI e do início do século XVII). Spivak abordou que o imperialismo britânico do século XIX estava imbuído de uma crença em torno de sua suposta missão social. Quando o *sati* foi abolido em 1929, o ato foi considerado admirável e concebido como um caso de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”.<sup>256</sup>

Ao se questionar se o subalterno pode falar, Spivak pensou a questão através das viúvas hindus que praticavam o *sati* e dois importantes discursos referentes a esta prática: o primeiro refere-se à violência epistêmica na ação do Império britânico ao tornar o ritual uma prática fora da lei, discurso este que terminou por ser conhecido como o caso de britânicos salvando as indianas de pessoas de sua própria cultura. O segundo ponto refere-se ao

---

<sup>255</sup>KAMAT, Pratima. **Search of her story: woman and the colonial state in the Estado da Índia with reference to Goa.** In: *O rosto Feminino da Expansão portuguesa*, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, vol.I, 1996, p.593 .

<sup>256</sup>SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010, p.94

contraponto indiano que romantizava a força e amor das viúvas que se sacrificavam, advogando que elas desejavam morrer.<sup>257</sup>

Nos dois discursos supracitados as viúvas não possuem um lugar de fala e nem meios para serem ouvida. A mulher viúva acaba sendo duplamente impedida de se representar, por ser mulher e por sua viuvez. Enquanto subalterna, a viúva continua silenciada e a partir disso corre-se o risco de se construir o *outro*, neste caso o subalterno, apenas como objeto de conhecimento daqueles que desejam falar pelo *outro*. Ademais, através do exemplo do *sati*, Spivak aponta que “a imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie”.<sup>258</sup> Em que medidas as considerações de Spivak podem nos ajudar a problematizar a legislação do Arcebispado de Goa referente às viúvas, e ao *sati* em particular, tendo em vista a missão social que os agentes da Coroa lusa se concebiam como sendo responsáveis por desempenhar em terras goesas?

É interessante pensarmos que o homem europeu aparece como aquele que libertaria a mulher hindu da opressão masculina de sua sociedade.<sup>259</sup> Não é de se estranhar, por exemplo, que o Terceiro Concílio Provincial de Goa peça que se deixem as viúvas em liberdade, que não se raspem suas cabeças para que elas não vivam em condições injustas.<sup>260</sup>

Após as tentativas de abolir o *sati*, o desamparo financeiro da viúva era o próximo problema a ser resolvido. Adiante, trataremos das questões relativas à herança, isto é, investigaremos as condições portuguesas prescritas às viúvas que almejassem acesso ao patrimônio deixado pelo marido.

## **2.2 “Para favorecer a cristandade”: O direito à herança concedida a viúvas e mulheres convertidas ao catolicismo**

No contexto que antecede a chegada dos portugueses, as mulheres indianas não tinham direito à propriedade ou a outros bens do falecido marido. Segundo as leis de Manu<sup>261</sup>, a

---

<sup>257</sup> Ibidem, p.94.

<sup>258</sup> Em síntese, a autora conclui que o subalterno não pode falar. Ibidem, p.98.

<sup>259</sup> PEREZ, Rosa Maria. Op., cit., pp.127-128.

<sup>260</sup> APO, fasc.4, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Que sei não queimem as viúvas, e que se possam casar as viúvas dos gentios – decreto II, pp.129-130.

<sup>261</sup> O Código de Manu compõe um dos quatro livros sagrados mais antigos da literatura bramânica. Escrito em sânscrito, por volta de 1000 a.C, foi elaborado em versos e representava a primeira organização geral da sociedade hindu. Segundo Calderón, as Leis de Manu abordam a criação, os deveres de cada casta, das mulheres, do rei, de cada etapa da vida, bem como as fontes do *dharma*. Tratava-se de um conjunto de obrigações que, se



mulher deveria ser obediente ao pai quando solteira, depois ao marido e posteriormente ao filho.<sup>262</sup> Assim, as leis de Manu ordenavam que a mulher fosse sempre dependente da figura masculina de sua casa. Não é de se causar estranhamento que, após a morte do marido, a mulher perdesse todo e qualquer *status* social que tinha enquanto casada. Também não é de se estranhar que essas mulheres não tivessem acesso aos bens imóveis e móveis após o falecimento do cônjuge. No período pré-colonial, a herança era patrilinear, sempre deixada para o homem mais velho, este que deveria prover e governar a casa.<sup>263</sup>

Em 1526, a compilação do foral de Afonso de Mexia tentou registrar algumas tradições hindus, muitas das quais ali escritas eram baseadas no *Dharmashastra*<sup>264</sup>. Nesse período ainda não havia uma tentativa mais incisiva de amparar, proteger ou zelar pelos interesses da mulher viúva hindu. A propriedade do falecido iria para seu filho homem e no caso de não possuir nenhuma descendência masculina, a mesma era leiloada pelo maior lance, ‘a qual a Coroa retirava benefícios’. No item XXVIII do foral consta:

“o móvel de qualquer defunto não tendo herdeiros descendentes ou ascendentes como dito he sem mais diferença nenhuma ficara a nos e vender-se-a a quem por ela mais der quer seja parente quer não dentro d’alldea ou de fora dela e porem pagar-se-am primeiro as dividas que dever cini dicto he”<sup>265</sup>

No caso de propriedades imóveis, o primeiro parecer da compra do imóvel era oferecido aos parentes mais próximos do falecido, que teriam que pagar o preço em questão em cinco dias. Alguns gentios optaram por transferir seus bens móveis para as terras firmes (terras não gerenciadas pelos agentes reais portugueses) para não serem adquiridos pela Coroa.<sup>266</sup>

Entre os costumes hindus, um filho homem era sinônimo de benefícios sociais e econômicos. A ele era confiada a tarefa de continuar a família. Portanto, havia então uma preferência por parte das mulheres casadas em terem filhos homens. Uma mulher casada sem filhos homens era considerada infeliz e tratada pela família do marido como doente. A

---

seguidas, ajustariam os indivíduos e a sociedade ao cosmo. Cf: CALDERÓN, Javier Ruiz. *Breve historia del hinduismo*: de los Vedas al siglo xxi . Madrid: Biblioteca Nueva, 2009, p.82.

<sup>262</sup> GRACIAS, Fátima. Op., cit., 91.

<sup>263</sup> ROBINSON, Rowena. Op., cit., p.97.

<sup>264</sup> Coletânea de textos referentes ao *dharma*, isto é, leis e deveres que regem os aspectos da vida individual e coletiva na sociedade hindu.

<sup>265</sup> “Foral dos usos e costumes dos gancares e lavradores desta ilha de Goa e destas outras suas anexas”. In: VIEGAS, Valentino. *As políticas portuguesas na Índia e no Foral de Goa*. Lisboa: Horizonte, 2005.

<sup>266</sup> GRACIAS, Fátima. OP., cit., p.92.

condição da mulher casada estéril era ainda mais subalterna e marginalizada pela sociedade. Ela era privada de participar de cerimônias festivas e casamentos por serem consideradas mulheres não auspiciosas.<sup>267</sup>

Desde crianças, as meninas possuíam uma educação um tanto quanto distinta da oferecida aos filhos homens. A elas era ensinada a virtude da contenção e a se comportarem de maneira adequada e reservada, sempre modestas e discretas. Às filhas eram ensinadas habilidades necessárias para serem boas esposas e isso incluía aptidão na cozinha e destreza no desempenho de atividades artesanais. Quando de castas mais altas, essas mulheres tinham acesso aos ensinamentos de cantos e outras formas artísticas, como tanger instrumentos.<sup>268</sup> Tal aptidão não era exclusiva das castas altas, pois existiam também garotas hindus que recebiam esta educação em casa, inclusive aprendiam a cantar. Por exemplo, as mulheres da casta *kalavant* eram ensinadas a cantar e a dançar e, mais tarde, a ler e a escrever também.<sup>269</sup>

As filhas já cresciam esperando casar-se um dia e eram educadas para este fim. Para efetuar o casamento, o dote era essencial e poderia variar conforme a condição financeira da família e da aliança feita. Era costume entre os mais ricos dar presentes para as filhas quando elas fossem para a casa de seu marido. Esses presentes eram, por vezes, animais, tal como o cavalo, mas poderiam ser também joias e roupas. Tais presentes não eram compulsórios e poderiam ajudar suas filhas em tempos difíceis.<sup>270</sup> Os filhos, por outro lado, ao se casarem não pagavam dotes e continuavam residindo em sua casa, onde eram providos desde pequenos com as melhores comidas e cuidados médicos de maior qualidade.<sup>271</sup>

Muitas mulheres eram casadas muito jovens e por vezes ficavam viúvas ainda em idade núbil. Porém, era do costume dos hindus que elas não pudessem se casar novamente. Após a morte do marido, era recorrente que elas prestassem serviço na casa de seu marido falecido ou buscassem abrigo com irmãos. Isso ocorria porque nas famílias hindus o pai era a cabeça da família e os filhos adquiriam os direitos das propriedades do pai logo após o nascimento, pois ao homem era conferido o dever de continuar a família. As filhas, por outro lado, não tinham direito à herança do pai, como mencionamos.<sup>272</sup>

---

<sup>267</sup> Ibidem, p.24.

<sup>268</sup> ROBINSON, Rowena. Op., cit.,p.93.

<sup>269</sup> GRACIAS, Fátima. OP., cit.,p.40.

<sup>270</sup> Ibidem, p.20.

<sup>271</sup> Ibidem, p.16.

<sup>272</sup> Ibidem, p.29.

No contexto da colonização portuguesa, a conversão ao catolicismo proporcionou às viúvas algumas mudanças em relação a sua antiga condição. Em particular, após o batismo elas poderiam ter acesso à herança do marido e se casar novamente.

A legislação portuguesa e a conversão das populações locais de Goa também modificaram a vida de outras mulheres, no sentido de que algumas delas poderiam ingressar em alguma ordem religiosa na condição de freiras. O processo funcionava ou era feito como se fosse um casamento espiritual, visto que ela era concebida como noiva de Cristo e, de fato, quando ela fosse se juntar à ordem religiosa, junto consigo iria um dote, como ocorria nos casamentos habituais. O dote consistia em coisas que ela poderia precisar, como linho, dinheiro, joias.<sup>273</sup>

De modo geral, podemos perceber que no século XVI os poderes eclesiásticos e o temporal buscaram modificar a condição de mulheres gentias e convertidas, fossem elas viúvas, solteiras ou casadas, o que mencionaremos mais adiante. Tal mudança foi significativa como um dos primeiros passos a autonomizar financeiramente essas mulheres e suas filhas.

Rowena Robinson ressaltou que os portugueses utilizaram dois métodos principais para estimular a conversão: a retirada dos órfãos de suas famílias e o sistema de privilégios para atrair aderentes à fé. O segundo modo permitia o acesso a cargos e ofícios somente aos convertidos, excluindo então gentios e “infieis”. Isso contribuiu para a construção de uma força de trabalhadores administrativos que deveriam ser leais à Coroa e fiéis à Igreja.<sup>274</sup>

Ao que consta na documentação contida no *Livro do Pai dos cristãos*, nos Concílios Provinciais de Goa e no Arquivo Português Oriental, houve uma preocupação em tornar as viúvas e suas filhas aderentes à fé católica, estimuladas por um sistema de privilégios, tal como mencionou Robinson. Porém, este não se revelou através do acesso a cargos no Estado da Índia, mas sim de um acesso concedido à herança do marido.

Em 1557 essa preocupação já havia aparecido em uma carta, em nome do rei, em que o governador Francisco Barreto decretou que as viúvas e suas filhas tivessem acesso às fazendas do falecido quando este não deixasse um filho homem, porque com isso as gentias se sentiriam mais motivadas a se converter a fé católica.<sup>275</sup>

Nas comunidades de agricultura de subsistência, em que o relacionamento com a terra é um importante indicador de *status* social, as propriedades agrícolas eram heranças prestigiosas, que entre os hindus só deveriam ser passadas para a linhagem masculina. Os

---

<sup>273</sup> ROBINSON, Rowena. Op., cit., pp.92-93.

<sup>274</sup> Ibidem, p.48.

<sup>275</sup> APO, fasc.V, doc.1095, pp.1570-1571.

filhos herdeiros não só deveriam gerir os bens como também manter sua mãe, uma vez que ela era desprovida da herança do falecido.<sup>276</sup> Porém, em função das iniciativas da Igreja e do poder régio, as convertidas passariam a viver sob um governo que estabeleceu novas formas de transmissão da herança e isso afetava não só a forma pela qual se regiam os bens das famílias hindus, como também os costumes daquela sociedade. A legislação portuguesa adotada em Goa pode ter aberto um caminho possível para contornar a total dependência da viúva em relação aos seus filhos ou seus irmãos.

E no que toca à mulher que se tornava cristã enquanto seu marido ainda era vivo? A ela era oferecido algum benefício ou incentivo? Em 1562, o vice-rei Conde de Redondo, também em nome do rei, procurou através de seu alvará gerar alguma autonomia financeira ou oferecer um suporte mínimo às mulheres gentias casadas com gentios infiéis. O alvará parte da informação que havia muitas mulheres gentias em Goa e em outras regiões que almejavam se tornar cristãs e não o faziam por medo de seus maridos as abandonarem, levando consigo todos os bens e fazendas, deixando-as desamparadas economicamente. Desse modo, para o aumento da cristandade, publicou-se que:

“a mulher gentia e infiel que se tornar christãa, e que o seu marido não quizer tomar e a lançar de si por ficar na infilidade aja todas a joias e vestidos de sua pessoa que tiver ao tempo que se converter, e assi a metade de toda fazenda móvel e de raiz, adquirida depois que casarão”<sup>277</sup>

O alvará demonstrou uma preocupação em oferecer o suporte financeiro necessário para encorajar a conversão das mulheres casadas com infiéis, possibilitando o acesso das mesmas não só a acessórios que pertenciam a ela no tempo em que eram casadas, tal como joias e vestidos, mas também às terras que eram gerenciadas pelo seu marido. Essa lei pode ter oferecido uma mudança significativa na organização patrilinear hindu, em que o bem de raiz ia necessariamente para o filho mais velho da linhagem masculina.

No Primeiro Concílio Provincial de Goa (1567) também houve uma tentativa de oferecer suporte material à mulher infiel que desejasse se converter ao catolicismo mesmo o seu marido estando vivo e sendo gentio. O intuito era favorecer a cristandade, por isso estabeleceu-se que “se comuniquem os bens entre o marido e mulher”, pois não foi concebido como justo que a mulher casada não desfrutasse dos bens em função de que seu marido houvesse optado por viver na infidelidade. Decretos semelhantes não são encontrados nos

---

<sup>276</sup> ROBINSON, Rowena. Op., cit., p. 97.

<sup>277</sup> APO, fasc. V, doc. 427, p.514-515.

demais concílios provinciais bem como uma preocupação precisa com a herança das viúvas e suas filhas, a qual aparentemente não foi uma das questões em pauta pelos eclesiásticos.

Ressalta-se que o decreto de 1567 deveria ser aplicado apenas àqueles que se casassem após sua publicação, mas e quanto às mulheres casadas antes do decreto? Essas deveriam receber auxílio alimentício do marido, como se ainda habitassem com ele, pois a culpa de não conviverem mais juntos seria dele. Caso os filhos dessas mulheres também se convertessem, o pai tinha a obrigação natural de mantê-los como se ainda habitasse com genitor no tempo que ainda era infiel.<sup>278</sup>

De modo geral, o catolicismo trouxe consigo algumas alterações no estatuto da mulher que se convertesse a esta religião. Nesse caso, se o marido não apoiasse a esposa em sua conversão e a abandonasse, os bens deveriam ser divididos. Quanto aos filhos, a legislação determinava que o pai deveria manter o filho mesmo não residindo mais com ele. Nesse sentido, a conversão poderia possibilitar novas alternativas às mulheres casadas que por meio de auxílios financeiros e alimentícios deixavam de depender completamente de seus maridos. O direito à herança do marido falecido também pode ter favorecido uma maior independência financeira da viúva, que, antes do decreto de 1567, só poderia procurar abrigo entre seus irmãos ou na família do seu marido falecido.

Em 1582, o monarca D. Filipe II ordenou que as mulheres e suas filhas herdassem as fazendas do marido e do pai falecido com a condição de que elas deveriam se “fazerem cristãs”, pois foi-lhe informado por Nuno Rodrigues (reitor do colégio de São Paulo) e outros padres da Companhia de Jesus que, na ilha de Goa, muitos gentios faleciam e muitos deles não tinham filhos homens a quem poderiam deixar sua herança, ficando muitas fazendas que passariam a pertencer à Coroa, conforme constava no foral da cidade.<sup>279</sup>

Por essa razão, o alvará régio decretou que as fazendas deveriam ir para a mulher do falecido, bem como para suas filhas, caso elas se convertessem. Se as mesmas optassem por viver em sua antiga fé, as fazendas deveriam ir para os parentes mais próximos do defunto que se convertessem ao catolicismo.

O alvará deveria ser aplicado não apenas em Goa, mas também em “qualquer outra parte”. D. Filipe II instruiu que o vice-rei prezasse pelo cumprimento da ordem e para que

---

<sup>278</sup> APO, fasc.4, 1º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 14, pp.350-351. Cf. As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Atas* do 1º Concílio Provincial encontram-se publicadas no volume 10 da **Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente** (doravante DHMPPO).

<sup>279</sup> WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa, CEHU, 1969, doc. 34, De Sua Magestade, pera herdarem as molheres [s] filhas dos gentios que morrem, fazendo-se christãos dentro de 6 mezes, e pera os juízes dos órfãos fazerem os inventários dos gentios, 1583, p.110.

fosse registrado pelo juiz dos órfãos que todo gentio falecido que não deixasse herdeiros homens tivesse um inventário de seus bens, feito pelo juiz dos órfãos na presença do Pai dos Cristãos. De acordo com a lei, a viúva e suas filhas deveriam ter até seis meses para se converterem no Colégio de São Paulo, mas se não o fizessem, a herança deveria ir para os parentes mais próximos “que passados os seis mezes daly a dous mezes se converterem a nossa sancta ffee”.<sup>280</sup>

É interessante notar como a Igreja e a Coroa atuaram “em favor da cristandade” e buscaram beneficiar uma parcela da população concebida possivelmente como desamparada. Marcocci evidenciou que o batismo redefinía algumas hierarquias na sociedade goesa e num primeiro momento seduziu as camadas mais humildes.<sup>281</sup> Mas quais seriam os interesses da Coroa em fornecer a essas viúvas e suas filhas terras que passariam a ser suas?

Para Robinson, as tentativas de interferência da Igreja e da Coroa nas relações de parentesco significavam também um meio de controlar as formas de herança que estruturavam as sociedades locais.<sup>282</sup> O intuito era possibilitar um maior controle sobre as terras e propriedades colocando-as em mãos de cristãos para que fosse possível promover a entrada de missionários nessas localidades, sem encontrar fervorosas resistências, o que não ocorreria se as terras apenas deixassem de pertencer à família para pertencer à Coroa. Nesse contexto, podemos perceber a tentativa de territorialização da presença da Coroa a partir da Igreja.

No Estado da Índia, a conversão ao catolicismo foi um dos pilares essenciais para a manutenção do Império português, pois ela evitaria que os vassalos sucumbissem às gentilidades, às cerimônias consideradas diabólicas e às permissividades do Estado da Índia. A conversão também foi o instrumento fundamental na tentativa de homogeneizar essa sociedade de clivagens profundas. Era necessário que os portugueses e hindus tivessem algo a compartilhar. Porém, o que um português, “ocidental”, “branco”, cristão poderia compartilhar com uma mulher viúva, nascida em Goa, criada conforme os costumes e religião hindu? O que indivíduos de sociedades diferentes poderiam partilhar em comum, senão a fé?

Para essa partilha ser possível, as populações locais precisavam ser batizadas, disciplinadas conforme os costumes portugueses e a religião católica. De modo geral, a homogeneização dessa sociedade incluía extirpar os ritos concebidos pelos portugueses como

---

<sup>280</sup> Ibidem, p.110.

<sup>281</sup> MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.402.

<sup>282</sup> ROBINSON, Rowena, Op., cit., p. 109.

diabólicos, destruir os templos hindus, regradar e disciplinar os modos de vivência dos indivíduos. Para tanto, foi necessário a iniciativa da Coroa e da Igreja (e podemos perceber isso através dos alvarás reais e decretos conciliares) em um trabalho conjunto de impor uma *disciplina cristã*, tal como situamos no capítulo anterior.

Evidentemente tanto a Coroa quanto a Igreja buscaram também atuar conforme interesses próprios, o que por vezes levavam essas autoridades a divergirem. Entretanto, não podemos negar que a sociedade do Antigo Regime estava imbuída de uma preocupação com a fé, a salvação, os males que sondavam a vida terrena.<sup>283</sup> Aparentemente houve uma preocupação também com o que tais mulheres poderiam causar, uma vez que não possuíam uma tutela masculina. Isso explicaria a quantidade de decretos e a preocupação da Igreja e da Coroa em regular os modos de vida das mesmas, principalmente de mulheres como as viúvas, solteiras e bailadeiras, que não possuíam um homem para zelar por elas. Acreditava-se que, sozinhas, elas representavam o perigo de vivenciar uma sexualidade desregrada, contribuindo com a decadência moral do Estado da Índia. Essas crenças manifestam-se na legislação portuguesa consultada e nos relatos de outros europeus, como no *Itinerário* de Linschoten e também no relato de viagem de Laval, em que a mulher natural da terra aparece como tentadora, luxuriosa, repletas de inclinações lascivas, de modo que muitos portugueses se envolveriam com elas, como tratamos anteriormente.<sup>284</sup>

Para além da preocupação com a decadência moral a partir da conduta fermina, Gracias ressaltou que muitos portugueses também foram atraídos pela riqueza das mulheres

---

<sup>283</sup> Tratava-se de preceitos e preocupações das sociedades do Antigo Regime. Segundo Cardim, a sociedade de Antigo Regime estava baseada em fundamentos católicos. A Igreja buscava exercer o controle social via mecanismos de disciplinamento. As influências da instituição religiosa na sociedade eram extremamente fortes e possibilitavam uma lógica organizadora que moldava o corpo social e permitia à Igreja definir um padrão de conduta que garantia de forma complexa os direitos e os deveres da comunidade. Em outras palavras, a ordem social era regida por um catolicismo que condicionava a vida das pessoas e foi esse catolicismo um dos principais modelos organizadores e de manutenção social a tentar ser implantado também nas colônias. Xavier verificou que, por volta da metade do século XVI, as práticas de homogeneização política, religiosa e cultural a serem experimentadas no reino foram iniciativas também a serem transplantadas e vivenciadas nos espaços gerenciados pela Coroa portuguesa no Oriente. Conforme a autora, houve um esforço, principalmente no contexto da “capitalização” de Goa, de tentar transferir as principais instituições político-administrativas de Lisboa à Goa. Tais instituições delinearão no Estado da Índia um traçado político que requeria a conversão sistemática das populações locais nos espaços mais centrais. Desse modo, houve principalmente um esforço em transplantar os preceitos católicos. Cf. CARDIM, Pedro. *Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*. *Revista de História das Ideias*. Coimbra, vol. 22, p.133 -174. XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa*. Lisboa: ICS, 2008.

<sup>284</sup> LINSCHOTEN, Jan Huygen van. Op., cit., 1997; PYRARD, François. *Viagem de Francisco Pyrard de Laval contendo a notícia da sua navegação às Índias Orientaes, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brazil [...]*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1858-1862. Vol. I e II. Disponível em: <<http://archive.org/stream/viagemdefrancis00bigngoog#page/n0/mode/2up>>

de casta mais alta que se tornaram cristãs após a viuvez.<sup>285</sup> Para a autora, o aumento da riqueza dos portugueses em Goa vinha dos dotes e legados que essas mulheres possuíam. Os filhos da união matrimonial das viúvas com os portugueses poderiam ser convertidos à mesma religião católica dos pais e, ao alcançarem idade suficiente, poderiam tornar-se agentes imperiais e prestar serviços à Coroa nas esparsas regiões do Estado da Índia, uma vez que o Oriente, como acentuou Coates, não atraiu migração voluntária suficiente.<sup>286</sup>

Atribuir herança a essas mulheres e casá-las novamente proporcionava um misto de soluções ao poder real e à Igreja. A viúva dotada de herança ao casar-se novamente, principalmente se fosse com portugueses, viveria uma vida a partir de princípios católicos e como uma mulher casada, a expectativa era de uma vida sexual regrada. Esse casamento seria vantajoso para a Coroa na medida em que não só regularia a sexualidade de seus súditos portugueses como os tornavam vassalos fixos no Oriente. O estabelecimento de famílias na colônia poderia controlar a ânsia pelo retorno de muitos agentes ao reino e poderia permitir que esses homens residissem por um longo prazo no ultramar, prestando serviços à Coroa por mais tempo possível.

O acesso à herança do falecido deixou muitas viúvas ricas e o casamento dos portugueses com as mesmas poder ser, no mínimo, vantajoso economicamente. A herança era um estímulo à conversão das viúvas, assim como, a partir delas, outros poderiam vir a se converter. Desse modo, a Igreja e o poder real não só poderiam ter um maior controle sobre as terras no Estado da Índia, através da transferência das mesmas para cristãos, como esperavam promover certa estabilidade sexual, tanto para o homem quanto para mulher, através do casamento e da formação de família.

Ventura destacou que houve uma mudança de paradigma nas ordens e decretos régios. Se a princípio houve uma postura mais assistencialista, o passar das décadas revelou que o assistencialismo foi perdendo cada vez mais espaço para uma postura mais impositiva, que ambicionava uma ampla influência sobre os indivíduos no Estado da Índia. Essa ambição influenciou as medidas de incremento das instituições e também as estruturas religiosas. Nesse contexto, a governação buscou oprimir comportamentos não cristãos e extirpar

---

<sup>285</sup> No contexto do século XVIII, Boxer registrou que no Vale do Zambeze as viúvas também eram alvo de atração entre muitos homens, incluindo indo-portugueses e mulatos. As *Donas da Zambesia*, por vezes, casaram-se mais de duas vezes e a maioria desses casamentos eram mistos. Cf. BOXER, C. R. **A mulher na expansão ultramarina ibérica. 1415-1815**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977, pp.103-106.

<sup>286</sup> COATES, Timothy. **Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.



determinados ritos, bem como buscou ampliar a transferência de propriedades rurais para as mãos de portugueses ou convertidos.<sup>287</sup>

## **2.3 As viúvas indianas e a retirada compulsória dos órfãos**

### **2.3.1 A coerção à conversão de órfãos e viúvas: estratégias e agentes**

Rowena Robinson acentuou dois principais métodos de conversão por parte dos portugueses. Mencionamos acima o sistema de privilégios aos convertidos para atrair aderentes à fé católica. O segundo método, por outro lado, era bem mais caracterizado por uma coerção à conversão, através da retirada compulsória dos órfãos.

Segundo Rodriguez, eram considerados órfãos aqueles menores de 21 ou 25 anos cujos pais eram falecidos, ou aqueles incapazes de se reger. Eram também considerados incapazes de zelar por si mesmo e administrar seus bens pessoas concebidas como furiosos, mentecaptos, desassisados, surdos, mudos, aos quais as Ordenações Filipinas mandavam atribuir um curador.<sup>288</sup> Ressalta-se que a variação da idade limite dos indivíduos considerados órfãos (21 ou 25 anos) dependia da legislação em vigor.

Na documentação que analisamos (alvarás régios e decretos conciliares), encontramos ora uma convergência, ora uma divergência acerca da condição dos órfãos que poderiam ser retirados das famílias hindus. Em determinados momentos foi considerado órfão todo aquele com menos de doze anos se fosse menina e menos de quatorze anos se fosse menino, cujo pai havia falecido, ainda que a mãe e demais parentes estivessem vivos. Por outro lado, alguns alvarás decretaram que fossem retirados das famílias apenas os órfãos que não possuíam nem pai nem mãe.

A iniciativa partia da expectativa de que mães e outros parentes optassem por se converter para tutelar seus filhos novamente. Uma medida semelhante já havia sido implantada em Portugal no século anterior, porém aplicada a judeus. Em 1496 D. Manuel I ordenou que todos os judeus deixassem o reino até aproximadamente os próximos dez meses

---

<sup>287</sup> VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. Tese (doutorado em estudos de literatura e de cultura) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011, p.73.

<sup>288</sup> RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. **O Juízo de Órfãos de São Paulo: caracterização de tipos documentais (XVI-XX)**. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2010, p.51

após o decreto. Sob pena de morte e confisco de bens, os judeus tinham, em tese, até os fins de outubro de 1497 para saírem de Portugal.<sup>289</sup>

Visto que esta medida traria consequências significativas, uma vez que uma parcela respeitável da burguesia era composta por judeus, D. Manuel I promoveu algumas medidas de incentivo à conversão antes do término estipulado para a expulsão.<sup>290</sup> Inclusive, algumas medidas garantiram aos judeus determinadas vantagens, segurança e a oportunidade de permanecer no reino.

Para minimizar as perdas com a expulsão dos judeus, D. Manuel I dificultou a saída dos mesmos de Portugal ao protelar a definição dos portos reservados para a partida. Após ter determinado ser o de Lisboa, o monarca convidou os judeus a se reunirem na Praça do Comércio com a promessa de embarcá-los para a Palestina. Contudo, iniciou-se um processo de conversão forçada que contou com centenas de padres católicos para batizar com água benta cerca de 20 mil judeus. Após o batismo, os judeus foram chamados de cristãos-novos como forma de distinção daqueles que reservaram para si o título de cristãos-velhos, referindo-se aos que já haviam nascido em uma família cristã e não precisaram passar pelo processo de conversão.<sup>291</sup>

Em 1497, foi discutida a possibilidade de conversões forçadas para atingir um número maior de conversos. Conforme Assis, o mais cruel dos atos governamentais foi cometido em abril quando D. Manuel I, *O Venturoso*, baixou um decreto estabelecendo a retirada de crianças judias de até quatorze anos dos seus pais para serem entregues a famílias cristãs, estas que se encarregariam de ensiná-las os bons costumes e iniciá-las na catequização.<sup>292</sup> Tal medida não só teria desesperado os pais judeus como também comovido alguns cristãos que, tomados por piedade, acolheram algumas crianças judias perseguidas. Alguns judeus teriam optado por matar os seus filhos, sufocando-os ou afogando-os.<sup>293</sup>

A retirada de crianças judias de seus pais para serem criadas por famílias cristãs não foi inédita. Anos anteriores, no governo de D. João II, algo semelhante havia sido implantado. Em 1493 foi promulgada a lei que ordenava a retirada de crianças de dois a dez anos de idade de suas famílias judias para serem batizadas e entregues a Álvaro de Caminha, donatário de

---

<sup>289</sup> Ordenações Manuelinas. Livro II, Título XLI. —Reprodução fac-simile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1797l. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 212-214.

<sup>290</sup> ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia: Cripstojudaísmo feminino na Bahia – Séculos XVI-XVII**. Tese (Doutorado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p.54.

<sup>291</sup> SZPILMAN, Marcelo. **Judeus: suas extraordinárias histórias e contribuições para o progresso da humanidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: MAUAD, 2012. p. 88.

<sup>292</sup> Ibidem, p.55.

<sup>293</sup> Ibidem, p.55.

São Tomé. Tais crianças deveriam ser entregues aos colonos de São Thomé que possuíam família cristã, pois estes seriam responsáveis por educá-las dentro dos princípios católicos. Foi este o primeiro batismo compulsório sucedido em Portugal e não o de 1497. Poucos anos depois, os jovens de até 25 nos também foram batizados a força.<sup>294</sup>

No Estado da Índia a medida foi adaptada e aplicada aos órfãos gentios para estimular a conversão dos seus pais. Os decretos referentes a esta medida oscilaram durante anos em função das populações nativas, que rejeitaram a retirada dos meninos e meninas de suas famílias, tal como nossa análise evidenciará adiante.

Ao serem retirados da mãe ou dos cuidados de outros membros da família, os órfãos deveriam ser acolhidos sem tardança pelo juiz dos órfãos, para que em seguida fossem doutrinados e batizados no Colégio de São Paulo. Este Colégio, antes de ser transferido para a administração jesuíta, era a Confraria da Santa Sé. Durante a administração jesuíta, o Colégio tornou-se um grande centro de conversão, que agregava predominantemente jovens nascidos na terra.<sup>295</sup> Esse colégio contaria com alunos de proveniências e de etnias diferentes. Os alunos deveriam entrar no colégio com a idade de 13 a 15 anos, isto porque era necessário que os jovens já exercessem domínio da língua materna, na medida em que essa competência linguística seria extremamente útil no futuro quando os mesmos, já com base cristã, regressassem a sua terra e trabalhassem a serviço da fé convertendo outras pessoas ao catolicismo. Antes dos 13 anos temia-se que o idioma fosse perdido.<sup>296</sup> Aos 25 anos esses alunos poderiam ser ordenados, dando fim aos seus estudos.

O Colégio de São Paulo havia provado que poderia ser uma instituição de caráter múltiplo, servindo como rede de assistência, catecumenato e missões em partes remotas.<sup>297</sup> A instituição funcionou também como um centro irradiador de orientações acerca da conversão, incluindo a de órfãos, sejam esses indivíduos com mães e demais parentes vivos ou não.

Não poderiam as viúvas gentias educar seus filhos? Se poderiam, como uma mulher recentemente convertida ao cristianismo poderia o fazer, se dentro dos critérios de *pureza de sangue* era atribuída a ela uma qualidade menor? Como elas poderiam o fazer se havia sempre uma desconfiança em relação ao neófito e à debilidade de sua fé, que o faria retroceder as suas antigas práticas? Apesar de uma qualidade menor ser atribuída à mulher indiana desde a

---

<sup>294</sup> HAHN, Fábio André. **Cristãos-novos em Portugal: da conversão à instauração da Inquisição**. In: Cristina Satiê de Oliveira Pátaro; Frank Antonio Mezzomo; Fábio André Hahn. (Orgs.). **Instituições e sociabilidades: religião, política e juventudes**. Editora Fecilcam, 2013, p.186.

<sup>295</sup> FARIA, P.S Op., cit., pp73-74.

<sup>296</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>297</sup> VENTURA, Ricardo. Op., cit, p.63.

época dos casamentos mistos de Albuquerque, a ela foi confiada à tutela de seus filhos, caso elas optassem por se converter. Porém, antes de abordamos as tentativas incisivas das legislações portuguesas em coagir as viúvas a se converterem, faz-se necessário apresentar o dever que era conferido ao juiz dos órfãos dentro dessa tentativa de converter as viúvas locais e seus filhos.

O cargo do juiz dos órfãos possuía uma importância central para o cumprimento do decreto acerca da retirada compulsória dos órfãos. Conforme Coates, esse cargo tinha a função de supervisionar os órfãos, bem como administrar os bens dos falecidos, até que seus filhos tivessem idade suficiente para geri-los, isto é, 25 anos de idade – idade que um indivíduo, principalmente do sexo masculino poderia iniciar o processo legal para requerer sua emancipação.<sup>298</sup>

O mencionado cargo deveria ser ocupado por um indivíduo acima de 30 anos que se encarregaria de manter consigo um registro de todos os órfãos e seus bens dentro da jurisdição que seu posto cobria. O juiz dos órfãos, enquanto “homem bom” e autoridade legítima, deveria então cuidar dos menores, conforme as Ordenações Filipinas haviam estabelecido. Essa preocupação vinha desde as Ordenações Afonsinas de 1446, em que já se apresentava a necessidade de se estabelecer uma estrutura judiciária responsável pelos órfãos menores e desassistidos.<sup>299</sup> Porém, a proposta apareceu mais consolidada nas Ordenações Manuelinas, em cujo texto foi instituído que os rapazes abaixo de 14 anos e as meninas até de 12 anos deveriam receber um tutor cristão (que tivesse de 25 a 60 anos de idade), este nomeado pelo juiz dos órfãos.<sup>300</sup>

Em linhas gerais, o processo orfanológico era aquele responsável por descrever, avaliar e repartir o patrimônio dos herdeiros menores impossibilitados de administrar seus bens e a competência desses processos pertencia ao Juízo de Órfãos.<sup>301</sup>

No ultramar, bem como em Portugal, era recomendado que o juiz dos órfãos residisse na vila ou cidade coberta por sua jurisdição e que não desempenhasse a mesma função por mais de três anos. Todavia, Coates acentuou que nem sempre isso foi cumprido e supervisionado.<sup>302</sup> Em Goa, percebemos que a competência do juiz dos órfãos aparece por

---

<sup>298</sup> COATES, Timothy. Op., cit., p.196.

<sup>299</sup> RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. Op., cit., p.45.

<sup>300</sup> Nas Ordenações Manuelinas, os títulos 67 e 68 do livro primeiro foram intitulados respectivamente como: “do Juiz dos órfãos e coisas que seu oficio pertencem” e “Do escrivão de órfãos e do que a seu oficio pertence”. Cf. RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. Op., cit., pp.45-46.

<sup>301</sup> Ibidem, p.45.

<sup>302</sup> COATES, Timothy. Op., cit., p.198.

vezes associada e atribuída a vigários ou outros juizes quando por algum motivo o juiz dos órfãos não pudesse exercer seu ofício ou quando não havia juiz dos órfãos para exercer as funções. Nas regiões onde não houvesse oficial específico para exercer tal função, os deveres eram atribuídos ao juiz ordinário.<sup>303</sup> A confusão entre competências e atribuições foi corriqueira e as explicações podem ser várias, sendo a mais provável delas a escassez de pessoas habilitadas para a função, ainda que o cargo do juiz dos órfãos não exigisse formação acadêmica.<sup>304</sup>

Responsável por gerir os bens dos órfãos, o juiz dos órfãos deveria fazer todos os esforços possíveis para aplicar seus rendimentos a fim de melhorar a sorte dessas pessoas. Ele deveria cuidar com grande diligência para sempre saber quantos órfãos havia em sua cidade, declarando o nome do mesmo, sua idade, onde vivem, com quem, quem eram seus pais e quem era seu tutor. Ademais, ele deveria registrar quantos bens móveis e de raiz tinham esses órfãos, zelando para que ninguém os gastasse. Caso isso ocorresse, o juiz deveria achar o culpado e se ele não cumprisse com suas obrigações supracitadas, era ele quem pagaria aos órfãos os danos de seus bens.<sup>305</sup> Era de suma importância para a execução de seu ofício que o juiz dos órfãos desenvolvesse tarefas como fazer um inventário, promover a habilitação de herdeiros, nomear tutores para os órfãos, conceder licença de casamento e passar carta de emancipação ao mesmo.<sup>306</sup>

Como determinou a legislação portuguesa, o ofício do juiz dos órfãos deveria ser nomeado de três em três anos não só em Portugal, mas também em Goa e em Macau. Em Goa, foi evidenciado que o juiz dos órfãos também fazia o tombo das fazendas pertencentes aos pagodes “de toda qualidade que fosse”, prestando-se a fazer as medições, avaliações e rendimento das várzeas.<sup>307</sup>

Por fim, é importante ressaltar que esse sistema que atribuía um tutor aos órfãos, através da figura do juiz dos órfãos, funcionava quando o órfão possuía algum parente que pudesse ser o seu provedor até a idade em que este pudesse responder por si mesmo e gerenciar sua herança, que também seria utilizada para ressarcir o tutor. As crianças que faziam parte de um grupo social mais necessitado, especificadamente as que eram

---

<sup>303</sup> APO, fasc.4, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 7, p.208; APO, fasc.4, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 4, pp. 92-93.

<sup>304</sup> RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. Op., cit., p.36.

<sup>305</sup> Ibidem, p.56.

<sup>306</sup> Ibidem, p.56-57.

<sup>307</sup> APO, fasc. 5, doc. 610, p.643.

abandonadas e eram filhos de pais desconhecidos, correspondiam a outro tipo de órfão, que fazia parte de um grupo bem mais extenso e excluído desse sistema que envolvia um tutor.<sup>308</sup>

A jurisdição do juiz dos órfãos era então responsável por fazer cumprir uma das principais medidas que coagia as viúvas a se converterem: a retirada compulsória de seus filhos após a morte do marido. Os Concílios Provinciais de Goa, bem como os alvarás régios promulgaram uma série de ordens com o intuito de reforçar essa medida, que como consta na documentação nem sempre foi cumprida, burlada pelas próprias viúvas que escondiam seus filhos ou os passavam para “terra firme”.

### **2.3.2 Os órfãos e as viúvas nas atas dos Concílios Provinciais de Goa: o cuidado com as almas e com os bens temporais**

Segundo Marccoci, a interpretação das práticas hindus como diabólicas foi determinante – sobretudo após o advento da Inquisição em Goa em 1560 – para que um gradual instrumento invasivo fosse instalado para obter a conversão das crianças indianas ao catolicismo. Para o autor, os anos 1560 redesenharam o panorama religioso local, pois se tratou de um período caracterizado pela forte intolerância religiosa aos costumes hindus. Foi neste período que a legislação portuguesa determinou a expulsão dos brâmanes de Goa, a destruição dos pagodes (templos hindus) e intensificou a conversão coata dos órfãos.<sup>309</sup> O contexto também foi marcado por perquisições domésticas e confisco de terras, delineando uma paisagem bem distinta daquela que Albuquerque propôs quando conquistou Goa.<sup>310</sup> Focaremos aqui na questão da coerção à conversão dos órfãos.

O Primeiro Concílio Provincial realizado em Goa determinou que os filhos órfãos dos infiéis fossem tomados de suas famílias e instruídos até que atingissem a idade da razão. Acerca desta idade, Monteiro realizou uma análise social sobre a vida do homem no período moderno e pontuou que o *Código de Direito Canônico* determinou que a idade teológica da razão era os sete anos. Antes desta idade, a criança era considerada “inocente”, sem

---

<sup>308</sup> ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império Português – XVI-XVIII**. Recife, 2005, p.145.

<sup>309</sup> A destruição dos templos em Goa iniciou-se na década de 1540 enquanto que em Bardez e Salcete ocorreu nas décadas posteriores de 1550 e 1560.

<sup>310</sup> MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.394.

capacidade de pecar. A partir dos sete, a Igreja considerava que a mesma já poderia ser penitenciada.<sup>311</sup> Aceitava-se que ela já poderia ter em seus atos alguma malícia.

Visto que aos sete a criança já era considerada detentora do uso da razão, poder-se-ia então receber nesta idade os sacramentos para garantir a salvação de sua alma. Porém, segundo o Sínodo da Bahia, o sacramento da Eucaristia poderia ser ministrado apenas aos 14 anos para os meninos e aos 12 para as meninas, pois eram estes os anos da *discrição*<sup>312</sup>, quando já se possuíam juízo para entender a reverência que se deve a este sacramento.<sup>313</sup>

Monteiro explica que quando a Igreja afirmava serem os sete anos a idade da razão tratava-se de apontar o primeiro grau de racionalidade, mas era a partir dos doze e quatorze anos que se considerava a existência do discernimento para os sacramentos da eucaristia e do matrimônio.<sup>314</sup> Era, portanto, a puberdade o tempo da *discrição*. Aos sete anos era reconhecido pela Igreja que a criança poderia pecar, por isso, era necessário já pensar em sua penitência e salvação. Tratava-se mais de enfatizar a preparação da criança ao reconhecimento do sagrado.<sup>315</sup>

Retornando à decisão tomada no Primeiro Concílio Provincial sobre a instrução dos órfãos infiéis até que atingissem a idade da razão, o decreto vinha reafirmar o alvará<sup>316</sup> do vice-rei já promulgado com a justificativa de que por meio da retirada dos órfãos – aqui descritos como filhos de até quatorze anos que perderam o pai – e de sua entrega a tutores cristãos poder-se-ia trazer mais facilmente esses indivíduos à fé católica, a partir dos ensinamentos e bons costumes que os tutores e curadores (“homens virtuosos”, tementes a Deus) lhe ensinariam.<sup>317</sup>

Sob a tutela de um cristão, os órfãos teriam suas fazendas gerenciadas pelos mesmos, o que foi concebido pelas autoridades eclesiásticas como uma opção vantajosa, no sentido de

---

<sup>311</sup> MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2005, p. 41.

<sup>312</sup> A *Discrição* foi apontada por alguns dicionaristas como “juízo”, “entendimento”, assim, a idade da *discrição* refere-se a capacidade de discernimento do bem e do mau, do certo e do errado. Em Inácio de Loyola, a *discretio* apareceu como o discernimento do juízo. Nesse sentido, no século XVI, ser discreto implicava ter consciência das escolhas. *Ibidem*, p.44.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p.43.

<sup>314</sup> *Ibidem*, pp.45-46.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p.51.

<sup>316</sup> O decreto não especifica o ano em que o vice-rei havia promulgado determinada lei. Entretanto, é possível que o documento se refira à “Carta do V. Rei D. Antão de Noronha em nome d’el Rey sobre os órfãos gentios” de 1564, apenas três anos antes do Primeiro Concílio Provincial de Goa ser realizado. Em 1559 também foi promulgada uma lei sobre os filhos dos gentios que ficaram órfãos antes do uso da razão, entretanto, esse documento foi uma provisão do Rei.

<sup>317</sup> 1º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 13, p.350.

que a terra seria assim melhor granjeada e as heranças bem guardadas, pois alegavam que antes disso os parentes gentios desfrutavam dos bens dos menores, como apontava a própria experiência.

Apesar de o decreto supracitado do Primeiro Concílio Provincial de Goa já se tratar de uma reiteração da lei promulgada anteriormente pelo vice-rei, ambas não surtiram os efeitos esperados. Em 1575, desta vez por iniciativa do governador Antônio Moniz Barreto, ordenou-se que os órfãos infiéis não apenas da Ilha de Goa, mas também das terras firmes de Bardez fossem entregues ao Colégio de São Paulo de Goa, administrado pelos jesuítas.<sup>318</sup>

Os órfãos provenientes de Salcete deveriam ser entregues ao capitão da região para que este os direcionassem ao Colégio de Margão, situado naquela localidade e também administrado pelos jesuítas. Quanto aos órfãos de Bardez, esses também deveriam ser entregues ao capitão daquelas terras, que seria responsável por conduzir esses menores até Goa, onde deveriam ser “doutrinados e ensinados na doutrina christã”.<sup>319</sup> Aqueles que escondessem os órfãos ou os transportassem para terras firmes deveriam ser punidos e degredados para as galés, suas fazendas seriam tomadas e redistribuídas, metade indo para os catecúmenos e a outra metade para quem denunciasse.

No mesmo ano do alvará supracitado, isto é, em 1575, o Segundo Concílio Provincial de Goa foi realizado e novamente é dedicada uma atenção especial aos órfãos. Desta vez, o enfoque de acusação do não cumprimento da lei era a mãe, “por que maliciosamente os mudão [os órfãos] para terras dos infiéis, por os tutores lhos não tomarem”. Em função disso, determinou-se “que tanto que o pae gentio fallecer, o juiz dos órfãos tire do poder da mãy os filhos órfãos”<sup>320</sup>.

A iniciativa foi apresentada no decreto como necessária, pois não havia outra solução para a “desumanidade” em que se encontravam esses indivíduos. As mães, portanto, deveriam perder o direito natural de cuidar de seus filhos até que eles tivessem a idade da razão.

Alegava-se, nas atas do Segundo Concílio, que era preciso buscar remédio à situação “pois vemos, que parindo em dia supersticioso de sua falsa seita, lanção à criança as feras, tão aferradas estão com seus Pagodes (...)”. Além disso, para que os tutores não retirassem as crianças e as fizessem cristãos muitas mães “antes os matarão, quando outro remédio não tiveram”.<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> APO, fasc. V, doc. 778, p.904.

<sup>319</sup> APO, fasc. V, doc. 778, p.905.

<sup>320</sup> APO, fasc. IV, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 4, pp. 92-93.

<sup>321</sup> APO, fasc. IV, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 4, p. 92.



Ainda que retirados da mãe, os filhos não deveriam ser batizados antes que atingissem o uso da razão e pudessem escolher qual caminho da fé seguir. Esses menores deveriam ser iniciados em estudos que lhe dessem suporte para aprender os bons costumes e, para tanto, era preciso que eles estivessem longe das terras firmes, descritas como perigosas, pelo domínio de tradições que não eram cristãs.<sup>322</sup>

O decreto também recomendou que os padres não se intrometessem na execução da ordem. Pelo contrário, deveriam informar ao juiz dos órfãos ou ao vigário da vara quando um pai falecesse em sua freguesia, para que os mesmos pudessem executar o seu ofício como mandavam as leis.

Em 1582 uma nova provisão foi lançada, desta vez pelo rei, que promulgou que os órfãos levados ao Colégio de São Paulo (para serem doutrinados nos princípios cristãos até que atingissem idade suficiente para escolher qual fé seguir) fossem apenas aqueles que o pai, a mãe e qualquer outro parente tivesse falecido. O rei notificou ao vice-rei, governador, capitão e demais oficiais que o seu alvará fosse cumprido não só em Goa, mas também nas ilhas anexas.<sup>323</sup>

O teor da provisão de 1582 já havia sido formulado previamente, em 1559, no governo da rainha regente D. Catarina, que a partir de um decreto promulgado naquele ano afirmou que apenas os menores de quatorze anos que não tivessem pai, mãe ou qualquer parente ainda vivo deveriam ser levados ao Colégio de São Paulo para serem educados e batizados. Nesse sentido, em 1582, a provisão lançada buscava retomar as formulações de 1559.<sup>324</sup>

É interessante notar que os poderes temporais e eclesiásticos convergiam no estímulo à conversão dos órfãos gentios de Goa e nas ilhas anexas a essa região. Porém, as leis que a princípio se reforçavam foram adquirindo alguns contornos distintos com o decorrer dos anos. O direito natural de a mãe gentia educar os filhos menores, revogado pelas ações eclesiásticas, foi posteriormente reformulado pela Coroa, que ofereceu às mães e aos demais parentes a competência de educar os menores. É possível que este alvará promulgado pelo rei possa ter vindo como resposta às pressões exercidas pela população local que era afastada de seu ente e expropriada dos bens familiares. A modificação da lei, portanto, pode ter sido um abrandamento em função das insatisfações locais, que se revelaram também nas tentativas de refúgio em terras fora do controle português e na tentativa de esconder os órfãos.

---

<sup>322</sup> APO, fasc. IV, 2º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 4, p. 92.

<sup>323</sup> APO, fasc. V, doc. 822, p.991.

<sup>324</sup> MENDONÇA, Délio. Op., cit., p.207.

No entanto, as preocupações com os órfãos filhos de infiéis não se esgotaram em 1582. O Terceiro Concílio Provincial de Goa realizado em 1585 evidenciou a necessidade de se cumprirem os decretos com maior agilidade possível, antes que os órfãos migrassem para as terras firmes, como os relatos indicavam. O decreto viera então a reforçar uma série de leis já promulgadas. Contudo, este decreto diferenciou-se dos que já foram mencionados acerca dos Concílios Provinciais anteriores e se aproximou um pouco mais do último alvará régio promulgado sobre a retirada compulsória dos órfãos, isto é, o de 1582. Em outros termos, tal decreto especificou que os órfãos a serem retirados de suas famílias não deveriam ter nem pai, nem mãe.<sup>325</sup>

Assim, os órfãos até 14 anos, cujos pais infiéis falecessem, deveriam ser tomados de seus familiares sem tardança, pois logo migravam a terras firmes “aonde já tem passado grande numero deles, e com isso se deixão de converter muitas almas”. Os decretos anteriores parecem não ter surtido efeito também pelo fato de que em diversas regiões onde havia vassallos infiéis do rei não havia juiz dos órfãos. Neste caso, o decreto ordenou que havendo algum órfão abaixo dessa idade, o caso deveria ser relatado a outro juiz competente para que este o encaminhasse para ser doutrinado e quando tivesse idade necessária, batizado.<sup>326</sup>

No mesmo Concílio, o decreto 13 da ação terceira determinou que os órfãos deveriam ter tutor cristão ainda que tivessem familiares, inclusive a mãe. Dos quatorze anos em diante, os mesmos possuiriam um curador cristão que ficaria responsável por reger suas fazendas até que fossem emancipados.

Em 1606, no Quinto Concílio Provincial de Goa, os decretos com mesmo teor ainda eram reforçados, pois foi enfatizado que nenhum filho de infiel deveria ser batizado antes do uso da razão sem a vontade dos familiares. Porém, caso os filhos não tivessem pai, esses deveriam ter tutor cristão a quem seus bens e fazendas seriam entregues, podendo ser batizado, ainda que a mãe fosse viva e se opusesse:

“(…) tanto que o pai for morto, dê aos filhos tutor cristão, de cujo consentimento poderão os taes filhos do infiel, que não tiverem uso da razão, ser batizados, ainda que mãi, ou qualquer dos ascendentes o contradigão, visto como o dito tutor sucede aos órphãos em lugar do pai”<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> APO, fasc. V, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 3ª – decreto 12, pp.129-130.

<sup>326</sup> APO, fasc. V, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 3ª – decreto 12, p.129.

<sup>327</sup> APO, fasc. IV, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 7, p.208.

O tutor entregaria os que possuíssem idade suficiente a pessoas fiéis que ensinassem bons costumes até que o órfão, por vontade própria, escolhesse receber o batismo. O decreto também reforçou que logo após a morte de um pai gentio, o juiz dos órfãos deveria acudir com brevidade os órfãos deixados, pois as mães e os demais familiares poderiam esconder os mesmos. Caso o juiz dos órfãos não pudesse cumprir suas tarefas imediatamente, os vigários das igrejas deveriam realizar essas diligências colocando não só os órfãos, mas também as mães em casa de pessoas fiéis até que o juiz dos órfãos pudesse proceder.

Esconder os filhos ou passá-los às terras firmes parecem ter sido meios recorrentes utilizados pelas viúvas para contornar as leis que promoviam a retirada compulsória de seus filhos, que eram considerados órfãos pela legislação portuguesa após a morte do pai. Possivelmente essas passagens não eram tão difíceis de serem realizadas nas Velhas Conquistas, isto é, Bardez, Salcete e Tiswadi, por serem províncias pequenas de respectivamente 264 km, 355 km e 166 km. Considerando que as autoridades portuguesas não tinham controle absoluto sobre aqueles que entravam e saíam de suas províncias, é interessante notarmos como os deslocamentos não eram aparentemente difíceis de serem realizados e como a população local usufruiu da porosidade das fronteiras geográficas para contornar as imposições feitas aos seus costumes e ao próprio arranjo familiar que era interferido graças à retirada das crianças.

É importante notarmos que a documentação referente aos Concílios Provinciais sugere também a adesão a medidas de precaução por parte das mulheres casadas. Isto é, antes mesmo de o marido morrer, a esposa com a ajuda de alguns familiares e amigos migravam para os territórios que não pertenciam à jurisdição portuguesa quando o marido estava doente.<sup>328</sup>

O decreto 9 da ação segunda do Quinto Concílio Provincial buscou impedir esse tipo de atitude por parte da esposa e de alguns familiares. O decreto abordou que muitos gentios deixavam para se converter um pouco antes da morte, mas encontraram impedimento por parte de sua mulher e de demais familiares que aproveitavam a sua condição de enfermo para os levarem para as terras de mouros, onde, ainda que almejassem ser batizados, não poderiam. As mulheres e crianças também iriam juntas para tais terras a fim de que, quando o marido falecesse, as leis portuguesas não pudessem atuar sobre os menores.

Pelo bem da conversão e salvação, esse decreto solicitou que o rei fizesse valer a lei que nenhum infiel enfermo pudesse ser movido para terras firmes “que não possa ir por seus pés, e estatua graves penas aos que os levarem”, pois o tentam curar através de cerimônias. O

---

<sup>328</sup> APO, fasc. IV, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 9, p.209.

rei também deveria promover que os filhos desses enfermos não fossem levados enquanto seu pai ainda estivesse doente, isso, para evitar que a lei fosse descumprida.<sup>329</sup>

A preocupação com a retirada dos órfãos das terras regidas pela legislação portuguesa vai além de nosso recorte temporal. O livro do Pai dos Cristãos, por exemplo, possui um registro de 1718 em que o alvará do vice-rei Luiz de Menezes ainda tentava regular tal situação. Os alvarás régios bem como os concílios provinciais encontraram obstáculos para serem executados até, ao menos, o século XVIII. Além da dificuldade em lidar com as situações locais, a legislação portuguesa também precisou encarar os escândalos que envolviam o juiz dos órfãos.

Como já evidenciamos, o juiz dos órfãos possuía o dever de administrar também os bens do pai falecido que seriam entregues aos órfãos quando se emancipassem. A possibilidade de abuso desse dinheiro era recorrente, tanto que Coates acentuou que o dinheiro dos menores deveria ser guardado em um cofre especial e mantido sob um registro rigoroso sobre quando era retirado e posto dinheiro.<sup>330</sup>

A preocupação em relação ao uso não autorizado dos bens foi geral a todas as possessões da Coroa portuguesa, incluindo Salvador e Goa. Na Ásia portuguesa, a Coroa observou que o dinheiro pertencente aos órfãos deveria ser retido por cristãos, fossem eles goeses ou portugueses, mas que não fossem regidos por gentios e nem emprestados para especulação a brâmanes.<sup>331</sup>

Esse receio foi expresso em 1559, em um alvará que mencionou que na cidade de Goa, nas ilhas adjacentes, em Salcete, Bardez e em demais fortalezas portuguesas, o dinheiro dos órfãos tinha sido dado aos brâmanes, infiéis e outros gentios, que faziam tratos “ilícitos”, indo em desencontro ao serviço “de nosso senhor”. Ficou decretado então que o dinheiro dos órfãos não deveria ser dado aos brâmanes nem a outros infiéis:

“e quando algum dinheiro dos órfãos se ouver de dar para andar em tratos lícitos e honestos, se dará aos portugueses e christãos da terra, e quando lhe for dado o juiz lho amandar entregar lhes dará primeiro o juramento dos santos evangelhos”<sup>332</sup>

O juiz que contrariasse a dita lei e movimentasse algum dinheiro em favor dos infiéis ou sem prestar o dito juramento deveria pagar trinta cruzados por vez que isso tivesse

---

<sup>329</sup> APO, fasc. IV, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 9, p.209.

<sup>330</sup> COATES, Timothy. Op., cit., p.199.

<sup>331</sup> APO, fasc. V, doc. 289, p.387.

<sup>332</sup> APO, fasc. V, doc. 289, p.387.

acontecido, sendo que a metade deveria ir para o hospital da cidade ou fortaleza e a outra metade para quem o acusasse.

No entanto, mesmo quando se tratavam de cristãos gerenciando essas heranças, os escândalos acerca dos usos indevidos desse dinheiro pareciam não ter cessado. No livro do Pai dos cristãos, há uma provisão de 1575 que enfatiza que os inconvenientes ocorridos com o uso indevido do dinheiro dos órfãos da terra deram continuidade com os portugueses, que o usaram ao seu ganho próprio, de modo que nem os órfãos nem seus tutores puderam fazer algo “por medo que deles hão e por ser scandalos dos que são convertidos e estão para se converter e ser desfavor da christandade”. Ficou decretado que desta lei em diante o dinheiro dos órfãos da terra não deveria ser dado a ganho dos portugueses e nem esses poderiam ser fiadores. O decreto deveria valer em Goa, nas ilhas adjacentes, Bardez e Salcete.<sup>333</sup>

Em 1585, no Terceiro Concílio Provincial, as autoridades eclesiásticas apontaram que os juízes dos órfãos “não cumprem bem o que S. Majestade manda acerca dos órphãos infieis”. O decreto acusava o juiz dos órfãos de não converter todos os infieis que passavam pela sua jurisdição e advertiu que era necessário obedecer ao rei e dar tutor cristão a todos os filhos de infieis cujo pai falecia em sua jurisdição, ainda que tivessem mãe viva.<sup>334</sup>

A polêmica dos usos inapropriados do dinheiro dos órfãos entre os portugueses e as demais controvérsias que envolviam o juiz dos órfãos teve continuidade e, em 1589, foi emitido pelo rei um alvará que visava proibir o empréstimo desse dinheiro. No documento constava que capitães e outros oficiais da Coroa tinham passado provisões ao vice-rei pedindo empréstimo de amplas quantias do dinheiro dos órfãos, nas localidades abrangidas pela fortaleza em que prestavam serviço.<sup>335</sup>

Após utilizar o dinheiro para seus tratos e proveitos, os capitães e demais oficiais foram acusados de não repor o dinheiro, situação constrangedora para aqueles responsáveis pela cobrança para ressarcir os órfãos do desfalque de sua herança. Tal postura foi concebida como inconveniente e descrita no documento como um grande desserviço de Deus. Desse modo, o rei decretou que não se passassem mais provisões aos capitães ou qualquer oficial de qualquer qualidade ou condição, a fim de que não pudessem tomar o dinheiro dos órfãos.<sup>336</sup>

---

<sup>333</sup> WICKI, J. (ed.). *O Livro do “Pai dos Cristãos”*. Lisboa, CEHU, 1969, doc. 58, Provisão pera o juiz dos órfãos não dar dinheiro dos órfãos da terra ao ganho a portugueses, 1575, p.180.

<sup>334</sup> APO, fasc. IV, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – Que o juiz dos órfãos fação o que lhes ElRey manda acerca dos filhos infieis– decreto 13, p.130.

<sup>335</sup> APO, fasc. III, doc. 52, p.163.

<sup>336</sup> APO, fasc. III, doc. 52, pp.163-164.

Em 1606, o Quinto Concílio provincial tornou a abordar que, embora se atuasse em favor da cristandade, “na prática se erra algumas vezes, e se fazem injustiças com, escândalo de fieis, e infiéis”. O decreto referia-se aos batismos que eram realizados nos menores ainda não considerados prontos para decidirem qual fé seguir. Desse modo, decretou-se que nenhum infiel fosse batizado antes do uso da razão sem vontade de seus parentes legítimos de sangue ainda vivos.<sup>337</sup>

A legislação portuguesa tentou, por conseguinte, manter sob sua tutela os órfãos e os seus bens até que esses atingissem pelo menos 25 anos, mas alguns juízes chegaram a emancipar os mesmos antes disso, o que não era recomendado, pois o Estado da Índia – como a Câmara de Goa alegou ao rei em 1606 –<sup>338</sup> era um lugar extenso, com muitas oportunidades de se gastar o dinheiro. Desse modo, ordenou-se que esses órfãos não fossem emancipados antes da idade que fora instituída nas Ordenações, visto que o dinheiro tendia a ser gasto e quando chegavam aos 25 anos, época em que deveriam se emancipar, alegava-se que já não havia mais nada.

O documento supracitado demonstra uma preocupação com a possibilidade de os bens serem mal geridos pelos órfãos emancipados. Mais do que a preocupação com a situação financeira desses órfãos no futuro, o documento pode ter tentado estender o período em que os curadores, tutores, em geral, homens cristãos administrassem esse dinheiro que parecia ser útil em tempos de carestia. O juiz dos órfãos pode ter sido mais um interessado nesses bens. Coates acentuou que o cargo, quando seguido corretamente tomava tempo em função dos levantamentos feitos sobre os órfãos e os constantes registros acerca dos bens desses. Entretanto, os salários foram considerados baixos para um serviço desgastante. Em 1590, declarou-se que o cargo nunca teria sofrido um reajuste salarial.<sup>339</sup>

Suely Almeida abordou que, aparentemente, a facilidade de se aproximar do patrimônio dos órfãos representou uma oportunidade para o juiz dos órfãos realizar atos desonestos.<sup>340</sup> Mesmo havendo uma preocupação em nomear pessoas de confiança para este cargo, as polêmicas surgiram e foram registradas. Para além do juiz dos órfãos, a polêmica dos gastos inapropriados do dinheiro envolvia os interesses de outros agentes régios, como a figura do capitão que através do Vice-Rei buscava empréstimos que seriam retirados dos

---

<sup>337</sup> 5<sup>a</sup> Concílio Provincial de Goa, Ação 2<sup>o</sup> - decreto 7, p.207.

<sup>338</sup> APO, fasc.I, parte II, doc. 15, item XVIII, p.185.

<sup>339</sup> COATES, Timothy. Op., cit., p.197.

<sup>340</sup> ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. Op., cit, p.142.

cofres dos órfãos de suas fortalezas.<sup>341</sup> Não era do interesse dessas figuras que esses menores fossem emancipados e pudessem gerir seus bens. Similarmente, não era interessante que os parentes gentios dos órfãos sem mãe e pai pudessem administrar o dinheiro de seus entes, pois desse modo as terras e fazendas continuariam ainda no comando de famílias hindus.

A retirada compulsória dos menores de 14 anos era uma forma de instigar conversões, de aumentar a cristandade e a expansão territorial sob controle de cristãos e vassallos do rei de Portugal. Retirando o filho da viúva gentia para colocá-lo sob a educação de tutores cristãos, a Igreja incentivava de maneira coerciva essas mulheres a se converterem para que pudessem tutelar seus filhos, esses que poderiam ser convertidos futuramente e se tornarem vassallos da Coroa lusa. Ademais, a conversão permitia que essas mulheres se casassem novamente.

Muitos portugueses podem ter sido atraídos pelos bens que hindus deixavam ao morrer. O casamento dessas viúvas com os portugueses pode ter sido visto pela Coroa como uma forma oportuna de promover o enraizamento dos portugueses em Goa e nas terras adjacentes. O casamento também seria oportuno, pois as terras estariam sob maior influência da Igreja e da Coroa, através da família batizada.

As fazendas e terras são um fator fundamental a ser acentuado, pois sob controle português – seja do tutor dos órfãos ou dos possíveis maridos dessas viúvas – poderia ser facilitada a promoção de mais conversões, através da abertura de territórios e passagens para os missionários, padres, prelados em lugares em que o poder real não era tão instituído.

De modo geral, o controle dessa herança a partir da retirada dos órfãos determinava ou pelo menos buscava determinar o curso da vida desses menores, de suas mães e parentes. Esperava-se que, por meio da educação oferecida pelos tutores, essas crianças viessem a se tornar cristãs e quando retornassem as suas terras usassem sua língua materna para converter demais gentios. Esperava-se que suas mães se convertessem para poder cuidar de seus filhos e que os demais parentes dessem continuidade à iniciativa da mãe. Havia de fato um interesse nas terras, interesses financeiros, mas, sobretudo havia a pretensão de converter aquelas populações. Existia a expectativa de um império cristão no Oriente e que os seus súditos, graças à adesão a doutrinas e valores do catolicismo, tornassem-se vassallos fiéis obedientes e disciplinados.

Percebemos as iniciativas eclesiásticas e régias atuando juntas em um projeto de colonização interessada em instituir a *disciplina cristã* em seus súditos, a fim de torná-los vassallos fiéis. As leis promulgadas e também os decretos referentes aos Concílios Provinciais

---

<sup>341</sup> APO, fasc. III, doc. 52, p.163.

realizados em Goa atuaram não só sobre convertidos, mas também sobre gentios, podendo ter causado mudanças significativas em suas vidas. Além das tentativas de extirpar costumes considerados “ritos gentílicos”, tal como o *sati*, as legislações analisadas também impactaram as formas de transmissão da herança e a própria formação das famílias hindus, através da retirada dos órfãos.

As ações da Coroa e da Igreja fizeram das viúvas e dos órfãos de pais dotados de bens um importante alvo de suas expectativas proselitistas e de seus interesses financeiros. Entretanto, a própria documentação oficial evidencia que as viúvas foram agentes sociais ativos que buscaram alternativas – dentro das possibilidades existentes – a fim de burlar as leis portuguesas quando esconderam seus filhos ou os levaram para terras fora da jurisdição portuguesa. Desse modo, as leis por si só não nos revelam o efetivo cumprimento ou o sucesso de uma sociedade controlada, mas sim um esforço em disciplinar os fiéis, enquadrá-los em preceitos católicos. Tal esforço revelou-se no mínimo difícil, em função dos desafios encontrados pelas autoridades régias e eclesiásticas em introduzir os preceitos católicos nas sociedades locais.

O proselitismo religioso que caracterizou Goa na segunda metade do século XVI buscou por meio de coerção e benefícios atrair aderentes à fé católica. As iniciativas revelaram um intento em homogeneizar as sociedades locais, através da conversão. Entretanto, as mesmas careceram de reforços, o que evidencia dificuldades e desafios encontrados tanto pelos agentes régios quanto pelos eclesiásticos em disciplinar os corpos e almas.



### Capítulo 3: As bailadeiras em Goa: a preocupação portuguesa com a moralidade

Analisamos até agora como as autoridades portuguesas eclesiásticas e régias atuaram juntas para impor um perfil cristão às populações goesas no século XVI, especificadamente às viúvas. Acentuamos que houve também uma preocupação específica na documentação oficial do Império (tanto nos decretos conciliares quanto nos alvarás régios) analisadas por nós em atribuir um “lugar” ou uma “posição” a outra categoria de mulher, as *devadasis*.

De um modo geral, não deixamos de reconhecer que a colonização portuguesa e a sua tentativa de impor os seus valores, fé e costumes afetou também outras populações do Estado da Índia e assim diferentes mulheres de distintas castas. Nosso intuito neste capítulo, contudo, é focar em uma categoria específica, as *devadasis* – do concani servas de Deus. Tal como as viúvas hindus, as *devadasis* apareceram em tópicos específicos nos documentos oficiais que buscavam impor condutas, comportamentos e disciplinamentos às populações locais de Goa.

Foi partir do século XVII que as *devadasis* receberam maior atenção por parte das autoridades portuguesas, dos viajantes e dos poetas que escreveram sobre as mesmas.<sup>342</sup> Relatava-se uma figura geralmente promíscua, associada à prostituição e à própria ruína do Império Português ao leste, pois acreditava-se que ela conduzia os vassallos da Coroa à perdição.

As origens das leis que remetem às *devadasis* e às tentativas de discipliná-las, convertê-las ou bani-las de Goa iniciam-se no século XVI. Nesse sentido, faremos aqui uma abordagem das primeiras atuações portuguesas sobre as *devadasis* e das representações que se imporão a elas e que perdurariam por séculos fomentando ou justificando ações políticas nos territórios goeses.

#### 3.1 Os templos indianos e a importância ritualística das *devadasis*

Após a conquista de Goa por Afonso de Albuquerque, a cidade fora relatada, descrita com frequência por autoridades portuguesas locais e viajantes, que por vezes se

---

<sup>342</sup> Observamos a partir das legislações emitidas pelas autoridades portuguesas que as bailadeiras receberam mais atenção a partir do século XVII com uma quantia maior de leis que se incidiram sobre elas. Nos séculos seguintes, temos uma maior produção no campo das artes, pintores, teatro e também nos poemas. Perez abordou que a Índia foi substantivamente representada nos séculos XVII e XVIII na ópera e uma temática recorrente era o amor dos europeus pelas bailadeiras. Cf. PEREZ, Rosa M. *O Tulsi e a Cruz. Antropologia e colonialismo em Goa*. ed. 1. Lisboa: Temas e Debates, 2012, pp.105-106.

deslumbravam com ela. Entre os relatos, as menções aos templos hindus e aos ídolos adorados pelas populações nativas eram uma tópica recorrente.

As fontes da época apontam que a cidade possuía muitos locais de oração e uma vasta quantia de templos e ídolos. Perto desses lugares sagrados havia muitos tanques de água construídos para os usos do templo, incluindo a realização de ritos religiosos. No século XVI, escritores e cronistas mencionaram por diversas vezes os templos ou também os chamados “pagodes” para ressaltar pontos específicos como a arquitetura do local ou a realização dos “ritos diabólicos” promovidos nesses espaços. Inclusive, Faria abordou que o escritor D. João de Castro teria comparado os templos de Salcete às sete maravilhas do mundo, cuja arquitetura era sofisticada demais para ter sido construída por homens. Para Castro não havia dúvidas de que a edificação do templo tinha sido promovida por espíritos, sendo assim uma arte diabólica.<sup>343</sup>

As menções aos templos já apareciam em Tomé Pires, Gaspar Correia e até nos Comentários de Afonso de Albuquerque.<sup>344</sup> No século XVI, o viajante holandês Linschoten também discorreu sobre os pagodes indianos e a engenhosidade de suas construções. Ao mencionar um pagode localizado na ilha de Pori, ao qual “consideram o supremo e principal de todos”, o autor contemplou a construção como bem esculpida e uma “maravilha de se ver”. Porém, atribuiu a engenhosidade do templo aos chineses na época em que comerciavam naquelas partes da Índia.<sup>345</sup>

A terminologia “pagode” começou a ser utilizada por volta do final do século XV pelos portugueses. Nogueira abordou que uma das possíveis explicações para o surgimento do termo esteja na palavra *bhagavati*, traduzida do sânscrito como sagrado. Através de idiomas de origem dravídicas tornou-se *bhagodi*, *poutgheda* e *pagôdi*, sendo este último termo o mais utilizado na costa ocidental indiana onde os portugueses tiveram os primeiros contatos.<sup>346</sup>

O termo “pagode” foi cada vez mais associado aos templos hindus, porém não era este o único sentido atribuído à palavra. No Glossário luso-asiático Dalgado evidenciou que o vocábulo foi utilizado para se referir ao “ídolo indiano, imagens de deuses ou santos asiáticos”. Associado a este sentido, o termo aparecia em 1525 na *Crônica de Bisnaga*

---

<sup>343</sup> FARIA, Patricia Souza de. **O sagrado e o monstruoso: a arte religiosa indiana na imaginação de cronistas europeus do século XVI**. In: IV Encontro de História da Arte - IFCH - UNICAMP, 2008, Campinas. A arte a História da Arte entre a Produção e a reflexão, 2008, p. 342.

<sup>344</sup> MENDONÇA, D. de. Op., cit, p.69.

<sup>345</sup> LINSCHOTEN, Jan Huygen van. Op., cit, p.189

<sup>346</sup> NOGUEIRA, E.B.C. **Pagodes do Diabo: Sociedade e religiosidade hindu na Goa Portuguesa (1510-1560)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, p.78.

referindo-se a um ídolo envolvido por mulheres solteiras e bailadeiras – termo atribuído às *devadasis*, que abordaremos mais adiante – que dançavam ao seu redor.<sup>347</sup> Nogueira acentuou que ainda no decorrer do século XVI, o termo foi utilizado para designar “festas”, uma vez que aos olhos europeus as cerimônias hindus não foram compreendidas como rituais religiosos e sim como folias, muito provavelmente porque nelas sucediam danças, orgias, oferendas e banquetes.<sup>348</sup>

A respeito do significado dessas edificações para as sociedades indianas, sabe-se que, a partir do período clássico, os templos assumiram o papel de centros ritualísticos, lugares em que habitavam os deuses. Cada templo possuía uma divindade específica que poderia ou não estar acompanhada de outras. Era recorrente que as histórias dos templos fossem associadas a mitos fundadores para apresentar aos habitantes da vila uma explicação acerca de como a divindade passou a habitar o local. Por exemplo, os cultos de *Shaivas* remetem ao mito da morte de *Sati*. Nesta história, os membros da esposa de Shiva teriam caído em espaços que se tornaram sacralizados com a energia de *Sati*, tornando-se assim um lugar de culto.<sup>349</sup>

Um templo também poderia ser erguido em homenagem a indivíduos considerados divinizados. A escolha dos possíveis lugares para edificá-los era minuciosa. Era importante que os espaços destinados à nova morada das divindades fossem próximos de rios, praias e lagos, o que não era um problema na ilha de Goa. A qualidade do solo também era verificada a partir da germinação dos vegetais. O lugar deveria ser arado, um altar construído e ritos purificadores realizados. Tais espaços também passavam por teste de sabor, cheiro e consistência.

Nas regiões mais afastadas os tanques eram uma solução necessária, pois a água era concebida como um elemento purificador ao qual o indivíduo deveria entrar em contato. Nesse sentido, as ilhas de Tiswadi dentre outras regiões das Velhas Conquistas foram consideradas pelos hindus como um lugar auspicioso, em função da abundância do recurso da água disponível. Conforme os relatos do século XVI, tais ilhas eram repletas de templos e santuários.<sup>350</sup>

O uso dos templos era algo em comum entre as diversas expressões religiosas hindus das Velhas Conquistas. Nesses lugares eram desempenhados diversos ritos e não

---

<sup>347</sup> DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. 1.vol.Coimbra,1919-1921, p.130.

<sup>348</sup> NOGUEIRA, E.B.C. Op., cit., p.79.

<sup>349</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>350</sup> Ibidem, p.14.

necessariamente todos eram exclusivos a eles, isto é, havia outros espaços de adoração, inclusive domésticos, que coexistiam com os templos hindus.<sup>351</sup>

Além de representarem um espaço para festividades e adoração, os templos hindus funcionavam também como um lugar em que gancares e demais membros das vilas utilizavam para discutir questões centrais referentes à comunidade.<sup>352</sup> Dentre essas funcionalidades, as que mais causaram preocupação aos portugueses foram a adoração de deuses e a realização dos rituais, pois consideraram que atentavam contra a fé católica.

Os templos de Goa eram mantidos pelas comunidades e eram os gancares os responsáveis por zelar pelos mesmos. Cada templo possuía sua renda e parte dela derivava das suas próprias terras. O dinheiro era gasto com manutenções, conforme as necessidades do local e com os sacerdotes, dançarinas, brâmanes, carpinteiros, pintores que contribuíam para o funcionamento e preservação do templo.

Entre as décadas de 1510 a 1530, os pagodes foram preservados pelas instituições portuguesas que ainda se fixavam gradativamente em Goa, tal como tratamos anteriormente. Sob o governo de D. Manuel I e parte do reinado de D. João III poucas foram as interferências nos costumes e nas expressões religiosas locais, com exceção do *sati* que havia sido proibido logo após a conquista de Goa. Contudo, a partir de 1530, uma série de mudanças foi encabeçada pela Coroa e pela Igreja, tanto no reino quanto no Império. Nesse contexto, no Império, mais precisamente em Goa, optava-se pela *confessionalização* como estratégia e forma de homogeneização das populações locais, o que conduziu a uma significativa alteração da relação entre lusos e hindus.<sup>353</sup>

O poder régio em consonância com o poder religioso passou a articular três importantes instituições (Tribunal Inquisitorial, o poder episcopal e as ordens religiosas) que atuaram a favor de um projeto régio de disciplinamento social, ao qual a lealdade do monarca era garantida pela lealdade confessional. Tais instituições conferiram meios à Coroa para difundir seus princípios e interiorizar comportamentos. Retomamos brevemente este ponto para enfatizar que com isso veio um intenso processo de transformações políticas e religiosas que afetaram diretamente os templos hindus e as *devadasis*, pois sob a direção das autoridades laicas e religiosas foi requerida a anulação de todo e qualquer símbolo de Goa que não fosse

---

<sup>351</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>352</sup> MENDONÇA, D. Op., cit., p. 199.

<sup>353</sup> Acerca das políticas confessionais Cf. NOGUEIRA, E.B.C. Op., cit. p. 92; XAVIER, A.B. Op., cit., 2008, pp.51-52.

católico. No processo, os pagodes, altares e demais ícones que representavam uma ameaça à pureza da fé católica foram destruídos.<sup>354</sup>

O processo de destruição dos templos foi mais incisivo na segunda metade do século XVI, porém, tal como acentuou Henn, podemos perceber fortes oposições por parte de agentes eclesiásticos aos templos e cultos hindus décadas anteriores à destruição. Em 1522, o frade dominicano Duarte Nunes visitou a Índia e relatou a D. João III que em suas terras persistia o grave pecado da idolatria e as imagens do inimigo da fé dentro dos pagodes. Sob a forma de estátuas, o “inimigo da cruz” era idolatrado. Fora denunciado também que não só os hindus, mas também portugueses e cristãos da terra participavam das festividades e cultos locais, esses que ocorriam todos os anos.<sup>355</sup>

Para definir ou interpretar a religiosidade local os termos “idolátra”, “monstros” e “gentio” foram recorrentemente utilizados em relatos, imagens, pinturas, crônicas e demais documentos para definir um adversário que precisava ser convertido ou expulso. Faria pontuou que grande parte das considerações sobre as imagens indianas foram concebidas por viajantes que se deslocaram para Ásia no final da Idade Média e se serviram do estereótipo de “monstros” para caracterizar os deuses indianos.<sup>356</sup>

Assim, as concepções acerca dos monstros são anteriores ao período moderno. Com efeito, os gregos acreditavam em centauros e outros seres fantásticos como monstros que viviam no Oriente. Parte dessas concepções existentes em fontes clássicas foi apropriada pelos homens do medievo que associaram os deuses indianos aos monstros de vários braços. Nesse sentido, desde o período medieval os viajantes europeus conceberam as imagens hindus como criaturas oriundas do inferno, concepção essa que se estenderia até o período moderno. Tratava-se de confirmar nos relatos dos viajantes e na arte hindu os elementos que se esperava “dos outros”, reforçando e reproduzindo estereótipos populares da Idade Média, sendo o de “monstro” um dos mais recorrentes.<sup>357</sup>

As figuras diabólicas, os ídolos e os pagodes não eram ressaltados apenas na literatura portuguesa. O viajante holandês Linschoten relatou:

Quando andam pelos caminhos, têm em todos os montes, rochedos, grutas ou cavernas figuras diabólicas e medonhas dos seus pagodes e ídolos talhadas nas próprias pedras e rochas, com os seus nichos ao lado, junto dos

---

<sup>354</sup> NOGUEIRA, E.B.C. Op., cit., pp. 89-92.

<sup>355</sup> HENN, Alexander Op., cit, p.41.

<sup>356</sup> FARIA, P. Op., cit., 2008, p.340.

<sup>357</sup> Ibidem, p.340.

quais se encontra sempre uma bacia de água. Aqui todos que passam lavam os pés e vão prostrar-se diante do seu ídolo, pondo alguns à frente destes umas oferendas de frutas, arroz, ovos, galinhas etc.<sup>358</sup>

Linschoten ressaltou por diversas vezes que os espaços asiáticos possuíam “muitos e muitos variados pagodes ou ídolos”<sup>359</sup>, estando eles nos montes, rochedos ou demais lugares tal como mencionamos na citação supracitada. A adoração e a romaria à espera de indulgências eram sempre mencionadas pelo autor assim como a monstruosidade do local: “Figuras tão horríveis, terríficas e diabólicas que é um horror de se ver”<sup>360</sup>.

Não nos é estranho, portanto, que a partir das representações existentes sobre os deuses e templos indianos e da carta do Bispo Duarte Nunes enviado a d. João III, que outras autoridades se manifestassem contra a existência dos templos. Posteriormente, foi Miguel Vaz quem encabeçou a destruição dos pagodes. Sem essas edificações, o dinheiro que era utilizado para a manutenção e funcionamento do templo passou a ser utilizado para outros fins.

Derrubados os templos, as rendas referentes a eles não retornaram ao controle direto da gancaria, uma vez que foram destinadas às obras pias e coisas referentes à Igreja. As terras que antes possuíam rendas destinadas aos cultos locais contribuindo para a suposta “adoração ao diabo” passariam então a serem utilizadas para o combate das idolatrias e para obras pias. No *Tombo da Ilha de Goa e das terras de Salcete e Bardês* organizado em 1595, percebemos uma expectativa sobre as rendas dos pagodes e os possíveis destinos que elas tomariam sob a posse dos portugueses.

Na documentação supracitada foi relatado que muitos moradores de Goa haviam se convertido e se tornado vassalos da Coroa portuguesa. Porém, parte da população foi descrita como “firmes na crença de sua Gentilidade”, isso porque se permitia ainda em terras portuguesas a existência dos pagodes, a adoração a ídolos, ritos e cerimônias gentílicas. Em função da destruição dos pagodes, concebidos como os principais lugares de adoração, a conversão dos fiéis “avia de hir em grande augmentação, e cressimento” e a renda dos templos “avia de ficar pera as despesas das Igrejas feitas, e das que avião de fazer, nas Aldeas da Ilha”.<sup>361</sup> Assim, as rendas que eram destinadas a coisas “demoníacas” teriam o bom uso em sacrifícios divinos, obras pias e outras coisas referentes à Igreja.

---

<sup>358</sup> LINSCHOTEN, J.H. Op., cit., p.164.

<sup>359</sup> Ibidem, p.188.

<sup>360</sup> Ibidem, p.189.

<sup>361</sup> PAIS, Francisco. *Tombo da Ilha de Goa e das terras de Salcete e Bardês*, ed. Panduronga Pissurlencar, Bastorá / Goa, 1952,p. p.67

Nas anotações contidas no *Tombo* estava registrado que os gancares eram responsáveis por arrecadarem para a Coroa duas mil tangas brancas todo ano das rendas dos pagodes, o que equivalia a setecentos e sessenta e oito pardaos.<sup>362</sup> Ficou decidido então que

Em Goa nas pouzadas de Fernão Roiz de Castelo branco vedor da fazenda e governador, e, auzência do Governador Dom Estevão da Gama ett. aos vinte e oito dias do mês de junho da era de mil, quinhentos, coreta e hum anos (...) lhes foi dito a todos (...) que per suas libres vontades, folgasse de dar, e alargar as rendas das terras dos pagodes (...) pera as rendas se aplicarem e dotare, as hermidas que nestas ylhas são feitas, e assy para os gastos da confraria da conversão da fee pois eles dantes não avião proveito das ditas rendas senão que todas se gastavão nos ditos pagodes, e seus (grous) bailadeiras, brâmanes, chocarreiros, ferreiros, carpinteiros, mainatos, barbeiros, sapateiros, pintores (...)<sup>363</sup>

Na documentação é esperado que os mordomos da Confraria da Conversão da Fé fossem os primeiros a receberem o dinheiro, do qual seriam retirados pelo menos trezentos pardaos para as despesas do Colégio. Dos 468 pardaos que sobrassem, deveriam ser pagos os ordenados dos capelães das ermidas.<sup>364</sup>

A destruição dos templos e o confisco das terras referentes a eles causaram uma significativa alteração na vida daqueles que sobreviviam dos rendimentos dos pagodes. Como mencionamos acima, havia aqueles que residiam em terras pertencentes aos templos, gerando rendas que eram redistribuídas para a manutenção física do pagode e para os membros que atuavam para ao seu funcionamento, como os sacerdotes ou o brâmane local, assim como as dançarinas, pintores e outros que trabalhavam no templo ou para ele.

Após a destruição dos mesmos, as relações de poderes tradicionais foram modificadas. Sacerdotes, bailadeiras, *kalavantes* e outros serventes foram deslocados de suas funções sociais, restando poucas alternativas para executarem seu ofício, sendo umas dessas deixar a cidade de Goa ou se converter. O maior impacto seria sentido nas castas mais baixas, pois como pontuou Mendonça, no caso dos gancares ou de membros das castas mais altas, tal como os brâmanes, parte de seus privilégios foram mantidos após a conversão ao catolicismo.<sup>365</sup> No entanto, a casta *kalavante* que englobava os dançarinos dos templos e as

---

<sup>362</sup> Conforme Dalgado, “pardau” (ou “pardao”) refere-se a duas moedas (uma de ouro e outra de prata) que circulavam na Índia no contexto da colonização portuguesa. A moeda de ouro equivalia a 360 réis, o valor de 6 tangas. Esta moeda era de procedência local e era recorrente no tempo de Afonso de Albuquerque. No que concerne à moeda de prata, esta começou a ser utilizada em Goa em meados do século XVI e equivalia ao valor de 5 tangas, isto é, 300 réis. Cf. DALGADO, Sebastião. Op., cit., p.175.

<sup>363</sup> PAIS, Francisco. Op., cit., p 69-70.

<sup>364</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>365</sup> MENDONÇA, D. Op., cit., p.200.

*devadasis* foram deslocados de suas funções e estigmatizados, tal como abordaremos mais adiante.

As *devadasis* eram importantes integrantes da vida dos templos hindus. Após a chegada dos portugueses, as mesmas foram descritas pelos lusos como bailadeiras, um vocábulo que a associava quase sempre à lascívia e à prostituição. Sebastião Dalgado, no Glossário luso-asiático, descreveu as “bailadeiras” ou “balhadeiras” como mulheres que dançavam por profissão e viviam “ao pé do pagode e exercem a prostituição (...). Em concani chamavam-lhe *Kalavant* ou *Kalvant*, <<artista>>.”<sup>366</sup>

Perez explicou que *Kalavant* deriva de *Kala* – arte – e inclui de uma forma geral as dançarinas que não necessariamente eram *devadasis*.<sup>367</sup> O ofício desempenhado pelas *kalavant* em Goa incluía dançar em ocasiões de festividade, tanto em lugares públicos como em casas, e em realizar o *puja* diário para a divindade pertencente ao templo em que ela trabalhava.<sup>368</sup> Tratava-se de um ofício hereditário, ligado a *varna* (o que os portugueses conceberam como castas) dos sudras, os trabalhadores braçais.

As *kalavants* possuíam uma educação um tanto quanto distinta das mulheres de outras castas. Desde pequenas as mulheres *kalavants* recebiam uma educação mais precisa e voltada para o seu futuro ofício, assim eram ensinadas ainda quando crianças a arte da dança e do canto, diferindo-se das mulheres de outras castas que não recebiam um treinamento específico, mas sim uma educação mais informal, voltada para as coisas do lar e para as virtudes que encantariam seus futuros maridos, tal como Gracias pontuou.<sup>369</sup>

Além das *devadasis*, os templos hindus também incluía outras mulheres, tal como as *bhavins* que eram responsáveis por segurar as lamparinas de *ghee* durante o ritual, mantendo-as acesas. A posição hierárquica entre essas duas categorias (*devadasi* e *bhavins*) não era estável. Por exemplo, quando o templo estava desprovido de *devadasis*, as *bhavins* assumiam algumas de suas funções, porém não todas, uma vez que possuíam *status* sociais distintos, diferentes graus no que tocava o seu caráter auspicioso. Perez pontuou em seu estudo antropológico que as *bhavins*, ao contrário das *devadasis*, usavam ornamentos indicativos de que eram casadas e apareciam em público ascendendo velas e conversando. Seu entrosamento

---

<sup>366</sup> DALGADO, S.R. p.90.

<sup>367</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit, 2012, p.110.

<sup>368</sup> GRACIAS, Fatima da Silva. Op., cit, p. 80.

<sup>369</sup> Ibidem, p.40.



social era maior. Por isso, a autora ficou tentada a sugerir que eram as *bhavins*, mais do que as *devadasis*, as mulheres que despertavam o desejo dos homens coloniais.<sup>370</sup>

Conforme Perez, nenhuma casta era atribuída às *devadasis*. Elas estavam envolvidas em um limbo sociológico entre as sociedades dos deuses e a sociedade dos homens, portanto eram *acaste*, sem casta. Segundo Silva, a origem mítica das *devadasis* remete a uma ascendência que é divina, pois elas descenderiam das *Apsaras*, ninfas do céu de Indra. Retomando o *Ramayana*, a autora citou que estas ninfas teriam saído do mar quando os Devas (gênios das esferas inferiores) e os Assuras (espíritos do mal) teriam remexido as águas em busca da Amitra, a ambrosia que os tornaria imortais, enquanto lutavam. As ninfas teriam se erguido das águas dançando e tão sedutora era sua dança e seu encanto que os Assuras e Devas esqueceram-se de seus ofícios para delas se apoderarem. Ao vencer a batalha, os Devas as levaram para o deus supremo Indra que logo as proclamaram dançarinas do céu.<sup>371</sup>

De acordo com essa narrativa mítica, uma dessas dançarinas teria sido seduzida por um mortal e, ao se unir a ele, deu origem a uma garota. Esta criança foi a primeira *devadasi* que, por não poder residir no céu, em função da sua ascendência terrena, foi confiada aos brâmanes de um templo. Desde pequena a *devadasi* dançava perante as estátuas dos deuses e durante sua vida ela também amou, ao passo que do seu amor nasceram sete meninas a quem ensinou a dançar e três rapazes que se tornaram gandharvas – seres celestiais masculinos que dançam e cantam em louvor aos seus deuses.<sup>372</sup>

Simbolicamente a *devadasi* era casada com Deus, razão pela qual não poderia se casar com homens. Caso viesse a ter laços matrimoniais terrenos, o seu estatuto mudava radicalmente: ela deixaria de ser *acaste* para se tornar *outcaste*, isto é, uma intocável cujo status era o mais baixo no hinduísmo.<sup>373</sup> Os brâmanes – sacerdotes dos templos – eram os únicos com quem as *devadasis* poderiam se envolver sem haver comprometimento do seu estatuto.

Idealmente as *devadasis* eram iniciadas em seu ofício antes da puberdade, mais precisamente antes de sua primeira menstruação, através da cerimônia de iniciação (em concani chamada *xen*). Nesta cerimônia, era estabelecida a união dessas garotas com algum homem importante da vila, geralmente um brâmane. O rito sucedia como se fosse um

---

<sup>370</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit, 2012, pp.11-115.

<sup>371</sup> SILVA, Carmo da, “**Literatura Indo-Portuguesa: Fonte de História Político Social (Problemas de Raças, Castas e Bailadeiras)**”. *Mare Liberum*, nº9, 1995, p.419.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>373</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit, 2012,p.126.

casamento, contudo, a garota era casada com a estátua de alguma divindade, uma flor ou com outra garota travestida de homem.<sup>374</sup> A partir do *xen*, estava selada a sua eterna ligação e devoção ao seu marido.

As *devadasis* aparentemente escapam às restrições referentes ao comportamento sexual. Sabemos que o sistema de casta hindu é endógamo e as relações sexuais realizadas em adultério eram consideradas um caso de poluição. Porém, sabemos também que o vínculo estabelecido entre o brâmane e a *devadasi* coexistia com o casamento “oficial” do brâmane com uma mulher de casta alta. Desse modo, se a relação extraoficial dos brâmanes com as *devadasis* não era aceita pela esposa do mesmo, era pelo menos ignorada em certo grau. Os filhos que nasciam desta relação extraconjugal com as bailadeiras poderiam ou não ter o nome do pai. Os rapazes tornavam-se músicos dos templos e as mulheres herdavam a condição e ofício de sua mãe.<sup>375</sup>

A *devadasi* possuía uma significativa importância ritualística. Era ela que perante a imagem da divindade iria executar movimentos circulares afastando os espíritos malignos que poderiam afetar e comprometer a relação dos devotos para com os deuses. Ela era responsável por invocar um dia auspicioso para os devotos e também para o templo. É com os movimentos sincronizados de seu corpo e com aqueles que transmitiam a lamparina que a *devadasi* partilhava sua energia (*shakti*) com a deusa *Shakti* garantindo o equilíbrio da sociedade e do cosmos.<sup>376</sup>

O papel ritualístico desempenhado pela “serva de deus” exigia que ela fosse sempre auspiciosa. Tal caráter era garantido através do celibato vitalício no que toca ao casamento secular. Quanto ao casamento simbólico, a *devadasi* era casada com o deus do templo e por isso, ao contrário das outras mulheres, ela seria sempre auspiciosa, pois nunca se tornaria viúva, não precisando assim cumprir alguns costumes como se autoimolar, raspar sua cabeça, deixar de vestir roupas coloridas ou usar ornamentos de mulheres casadas, tal como as mulheres de outra casta. Sua feminilidade nunca seria perdida e o seu estatuto nunca se alteraria se ela permanecesse esposa e devota de seu deus. Ao fim de sua vida, ela era coberta com todos os símbolos de uma mulher casada e por ter morrido antes de seu marido havia consumado o seu *dharma* de mulher casada.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> GRACIAS, Fatima da Silva. Op., cit, p.81.

<sup>375</sup> PEREZ, Rosa Maria. Op., cit., 2012, p. 127

<sup>376</sup> Ibidem, pp.118-122.

<sup>377</sup> Ibidem, p.123.

Na sociedade hindu a pureza do caráter auspicioso da mulher não era estável. Uma vez infértil, na menopausa ou viúva, essas mulheres eram estigmatizadas como símbolos de má sorte e não eram bem-vindas em cerimônias que exigiam um aspecto auspicioso, como as que atribuíam nome aos recém-nascidos ou os casamentos, por exemplo. A *devadasi*, por outro lado, não estava sujeita à condição de viúva e nem à má sorte por complicações biológicas. Seu caráter auspicioso era reforçado pela ligação que possuía com a deusa *Shakti* (princípio feminino de Shiva) garantindo-lhe fertilidade simbólica permanente, o que a tornava desejável para rituais auspiciosos. Percebemos que a *devadasi* possuía uma importância ritualística muito maior do que social. Perez defende que há uma descontinuidade no estatuto social da *devadasi*: se por um lado ela era desvalorizada socialmente, estigmatizada ou possuía uma posição menor, dentro dos templos elas eram convocadas para as mais relevantes cerimônias e rituais que buscavam garantir o equilíbrio da ordem social e cósmica.<sup>378</sup>

Após a destruição dos templos e a perseguição portuguesa, o destino das *devadasis* e *Kalavants* se tornou nebuloso. Caso não se convertessem, muito provavelmente essas mulheres deveriam deixar a cidade para atuar nos templos das regiões vizinhas a Goa, onde as autoridades portuguesas não atuavam com tanta precisão.

### 3.2 As devadasis na retórica orientalista

Ao longo dos séculos os europeus produziram uma série de representações sobre as *devadasis* (também chamadas de bailadeiras) que turvaram o significado do ofício que praticavam. A sua condição de mulher “solteira”, dançarina e tangedora estimulou representações acerca de seu erotismo, conduta e profissão. Jorge Lúzio enfatizou que o erotismo das *devadasis* estava associado à sua fertilidade. Contudo, dentro das concepções portuguesas, as mesmas foram transformadas em instrumento de lascívia e o seu ofício foi associado ao de uma cortesã. Tais representações apontam que ainda que essas bailadeiras fossem fundamentais para realizar ritos diários e tivessem em sua dança a sensualidade e devoção como componentes equivalentes em oferta aos deuses, os colonizadores portugueses referiam-se a elas como prostitutas dos pagodes.<sup>379</sup>

---

<sup>378</sup> Ibidem, p.124.

<sup>379</sup> LÚZIO, Jorge. O legado das esculturas e templos védicos em composições estéticas da dança clássica indiana. In: **Encontro Internacional de Pesquisadores de Arte Orientalo**. Anais Oriente-se: Ampliando Fronteiras. São Paulo: UNIFESP, 2014. v. 1, p.454.

Associadas à prostituição, as *devadasis* foram concebidas como um símbolo de imoralidade que deveria ser combatida na Goa cristã do século XVI. Em 1577, as autoridades portuguesas condenaram essas dançarinas com o título de mulheres públicas, imorais. O vocábulo “bailadeira” empregado pelos portugueses caminhava cada vez mais junto com essas concepções de imoralidade e lascívia, que comprometia sem dúvida o sentido de *devadasi* enquanto “serva de Deus”, que discutimos <sup>380</sup>

Na legislação portuguesa do século XVI e XVII e nos relatos de autores europeus que escreveram sobre o subcontinente indiano no mesmo período, a *devadasi* representava a personificação da luxúria. Elas foram associadas à imoralidade e a sua dança também foi concebida como torpe, sensual e erótica. Basicamente, foram em representações como estas que os colonizadores depositaram suas fantasias e interesses.

De um modo geral, as representações referentes às mulheres indianas e entre elas as bailadeiras, ressaltavam sempre a beleza de seus corpos, uma tópica que se tornou recorrente em relatos de viagens e poemas. Se os relatos acerca dos corpos femininos já incitavam os europeus ao desejo, vê-las em vestimentas desconhecidas, tangendo instrumentos e, sobretudo, dançando em público pode ter suscitado mais ainda sentimentos ambivalentes como desejo, luxúria e transgressão. Descritos como irresistíveis, os corpos das bailadeiras estimulavam profundamente o desejo sexual do homem europeu, que diante do deslumbre e da “má inclinação ao vício” cediam aos deleites da terra. <sup>381</sup>

Se nos primeiros anos da colonização portuguesa os corpos femininos já estimulavam a imaginação e o desejo dos homens portugueses, no século XVIII e XIX os estereótipos mais proeminentes que associavam o Oriente ao erotismo também estavam associados às mulheres. Tratava-se do harém e da dança. <sup>382</sup>

O harém, por exemplo, foi representado por famosos orientalistas do século XVIII e XIX como John Frederick Lewis, Jean-León, Gerôme e Eugène Delacroix que pintaram em seus quadros representações sobre as odaliscas e sobre os aposentos destinados à habitação de

---

<sup>380</sup> PEREZ, Rosa Maria. **The rhetoric of empire. Gender representations in Portuguese India.** *Portuguese Studies*, nº 21, 2005, p. 128.

<sup>381</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit., 2005, p.127.

<sup>382</sup> Não pretendemos simplificar o termo, embora o risco exista, por isso consideramos importante ressaltar que não concebemos o “Oriente” como uma categoria estável, um fato inerte da natureza, uma entidade geográfica que está meramente *ali*. Inspiramo-nos em Said para pensar o “Oriente” e o “Ocidente” como categorias que não possuem estabilidade ontológica e são construídas a partir de esforços humanos. Nesse sentido, concebemos o “Oriente” como uma combinação do empírico e do imaginário que compreende uma civilização diversificada. Não se trata, contudo, de o pensarmos como uma criação sem realidade, fruto da necessidade, uma imaginação, mas sim através de relações de poder e de dominação estabelecidas com o Ocidente. Cf. SAID, Edward. **O Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

mulheres. Alguns desses quadros inspiraram-se em relatos de viagem que, segundo Perez, tinham pouca ou nenhuma consciência das categorizações locais que eram utilizadas para representar esses grupos sociais.<sup>383</sup> No que concerne à dança e às *devadasis*, elas foram representadas no teatro, em relatos de viagem, cartas e principalmente em poemas.<sup>384</sup> Em quase todas essas abordagens uma temática era recorrente: o homem europeu que se apaixonava pela dançarina nativa (bailadeira).<sup>385</sup>

Perez ressaltou que, no século XIX, as dançarinas indianas foram concebidas como uma realidade mais tangível aos europeus. Se anteriormente essas mulheres assediavam as fantasias dos homens coloniais e eram mais conhecidas e exaltadas em poemas, conforme a Europa caminhava para o século XIX, concebia-se a mesma como uma realidade acessível, pronta para ser dominada.<sup>386</sup> Embora Perez refira-se ao século XIX, pensamos que no século XVI os corpos femininos já haviam se tornado um terreno fértil para reafirmar ou contestar fronteiras morais a partir do que se representava sobre eles.<sup>387</sup>

A respeito desses corpos, foram atribuídas representações que os tornavam uma realidade acessível e que precisava ser regulada. Isto é, consideramos que as representações (luxuriosas, prostitutas, pecaminosas, dentre outras atribuições negativas) impostas sobre as bailadeiras abriram um caminho possível para legislar-se sobre elas. À medida que as autoridades coloniais e os viajantes atribuíam a essas mulheres um lugar ou uma condição depreciativa por repetidas vezes, temos a criação de uma série de discursos que afirmavam haver em territórios asiáticos sob o controle português, mulheres gentias que corrompiam os vassallos cristãos da Coroa e contribuía para a própria ruína do Estado da Índia.

As representações acerca das bailadeiras e as denúncias emitidas ao rei de Portugal a partir do que se concebia sobre elas, tornaram essas mulheres uma realidade acessível no sentido de poder regulá-las e discipliná-las a partir de uma suposta necessidade de reverter e evitar os males que elas causavam ao Estado da Índia. Foi também a partir das representações referentes às bailadeiras que a Igreja pode reafirmar fronteiras morais, condutas em torno do

---

<sup>383</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit., 2012, p.104.

<sup>384</sup> Em seu artigo *A mulher na literatura indo-portuguesa: diversas facetas do sudorem*, Gracias cita alguns poetas goeses e indo-portugueses que escreveram sobre as *devadasis*. A maioria deles são contemporâneos e descrevem as bailadeiras como mulheres insensíveis, que nunca amam, mas sempre seduzem. O seu celibato também fora retratado, assim como a prostituição. GRACIAS, Fátima da Silva. *A mulher na literatura indo-portuguesa: diversas facetas de sundorem*. **Mare Liberum**, nº9, p.349-361, 1995.

<sup>385</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit., 2012, p.106.

<sup>386</sup> Ibidem, p.105-106.

<sup>387</sup> Ibidem, p.105-106.

que era certo ou errado, pecado ou não. Não havia espaço no império português cristão para condutas tão distantes do que era pregado pelas autoridades eclesiásticas e régias.

Para compreendemos o papel das bailadeiras nas sociedades hindus, sem dúvida devemos abandonar as categorias de desqualificação que influenciaram a percepção de muitos autores do período moderno. Contudo, tais representações nos interessam à medida que buscaremos entender como elas foram necessárias, em seu tempo, para atingir objetivos específicos por parte das autoridades portuguesas. Ressaltamos que embora nossa ênfase seja sobre as representações promovidas pelos portugueses, estes não foram os únicos a representá-las. Em vários contextos europeus as dançarinas foram uma das formas pelas quais a alteridade foi representada, por meio de textos, imagens e na arte.

Quando examinamos os escritos sobre as bailadeiras precisamos considerar dois fatores que influenciaram tais percepções, explicou Perez. O primeiro é decorrente das fontes: documentos administrativos e eclesiásticos, literatura, relatos de viagem. O segundo trata-se dos próprios autores, muitas vezes goeses católicos sem conhecimento pessoal das *devadasis* que as descreviam a partir de uma desvalorização social.<sup>388</sup>

As atribuições de valor às *devadasis* eram as mais baixas. As fontes do período moderno referiam-se a essas mulheres como “ruína dos cabedais” (em carta do arcebispo primaz para Pedro II), “fúrias enfernaes” (em tratado sobre a reforma espiritual e temporal dos portugueses por Fr. D. Inácio de Santa Tereza e o arcebispo Primaz) e “gentias, serventes dos pagodes e escravas do diabo” (arcebispo primaz).<sup>389</sup> Era recorrente que o seu ofício fosse atribuído à prostituição e a sua imagem fosse rotulada com desqualificações referentes à sua conduta e moralidade consideradas comprometidas e que supostamente corrompiam os oficiais régios e demais cristãos.

As permissividades que eram atribuídas às bailadeiras contribuíam para a sua desvalorização social ao passo que fomentava a concepção de que era preciso enquadrá-las em princípios cristãos, através do disciplinamento de seus corpos e suas almas. Se este enquadramento não fosse possível, era necessário providenciar medidas que ou as afastassem dos convertidos (proibindo-as de circular por espaços específicos em Goa) ou as expulsassem

---

<sup>388</sup> PEREZ, Rosa M. Op., cit., 2005, p.130.

<sup>389</sup> As documentações citadas encontram-se no apêndice documental do artigo *Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas*. Cf. BOXER, C.R. Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas. **Revista de História**, São Paulo, n°.56, 1961b, pp.83-106.

da cidade. Qualquer uma dessas opções se tornou tangível a partir das representações que “definiram” entre os portugueses o que era “ser uma bailadeira”.

O incômodo sentido pelas autoridades régias e eclesiásticas com a presença delas era evidente e não nos revela estranheza se pensarmos que as bailadeiras não se enquadravam no ideal de uma “mulher ocidental”, oficialmente casada, cristã e de bons costumes. Elas eram concebidas como mulheres solteiras pouco ou nada reservadas, pois dançavam em público entre outras mulheres e homens dançarinos da casta *Kalavant*. Ademais, sua relação com os brâmanes não eram oficialmente um matrimônio.

É importante notarmos que as bailadeiras não eram tradicionalmente mulheres casadas aos olhos dos portugueses. Concebidas como mulheres gentias, solteiras e de má conduta, não havia lugar para elas no Império Cristão português, caso não se convertessem.

Em Goa, havia um espaço no catolicismo para as mulheres solteiras que eventualmente não se casariam e nem por isso, viveriam sob especulação ou desconfiança no que concerne a sua conduta e moralidade. Contudo, não se tratava de qualquer mulher solteira, apenas aquelas recolhidas em conventos: as mulheres reservadas a Cristo e dedicadas aos fins espirituais.<sup>390</sup>

É interessante percebermos que as *devadasis* e as freiras possuíam algo em comum: uma vida dedicada ao deus de sua religião. Se por um lado temos as freiras como mulheres que se empenhavam diariamente em serviços religiosos e assumiam compromissos de castidade e obediência por meio de votos, por outro temos as *devadasis* que, embora também assumissem compromissos diários com o deus de seu templo e o seu marido Shiva, eram concebidas com desconfiança.

Não se trata de posicionar as freiras e as *devadasis* em *status* ou funções idênticas. Reconhecemos, sobretudo, as diferenças entre elas. As freiras deveriam viver em recato e silêncio, virtudes essenciais àquelas que se dedicavam a Deus, explicou Menezes.<sup>391</sup> Além dessas virtudes, a pobreza e, principalmente a castidade eram as mais requeridas em religiosas perfeitas.<sup>392</sup> Por outro lado, nos templos hindus temos mulheres não reclusas, que saíam e dançavam em público e que não eram castas. As diferenças entre essas categorias de mulheres

---

<sup>390</sup> Acerca do ideal de perfeição religiosa e os modelos de virtude e perfeição feminina no convento de Santa Mônica em Goa Cf. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012.

<sup>391</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>392</sup> Ibidem, pp. 149-150.

são muitas, no entanto, consideramos importante ressaltar que elas possuíam em comum a devoção pelo deus de sua religião.

“Casadas” com seus compromissos no convento, as freiras eram consideradas mulheres dignas de respeito por se afastarem do perigo da carne, do mundo profano e por dedicarem sua vida a Deus. As *devadasis* também havia dedicado sua vida ao Deus de seu pagode, a seu marido Shiva e a sua religião, porém eram concebidas de forma inversa e não eram reconhecidas como servas de Deus. Quando não eram associadas à servidão ao demônio, eram concebidas como prostitutas. Nesse sentido, ressaltamos que as *devadasis* não foram compreendidas no bojo de sua cultura e religião, mas sim realocadas em lugares de fácil categorização e pautados em antíteses: se não eram sagradas, eram profanas; se não eram casadas, logo, eram solteiras; se não eram servas de deus, servas do demônio; se não eram honradas, eram promíscuas. Em suma, utilizavam-se categorias engessadas, de fácil classificação, comparação e entendimento.

Hartog abordou que pensar a alteridade ou o *outro* é denominar o sujeito como diferente e a partir da diferença poder-se-ia desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas referente ao *outro*. Aqui, o narrador pode deparar-se com o problema da *tradução* e, para traduzir, a figura da inversão era requerida.<sup>393</sup> Assim, o princípio da inversão, bem como o da analogia, é uma forma de mencionar a alteridade e falar do outro. Essa elucidação nos ajuda a compreender a possível dificuldade dos portugueses em classificar as bailadeiras, visto que elas possuíam particularidades culturais muito distantes das realidades compartilhadas na Europa. A inexperiência com a diversidade e a desconfiança em relação à diferença fizeram dessas mulheres uma “categoria” difícil de classificar para além das referências que os lusos conheciam para enquadrar as mulheres, sendo essas as “honestas” ou as “desviantes”. Sob a ótica católica, as bailadeiras causaram estranheza com as suas vestes, condutas e, em certo ponto, até com a sua liberdade.

A relativa “liberdade” que as bailadeiras experimentavam poderia ser maior do que a de qualquer mulher hindu pertencente a uma casta alta ou mesmo a que uma mulher cristã poderia desfrutar sem sofrer estigmatização social, não que as bailadeiras tenham ficado isentas disso. Porém, as mesmas eram “servas de deus” no templo, mas também uma figura mais pública quando solicitada para cerimônias e ritos hindus que ocorriam fora dos templos e exigiam ou almejavam o seu aspecto auspicioso. Esta singularidade gerou estranheza e

---

<sup>393</sup> HARTOG, François. Uma retórica da alteridade. In:\_\_\_\_\_. **O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999,pp. 229-230.



curiosidade que, em seu extremo, pôde gerar percepções e representações completamente diferentes sobre elas e seu ofício. Nesse contexto, a sua suposta liberdade pode ter sido confundida com impetuosidade e a dança com a lascívia e permissividade.

A bailadeira era uma figura completamente distinta da qual os portugueses estavam acostumados com o perfil de mulher. Elas não eram casadas, pois não possuíam uma união matrimonial estável dentro dos princípios cristãos, mas também não eram solteiras, pois não estavam disponíveis, nem à espera de um marido ou casamento secular. Elas não eram completamente reservadas, nem regidas por uma figura paterna tradicional tal como pai, que a teria sob sua tutela até o dia em que se casasse. Que categoria restava a elas para serem associadas, comparadas, incluídas ou compreendidas? De serva de deus, a *devadasi* foi reduzida a prostituta.

O contato cultural com uma categoria tão “distante” do padrão ideal conhecido pode ter requerido associações, ainda que distantes, para buscar o entendimento sobre aqueles povos e mulheres. Nós podemos perceber nos relatos de viagem de Linschoten e Laval que as associações e comparações entre as populações “orientais” e os europeus eram recorrentes, principalmente na descrição dos indivíduos, em que o referencial de beleza obviamente era buscado entre os europeus. Quanto mais branco o indivíduo, de “melhor qualidade” ele era e mais comparado com os europeus.

Laval escreveu que “todas as mulheres destes brâmanes, baneanos, e canarins de Goa e de Guzerate são mui biellas, e bem proporcionadas, e há-as tão brancas como as portuguesas”.<sup>394</sup> Um pouco mais morenas, as mulheres de Cambaya, Guzarete e Surrate também foram consideradas belas e bem proporcionadas pelo viajante, porém mais bonitas ainda eram aquelas que cuidavam de sua conservação e, portanto, eram “tão belas, brancas, formosas, e gentis como as destas partes.”<sup>395</sup>

Linschoten também escreveu sobre as mulheres orientais, a cor dos indivíduos, suas condutas, bem como sobre lugares e os costumes locais. Em seu relato de viagem ele discorreu brevemente sobre as bailadeiras, as quais ele definiu como “gentias de má vida”, mulheres que dançavam em público e que satisfaziam a vontade de “toda a gente por pouco dinheiro”.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> PYRARD, François. **Viagem de Francisco Pyrard de Laval contendo a notícia da sua navegação às Índias Orientaes, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brazil [...]**. Nova Goa : Imprensa Nacional, 1858-1862. Vol. I e II, p. 320. Disponível em: < <http://archive.org/stream/viagemdefrancis00bigngooq#page/n0/mode/2up>>

<sup>395</sup> Ibidem p. 219.

<sup>396</sup> LINSCHOTEN, J.H. Op., cit., p.179.

Percebemos que no final século XVI as *devadasis* foram associadas a uma série de significações negativas, tal como a prostituição. As atribuições designadas a elas não partiram apenas dos portugueses, contudo, foi no governo destes que as bailadeiras foram consideradas uma afronta à moralidade cristã com os seus bailes lascivos.

Por volta do século XVII, alguns missionários também passaram, ainda que brevemente, pela questão das *devadasis*. Nesses escritos, elas foram associadas à prostituição, coisas demoníacas e escândalos. A sua origem baixa (em relação às outras castas) também foi acentuada.

Na *Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, Sebastião Gonçalves não dedicou muito de sua obra às bailadeiras, questão que abordou brevemente.<sup>397</sup> Ao mencionar os pagodes, Gonçalves pontuou que havia muitos servidores empenhados no seu funcionamento do mesmo, sendo esses: os falsos sacerdotes, mulheres solteiras, bailadeiras, bailadores, cantores tabaqueiros, trombeteiros, pintores, carpinteiros, os que fazem covas, os que lavam os que oferecem o que quer. “Todos esses ministros do diabo tem certas moradias nas terras pertencentes aos pagodes”.<sup>398</sup> Nessa abordagem, as bailadeiras não ganharam nenhum destaque enquanto preocupação, elas eram um infortúnio como qualquer os demais indivíduos que atuavam nos templos hindus, sendo todos esses “ministros do diabo”, segundo a percepção de Gonçalves.

No *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*, Francisco de Sousa que havia chegado a Goa em 1666, onde terminou a sua formação no Colégio de São Paulo, escreveu sobre os feitos dos Jesuítas em três partes organizadas cronologicamente. Na primeira parte, esta que abarca os anos entre 1542 a 1563, o autor mencionou as bailadeiras e o modo de vida escandaloso de alguns portugueses, porém sem apresentar muitos detalhes: “apenas tem hoje os portugueses na Índia um pão para comer e cada um sustenta em sua casa hum convento de mulheres tangedoras e musicas e com outros

---

<sup>397</sup> A obra foi requerida pelo provincial Manuel da Veiga em 1604 e ficou pronta apenas dez anos depois. Ressaltamos que a mesma foi produzida em Goa e buscou descrever as ações jesuítas em Goa bem como alguns usos e costumes hindus.

<sup>398</sup> Sebastião GONÇALVES, **Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental**. Ed. Josef Wick. Coimbra: Atlântida, 1957, p.47.

ofícios escusados”, ofícios esses que causavam escândalo entre os holandeses, considerados mais prósperos economicamente do que os portugueses.<sup>399</sup>

Na Segunda Parte (1564-1585), Sousa abordou que por volta de 1567, em Salsete, havia muitos pagodes naquelas terras e um dos mais grandiosos era consagrado a uma mulher chamada Malsadevi que

“se adorava no bayrro marddol da Aldeia de Vernâ, no qual se sustentava um grande número de mulheres expostas a lascívia da plebe em obséquo da deosa, que foy outra, tal como elas. Bayladeiras se chamão na Índia mulheres públicas (...) e cuidio que desta falava o Eclesiastico no capítulo nono, quando dizia: não converseis muito com a bayladeira, nem lhe deis ouvidos, para que vos não lance a perder com sua eficácia.”<sup>400</sup>

Sousa foi um pouco mais detalhista do que os demais missionários e mencionou que as bailadeiras eram residentes nos pagodes e mulheres envolvidas com a arte da música e dança. Ademais, em obséquo à deusa de sua religião, ela era exposta à lascívia e conhecida como prostituta. Diante desta reputação, o jesuíta já indicava o receio a elas e a desventura que o contato com a mesma poderia trazer. Visto que tudo isso era um escândalo, ao qual a nova cristandade precisava ser privada, derrubou-se “a casa das bayladeiras” e reduziu o seu ídolo às cinzas. O contexto era de destruição dos templos de Salsete.

Outro autor que passou pela questão das bailadeiras, foi o Frei Paulo da Trindade. Em *Conquista Espiritual do Oriente*, especificadamente no primeiro volume de sua obra, o autor atribuiu algumas desqualificações à casta dos bailadores, quando afirmou que esta era a mais baixa de todas. O objetivo de Trindade, a princípio, não era redigir sobre as bailadeiras ou os bailadores em si. O frei buscava desqualificar um brâmane local e em sua argumentação mencionou a casta dos bailadores.

Trindade abordou que o Padre Manuel de S. Matias foi requerido para ir à terra firme de Bardez cultivar a cristandade onde ficou durante quatro meses e converteu 500 almas. Ao visitar um famoso pagode, o padre Manuel foi confrontado por um brâmane do templo, que se chamava Jocim. Jocim conhecia os feitos do padre no Oriente e por “zombiaria”, como escreve Trindade, afirmou que o padre era de uma casta baixa. Manuel retrucou que quem era de casta baixa era Jocim, pois era gentio, enquanto que o padre era honrado por ser cristão. Acrescentou também como argumento que a casta mais baixa era a dos bailadores e que,

---

<sup>399</sup> SOUSA, Francisco de. **Oriente conquistado pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello & Irmão, 1978, vol. I, p.740.

<sup>400</sup> Ibidem, vol.II, p. 125.

segundo os livros que regiam as crenças dos brâmanes, os deuses de Jocim eram Paramassuru, Bramá, Vistnu, Rudrá, Maessuré e Xivaxigão. Tais deuses teriam feito os bailadores, porque Paramassuru bailava e os outros tangiam. Se os deuses dos brâmanes eram de castas baixas como esses, não se pode negar que os seus servidores, tal como Jocim e os demais brâmanes, fossem de castas ainda mais inferiores, pois o que é criado é inferior ao seu criador<sup>401</sup>

Foi apenas no terceiro volume da *Conquista Espiritual do Oriente* que as bailadeiras aparecem de forma mais detalhada na obra. Em um primeiro momento, Trindade mencionou o ofício das mesmas quando abordou que no Ceilão existiam cinquenta e quatro igrejas e investigando as mesmas, observou que na cidade de Tanavarê havia “mui famosos edifícios que se chamava Deva Rajuruvu”. Nesta cidade era possível encontrar bons oficiais e também muitas “bailadeiras que serviam de ganhar para o pagode.”<sup>402</sup> Contudo, conforme as pregações cristãs eram feitas, este pagode foi destruído e no seu lugar foi construída uma grande Igreja. Em um segundo momento, as bailadeiras foram apenas mencionadas por Trindade quando este citou que o pagode Chetombarão possuía mais de duas mil bailadeiras, 1500 brâmanes e mil servidores<sup>403</sup>

Esporadicamente as bailadeiras apareceram nos relatos de viagem e nos escritos de alguns missionários, por vezes relacionadas aos pagodes, apenas como servente e em outros momentos em abordagens mais direcionadas ao ambiente da lascívia ou a serventia ao demônio. Aos poucos a *devadasi* se tornava um estereótipo perfeito de orientalismo.

As representações imperiais europeias (orientalismos) foram também construídas com base em assimetrias de gênero que possibilitavam tanto a Igreja quanto o Estado legitimar políticas contra a população. Através das assimetrias de gênero, a Europa abriu um caminho possível para se representar em outros lugares e ratificar diferenças entre os colonos e colonizados a partir de atribuições positivas aos primeiros.

Ressaltamos que as atribuições de identidades, estereótipos, condutas morais às populações locais não foram formulações estáticas, neutras e inatas. Muitos estereótipos foram ambíguos e concebê-los a partir desses pressupostos seria o mesmo que assumir um colonialismo construído mais sobre verdades absolutas do que representações, explicou Perez.<sup>404</sup> Inspirada em Said, a autora tece sua argumentação de que o orientalismo foi

---

<sup>401</sup> TRINDADE, Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente*. Intr. F. Félix Lopes. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1962-64, vol.1, p.158.

<sup>402</sup> Ibidem, vol.3, p. 273.

<sup>403</sup> Ibidem, p. 273.

<sup>404</sup> PEREZ, R. M. Op., cit., 2005, p.126.

particularmente mais valioso como sinal do poder euro-atlântico sobre o Oriente, do que um discurso verídico sobre o mesmo. É neste sentido que nos embasamos em Said e Perez para pensarmos as relações de poder e representação que envolviam o Oriente e o Ocidente. Especificamente, buscamos refletir como a partir de abordagens orientalistas se construíram consensos que legitimavam a intervenção das autoridades portuguesas nos costumes locais.

Conforme Edward Said, o orientalismo pode significar muitas coisas, todas interdependentes, e dentre elas um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e Ocidente. O orientalismo significa também uma série de “interesses” que, através de uma descrição paisagística e sociológica, expressa uma intenção de compreender e por vezes controlar um mundo diferente. Desse modo, o orientalismo é um discurso que é produzido e moldado em um intercâmbio desigual com o poder político, intelectual, moral e cultural.<sup>405</sup>

O autor defende que a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente e firmar uma ideia de identidade europeia superior aos não-europeus. O Oriente aparece como uma invenção do Ocidente, um espelho invertido, um lugar de paisagem e pessoas exóticas, sobretudo inferiores. Desse modo, a relação entre Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação e representação.<sup>406</sup> Embora Said tenha produzido este significativo trabalho na década de 70 pensando mais a “dinâmica tumultuosa da história contemporânea”, os orientalistas e orientalismos possuem raízes mais antigas. Assim, para pensar os séculos XVI e XVII e o caminho da produção de conhecimento sobre a Índia no contexto de um Império Católico, Xavier e Županov propõem que reconheçêssemos também um “outro” orientalismo, o católico, concebendo este como um conjunto de práticas de conhecimento engrenadas para perpetuar as fantasias culturais e políticas dos protagonistas católicos do período moderno.<sup>407</sup>

Assim como provavelmente todos os orientalismos, o Orientalismo católico emergiu de tensões estruturais, motivações e desejos. Xavier e Županov argumentam que só é possível compreender o orientalismo católico quando olhamos especificadamente para os processos históricos através de relações de conhecimento e poder que são simultaneamente micro e macro, local e transnacional. Por isso, as autoras consideram ser imprescindível darmos uma atenção particular às seguintes questões: os contextos em que o conhecimento imperial

---

<sup>405</sup> SAID, Edward. Op., cit., p.41.

<sup>406</sup> Ibidem, p.52.

<sup>407</sup> Xavier, Â. B., Županov, I. G. **Catholic orientalism. Portuguese empire, indian knowledge (16th-18th centuries)**. New Delhi: Oxford University Press, 2015, p.XXI.

português foi produzido, conectado e disseminado; o conteúdo do conhecimento, como ele era valorizado, produzido e mudado; os atores chaves, como Garcia da Orta, padres indianos como, por exemplo, Leonardo Paes e João Frias; os tópicos orientalistas como a filologia, etnografia e instituições, ordens religiosas, Propaganda Fide e por fim dar importância também aos debates discutidos em diferentes partes do império, seja em Portugal, na Índia ou em outros lugares.<sup>408</sup>

O orientalismo católico representa parte de um império português em formação estabelecido na Ásia e se refere tanto às práticas de conhecimento quanto aos arquivos. Nesse sentido, este orientalismo foi construído no âmbito das práticas de conhecimento produzidas pelos poderes coloniais europeus desenvolvidos no período moderno estendendo-se até o *Raj* britânico. Para Xavier e Županov, o orientalismo católico sem dúvida está conectado ao Orientalismo enquanto disciplina humanista no século XIX. As autoras explicaram que, no século XIX, os acadêmicos portugueses da área de história expressaram certa ânsia em recuperar em alguns arquivos e livrarias aspectos da história imperial portuguesa e publicá-la, cujo intuito era dar visibilidade a um suposto passado português glorioso frente a uma história europeia. Nesse contexto, o orientalismo católico foi mantido e nutrido dentro de outros orientalismos e disciplinas acadêmicas, mas que aos poucos se dissipou, sob a alegação de possuir pouca ou nenhuma cientificidade e objetividade, a ponto de se tornar similar a um ponto de vista nativo.<sup>409</sup>

No entanto, segundo Xavier e Županov, no período moderno, precisamente no século XVI, Lisboa era um dos principais centros em que importantes textos orientalistas foram produzidos, textos esses que estavam relacionados com as demandas da Coroa Portuguesa. Um exemplo disso é a clássica obra de João de Barros, *Décadas da Ásia*.<sup>410</sup> Sob a caneta de Barros, os asiáticos tornaram-se objeto das ações portuguesas e europeias.<sup>411</sup>

Dentre os primeiros orientalistas portugueses, encontramos um grupo de escritores e cartógrafos que escreveram sobre os espaços asiáticos sem sequer ter viajado por essas terras, e neste grupo, incluímos João de Barros. É importante ressaltar que alguns funcionários régios orientalistas não poderiam abandonar com facilidade seus cargos e funções por tempo

---

<sup>408</sup> Ibidem, p.XXXIV.

<sup>409</sup> Ibidem, pp. XXVI-XXVII.

<sup>410</sup> Ibidem, pp. XXIX.

<sup>411</sup> Ibidem, p.21.

desconhecido para viajarem. Assim, por conta de sua necessidade em círculos administrativos, muitos orientalistas nunca puderam deixar o reino.<sup>412</sup>

Um segundo grupo de orientalistas incluía aqueles que eram simultaneamente escritores do Império e oficiais régios na Ásia, sendo este o caso de João de Castro, bem como indivíduos que possuíam uma formação ou uma qualificação mais especializada, cujo conhecimento poderia ser útil à administração imperial. Alguns exemplos podem ser citados como Garcia da Orta, Cristóvão da Costa, Fernão Vaz Dourado, Gaspar Correia, Fernão Lopes de Castanheda e Antônio Galvão.

Existia ainda um terceiro grupo considerado menos sofisticado e sem uma formação clássica. Escreviam, portanto, relatos sobre os lugares pelos quais passavam, tal como Tomé Pires, Duarte Barbosa, Francisco Rodriguez. É importante ressaltar que entre os orientalistas havia outra linha divisória: alguns eram leigos e outros eram eclesiásticos ou pertenciam a ordens religiosas.

Os nomes citados até agora foram de pessoas leigas. Foi principalmente na segunda metade do século XVI que especialistas religiosos emergiram como os maiores produtores de conhecimento. De um modo geral, socialmente, esses orientalistas eram bem heterogêneos, alguns nobres, alguns letrados, outros de origens sociais mais modestas.<sup>413</sup> Todos eles buscavam descrever de alguma forma os costumes locais, lugares que foram frequentados, aspectos geográficos, políticos e culturais, questões que eram lugares comuns e que se tornavam referência para outros textos. Por vezes, tal intertextualidade tornava-se plágio, se adotarmos o sentido atual a respeito de autoria e originalidade dos textos.<sup>414</sup>

Xavier e Županov ressaltaram que não eram todos os orientalistas portugueses que possuíam acesso aos arquivos e fontes da época. Apenas os escritores, desenhistas e demais especialistas que eram oficiais régios que tinham acesso aos documentos, estes que eram escritos, preparados e apropriados para o exercício do poder e a governança colonial.<sup>415</sup>

Evidentemente o estudo referente ao orientalismo católico inscreve-se na história da construção dos saberes ‘ocidentais’ sobre o ‘oriente’, contudo ele não incide sobre o orientalismo inglês e nem sobre aquele em que Perez se inspirou para pensar as representações que envolviam as *devadasis*.<sup>416</sup> O orientalismo católico refere-se aos saberes

---

<sup>412</sup> Ibidem, p.16.

<sup>413</sup> Ibidem, p.17.

<sup>414</sup> Ibidem, p.21.

<sup>415</sup> Ibidem, pp.16-17.

<sup>416</sup> PEREZ, Rosa Maria. **The rhetoric of empire. Gender representations in Portuguese India.** *Portuguese Studies*, nº 21, 2005;

produzidos no contexto da expansão do Império português na Ásia, portanto, antecedem o século XVIII e visavam favorecer a construção do poder imperial luso, ao passo que era por ele produzido.<sup>417</sup> Trata-se de um orientalismo importante a se conhecer, uma vez que foi construído diretamente no contexto imperial português e que articula o saber e o poder, a fim de pensar como o conhecimento desenvolvido acerca dos territórios, dos agentes e culturas atuou na construção do próprio poder.

Apesar de reconhecermos a importância do orientalismo católico na construção e consolidação do Império português ao leste, nossos referenciais aproximam-se mais das considerações de Perez e Said, na medida em que o nosso intuito é refletir sobre como as representações referentes às *devadasis* podem ter criado condições favoráveis para que as autoridades portuguesas legislassem e, conseqüentemente, tentassem disciplinar os costumes locais e – em particular – a conduta das bailadeiras.

Nesse sentido, inspiramo-nos em Said para compreender como as abordagens orientalistas do século XVI colocaram as sociedades ocidentais em uma série de relações possíveis em relação aos povos do oriente, sempre impondo uma forma de afirmar uma identidade superior dos europeus diante dos não-europeus. Relações essas de poder e fundamentadas também em assimetrias de gênero, como mostrou Perez. A mulher indiana bailadeira, prostituta, pouco honrosa ou “pública” era o inverso das boas qualidades esperadas das mulheres portuguesas e um insulto à moralidade cristã.<sup>418</sup> A partir dessas representações era possível fomentar políticas de intervenção. Nesse sentido, percebemos que os orientalismos produzidos não só ratificaram diferenças entre os lusos e as bailadeiras como também legitimaram a atuação sobre essas mulheres, sob a justificativa da necessidade de intervir para evitar os danos morais e espirituais que elas causavam.

O orientalismo era, por conseguinte, um discurso desigual sobre o *outro* e buscava exercer domínio sobre o mesmo, principalmente a partir dos contrastes estabelecidos entre as referências ocidentais e os costumes orientais. Sob o título de conhecer o Oriente, a Índia, seu clima, culturas, seus homens e mulheres, os lusos tentaram impor às sociedades ao leste os seus interesses, em função do “dever” de cristianizá-los e instruí-los nos “bons costumes”. Era

---

<sup>417</sup> XAVIER, Ângela Barreto. “O orientalismo católico. Rotinas do saber na Goa da época moderna”. In: Conferência no simpósio internacional novos mundos – NEUE WELTEN. PORTUGAL E A ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS. Trabalho... Berlim: Deutsches Historisches Museum, 2006, p.2

<sup>418</sup> Ressalta-se que embora as mulheres portuguesas fossem consideradas de “qualidade melhor”, seja pelas autoridades portuguesas ou pelos cronistas, alguns viajantes, tal com Linschoten depreciaram tanto as mulheres indianas, mestiças como as portuguesas. Inclusive, o holandês enfatiza a semelhança de conduta entre as portuguesas e as mestiças. Cf. LINSCHOTEN, Jan Huygen van . Op., cit.p 157.



importante, sobretudo, trabalhar na manutenção do que havia sido ensinado aos neófitos. Portanto, era necessário legislar e intervir naquelas sociedades locais para garantir que os súditos não sucumbissem aos vícios, pecados e gentilidades e, conseqüentemente, o Estado da Índia enquanto parte de um Império cristão não se degenerasse. Compreendemos assim, portanto, a força do discurso orientalista e a sua intrínseca relação com as instituições de poder político e socioeconômico. É por meio desta abordagem que refletimos a respeito da atuação das autoridades lusas sobre as *devadasis*, com base na análise da legislação portuguesa adotada no Estado da Índia.

### 3.3 A legislação portuguesa e as restrições atribuídas às bailadeiras

Ao pensar a degeneração do Estado da Índia, Chaturvedula acentuou que as autoridades seculares e religiosas portuguesas expressaram uma preocupação evidente no que concerne à manutenção da pureza da fé de seus fiéis. Conseqüentemente, o contato constante entre os súditos da Coroa e os servos da Igreja com os não-convertidos tornou-se um problema a ser pensado e resolvido por duas importantes questões: em primeiro lugar, temia-se que os recém-convertidos retrocedessem a sua antiga fé e aos hábitos em que foram criados. Em segundo, temia-se que os portugueses adquirissem hábitos sincréticos.<sup>419</sup> Acreditava-se que controlando o contato entre cristãos e não-cristãos seria possível prevenir a corrupção dos indivíduos. Inclusive, o primeiro Concílio Provincial de Goa apresentou a seguinte proposta:

“Item pareceo, que os mouros, assy moradores, como estrangeiros, vivão separados dos christãos e que às suas cazas não vão mulheres, nem moços christãos senão com seus pays ou senhores (...); pelo que manda sancta synodo que nenhum chrsistão alugue caza na povoação dos christãos a mouro algum sob pena de sincoenta cruzados”<sup>420</sup>

O decreto supracitado visava separar a população convertida dos não-cristãos em função das inconveniências que sucediam. Assim, o decreto 25º da Ação Segunda do Primeiro Concílio provincial de Goa pediu ao vice-rei que fizesse bairros afastados. Alguns

---

<sup>419</sup> CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. Tese de doutoramento, University of Columbia, Nova Iorque, 2010, p. 98

<sup>420</sup> APO, fasc. 4. 1º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 25, p.352 .

estrangeiros, como os Guzerates poderiam residir na cidade, desde que vivessem em construções cerradas e em ruas onde não residisse nenhum cristão da terra.

No quarto concílio esta preocupação aparece novamente, desta vez mais direcionada para as inconveniências que a convivência entre gentios e fiéis poderiam trazer se residissem na mesma casa. No decreto 11º da Segunda Ação, foi ordenado que nenhum cristão alugasse casa a cristãos e infiéis juntamente, ou seja, apenas aos cristãos ou aos gentios. Da mesma forma, proibiu-se que as mulheres gentias públicas vivessem na mesma rua ou vizinhança que as mulheres cristãs solteiras.<sup>421</sup> No decreto 13 da Ação Quarta do Quinto Concílio, novamente é ordenado que mulheres gentias e cristãs morassem em bairros separados.<sup>422</sup>

A tentativa de controle e regulamentação por parte das autoridades eclesiásticas em manter afastados os cristãos e não-cristãos pode não ter alcançado o sucesso desejado. Um possível indício disso foi a menção dos portugueses, em relatos de viajantes, de como pessoas que sucumbiram às permissividades do Estado da Índia, corrompendo-se moralmente e espiritualmente, tornando-se a ruína do próprio Império. Nesse sentido a decadência do Império Português ao leste aparece muitas vezes, inclusive no *Itinerário* de Linschoten, associada à degeneração dos lusos após o seu contato demasiado com as populações locais de menor qualidade.<sup>423</sup> A incorporação dos costumes locais teria conduzido os lusos à degeneração moral, conforme esses viajantes.<sup>424</sup> Para alguns oficiais a solução estaria em confiar os cargos mais importantes apenas aos portugueses, de preferência àqueles que haviam chegado recentemente de Portugal e, portanto, haviam tido pouco contato com os costumes locais.

Se Ângela Xavier identificou muito bem como os outros europeus (não portugueses, como no relato quinhentista do holandês Linschoten) ajudaram a criar uma lenda negra em torno da atuação dos portugueses na Índia e da nativização dos lusos, também podemos identificar, entre os próprios agentes imperiais portugueses (em testemunhos do século XVII) a reprodução desse discurso: de que a nativização ou a adoção dos hábitos nativos levariam à decadência dos lusos. Nesse sentido, o convívio, a proximidade das mulheres indianas,

---

<sup>421</sup> APO, fasc. 4. 4º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 11, p.194.

<sup>422</sup> APO, fasc. 4. 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 4ª – decreto 13, p.266.

<sup>423</sup> Xavier aborda que a nativização dos portugueses era uma tópica recorrente em discursos que constituíram uma “lenda negra” sobre o império português. Nessa tópica, abordava-se os lusos como incapazes de controlar suas paixões e de se autodisciplinar. Se não conseguiram governar a si mesmos, por conseguinte não conseguiriam governar os outros. Cf. Xavier dissolver a diferença Ibidem, Xavier, Â. B. Parecem indianos na cor e na feição": a "lenda negra" e a indianização dos portugueses. *Etnográfica*, 18 (1), 2014. 111-133.

<sup>424</sup> CHATURVERDULA, Nandini. Op., cit., p. 98

especialmente das bailadeiras, era entendida como uma grande ameaça à moral, mas também à própria estabilidade política e segurança do Estado da Índia.

Em uma carta de 1680, o secretário do Estado da Índia Luís Gonçalves Cotta escreveu ao rei de Portugal sobre “os desconcertos que acho nas cousas da Índia para a vossa alteza mandar por remédio conveniente”. Gonçalves relatou, em particular, o grande descuido em que vivem os moradores, pois “andão pelas ruas com grande dilicia deitados em pаланquins, e andores”, usando o seu tempo para se divertirem com jogos e transitarem uns pelas casas dos outros

em festas e banquetes, particularmente nas ocasiões de Bautizados, com grandes facilidades nas entradas e saídas, de noite e de dia, vendo cantar e bailar negras tangederas, e bailadeiras, que comprao por muito dinheiro para seus intertimentos e regalos de que se seguem muitas offensas de Deus.<sup>425</sup>

Estes moradores já possuíam o antigo hábito de andar de palanquim. Pelas inconveniências supracitadas Gonçalves não responsabiliza tanto os moradores, pois vivem assim porque os que governam consentem e sem atribuir o remédio, repreensão ou castigo necessário, possivelmente por esquecerem as ordens régias que proíbem o uso dos palanquins.<sup>426</sup> O secretário também firmou que não há nada que arruíne mais as repúblicas do que deixar os súditos viverem em superstições.<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), C.U., 058, cx 56 (Índia). Antiga caixa 31, Doc. 1, 5/1/1680.

<sup>426</sup> Acerca das proibições referentes aos palanquins, dentro do nosso recorte encontramos um alvará régio de 1593 que proibia em Goa o uso, por mulheres públicas, dos palanquins fechados. A pena era cinco pardaos mais a perda do palanquim. Em 1606, no quinto concílio provincial de Goa, foi requerido que nenhuma pessoa de qualquer qualidade, seja homem ou mulher, casado ou solteiro, andasse em palanquins cobertos. A pena era a excomunhão e cem pardaos. Ademais, ressalta-se que Tavares pontuou um interessante episódio em que o uso do palanquim gerou atritos entre o vice-rei e o inquisidor João Delgado Figueira. Em 1597 restringiu-se o uso deste meio de transporte aos capitães das fortalezas, vedores da fazenda, secretário do Estado, ouvidor geral do crime, desembargadores e ouvidor da cidade. Em 1615 o uso do palanquim foi radicalmente proibido na Índia. Posteriormente, em 1630 o vice-rei Conde de Linhares reforçou a lei de proibição, mas abriu uma exceção para o arcebispo que estava velho e doente. Porém, a medida gerou incomodo entre os inquisidores que solicitaram a intervenção do Conselho Geral do Santo Ofício para requerer ao vice-rei o uso do palanquim pelos inquisidores. Correspondências foram trocadas, porém o vice-rei não cedeu e chegou a oferecer dinheiro para o inquisidor João Delgado comprar uma mula. O episódio denota a dificuldade do vice-rei em proibir o uso do palanquim, inclusive pelas autoridades portuguesas. Acerca dos decretos, ver: APO, fasc. 3, doc. 137, p.413; APO, fasc. 4. 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 4ª – decreto 23, p.73. Acerca dos conflitos de interesse entre Linhares e Figueira cf: Célia TAVARES. Inquisição ao avesso: a trajetória de um inquisidor a partir dos registros da Visitação ao Tribunal de Goa, **Topoi**, Vol. 10, n. o 19, Jul.-Dez. 2009, pp. 17-30

<sup>427</sup> No relato de Linschoten a rendição dos portugueses aos deleites da terra aparece em diversos momentos. O holandês escreve que os lusos se tornaram indolentes e preguiçosos. Quase nunca trabalhavam, até mesmo os artesões, estes que recorriam a escravos. Os soldados também evitavam seu ofício, preferiam arrumar alguém que os sustentassem. Conforme Xavier, acusava-se os portugueses de terem se indianizado e uso do palanquim eram um exemplo de como os mesmos se renderam aos modos da Índia, seus costumes e indolências. XAVIER, Angela. Op., cit., 2014, p.120.

A carta evidencia uma preocupação em relação ao comprometimento da fé e à qualidade dos súditos goeses a partir do uso do palanquim e de como os moradores usufruíam de seu tempo de forma frívola. No primeiro caso, o secretário observa que anteriormente o palanquim era utilizado por fidalgos, mas passou a ser utilizado também por pessoas de todas as condições. O transporte possibilitava o contato entre pessoas de boa qualidade bem como as de ruins, o que poderia causar a corrupção moral das primeiras pela segunda. No segundo caso, os moradores revelavam-se imprudentes por utilizarem o seu tempo com uma convivência pouco produtiva com outros moradores a quem visitavam e frequentavam suas festas, onde tinham contato com as bailadeiras.

Os súditos da Coroa pareciam viver sob uma permissividade consentida pelas autoridades que não interviam e tudo isso, acrescentou o secretário, eram fatores que contribuíam para a degeneração dos vassalos (que ainda possuíam contato e experiências com superstições gentílicas que ofendiam a Deus) e consequentemente do Estado da Índia.

Se o contato constante entre as populações locais e os portugueses comprometiam a pureza dos segundos, acreditava-se que os casamentos mistos eram sem dúvida um fator de degeneração. Xavier lembrou que, em 1596, Filipe II revelou-se no mínimo desconfortável com os fidalgos que haviam se casado com mulheres de baixo nascimento, afirmando que esses sujeitos não deveriam receber ofícios da administração real.<sup>428</sup>

Casar-se com mulheres consideradas de menor qualidade havia diminuído o prestígio de alguns portugueses. Ademais, o produto dessas uniões seria um indivíduo mestiço, cujo estatuto social era considerado menor quando comparado ao reinol, dentro dos princípios de *limpeza de sangue*. Por isso, as populações híbridas tiveram cada vez mais um acesso restrito aos cargos oficiais em função da *impureza de seu sangue* e consequentemente da suposta propensão a retroceder as suas antigas práticas.<sup>429</sup>

Consideramos importante mencionar alguns dos fatores de degeneração e impureza da fé para refletir que dentre as causas dos mesmos estavam as celebrações de ritos e cerimônias gentílicas. Algumas dessas cerimônias eram recorrentemente frequentadas por cristãos da terra e até mesmo por portugueses atraídos pelos numerosos dias de festas, banquetes, músicas e danças. Nessas ocasiões, os recém-convertidos bem como os lusos não só presenciavam as gentilidades e superstições como possuíam o risco de sucumbir a elas.

---

<sup>428</sup>Xavier, Â. B. Dissolver a Diferença - Conversão e Mestiçagem no Império Português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), **Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS** (pp. 709-727). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 11.

<sup>429</sup> CHATURVEDULA, Nandini, Op., cit. pp.99-102.

Algumas dessas festividades também contavam com a presença das bailadeiras, mais um infortúnio para as autoridades.

Os cristãos locais aparentemente estavam em contato constante com os infiéis em inúmeras situações, inclusive em suas festividades. No decreto 10º da Ação Segunda do Primeiro Concílio ordena-se que os cristãos não favoreçam os infiéis emprestando ornamentos, peças e instrumentos utilizados em suas festas e romarias, pois tudo era empregado para venerar o demônio. Foi proibido também o comparecimento dos cristãos nesses eventos, alguns dos quais contavam com a presença de *devadasis*.<sup>430</sup>

Chaturvedula mencionou que as *devadasis* foram para os portugueses um dos maiores símbolos de depravação feminina e sensualidade no Estado da Índia. As representações que se construíram acerca delas as tornaram uma ameaça para o catolicismo e os seus fiéis. Com isto, veio a “necessidade” de impor medidas legais para controlar sua presença nos territórios portugueses.<sup>431</sup> Os rituais em que elas participavam e a dança que promoviam foram cada vez mais estigmatizados, até por fim serem escondidos (algumas celebrações foram permitidas na condição de serem realizadas por trás de portas fechadas), negociados e extirpados.

A contaminação cultural e religiosa promovida através do contato com a população local, especificadamente as mulheres, tornou-se uma preocupação maior no século XVII, contudo, encontramos seus traços desde o século XVI. O jesuíta Alessandro Valignano, ao fazer observações mais gerais sobre a Índia, já havia mencionado os riscos e tentações a que os portugueses residentes na Ásia estavam submetidos. O jesuíta considerou que os indianos eram viciosos, inclinados à sensualidade e a outros tipos de pecado. Por isso, os portugueses, principalmente os homens solteiros, estavam sob constante tentação, em particular por conta das mulheres, sua sensualidade e vícios.<sup>432</sup>

No século XVI, essa tópica também aparece no relato de viagem de Linschoten. A lascívia das mulheres indianas e o ócio pareciam corromper os portugueses, conduzindo-os a um desenfreado apetite sexual. No *Itinerário* escrito pelo holandês, as más inclinações das populações locais, tanto das mulheres nativas quanto das nascidas no reino, explicavam-se pela influência do clima, dos deleites da terra e do ócio. Nocentelli considerou que na escrita

---

<sup>430</sup> APO, fasc. 4, 1º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 10, p. 348.

<sup>431</sup> CHATURVEDULA, Nandini, Op., cit., 119.

<sup>432</sup> Ibidem, p.117.

de Linschoten quase tudo na Ásia parecia conspirar contra a pureza moral de seus habitantes.<sup>433</sup>

Segundo Linschoten, a vida irregular que os portugueses levavam no Oriente acarretou a disseminação de doenças que favoreceu a contaminação de diversas pessoas, principalmente daqueles que “vão frequentemente às mulheres”<sup>434</sup>. O constante contato com a população local, principalmente com as mulheres, era – na perspectiva do supracitado autor – sem dúvida um fato de corrupção moral e espiritual. Concebidas como luxuriosas, lascivas, incestuosas, as mulheres conduziam os europeus aos atos ilícitos, à permissividade da carne e à perdição espiritual.

As bailadeiras não estavam imunes a esta concepção. Foi consenso tanto para as autoridades régias quanto para as eclesiásticas que elas constituíam um dos fatores que desvirtuavam os cristãos locais e que, portanto, precisavam ser controladas para prevenir a corrupção do catolicismo e a adoção de hábitos viciosos.

A paixão dos portugueses pelas mulheres orientais tornou-se uma preocupação logo após a conquista de Goa, enfatizou Boxer, ao mencionar a história do fidalgo Rui Dias, que “morreu por amor” por uma mulher moura. Tal paixão teria desencadeado situações que ocasionaram no enforcamento de Rui Dias, em 1510, pela ordem de Afonso de Albuquerque. Posteriormente, em 1523, Gaspar Correia destacou o caso escandaloso de um frade franciscano que havia se apaixonado por uma mulher do Malabar. Porém, nenhuma dessas mulheres causaria maior preocupação às autoridades portuguesas do que as *devadasis*.<sup>435</sup>

Sedutoras, as bailadeiras representavam um perigo tanto para os portugueses quanto para as populações cristãs locais. Um exemplo é o caso do mestiço André Fernandez acusado de islamismo e julgado pelo Tribunal Inquisitorial em 1563. Embora o processo de André possa ser um fragmento dentre outros processos inquisitoriais e outras documentações que possuam indícios acerca da vida das bailadeiras, encontramos apenas este processo dentro do nosso recorte, o que o torna bem interessante, à medida que há poucas fontes conhecidas por nós sobre as bailadeiras no século XVI. As documentações aparecem em maior quantidade a partir do século XVII.

---

<sup>433</sup> NOCENTELLI, Carmen. Discipline and Love: Linschoten and the Estado da Índia. In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan. **Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**. Ed. University of Chicago Press, 2007

<sup>434</sup> LINSCHOTEN, J.H. Op., cit, p. 147.

<sup>435</sup> BOXER, C. Op., cit., p.85.

O processo de André revela-se muito interessante também por nos permitir pensar a transitoriedade dos indivíduos para as terras firmes, tal como pontuamos no capítulo anterior quando abordamos a menção – nos decretos conciliares – às viúvas que burlavam a legislação portuguesa, por se deslocarem para terras gerenciadas autoridades nativas. Ademais, o processo de André constitui um exemplo de como o “amor pelas bailadeiras” poderia causar a “perdição” dos cristãos.

André era viúvo e residia em Agaçaim, na região de Goa. Embora fosse supostamente instruído, cristão, crismado e ordenado em ordens menores, afeiçoou-se por uma bailadeira, de modo que sua paixão por ela o desencaminharia da fé católica.

No processo de André, consta que ele “se afeiçoou a hua moça gentia ao qual segundo [costume] de sua gentilidade ofereceo sua virgindade a hum pagode” em que ela e a sua mãe gentia eram bailadeiras.<sup>436</sup> André não só teria frequentado a cerimônia que durou acerca de sete ou oito dias, como também teria arcado com as despesas para sua realização. Após a bailadeira estar sob seus cuidados, o viúvo teria concedido licença a esta para dançar em algumas cerimônias gentílicas em companhia de outros gentios que louvavam e honravam o pagode.<sup>437</sup>

André foi acusado de estar presente em todos esses eventos nos quais consentiu que a bailadeira exercesse seu ofício. Com isso, ele teria migrado diversas vezes para as terras firmes, frequentado pagodes e festas. Teria permitido, inclusive, a entrada de feiticeiros em seu palmar, onde eram feitos e desfeitos feitiços.

André também foi à terra firme na companhia de um capitão mouro que o encaminharia na conversão ao islamismo, após o seguinte ocorrido. Em uma situação complicada, os gancares queriam tomar a bailadeira de André com a justificativa de que ela pertencia ao pagode e, portanto, era obrigada a servi-lo. No entanto, André teria dito em público e ao capitão que queria se tornar mouro e que não lhe tomassem sua companhia, pois se casaria com ela.<sup>438</sup> Entre os capitães e mouros presentes ficou evidente que André se converteria por amor à bailadeira, esta que deveria também tornar-se moura. Ao ser perguntado se queria se converter, André respondeu “Amidirila”, que significava entre os

---

<sup>436</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 12578, fl.2. Doravante: IANTT, *IL*.

<sup>437</sup> IANTT, *IL*, proc. 12578, fl.2.

<sup>438</sup> IANTT, *IL*, proc. 12578, fl.2v.

mouros “assim o faça”. Desse modo, o capitão pediu que alguns guardas acompanhassem os dois até Pondá, onde se tornariam mouros e se casariam.<sup>439</sup>

Ao ser denunciando, André afirmou que sempre foi fiel às coisas pertinentes à fé católica, mas que fingiu ser mouro por afeição à moça para que ela não lhe fosse tomada. Como penitência, o viúvo foi ordenado a ir ao auto de fé descalço e com uma vela na mão, ocasião em que sua sentença seria lida. Em função de sua devassidão e maus costumes, o mestiço foi degredado para Portugal por dez anos. No reino ele deveria se confessar e receber o santo sacramento.<sup>440</sup>

A história de André exemplifica o típico caso do vassalo que se apaixona pela bailadeira e perdido nesta afeição desorientava-se em sua fé, tal como abordou Boxer. É por amor a ela que o viúvo participava de cerimônias que duravam de sete a oito dias, migrava para terras firmes, frequentava pagodes e possuía hábitos inviáveis para qualquer cristão. André vivia aparentemente mais como gentio do que como cristão, até por fim optar por se tornar mouro para manter a bailadeira como sua companheira e evitar conflitos com gancares. Em terra firme, André e a bailadeira se converteriam e se casariam.

É importante percebermos que os deslocamentos para as terras firmes, que por sua vez eram tão próximas, foram acompanhados de reajustes identitários, conforme a necessidade dos indivíduos, o que evidencia como as identidades culturais e religiosas não eram estáveis, inclusive em função da porosidade das fronteiras geográficas e culturais que separavam as terras governadas pela Coroa e os espaços gerenciados por muçulmanos. A proximidade de tais governanças rivais sem dúvida foi explorada pelos indivíduos que buscavam escapar ao controle dos agentes portugueses. Foram casos como os de André, em acréscimo a outras situações, que serviram de justificativa para uma política mais rígida contra as bailadeiras em Goa a partir do final do século XVI.

André recebeu como pena o degredo. Esta opção de penitência pode ter sido concebida como o meio mais viável para manter o viúvo afastado dos maus costumes que mantinha em função de seu constante contato com gentios e mouros. Embora tenha sido acusado de islamismo, André possuía hábitos muito mais gentílicos do que islâmicos. Antes mesmo de se tornar mouro, já vivia entre os gentios, seguindo os seus hábitos. Continuar na Índia poderia dar margem para esse mestiço retroceder a suas antigas práticas.

---

<sup>439</sup> IANTT, *IL*, proc. 12578, fl.2.3

<sup>440</sup> IANTT, *IL*, proc. 12578, fl.3v.



O processo de André constitui um fragmento de possíveis outras vivências que envolviam as bailadeiras e os cristãos locais de Goa. Evidencia também as relações dinâmicas entre as populações do Estado da Índia e, sobretudo, o desafio enfrentado pelos inquisidores em disciplinar essas populações em função da *mobilidade* de pessoas e ideias.<sup>441</sup>

Acerca de outras vivências e processos inquisitoriais, encontramos no banco de dados referente ao Repertório de sentenciados pelo Tribunal de Santo ofício de Goa (entre 1561 e 1623) dois casos que envolviam bailadores e um de tangedor de bailadeiras.<sup>442</sup> Após termos localizado os três casos no banco de dados, consultamos o registro original, isto é, a versão manuscrita completa. O primeiro processo é de 1591 e o sentenciado era acusado de blasfemar contra a fé católica, mas foi absolvido por ter sido falsamente acusado.<sup>443</sup> O segundo processo era de 1620 e se refere a um gentio de etnia camotim que trabalhava como rendeiro, cujo nome era Guinda. O réu era de Sirula, terra de mouros, e foi acusado de comprar uma menina cristã e lavar para a bailadeira de um pagode. Pela falta de provas, Guinda foi absolvido.<sup>444</sup>

O terceiro processo refere-se a um gentio casado chamado Bodú, filho de pais gentios e morador de Antrosim (terra firme). Bodú trabalhava como tangedor de bailadeiras e foi acusado de corromper um filho seu que era cristão, levando-o para terra de mouros, onde teria realizado gentilidades. Contudo, por ter se convertido e se tornar Antônio Rebelo, o réu foi perdoado.<sup>445</sup> É interessante notarmos que a Inquisição atuou sob a população não convertida e entre eles membros da casta *Kalavant*. Nesses processos, é possível que tenham existido alguns vestígios sobre as bailadeiras, a vida dos tangedores e bailadores, no entanto, o Reportório dos sentenciados contém apenas o sumário dos processos da Inquisição de Goa, sendo que a maioria deles foi destruída. A despeito da dificuldade de reconstituir os vestígios das experiências de vida de bailadeiras, bailadores e tangedores, nos séculos XVI e XVII,

---

<sup>441</sup> Compreendemos *mobilidade* através da abordagem de Stephen Greenblatt. O autor acredita ser mais eficiente pensar os fenômenos da emigração, colonização e exílio como compulsões ferozes de ganância, saudade, inquietação, por serem essas as forças que difundem a identidade e a linguagem. A partir disso, é importante que o pesquisador reconheça as ilusões que mobilizam as pessoas. Greenblatt nos propõe perceber as nuances da mobilidade de pessoas e ideias através da dialética das mudanças e persistências culturais. O pesquisador deve ter a sensibilidade de perceber como em um mundo de constantes mutações, a mobilidade cultural se ajusta ao ambiente de contatos e convivências que ocasionam na transmissão de uma cultura a outra através de apropriações. Cf. GREENBLATT, Stephen. **Cultural Mobility**. Cambridge University Press, 2010, p. 1-23.

<sup>442</sup> Sobre a base de dados, ver: Feitler, B. Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623) <http://d284f45nftgze.cloudfront.net/reportorio/Feitler%20Uma%20base%20de%20dados%20site.pdf>

<sup>443</sup> Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 203, Reportório Geral de três mil e oitocentos processos despachados pelo Santo Ofício de Goa desde a sua constituição até 1623 de João Delgado Figueira, maço 1, número 26, fólio 610. Doravante, BNP.

<sup>444</sup> BNP, Cód. 203, maço 5, número 23, fólio 381v.

<sup>445</sup> BNP, Cód. 203, maço 5, número 38, fólio 205.

esses indivíduos foram citados em uma série de decretos que buscavam proibir os seus bailes, cantos e, sobretudo restringir os espaços aos quais os mesmos poderiam frequentar, como veremos a seguir.

Uma das primeiras tentativas de controle e regulamentação dos espaços em que as bailadeiras poderiam frequentar foi delimitado no Terceiro Concílio Provincial de Goa, em 1575. No decreto 24 da Ação Segunda, estabeleceu-se que no casamento dos novamente convertidos ainda ocorriam algumas coisas consideradas pouco decentes, supérfluas e como o casamento era uma coisa santa, com maior santidade deveria ser tratado. Assim, decretou-se que deveria ser proibida a presença de pessoas infiéis, ritos ou cerimônias gentílicas e de cunho idólatra nos casamentos. Estava proibida também a presença de bailadeiras, autos de pagodes, cantigas ou qualquer coisa semelhante. Os cantores e tangedores deveriam ser cristãos e se possível que as festas não durassem mais do que dois dias, um na casa do noivo e outro na casa da noiva. O concílio recomendava também que os cristãos fossem prudentes e persistentes em sua fé.<sup>446</sup>

Em 1598 as autoridades régias expressaram também a sua insatisfação com a presença das bailadeiras em Goa. Contudo, o decreto emitido pelo vice-rei Francisco da gama (1597-1600) parece ter visado muito mais os bailadores gentios em si do que as *devadasis* propriamente.<sup>447</sup> O vice-rei proibiu que os bailadores e dançarinas indianas de terras firmes entrassem em territórios portugueses para exercer o seu ofício, pois:

“tornão para ellas com o que ganhão, que sempre he muito em seu respeito, e nos ditos bailes e ensaios deles metem muitas cousas torpes, e cantigas ruins, e outras cousas que só por arte diabólica as podem fazer, nas cantigas metem seus pagodes e idolatrias, o que tudo he contra o bem comum da republica christã, e contra a boa criação.”<sup>448</sup>

A presença das bailadeiras e bailadores em Goa foi considerada pelo vice-rei como prejudicial ao serviço de Deus, pois atrapalhava o ofício daqueles que cultivavam o Evangelho e conduzia à perdição dos novamente convertidos por causa dos seus bailes lascivos. É possível perceber que neste alvará a preocupação com os bailadores e bailadeiras se estendia também aos bailes e tangeres. Eventualmente, os ritos e cerimônias hindus também seriam proibidos. A punição aos dançarinos que burlassem a lei era, a princípio, uma multa de 20 pardaos na primeira infração, 40 na segunda e pela terceira vez os homens

<sup>446</sup> APO, fasc.4, 3º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 24, pp.138-139.

<sup>447</sup> BOXER, C. Op. Cit., p. 85.

<sup>448</sup> Apêndice documental. Cf. Ibidem, p.94.

deveriam ser degredados por dois anos para as galés. Quanto às mulheres, elas se tornariam cativas nas fazendas do vice-rei e seriam vendidas a público para o maior lance.<sup>449</sup>

Após o alvará régio de 1598, as autoridades eclesiásticas novamente buscaram atuar sobre as bailadeiras, em 1606. No decreto 30 da Terceira Ação do Quinto Concílio de Goa proibiu-se a presença de mulheres tangedeiras, bailadeiras e cantadeiras vestidas de homem ou de mulher em procissões por motivos de perturbação. O concílio é específico em enfatizar que não se tratava de proibir folias, danças, pois alguns homens se vestiam honestamente e prestavam reverência à cruz, aos santos e à imagem do Santíssimo Sacramento. A pena era de 10 pardaos àqueles que desrespeitassem o decreto.<sup>450</sup>

Considerando que este decreto foi específico em ressaltar que a presença dessas mulheres era proibida, independente de suas vestes serem de mulher ou de homem, indagamo-nos: as mulheres travestiam-se de homem em público em outras cerimônias, além da do *Xen*? Ou tal decreto teria sido formulado a partir de uma coincidência em se realizar o *xen* no mesmo dia de uma procissão? As fontes e a bibliografia consultadas não nos permitem responder essas perguntas, pois pouco se registrou sobre as bailadeiras no século XVI. Também não podemos medir ou especular o estranhamento por parte dos cristãos em presenciar uma mulher travestida de homem, tangendo ou dançando em espaço público. Contudo, como menciona o decreto, a presença dessas mulheres foi considerada no mínimo uma perturbação.

É interessante mencionarmos que Jorge Lúzio pontuou também o fenômeno inverso, isto é, homens travestidos de mulher. Segundo o autor, no século XVIII, houve a proibição da presença de bailadeiras em terras gerenciadas pela Coroa portuguesa, bem como de vassalos travestidos com vestes femininas de dança.<sup>451</sup> O fenômeno dos dançarinos adornados como as dançarinas não foi mencionado na documentação referente ao século XVI estudada por nós, contudo, nos faz pensar que as dançarinas e dançarinos em suas particularidades de vida, dança, vestes, ornamentos, crenças despertaram conflitos de alteridade que se estenderam por todo período de colonização portuguesa na Índia.

Ainda no Quinto Concílio, ficou determinado também no decreto 12 da Quarta Ação, que nenhuma pessoa deveria cantar ou bailar, pois não há coisa pior que “incite a sensualidade, que os cantos, e bailes lascivos e desonestos”. Desejando “obviar os males que seguem na republica da multidão das moças tangedeiras e bailadeiras que há neste Estado”,

---

<sup>449</sup> Ibidem, p.94.

<sup>450</sup> APO, fasc.4, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 2ª – decreto 13, pp. 235-236.

<sup>451</sup> LUZIO, Jorge. Op.,cit., p. 456.

proibiu-se também o funcionamento de escolas que ensinassem as moças a tangerem, bailarem ou cantarem. Caso algum mestre tentasse instruí-las nessas artes, seria punido com o pagamento de 50 pardaos e um degredo de dois anos. Aos que insistissem em bailar e cantar a pena era de excomunhão.<sup>452</sup>

Percebemos que o Quinto Concílio buscou de alguma forma resolver “o problema das bailadeiras” de forma definitiva. Isto é, a maioria dos templos já havia sido destruído e agora as *devadasis* eram proibidas de dançar, cantar e instruir a próxima geração. Provavelmente, os portugueses esperavam que, a partir da publicação deste decreto, as bailadeiras fossem no máximo um “problema” do presente, visto que no futuro a profissão seria extirpada já que não estavam sendo instruídas novas mulheres.

É interessante notarmos que, ao contrário do *sati*, a inquietação em relação às bailadeiras, seus ritos, bailes e cantos foram uma preocupação mais tardia por parte das autoridades portuguesas. Podemos perceber que é mais para o final do século XVI que elas surgem de maneira mais específica na documentação oficial do império e é neste contexto que a sua presença e o seu ofício passam a receber um maior repúdio por incitarem a sensualidade, tal como o decreto supracitado mencionou. Nos séculos posteriores, as autoridades portuguesas tenderam a atuar com mais incidência ainda sobre esta categoria de mulher, questão que abordaremos brevemente.

Em 1698, o arcebispo primaz da Índia D. Frei Agostinho de Assunção afirmou – em uma carta a Pedro II – que as bailadeiras eram cruéis, a “ruína dos cabedais”, portanto, era necessário que a Coroa reforçasse a lei contra elas e as constrangessem a assistir a pregação da doutrina cristã aos domingos ou em dias santos. O Arcebispo também teria induzido o vice-rei Antônio Luís Gonçalves a “deitar um bando” em 27 de janeiro de 1699, proibindo as bailadeiras de residirem em Goa.<sup>453</sup>

As autoridades portuguesas reafirmavam entre decretos e alvarás que o escandaloso estilo de vida das bailadeiras causava irreparáveis danos aos cristãos com os seus vícios e perturbações, representando grande perigo aos indivíduos e danos às fazendas. Por isso, o vice-rei Antônio Luís Gonçalves ratificou o seu bando de 1699 em 12 de outubro de 1700 e reforçou a proibição das bailadeiras viverem em terras portuguesas, sob pena de morte natural àquelas que insistissem em visitar ou residir em Goa e nas ilhas adjacentes. Aos indivíduos que optassem por abrigar as bailadeiras ou permitir o desempenho de seu ofício nessas terras,

---

<sup>452</sup> APO, fasc.4, 5º Concílio Provincial de Goa, Ação 4ª – decreto 12, p. 266.

<sup>453</sup> BOXER, C. Op., cit., p.86.

palmares ou casas seriam presos como punição e teriam de pagar mil xerafins para as obras da Ribeira. Ademais, poderia ser degredado para qualquer fortaleza à escolha do vice-rei e perderia o merecimento de todos os serviços prestados ao rei. Sendo naturais da terra, receberiam açoites e degredo de nove anos para as galés.<sup>454</sup>

Em 9 de dezembro de 1700, o vice-rei escreveu uma carta reforçando a posição do arcebispo primaz e reafirmou ao rei que as bailadeiras eram a causa da destruição e degeneração da saúde dos vassalos da Coroa.<sup>455</sup> Antes de ter conhecimento sobre o bando deitado pelo vice-rei, o Rei já havia escrito em 6 de março de 1700 para esta autoridade pedindo que passasse um alvará proibindo a entrada dessa gentias que se deslocavam das terras vizinhas para Goa, ficando a critério do mesmo escolher qual seria a punição. Quanto à proposta do arcebispo de coagir as bailadeiras a assistirem a missas, D. João V mostrou-se contra e apontou que a fé católica deveria ser aprendida com brandura e não através da coerção dessas mulheres a assistir a missa.<sup>456</sup>

Insatisfeito com a resposta, anos depois o arcebispo renovou suas queixas, desta vez acusando o vice-rei Caetano de Melo Castro de protegê-las como havia ocorrido na procissão dos Passos, ocasião em que elas tangeram seus instrumentos e participaram do baile com grande escândalo. Em dez de janeiro de 1708, o rei respondeu que as autoridades da Índia deveriam guardar com mais zelo o que se decidiu por proibirem as bailadeiras em Goa.<sup>457</sup>

A legislação referente às bailadeiras oscilava em proibições e reafirmações. Os alvarás pareciam ser constantemente desrespeitados, tanto pelas *devadasis* que continuavam a ir a Goa, quanto pelos portugueses e convertidos locais que solicitavam o seu serviço. D. Luis Menezes, por exemplo, vice-rei da Índia (1717-1720), ao retornar a Europa foi acusado de assistir aos bailes lascivos das bailadeiras e permitir que elas transitassem em Goa durante a sua vigência, ainda que em 1700 tivesse sido proibida a presença delas em territórios portugueses. O vice-rei alegou que não havia nada de torpe nos bailes, tanto que eles sucediam em sua presença e na de outros ministros. Os argumentos de Menezes parecem ter sido válidos, pois anos depois o mesmo se tornou vice-rei da Índia pela segunda vez.<sup>458</sup>

Em 1725, o Fr. D. Inácio de Santa Tereza arcebispo primaz do Estado da Índia (1721-1740) escreveu um tratado sobre a reforma espiritual e temporal da vida dos portugueses na

---

<sup>454</sup> Ibidem, p.95 (Apêndice documental).

<sup>455</sup> Ibidem, p.86.

<sup>456</sup> Ibidem, p.87.

<sup>457</sup> Ibidem, p.88.

<sup>458</sup> Ibidem, p.89-90.

Ásia. Em sua obra abordou os escandalosos casos dos portugueses que se envolviam com mulheres do templo, as chamadas bailadeiras. Tais mulheres recebiam uma alta mesada dos portugueses e transformavam essa renda em edificações de pagodes e ornamentos para os ídolos. Inclusive, existiria um pagode com o nome de um cavalheiro português cuja doação teria sido tão alta que permitiu a edificação do templo.<sup>459</sup>

A bailadeira aparece na descrição do arcebispo como “fúrias infernaes”, pois provocavam a ruína espiritual e temporal do Estado da Índia.<sup>460</sup> A sua presença era considerada nociva, uma vez que essas “gentias, serventes dos pagodes e escravas do diabo”, comprometiam a pureza da fé e corrompiam a moralidade e os bons costumes dos cristãos.<sup>461</sup> Nessa documentação, é possível perceber que embora tenham sido promulgadas várias medidas que restringissem e proibissem quaisquer vínculos entre as bailadeiras e os cristãos, na metade do século XVIII havia indícios de que ainda sucedia contato entre os mesmos.

No “comércio” com as bailadeiras foram identificados vários pecados e agravantes: o pecado da mancebia com a circunstância de infidelidade; o da idolatria, pois essas mulheres teriam feito voto ao diabo e por isso não se negavam a ninguém; o pecado das superstições, uma vez que estavam sempre envolvidas em cerimônias onde falsos deuses eram celebrados e exaltados. Por fim, acresce a esses pecados a perversão e apostasia.<sup>462</sup> Era através desse tipo de comércio e com as rendas que eram doadas a elas que, segundo o arcebispo da Índia, muitas edificações foram promovidas e muitos deuses ornamentados. A idolatria e perversão eram um mal inerente a essas mulheres que causavam um dano que ultrapassava o espiritual. Por via das bailadeiras, os inimigos alcançavam a pólvora e as armas que seriam utilizadas contra a própria Coroa e isso sucedia porque, por amor a elas, os vassalos se tornavam “inertes e frouxos, pouco activos e menos affectos aos exercícios e empresas militares”.<sup>463</sup>

Em 1730 João de Saldanha Gama continuou a incessante tentativa de delimitar lugares específicos os quais as bailadeiras poderiam frequentar. Dessa vez, requereu que a lei de 1700 fosse cumprida e assim as bailadeiras fossem expulsas das terras de Goa e demais ilhas adjacentes, sob pena de morte sem defesa daqueles que violassem a lei.

---

<sup>459</sup> Ibidem, p.91.

<sup>460</sup> Ibidem, p.91.

<sup>461</sup> Apêndice documental. Ibidem, p.97.

<sup>462</sup> Apêndice documental. Ibidem, p.98.

<sup>463</sup> Apêndice documental. Ibidem, pp.99-10 .

A política contra bailadeiras variou conforme os vice-reis e autoridades que por ora proibiam a presença das mesmas em espaços públicos, cerimônias cristãs e por vezes em situações mais extremas tentavam promover a expulsão delas das regiões de Goa e das demais ilhas adjacentes. Se para o vice-rei Francisco da Gama a bailadeira era um problema, para D. Luis Menezes não havia nada de torpe em sua presença ou dança. Nesse sentido, o policiamento dos espaços que elas frequentavam pode ter variado conforme os contextos e a postura dos vice-reis.

A figura da bailadeira a partir do momento que recebeu mais atenção logo se tornou um lugar-comum, sempre concebida como exótica, sensual e prostituta. Se nos decretos provinciais notamos uma preocupação com a corrupção espiritual e a perturbação, nos alvarás elas foram associadas também à ruína dos vassallos, pois os dispersavam de seu ofício e os corrompiam moralmente.

Todas essas documentações produzidas no contexto do Império Português fomentaram, a partir de representações das bailadeiras, funções políticas que buscavam enquadrar essas mulheres em princípios católicos (como o Frei Agostinho de Assunção que queria compelir essas mulheres a assistir a missa aos domingos) ou expulsá-las de Goa. Em outros termos, as representações referentes às bailadeiras permitiram um meio pela qual as autoridades portuguesas legislassem sobre elas, em função da ameaça moral, política e espiritual que elas causavam. Visto a dificuldade de convertê-las e regulá-las, o caminho apontado foi a expulsão das mesmas dos territórios gerenciados pela Coroa. Ainda assim, aparentemente as bailadeiras frequentavam a cidade e mantinham contato com os portugueses e cristãos locais.

A necessidade de sempre proibir e reafirmar os alvarás nos indica um indício da persistência de ritos, danças e cerimônias hindus na “Roma do Oriente” em seu apogeu de expansão do catolicismo. As bailadeiras, as viúvas hindus e bem como outras categorias de mulheres e homens evidenciam que o projeto de construir uma sociedade cristã homogênea no Oriente Português – mais precisamente em Goa – recebeu desafios que se estenderam por séculos. O *sati*, por exemplo, embora tenha sido proibido por diversas vezes no Império Português, continuou a ser praticado ilegalmente por algumas castas e apenas no Império britânico conseguiu-se estabelecer uma proibição definitiva. No que concerne à cerimônia *Xen*, esta foi abolida apenas em 1930.

Consideramos assim, as dinâmicas dos agentes locais e o desafio da difícil imposição da fé e dos costumes portugueses ainda que em Goa, a “capital cristã” do Império Português

ao leste no século XVI. Embora nossas fontes não nos dê uma dimensão da aplicação e recebimento dessas leis, percebemos através delas a tentativa de impor um projeto colonial cristão que se revelou difícil de implantar, manter e expandir.



## CONCLUSÃO

A partir dos capítulos anteriores, podemos perceber que tanto a Igreja como a Coroa fizeram das bailadeiras, viúvas e órfãos alvos de suas expectativas cristãs e de seus interesses financeiros. A justificativa utilizada para intervir em seus costumes era de que se fazia necessário evangelizar, disciplinar e educar os povos do Oriente.

Recorrentemente as mulheres indianas foram alvos de perspectivas orientalistas que as moldavam como símbolo de opressão, volúpia e desamparo de sua cultura e religião. Sob a percepção portuguesa, a condição subalterna da mulher indiana evidenciava a necessidade de intervenção cristã portuguesa para acudi-las, ampará-las ou direcioná-las à verdadeira fé. É dentro desta lógica que as viúvas foram enquadradas, tanto as que praticavam o *sati* quanto aquelas que optavam pela viuvez. Ambas se encontravam em condições indignas que careciam de mudança. A viúva que se autoimolava – porque o seu corpo estava submetido aos costumes considerados gentílicos e bárbaros – e a mulher que vivia a viuvez, por estar subjugada a condições de serventia.

Os portugueses serviram-se da opressão feminina e da “crueldade” que representava o *sati* para justificar a sua intervenção nos costumes e ritos hindus através de uma abordagem que enfatizava a benevolência dos mesmos. Por exemplo, nos *Comentários de Albuquerque* foi narrado que o “bom feito” da proibição do *sati* tinha trazido muitos louvores e gratidão a Albuquerque por parte das viúvas. É importante percebermos que algumas legislações portuguesas, tal como a proibição do *sati*, contou com as percepções de assimetrias de gênero e com os discursos da “missão civilizadora” para serem legitimadas. Tais funções alegavam, de certa forma, que era necessário salvar as mulheres indianas dos homens e de sua própria cultura.

A “missão civilizadora” apoiou-se em representações que definiram entre os portugueses e os demais europeus o que era ser (a), viúva ou bailadeira. Nesse processo, a questão do desamparo e os estereótipos de luxúria e de más inclinações foram invocados para caracterizar essas mulheres e a sua natureza. Foram também através dessas representações que fizeram crer na necessidade de intervenção portuguesa para enquadrá-las em princípios cristãos.

No caso das viúvas, ao mesmo tempo em que existia uma desconfiança em relação a sua natureza (por ser mulher, gentia e sobretudo, por não estar sob tutela de algum homem, seja ele o pai ou o marido), elas foram convocadas para uma função de suma importância: a

de educar os seus filhos no catolicismo. Conforme a legislação portuguesa, as viúvas que se convertessem poderiam tutelar novamente suas crianças. Esperava-se que após a sua conversão, os seus filhos fossem educados no catolicismo e outros parentes se inspirassem e se convertessem também. Se enquanto gentia ela era oprimida, desamparada, enclausurada, de natureza poluidora e suspeita (tal como as demais mulheres indianas), após a conversão, o seu estatuto mudaria e ela deixaria de ser esta figura de tensão para ser suficientemente capaz de instruir seus filhos dentro do que os portugueses concebiam como a verdadeira a fé.

Após a conversão, também foi concedido à viúva o direito de herdar e gerenciar os bens do falecido marido. Essa mudança desencadeou rearranjos dentro das famílias hindus, cujo costume atribuía a herança ao filho mais velho. Novamente a Igreja e a Coroa interferiram nos arranjos familiares quando ordenou a retirada de crianças gentias de sua família para serem educadas por cristãos. Essa medida evidencia que embora no catolicismo a viúva aparentemente estivesse dotada de mais direitos, ela também havia sido coagida por políticas eclesiásticas que sequestravam os seus filhos ainda enquanto crianças. O catolicismo, portanto, atribuía benefícios, mas também compelia. Se por um lado os portugueses consideravam o *sati* uma opressão da cultura hindu, por outro, eles imporão suas próprias coerções, como o sequestro das crianças. Tal medida poderia ser considerada opressora, tal como aquelas que eles buscavam proibir.

A partir disso, concebemos que o catolicismo era normativo, cheio de manuais, tribunais e decretos, mas dizia respeito também ao cotidiano, às pessoas e às famílias. A sua imposição desfez relações de parentesco e alterou os costumes da herança patrilinear entre os hindus através da política de favorecimento das viúvas que se convertessem. Viúvas essas que eram, a princípio, concebidas como figuras poluidoras dentro de sua cultura. Os portugueses aproveitaram esta subalternidade para atribuir certos poderes a essas mulheres como forma de incentivo à conversão.

Em uma dimensão mais íntima do lar e das famílias, a conversão ao catolicismo pode ter trazido muitos confrontos, principalmente se fossem conversões individuais. Vimos que os decretos buscam auxiliar as mulheres que gostariam de se converter ainda que o seu marido fosse vivo e optasse por permanecer na gentilidade. Essas conversões podem ter trazido confrontos diários a famílias mistas, cuja rotina passaria a ser diferente. Nesse sentido, as conversões poderiam deslocar os laços que articulavam as famílias hindus e representar um elemento corrosivo. Desse modo, concebemos que, ao mesmo tempo em que o catolicismo e a

sua normatividade diziam respeito ao cotidiano, constituíam também um ataque à ordem tradicional hindu.

No que concerne às bailadeiras, elas foram consideradas figuras de tensão e causaram preocupações às autoridades régias por serem mulheres, gentias, dançarinas, solteiras e não estarem sob a tutela de nenhum homem, tal como as viúvas. Porém, a essas mulheres foram atribuídas uma dignidade menor e o seu modo de vida foi associado à prostituição. Em função disso, a elas foram direcionadas poucas políticas de incentivo à conversão que buscassem mudar significativamente o seu modo de vida. Maior foi o número de decretos que buscavam afastá-las cada vez mais dos cristãos locais e proibir os seus bailes considerados torpes. Sua dança foi proibida, os pagodes onde residiam e dançavam foram destruídos e sua moral desqualificada. No decorrer do final do século XVI, cada vez mais se buscou afastá-las de Goa. Contudo, não se tratou de uma tarefa fácil.

A própria documentação oficial evidencia como as viúvas e bailadeiras eram agentes ativos que buscaram meios de burlar as leis, por exemplo, quando as viúvas esconderam seus filhos ou os levaram para fora da jurisdição portuguesa. O refúgio em terras firmes evidencia que as populações locais, viúvas e bailadeiras buscaram alternativas de contorno às imposições e souberam utilizar as fronteiras porosas que delineavam o Império Português no Oriente. A mesma transitoriedade para as terras firmes apareceu no processo inquisitorial de André, acusado de migrar para as “terras de mouros” para casar-se com uma bailadeira.

É interessante percebermos que as tentativas de proibir o *sati*, a entrada de bailadeiras em Goa, a participação de cristãos em cerimônias gentílicas e o contato entre cristãos e gentios constituíam um projeto colonial cristão que buscava expandir a fé católica e, sobretudo manter sua pureza, uma difícil tarefa em uma sociedade cuja cultura, religião e organização social eram tão distintas das referências conhecidas pelos portugueses. Ainda que os portugueses buscassem impor um modelo de vigilância por meio da confissão e tentassem monitorar as sociedades locais através do sistema paroquial, dos missionários, do tribunal inquisitorial e demais agentes e instituições, as tentativas de disciplinamento podem não ter alcançado a eficácia esperada e encontrado impasses que perdurariam por décadas ou séculos. Vimos, por exemplo, a dificuldade de extirpar o *sati* e de afastar as bailadeiras dos cristãos.

Ressaltamos que embora a moralidade católica tenha se posicionado contra as bailadeiras e o *sati*, por considerar o rito uma barbárie e uma violação ao corpo da mulher, isso não significou que as autoridades atentassem para o fato de que elas também estavam impondo as suas próprias manipulações sobre o corpo da mulher indiana, principalmente o

das *devadasis*, essas que foram, inclusive, foram proibidas de dançar. Nesse sentido, os agentes da evangelização que atuaram no Oriente tentaram afastar essas mulheres de sua cultura e religião para colocá-las sob sua tutela e utilizá-las para suprir seus interesses proselitistas e materiais.

Ainda que as leis por si só não nos revelem o seu efetivo cumprimento ou o sucesso de uma sociedade vigiada e regulada, demonstram um esforço em disciplinar que se revelou no mínimo difícil de ser executado, precisando assim, sempre ser reforçado, ora pela Igreja, ora pela Coroa.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes manuscritas:

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), C.U., 058, cx. 56 (Índia). Doc. 1, 5/1/1680.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Proc. 12578.

Biblioteca Nacional de Portugal, Cód. 203, Reportório Geral de três mil e oitocentos processos despachados pelo Santo Ofício de Goa desde a sua constituição até 1623 de João Delgado Figueira.

### Fontes Impressas:

ANDRADE, José Inácio de. **Cartas da Índia e da China**. Macau: Livros do Oriente/Imprensa oficial de Macau, 1998.

BRÁS, Albuquerque de. **Commentarios do grande Afonso de Albuquerque [1576]**. Lisboa, 1774, Parte II.

“Foral dos usos e costumes dos gancares e lavradores desta ilha de Goa e destas outras suas anexas”. In: VIEGAS, Valentino. **As políticas portuguesas na Índia e no Foral de Goa**. Lisboa: Horizonte, 2005.

LINSCHOTEN, Jan Huygen van. **Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas**, Ed. Arie Pos e Rui Manuel Loureiro, Lisboa (1596). Lisboa: CNCDP, 1997

Ordenações Manuelinas. Livro II, Título XLI. —Reprodução fac-símile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1797l. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

PYRARD, François. **Viagem de Francisco Pyrard de Laval contendo a notícia da sua navegação às Índias Orientaes, ilhas de Maldiva, Maluco e ao Brazil [...]**. Nova Goa : Imprensa Nacional, 1858-1862. Vol. I e II, p.99. Disponível em: <<http://archive.org/stream/viagemdefrancis00bigngoog#page/n0/mode/2up>>

RIVARA, J.H. C. (org.) **Archivo Portuguez-Oriental**. Nova Delhi: Asian Educational Services, 1992.

GONÇALVES, Sebastião. **Primeira parte da história dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental** (ed. Josef Wicki). Coimbra: Atlântida, 1957, vol. III.

SOUSA, Francisco de. **Oriente conquistado pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello & Irmão, 1978, vol. II.

TRINDADE, Paulo da. **Conquista Espiritual do Oriente**. Intr. F. Félix Lopes. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1962-64, vol.1.

WICKI, J. (ed.). **O Livro do “Pai dos Cristãos”**. Lisboa, CEHU, 1969.

#### **Referências bibliográficas:**

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **O sexo devoto: normatização e resistência feminina no império Português – XVI-XVIII**. Recife, 2005.

AMES, Glenn J. Religious Life in the Colonial Trenches: The Role of the Pai dos Christãos in Seventeenth Century Portuguese India, c. 1640-1683. **Portuguese Studies Review**, 16 (2), 2008.

ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Macabéias da Colônia: Cripstojudaísmo feminino na Bahia – Séculos XVI-XVII**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

BETHENCOURT, F. **História das Inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

BOSCHI, Caio. “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição”. In: Bethencourt, F. e Chauduri, K. **História da expansão portuguesa**. Navarra: Círculo de Leitores e Letras, 1998, vol. II.

BOXER, C. R. **Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII)**. *Revista de História*, São Paulo, nº. 56, 1961b, pp. 83-105.

\_\_\_\_\_. **Igreja e expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa. Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Relações Raciais no Império Colonial Português 1415 -1825**. 2ª ed. Porto: Afrontamento, 1988.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDERÓN, Javier Ruiz. **Breve historia del hinduismo: de los Vedas al siglo xxi** . Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. **Revista de História das Ideias**. Coimbra, vol. 22.

CARREIRA, Ernestina. De la fascination du voyageur à la curiosité de l'historien. Les chrétiennes de Goa dans la littérature historiographique . In: Les voix des femmes dans les cultures de langue portugaise : penser la différence. **Actes du colloque international du Séminaire d'Études Lusophones**, BESSE, Maria Graciete (dir.), Université Paris-Sorbonne, 2008.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: \_\_\_\_\_. **À beira da falésia. A história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002, p.73.

CHATURVEDULA, Nandini. **Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)**. 2010. 309f. Tese (Doutorado em filosofia) –School of Arts and Sciences. University of Columbia, Nova Iorque.

COATES, Timothy. Colonização Feminina patrocinada pelos Poderes Públicos no Estado da Índia (1550-1750). **Mulheres no mar salgado**. n°21, Janeiro - Março, Oceanos. Lisboa: CNPCDP, 1995, p. 34-45.

\_\_\_\_\_. **Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

COURTRIGHT, Paul B. The Iconographies of Sati. In **Sati, the Blessing and the Curse: the Burning of Wives in India**. Ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press, 1994.

CURTO, Diogo Ramada. **Cultura Imperial e Projetos Coloniais (séculos XV a XVIII)**. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2009.

CURTO, Diogo Ramada; BETHENCOURT, Francisco (ed.). **A expansão marítima portuguesa, 1400-1800**. Lisboa: Edições 70, 2010.

DALGADO, S.R. **Glossário Luso-Asiático**. Coimbra, 1919-1921, v.1, p 298.

D'ARMADA, Fina. As mulheres nas naus da Índia (século XVI). In: **O rosto Feminino da Expansão portuguesa**, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, vol.I, 1995, pp.197-230.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 2008.



ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FARIA, Patrícia de Faria. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa (séculos XVI e XVII)**. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

\_\_\_\_\_. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606). **Topoi** (Online): Revista de História, v.14.

\_\_\_\_\_. De la Vega, Lia Rodriguez; Lavolpe, Francisco. Guerreros y sacerdotes: las castas en la escritura del clero nativo de la India portuguesa (siglo XVIII). **Colecion UniCom Facultad de Ciencias Sociales**. Universidade Nacional de Lomas de Zamora, v. 1, p. 4-18, 2013.

\_\_\_\_\_. Guerreiros e sacerdotes a serviço d’El Rei: as castas na escrita do clero nativo da Índia Portuguesa (século XVIII). In: **XXX Encontro da APHES**. Lisboa, 2010. Disponível em:<http://www.iseg.utl.pt/aphes30/docs/progdocs/PATRICIA%20SOUZA%20DE%20FARIA.pdf>, capturado em 3/3/2011

\_\_\_\_\_. O sagrado e o monstruoso: a arte religiosa indiana na imaginação de cronistas europeus do século XVI. In: **IV Encontro de História da Arte - IFCH - UNICAMP**, 2008, Campinas. *A arte a História da Arte entre a Produção e a reflexão*, 2008.

\_\_\_\_\_. **A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: Andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

GRACIAS, Fatima da Silva. **Kaleidoscope of women in Goa (1510-1961)**. New Delhi: Concept Publishing Company, 1996

GRACIAS, Fátima da Silva. A mulher na literatura indo-portuguesa: diversas facetas de sundorem.. **Mare Liberum**, nº9, p.349-361, 1995.

GREENBLATT, Stephen. **Cultural Mobility**. Cambridge University Press, 2010

HAHN, Fábio André. Cristãos-novos em Portugal: da conversão à instauração da Inquisição. In: Cristina Satiê de Oliveira Pátaro; Frank Antonio Mezzomo; Fábio André Hahn. (Orgs.). **Instituições e sociabilidades: religião, política e juventudes**. Editora Fecilcam, 2013

HARLAM, Lindisay. Perfection and devotion: sati and tradition in Rajasthan. In: **Sati, the blessing and the curse: the burning of wives in India**. Ed. John Stratton Howley. New York: Oxford University Press, 1991.

HENN, Alexander. **Hindu-Catholic Encounters in Goa: religion, colonialism and modernity**. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

HESPANHA, António Manuel. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo (org.). **História da vida privada em Portugal**. A idade moderna. Lisboa: Círculo de leitores, 2011.

JACKSON, Peter. Muslim India: the Delhi Sultanate. In: REIND, Anthony; MORGAN David. (eds). **The New History of Islam**, vol. 3: The Eastern Islamic world, eleventh to Eighteenth Centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOBATO, Manuel. Mulheres alvas de bom parecer': políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750). **Perspectivas. Portuguese Journal of Political Science and International Relations**, 10, 2013.

KAMAT, Pratima. Search of her story: woman and the colonial state in the Estado da Índia with reference to Goa. In: **O rosto Feminino da Expansão portuguesa**. Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, vol.I, 1996.

LOPES, M.J.M. As recolhidas de Goa em setecentos. In: **O rosto feminino na expansão portuguesa**, Lisboa, Comissão Nacional para a igualdade e para os direitos das mulheres. Vol.I. 1994, p. 643.

MANSO, M. D. A Mulher “Outra” no espaço ultramarino português: o caso da Índia Portuguesa. Textos de História. **Revista da Pós-Graduação em História da UNB**, nº11, 2004.

MANSO, M. Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVI-XVII. In: L.M. CAROLINO; C.Z. CAMENIETZKI (coords.), **Jesuítas, ensino e ciência sécs. XVI-XVIII**. Lisboa, Ed. Caleidoscópio, 2005.

LÚZIO, Jorge. O legado das esculturas e templos védicos em composições estéticas da dança clássica indiana. In: Encontro Internacional de Pesquisadores de Arte Oriental. **Anais Oriente-se: Ampliando Fronteiras**. São Paulo: UNIFESP, 2014.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MENDONÇA, D. de. **Conversions and citizenry: Goa under Portugal**. New Delhi: Concept Pub., 2002.

METCALF, Barbara D. e METCALF, Thomas R. **História Concisa da Índia Moderna**. São Paulo: Edipro 2013.

MITRAGOTRI, V. R. **A socio-cultural history of Goa from the Bhojas to the Vijayanagara**. Instituto Menezes Braganza, 1999.

MONTEIRO, Alex Silva. **A heresia dos anjos: a infância na Inquisição portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal Fluminense. Niterói: UFF, 2005.

NOCENTELLI, Carmen. Discipline and Love: Linschoten and the Estado da Índia. In: Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan. **Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires**. Ed. University of Chicago Press, 2007.

NOGUEIRA, E.B.C. **Pagodes do Diabo: Sociedade e religiosidade hindu na Goa Portuguesa (1510-1560)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense.

OLIVEIRA, Rozely Menezes Vigas. **Vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)**. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.

PAIVA, J. P. **Baluartes da fé: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

PALOMO, Federico. «Disciplina christiana»: Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. **Cuadernos de Historia Moderna**, Universidad Complutense. Madrid, no. 18, 1997.

PEARSON, M. N. **Portugueses na Índia: 1505 - 1961**. Lisboa: Teorema, 1990.

PEREZ, Rosa M. **O Tulsi e a Cruz. Antropologia e colonialismo em Goa**. ed. 1. Lisboa: Temas e Debates, 2012.

\_\_\_\_\_. **The Rhetoric of Empire. Gender Representations in Portuguese India**. **Portuguese Studies**, nº 21, 2005, p. 126-141.

PERROT, Michelle. Escrever uma História das Mulheres. **Cadernos Pagu (4)**. 1995, p1.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a categoria mulher?. In: Algranti, Leila Mezan. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, v. 48, p. 7-42

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013.

ROBINSON, Rowena. 1998. **Conversion, continuity and change: lived Christianity in southern Goa**. New Delhi: Sage Publications, 1998.

RODRIGUEZ, Sônia Maria Troitiño. **O Juízo de Órfãos de São Paulo: caracterização de tipos documentais (XVI-XX)**. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2010.

RUBIÉS, Joan-Pau. **Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European Eyes, 1250–1625**. Cambridge University Press, 2000.

SAID, Edward. **O Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. O romântico, o oriental e o exótico: notas sobre os portugueses em Goa. In: Rosa Maria Perez e outros (coord.), **Histórias de Goa**. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1997, pp. 29-43.

SANTOS, C. M.de. **Goa é a chave de toda a Índia: Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570)**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Trad. Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife: **SOS Corpo**, 1995.

SILVA, Carmo da. Literatura Indo-Portuguesa: Fonte de História Político Social (Problemas de Raças, Castas e Bailadeiras). **Mare Liberum**, nº9, 1995.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. Revista **Brasileira de História**. V. 27, n. 54. 2007.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da História**. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUZA, Teotônio de. **Goa Medieval: a cidade e o interior no século XVII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o sulbaterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SZPILMAN, Marcelo. **Judeus: suas extraordinárias histórias e contribuições para o progresso da humanidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: MAUAD, 2012.

SUBRAHMANYAN, S. **O Império Asiático Português. 1500-1700**. Difel, 1995.

TAVARES, Célia. Inquisição ao avesso: a trajetória de um inquisidor a partir dos registros da Visitação ao Tribunal de Goa, **Topoi**, Vol. 10, n. o 19, Jul.-Dez. 2009, pp. 17-30.

\_\_\_\_\_. Goa: a cidadela cristã no Oriente. **Historia y Sociedad** (Medellin. 1994), v. 15, p. 27-41, 2008.

\_\_\_\_\_. **Jesuítas e Inquisidores em Goa: A Cristandade Insular (1540-1682)**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

THAPAR, Romila. Death and hero. In: **Cultural Pasts: essays in Early Indian History**. New Delhi: Oxford University Press, 2000.

THOMAZ, Luiz Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

TORRES, M. S. H. “Limpieza de sangre” ¿racismo en la edad moderna? **Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna**, v. 4, n. 9. 2003.

VENTURA, Ricardo. **Conversão e conversabilidade: discursos da missão e do gentio na documentação do Padroado Português do Oriente (séc. XVI-XVII)**. Tese (doutorado em estudos de literatura e de cultura) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.

XAVIER, A.B. **A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

\_\_\_\_\_. **A invenção de Goa: Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Florença, 2003, Tese (doutorado em História). Instituto Universitário Europeu.

\_\_\_\_\_. Conformes á terra no modo de viver. Matrimônio e império na Goa quinhentista. **Cristianesimo nella storia**, vol. 30, 2010, p.426.

\_\_\_\_\_. Dissolver a Diferença - Conversão e mestiçagem no Império Português. In Villaverde, Manuel, Wall, Karin, Aboim, Sofia e Silva, Filipe Carreira da (Eds.), **Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

\_\_\_\_\_. Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia. In Gouveia, A. C., Barbosa, D. S. & Paiva, J. P. (Eds.), **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: Universidade Católica. Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p.134.

\_\_\_\_\_. Nobres per geração. A consciência de si dos descendentes de portuguesas na Goa seiscentista. Cultura. **Revista de História e Teoria das ideias**, 2007.

\_\_\_\_\_. **O orientalismo católico. Rotinas do saber na Goa da época moderna**. In: Conferência no simpósio internacional novos mundos – NEUE WELTEN. PORTUGAL E A ÉPOCA DOS DESCOBRIMENTOS. Berlim: Deutsches Historisches Museum, 2006.

\_\_\_\_\_”Parecem Indianos na Cor e na Feição”. A ‘Lenda Negra’ e a Indianização dos Portugueses, **dossier especial en Etnográfica**, vol. 18/1 (2014), p. 111-133.

ZUPANOV, I. G; XAVIER, A.B. **Catholic Orientalism. Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th centuries)**. New Delhi: Oxford University Press, 2015.



## ANEXOS

Figura 1 - Velhas e Novas Conquistas em Goa



Fonte: SOUZA, Teotônio. *Goa medieval: a cidade e o interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

**Figura 2 - O sati no código Casanatense**



**MATOS, Luis de: *Imagens do Oriente do século XVI: reprodução do código português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: 1985**

**Figura 3 - O sati no relato de viagem de Linschoten**



LINSCHOTEN, Jan Huygen van. **Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas.** Ed. Arie Pos e Rui Manuel Loureiro, Lisboa (1596). Lisboa: CNCDP, 1997.