

Introdução

Num dia, em finais do século xvii, provavelmente numa sala da residência destinada ao pároco da igreja de Santo André, em Goa, um clérigo escreveu um tratado. Nada de particularmente surpreendente, sabendo-se que o mundo eclesiástico estava familiarizado com os usos da escrita, não só para confirmar a ortodoxia, mas também para expressar pontos de vista e defender determinadas posições. Neste caso, no parágrafo que estava a redigir, o padre António João Frias reiterava a ideia de que «devem as nações Indianas o conhecimento que tem da Fé, depois de Deos, que he a causa prima, & verdadeira da luz, que alumia aos homens com o conhecimento da verdade, aos famosos Lusitanos, que abrirão caminho à prégação do Evangelho nestes Estados». Esse *topos*, o qual circulava com alguma frequência na escrita religiosa de origem portuguesa, justificava, inclusive, a presença imperial da coroa de Portugal naqueles territórios, e a ordem hierárquica de relações aí estabelecida. Recorrendo a um pequeno jogo fonético, Frias insistia, nomeadamente, na proximidade semântica entre os lusitanos (ou lusos) e as «luzes», para se regozijar com o facto de aquelas «luzes do Occidente, aonde habitão» terem levado «ao Oriente a luz do Evangelho», até porque, e apesar de ser aí «aonde o Sol primeiro resplandece», eram «poderosas as trevas da ignorancia da verdadeira Ley»¹.

António João Frias não era português, mas sim indiano, o que torna o seu discurso particularmente sintomático da ordem social

¹ Frias (1702).

que operava na Goa de finais de Seiscentos, podendo transfigurá-lo numa metáfora de processos de longa duração que encontraram nas experiências imperiais ibéricas algumas das suas manifestações mais precoces. Pode Frias ser considerado uma metáfora da expansão de uma narrativa histórica na qual o Ocidente se concebeu a si mesmo como o agente libertador e racionalizador de outras geografias, da qual fizeram e fazem parte as expansões imperiais e a expansão do Cristianismo, narrativa essa que foi interiorizada e partilhada por boa parte das populações originárias dessas mesmas geografias? Frias presta-se, sem dúvida, a ser entendido como uma declinação dessa grande narrativa, muito embora ele próprio se concebesse (bem como ao grupo social do qual fazia parte, as elites indianas cristianizadas, ocidentalizadas), como agente libertador de *outras geografias*, não já como colonizado, mas como agente colonial. Como igual aos lusos, às luzes do Ocidente. Para Frias e os do seu grupo, o Ceilão, a África, e outras periferias do império português, emergiram como territórios onde essas luzes do Ocidente puderam manifestar-se. Mas não seriam apenas as periferias aquilo que seria captado pela objectiva e pelas expectativas dos descendentes de Frias² — esta apontaria, a partir de certa altura, para o centro imperial. Contudo, o mal-estar resultante do não reconhecimento da sua nova identidade e dos efeitos políticos que dela deviam emanar, caracterizou, em boa medida, a nova ordem de relações e aspirações, denotando a não coincidência de perspectivas entre a metrópole e a colónia.

Também por isso Frias pode ser pensado como uma metáfora da transição dos sistemas políticos pré-modernos para os modernos, nomeadamente no que respeita às modalidades de articulação entre o poder político e a sociedade, e às suas consequências na construção das identidades sociais, culturais e políticas dos membros da nova *respublica*. Nessa nova ordem política, o poder inscrever-se-ia, a partir dos seus múltiplos dispositivos (de entre os quais se destacam aqueles que estão mais envolvidos nos processos de reprodução social e cultural da sociedade, tais como a família, a educação, a assistência), nos súbditos, procurando moldá-los e inventá-los como reflexos desse mesmo poder, o que, como é evidente, visava a sua perpetuação³. Tem sido assinalado que essa transição se manifestou

² V., a esse propósito, os estudos sobre a Escola Médica de Goa e as dinâmicas a ela associadas (Bastos, 2002 e 2007).

³ Bourdieu (1977).

de forma singular em algumas situações imperiais, as quais se tornaram «laboratórios da modernidade», lugares onde esse lavar político se manifestou de forma veemente, mas recorrendo (por razões de cronologia, de espacialidade, de contextos culturais) a dispositivos que hoje seriam considerados inadequados, como a aliança entre o poder político e o poder religioso. À semelhança do que aconteceu nas metrópoles, mas de uma forma mais intensa, essa aliança permitiu suprir algumas das dificuldades que as administrações das coroas imperiais enfrentavam nas colônias, facilitando, por essa via, não apenas a *territorialização* do poder imperial, mas também a sua *inscrição* nas mentes e nos corações dos seus súbditos⁴.

Nesse sentido, Frias é um emblema do sucesso dessas duas grandes narrativas e dos mecanismos de poder que lhe estiveram associados na sua encarnação portuguesa quinhentista e seiscentista. Mas o seu caso denota, ao mesmo tempo, as tensões provocadas por tal êxito em contexto imperial. Ao tornar-se demasiado semelhante ao colonizador, Frias, o colonizado, perturbava a ordem de relações imperiais, e a hierarquia e diferença que esta necessariamente pressupunha.

Assim sendo, o seu caso, como o de todos aqueles que ele representa, é um lugar onde podem ser analisadas as *tensões do império*, e tomo de empréstimo não só a expressão cunhada por Frederick Cooper e Ann Laura Stoler, há alguns anos atrás, mas também, e de um modo geral, a agenda de análise por eles proposta na colectânea de ensaios assim intitulada⁵. Tal como Frias, muitos outros habitantes dos territórios de Goa constituem, desse modo, múltiplos (e micro) pontos de ancoragem dessas grandes narrativas, mas também das inquietações, das contradições que as suas manifestações imperiais suscitaram.

É com o intuito de identificar as situações que possibilitaram e autorizaram a emergência, permanência e reprodução, nos territórios de Goa, de perfis desse tipo, e entender o modo como estes contribuíram para a durabilidade da presença imperial portuguesa

⁴ Já em 1969, quando da publicação do *Portuguese Seaborne Empire*, Charles Boxer alertara para esta possibilidade (Boxer, 1991 [1969], caps. 3 e 10, sobretudo).

⁵ Cooper e Stoler (1997a), nomeadamente no artigo introdutório, «Between metropole and colony. Rethinking a research agenda» (Cooper e Stoler, 1997b), da sua autoria; mas também nos artigos dessa colectânea da autoria de Homi Bhabha, «Of mimicry and man» (Bhabha, 1997); de John Comaroff, «Images of empire, contests of conscience» (Comaroff, 1997); e da própria Ann Laura Stoler, «Sexual affronts and racial frontiers» (Stoler, 1997).

naqueles lugares distantes e com arranjos sociais inesperados, que este livro convida a um duplo deslocamento.

Um deslocamento no tempo, já que incide sobre os séculos XVI e XVII (sensivelmente entre os vice-reinados de Afonso de Albuquerque e de António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, entre a presença episcopal de D. Duarte Nunes e do bispo frei Agostinho da Anunciação e, por fim, entre a última fase do reinado de D. Manuel I e o reinado de D. Pedro II). Mas também um deslocamento no espaço, pois boa parte da sua trama desenvolve-se nos territórios que hoje fazem parte do Estado de Goa que, na época moderna, e no contexto do Estado da Índia, se designavam Velhas Conquistas: Bardez, Salcete, e as ilhas de Tiswadi, Chorão, Dívar.

Por essa via, as páginas que se seguem propõem-se explicar como é que Goa (aquilo que hoje, de forma mais consensual, se entende por Goa) foi inventada no contexto da experiência imperial portuguesa, qual foi o papel que a maioria demográfica, de origem indiana, teve nessa construção, e de que maneira é que essa invenção foi, ao mesmo tempo, a condição viabilizadora dessa presença política naquela região do Sul da Índia. Quer isto dizer que este livro vem na sequência, de certo modo, daquilo que foi iniciado por Catarina Madeira Santos, quando esta tentou explicar por que é que Goa se tornou «a chave de toda a Índia»⁶. Nesse estudo de cariz político e institucional, Santos procurou mostrar como é que se construiu a centralidade política da cidade de Goa no contexto do Estado da Índia, historicizando, *localizando* o que se tornara numa verdadeira pré-compreensão dos estudos sobre aquelas regiões, pré-compreensão essa que sustentou a maior parte dos trabalhos de cariz monográfico de que elas foram objecto⁷. Tributária dos contextos historiográficos em que emergiu, e procurando explicitar, em primeiro lugar, a arquitectura imperial, essa Goa «chave de toda a Índia» foi, sobretudo, a cidade de Goa; e os seus personagens, quase sempre, de origem portuguesa.

A Goa das próximas páginas é uma outra Goa, que se articula com a primeira, que sem ela não existe, que com ela se sobrepõe em determinadas cronologias e espacialidades. Mas que se distingue dela por ser a Goa rural e os seus habitantes, a Goa onde o poder imperial se declinava de outras maneiras. De algum modo,

⁶ Santos (1999).

⁷ Fonseca (1878); Saldanha (1925 e 1926); Aiala (1927); Souza (1994); Lopes (1997).

é a mesma geografia que interessou a Teotónio R. de Souza e a P. D. Xavier⁸, muito embora, e a meu ver, as abordagens destes dois autores tenham privilegiado mais uma descrição analítica (e quase sincrónica) das várias dimensões da vida social daqueles lugares, do que uma análise dinâmica da sua transformação⁹.

Já o estudo de Luís Filipe Thomaz, «Goa: uma sociedade luso-indiana»¹⁰, assenta, evidentemente, sobre a ideia de transformação, procurando explicar as características dessa sociedade que resultou do relacionamento secular entre portugueses e indianos no contexto imperial daquela colónia. Apesar de algumas das explicações que surgem desenvolvidas nas próximas páginas se poderem já entrever naquelas escritas por Thomaz (como em alguns momentos de *Goa Setecentista* de Maria Jesus dos Mártires Lopes)¹¹, julgo que o argumento aqui traçado se afasta destes textos, sobretudo pela recusa do luso-tropicalismo e do orientalismo que, de algum modo, estruturam aquelas propostas.

No meu entendimento, para que essa transformação acontecesse — da qual resultou Goa e, também, as condições de conservação do poder imperial português — foi necessário que aquelas 150 aldeias e a sua maioria demográfica (constituída, sobretudo, por gente originária do Concão, mas onde existiam, também, grupos provenientes de outras partes do território indiano ou de territórios que com ele confinavam e, a partir de certa altura, europeus) *consentissem* viver sob o poder da coroa de Portugal. Mais adiante retomarei este argumento para explicitar o mecanismo — a sua cristianização — que potenciou esse consentimento¹², mas por agora interessa-me apenas recordar que as suas manifestações não se limitaram a uma contribuição para a sustentabilidade económica, financeira e militar das actividades imperiais, mas supuseram a interiorização das causas imperiais tidas, tantas vezes, como se fossem *as suas causas*¹³.

⁸ Souza (1994); Xavier (1993).

⁹ E com isso não pretendo dizer que a dimensão «tempo» esteja ausente destes trabalhos. Simplesmente, o objecto de análise não é a sua transformação cultural, muito embora esta problemática os perpassa. Mais dinâmico e, sob alguns aspectos, mais próximo daquilo que aqui se desenvolve, é o estudo de Délio de Mendonça, *Conversions and Citizenry* (2002).

¹⁰ Thomaz (1994a).

¹¹ Lopes (1996).

¹² O termo é aqui utilizado no sentido que lhe é atribuído por Xavier e Santos (2007), a propósito da discussão em torno da definição de elites coloniais.

¹³ V., a esse propósito, as reflexões de Homi Bhabha em torno da ambivalência do discurso «civilizacional» enquanto parte de um projecto imperial, e da apro-

Muito embora as investigações que privilegiam os processos de cristianização nestes territórios tenham pressuposto a existência destas populações, elas quase sempre surgem (com uma exceção para os estudos de Rowena Robinson)¹⁴ como um *a priori*, e não como sujeitos dinâmicos, intervindo, de facto, no devir dos processos históricos nos quais estiveram envolvidas¹⁵. Talvez devido ao facto de os autores de um número assinalável destes trabalhos serem, eles próprios, eclesiásticos, neles se privilegia a acção dos agentes e das instituições de origem europeia, relegando-se os convertidos, por vezes inadvertidamente, para o estatuto de páginas brancas nas quais os primeiros (re)escreveram a história (a sua, e a deles)¹⁶. Esse orientalismo implícito e quase sempre inconsciente — que o recurso ao adjectivo «oriental» continua a reiterar — determinou o enfoque, o arquivo, as fontes, as modalidades de leitura e, por conseguinte, as interpretações por eles disponibilizadas¹⁷.

Nos últimos anos surgiu, em contrapartida, e para além dos já referidos estudos de Teotónio de Souza e de P. D. Xavier, uma significativa literatura que tem privilegiado as populações locais. Boa parte destes trabalhos é de autoria indiana e, sobretudo, goesa, participando alguns deles da crítica orientalista e pós-colonial. Muitos, porém, continuam implicitamente vinculados a leituras de índole «nacionalista»¹⁸. Influenciados pela escola dos *subaltern studies* (a qual, sob alguns aspectos, potencia este tipo de interpretações), declinam, com demasiada frequência e de forma acrítica, as matrizes interpretativas que orientam os estudos produzidos neste campo. Consequentemente, e apesar das suas inegáveis virtualidades, vários destes estudos acabam por negar a responsabilidade dos grupos de

priação parcial do outro pelo discurso colonial, e as consequências desse espelho quando invertido (Bhabha, 1997, *in genere*).

¹⁴ Robinson (1998 e 2003).

¹⁵ Note-se que estudos provenientes da área da Antropologia, alguns deles com enfoque histórico, têm permitido alterar algumas destas imagens. Para além dos trabalhos de Cristiana Bastos sobre o século XIX, e a transição para o século XX, v. Rosa Maria Perez (1997 e 2006), autores e bibliografia aí citada.

¹⁶ Casos de Manoel (1894); Telles (1922); Costa (1926); Lobo (1933); Correia (1936); Rodrigues (1931 [1950]); Lopes (1962); D'Costa (1965); Meersman (1971 e 1973); Wicki (1976 e 1980); Costa (1989 e 1992); Thekkedath (1994); Borges (1987 e 1994); Velinkar (1998).

¹⁷ Entre outros, Dias (1980); Thomaz (1994a); Lopes (1996, 2006a e 2006b); Brito (1998).

¹⁸ O caso mais radical é Cunha (1955); mas os estudos de Priolkar (1961); Gomes (1987); e Shirodkar (1988a) vinculam-se, em boa medida, a estas perspectivas.

origem local (nomeadamente das suas elites) na configuração da ordem imperial, salientando, ao invés, os traços mais violentos do colonialismo português, e a resistência goesa¹⁹. O que pressupõe, como é evidente, a existência de uma nação goesa, de uma identidade cristalizada antes de os portugueses aí chegarem, pressuposto que, ironicamente, continua a resultar das pré-compreensões orientalistas sobre a organização da vida rural na Índia desde tempos imemoriais²⁰. Outras vezes, estas populações são caracterizadas como tendo permanecido impermeáveis à presença multissecular dos portugueses, tanto no mundo urbano quanto rural. Em suma, seja pela impassibilidade, seja por uma resistência hercúlea, os comportamentos das populações locais foram caracterizados em função dos *topoi* (comunidades, castas, Hinduísmo) que organizam a paisagem orientalista clássica, ou das preocupações que alimentaram os estudos sobre os subalternos, nomeadamente o impulso para encontrar entre os colonizados reservas identitárias que sobreviveram aos constrangimentos coloniais.

Relegadas para esse universo, descritas dessa maneira, as populações destas aldeias aparecem quase sempre como se fossem homogêneas e ostentassem uma identidade mais ou menos coesa (intraterritorial e intragrupal), desde tempos imemoriais²¹.

Ao procurar recuperar o papel da população que residia naqueles territórios antes da chegada dos portugueses e dos seus descendentes, este livro não envereda por este tipo de inversão, e também não opta por uma *history from below*, por uma *vision des vaincus*, muito embora este tipo de propostas também tenha inspirado a análise que aqui se propõe. Algumas das suas problemáticas, tais como a centralidade atribuída às múltiplas vozes que constituem as experiências imperiais, e aos idiomas da dominação, subordinação e revolta, também fazem parte do questionário aqui desenvolvido. Todavia, as explicações apresentadas nestes estudos para a conservação de regimes de dominação raramente incluem as populações «subalternas» que se tornam conscientemente parte do poder, re-

¹⁹ De forma diferente, Panikkar (1993); Souza (1994); Shirodkar (1998); e Kamat (1999).

²⁰ Xavier (1852 e 1871); Azevedo (1890); Baden-Powell (1900); Gune (1965); Feio (1979); Phal (1982).

²¹ Propostas como a de Gajanana Ghantkar (1993) e de Georg Moraes (1990) são, contudo, muito importantes. Veja-se, também, Pereira (1973); Pereira (1978 e 1981); Kulkarni (1985); e Mitragotri (1999).

criando-o não apenas como cúmplices mais ou menos forçadas do mesmo, mas como participantes comprometidas (e muitas vezes habituadas a comprometerem-se) com tais processos. Neles, as dicotomias dominante/dominado, colonizador/colonizado continuam a organizar o argumento²².

Este estudo assenta, em contrapartida, sobre a ideia de que estas dicotomias nem sempre foram rígidas, e que a sua eventual plasticidade esteve directamente ligada às histórias (paralelas, consonantes ou divergentes) de *todos* os actores envolvidos nas experiências imperiais. Ou seja, neste trabalho, as dinâmicas locais são analisadas a partir de um enfoque diferente daquele que caracterizou a maior parte das áreas de estudo atrás referidas, sendo mais conforme, ao invés, às propostas desenvolvidas por Christopher Bayly²³, mas também (ainda que com muitas cautelas, para evitar cair num excesso de revisionismo que pode ser confundido com sentimentos pró-imperialistas) a algumas considerações de Anthony Padgen, nomeadamente quando este autor sugere, na esteira de Jawaharlal Nehru, que as configurações imperiais possibilitaram, para algumas populações, o alargamento dos seus horizontes mentais, permitindo-lhes perceber que «o mundo é um lugar muito maior e mais variado» do que imaginavam²⁴.

Por detrás desta opção encontra-se a convicção de que não há processos duráveis de dominação sem o consentimento (nas suas variadas formas) das populações dominadas, mas que esse consentimento não é apenas fruto de uma supremacia hegemónica (no sentido de uma dominação que não permite a existência de outras narrativas, de discursos alternativos), mas pode ser igualmente produto de um processo complexo através do qual a narrativa dominante, emblematizada pelos agentes imperiais e pelas suas instituições, é interiorizada por alguns grupos com poder de conformação numa determinada ordem local: ou as elites locais pré-existentes, ciosas

²² V., nomeadamente, a crítica de Arild Engelsen Ruud (1999). Por seu turno, é muito provável que os autores desta escola não incluíssem este estudo na sua área de trabalho. Também aqui, e mais uma vez, a história da Índia é pensada em função da história da Europa, o que, em última instância, reforça, quanto mais não seja do ponto de vista da produção textual, a centralidade da história europeia. O já não recente artigo de Dipesh Chakrabarty sobre quem pode falar sobre o passado indiano, e sobre os modos de falar sobre ele é, a esse respeito, muito sugestivo (Chakrabarty, 1992).

²³ Bayly (1989 e 1999).

²⁴ *Apud* Padgen (2003, p. xxiv).

da manutenção do seu poder e ajustando-se, por isso mesmo, às demandas da ordem imperial; ou, em alternativa (ou também), sujeitos ou grupos que viam nessa nova ordem política uma janela de oportunidades, aproveitando-a para prosseguir aspirações que, de outra forma, não podiam concretizar.

Em suma, do meu ponto de vista, a capacidade de inscrição de um poder imperial e da narrativa que o sustenta (mais ou menos totalitária) na diacronia, em profundidade, num determinado território, requer, necessariamente, a colaboração das sociedades que aí residem, participação essa que pode ser tão variada quanto os seus sujeitos e grupos, e as suas histórias de subordinação e de poder. Interação dependente, em boa medida, da cultura política concreta, *local*, de todos os envolvidos nessa experiência²⁵. Dessa variedade de interações resultaram modalidades diferentes de hegemonia, formas mais ou menos negociadas de poder.

A partir desta perspectiva, colonizados e colonizadores constituem-se mutuamente, podendo as suas características variar no tempo, também em função das alterações constantes dos contextos de poder e dos contextos de interpretação²⁶. Ou seja, na senda do que tem vindo a ser desenvolvido por muitos autores, considera-se que a ordem material, as relações entre diferentes sujeitos, entre diferentes grupos, entre diferentes comunidades, também é constituída pela ordem do discurso²⁷. Não apenas por aquilo que ela declina da «realidade social», mas também pelos sentidos que as práticas discursivas atribuem, em cada momento, a cada experiência, a cada momento, a cada fragmento, pelo modo como os discursos interpretaram a realidade, lhe dão um ou vários sentidos e, por essa via, e tantas vezes, a reinventam; e ainda, pela maneira como eles imaginam novas realidades, tornando-as pensáveis e, por essa via, possíveis.

²⁵ Esta proposta inspira-se, evidentemente, nas considerações de Michel Foucault em *A Microfísica do Poder* (Foucault, 1979). Veja-se, a esse propósito, as reflexões de A. M. Hespanha sobre as consequências que estas propostas comportam para a maneira como se identificam as «élites» (Hespanha, 2005). Note-se que com isto não se pretende negar, como é evidente (e isso percebe-se da leitura das páginas que se seguem) o sofrimento e a violência envolvidos nos processos de dominação.

²⁶ Remeto aqui, também, para o entendimento que Foucault faz daquilo que seria a ordem do discurso (Foucault, 1971) e as suas implicações teórico-metodológicas.

²⁷ Para uma visão recente sobre estes debates, v. Xavier e Santos (2007).

No caso de Goa, a distância entre portugueses e populações locais tendeu a encurtar-se por um conjunto complexo de razões, entre as quais se encontram os discursos produzidos pelas suas próprias elites de origem local, as quais deixaram de se rever, de certa forma, no estatuto de colonizados. Essa redução da distância — e a correlativa e problemática redução da diferença entre colonizador e colonizado — manifestou-se, em primeiro lugar, no contexto estritamente local e nas periferias do império (os já referidos territórios do Ceilão e de África), mas também no contexto imperial, sobretudo na segunda metade do século XVIII, particularmente do decreto de 1761, altura em que os colonizados começaram a aparecer em cada vez mais palcos do poder metropolitano alcançando, no século seguinte, o próprio exemplo do Parlamento da monarquia liberal.

O que é que permitiu, em última análise, esta aproximação entre colonizadores e colonizados, essa transfiguração imaginária do colonizado em colonizador? E entre *que* colonizadores, e *que* colonizados, se verificou esta aproximação? Como é que ela influenciou o percurso da ordem imperial?

Se fosse necessário isolar uma única variável que explicasse estas situações, a escolha recairia, sem dúvida, sobre a conversão e cristianização das populações locais. Este processo, a maneira como ele foi concretizado (dissociando a conversão, mais imediata, mais política, da cristianização, mais gradual e efectiva), e o modo como ele foi apropriado, originou aquilo que aqui designo como conversões culturais (ou seja, a transformação mais ou menos completa, mais ou menos gradual, dos modos de pensar, de fazer e de estar, de conceber o tempo e o espaço, o presente e a memória, dos membros de uma determinada sociedade). Mais do que as conversões religiosas, ou para além delas²⁸, foram as conversões culturais de muitos dos habitantes das cerca de 150 aldeias das Velhas Conquistas as responsáveis, não só pela permanência do poder imperial português, processo que teve nos séculos XVI e XVII a sua mais importante cronologia, mas também pelos equívocos, tensões e oportunidades que caracterizaram a situação colonial local, a relação entre a metrópole e aquela colónia cujo estatuto, por razões variadas e em tempos distintos, foi ambivalente.

²⁸ V., a esse propósito, o inventário de teorias de conversão — e suas implicações, seus enfoques — feito por Lewis Rambo, num artigo publicado na *Social Compass*, em 1999 (Rambo, 1999). Este inventário alerta-nos, precisamente, para as diferentes modalidades de análise dos processos de conversão religiosa, os questionários que elas encerram, e os objectivos que pretendem alcançar.

Por outras palavras: foi nos primeiros dois séculos de presença portuguesa que ocorreu em Goa, sobretudo entre as suas elites, uma *colonização do imaginário*, para usar a definição de Serge Gruzinski²⁹ a propósito de processos similares ocorridos no México nessa mesma cronologia, ou uma *colonização da consciência*, na linha do que Jean e John Comaroff identificaram na África do Sul oitocentista e de inícios do século xx³⁰.

Para que isso acontecesse, para que se conseguisse disseminar um discurso e as correspondentes práticas sociais, entre as populações locais que reconheciam a supremacia do modelo ocidental (neste caso, ocidental enquanto cristão), foi necessário recorrer a instrumentos variados, combinando as instâncias militares e tecnológicas com dispositivos mais suaves, como a educação e a assistência, associando aos agentes do poder político e militar outros poderes, outros agentes³¹. Para que fique claro que, na época moderna, a consciência política da relevância dessa combinação para a conservação do império era um dado inquestionável, lembre-se, à laia de ilustração, uma advertência feita pelo infante D. Luís, irmão de D. João III, numa carta escrita ao vice-rei da Índia, D. Pedro de Mascarenhas, em 1555. Nessa carta, o infante informava o vice-rei que o monarca enviara doze jesuítas para aquelas partes, frisando que «são pera converter o mundo e certo os deveis mais de estimar que muita gente de guerra»³². Por se apresentarem como um outro tipo de soldados, agentes de poderes mais informais e de violências doces, justifica-se, pois, uma atenção redobrada ao papel político dos religiosos na construção destas experiências imperiais.

Mas em que medida é que a combinação entre estes homens — e as suas instituições, os seus comportamentos — e os homens da guerra foi eficaz, como Said pressupôs, no traçar da hegemonia imperial portuguesa³³?

Não se pode responder a esta pergunta sem conhecer, para além dos habitantes das aldeias de Salcete, Bardez, Tiswadi, Chorão e Dívar e suas atitudes perante o poder imperial português, os missionários (sobretudo franciscanos e jesuítas) que se estabeleceram

²⁹ Gruzinski (1988).

³⁰ Comaroff e Comaroff (1991 e 1997).

³¹ Algumas destas ideias foram desenvolvidas por Edward Said em *Orientalism* e em *Culture and Imperialism* (Said, 1991 e 1994), já em diálogo com Antonio Gramsci (1971).

³² DI, III, p. 280.

³³ Loomba (1998), p. 29.

naqueles lugares, no quadro do direito de padroado do rei de Portugal, como agentes religiosos e políticos, com o objectivo de transformar os seus «corações e as mentes, os signos e as práticas»³⁴. De que maneira é que estes tentaram persuadir estas populações de que a sua divindade, as suas práticas sociais, os seus referenciais éticos e estéticos eram melhores e mais poderosos que os delas? Como é que os convenceram de que a sua história passada tinha estado mergulhada nas «trevas da ignorância da verdadeira Ley»³⁵, das quais os iriam libertar? Como é que conseguiram que pelo menos as suas elites adoptassem o português como código linguístico preferencial e depois como língua mãe? Como é que, ao fazê-lo, tornaram as suas geografias políticas e culturais — Portugal, a Europa, o Ocidente — nas matrizes organizadoras das consciências locais? E como é que estas matrizes ou, para ser mais precisa, a conceptualização e a apropriação dessas matrizes, não perdendo as suas características estruturais, eram simultaneamente outras? Como é que elas — e o discurso igualitário que, de certa forma, encerravam — comportaram, por sua vez, desafios importantes à manutenção da relação entre colonizador e colonizado, à hierarquia de poderes que a ordem imperial pressupunha, e fracturas mais ou menos dilacerantes³⁶?

Apesar de pretender contar a história deste projecto e suas vicissitudes, este livro fica-se apenas pela primeira parte (e sem qualquer promessa antecipada de uma sequela) e esse é, desde logo, um dos seus limites. Por um lado, propõe a história da transformação, a níveis bem profundos, das populações que residiam em Goa nos séculos XVI e XVII, dos efeitos que ela produziu no desenhar dos seus descendentes, das suas identidades, dos seus comportamentos. Por outro, não oferece a história do *feedback* destes grupos, já portadores de visões do mundo moldadas (ou no mínimo contaminadas) pelos discursos e práticas dos colonizadores, do seu efeito na própria ordem colonial, na sua reiteração (e, por conseguinte, durabilidade) ou contestação, nos séculos XVIII e XIX, até aos movimentos de libertação da segunda metade do século XX, ou de

³⁴ É uma citação explícita do *Of Revelation and Revolution* de Jean e John Comaroff (1991, I, p. xi).

³⁵ Frias (1702).

³⁶ Sobre as contradições entre o discurso cristão e a manutenção do império — e as tensões que as conversões ao Cristianismo acabaram por suscitar, v., ainda, o estudo de Jeffrey Cox, *Imperial Fault Lines* (Cox, 2002).

reinvenção identitária do século XXI, como os *sites* do turismo oficial de Goa bem ilustram.

Por seu turno, assentando este trabalho num conceito amplo de arquivo colonial³⁷, o qual gera uma multiplicação de documentação e, concomitantemente, dos problemas e critérios de selecção que ela implica, torna-se de imediato um potencial alvo das críticas teórico-metodológicas por parte de quem se não revê neste tipo de abordagem, certamente justas, quando enunciadas a partir de determinados pontos de vista.

As minhas cautelas epistemológicas conduziram, por sua vez, a uma explosão da bibliografia que podia ter utilizada para discutir e aprofundar os temas aqui desenvolvidos. Caso dos estudos relativos às experiências imperiais britânica e espanhola, aquelas que confinam, directamente, com a experiência imperial portuguesa (a primeira, devido à sua inscrição geográfica nos territórios indianos, e a segunda, graças à partilha de uma mesma configuração cultural e de uma mesma cronologia, para além de outras transversalidades), mas também de todo o trabalho crítico que, sobretudo a propósito da primeira, tem surgido nas academias de matriz anglo-saxónica (casos da crítica orientalista³⁸, dos *cultural studies* e dos *post-colonial studies*)³⁹. Muitas destas reflexões levantam problemas que não só podem mas devem inspirar os modos de trabalhar outras experiências imperiais, colocando-lhes novos limites. Mas elas permitem, ao mesmo tempo, novas hipóteses de trabalho. Em particular, convidam cada vez mais a inserir as experiências portuguesas nos contextos mais gerais das histórias das regiões onde elas se desenvol-

³⁷ Sobre as vantagens da aplicação deste conceito (inspirado, antes de mais, na ideia de arquivo que Foucault desenvolve em *L'Archéologie du Savoir*, em 1977) no estudo das experiências imperiais portuguesas, v., *in genere*, Xavier e Santos (2007). Para uma problematização mais aprofundada sobre as relações entre referência e experiência, v. Quine (1990) e Ferry (1991).

³⁸ Para além do incontornável Edward Said (1991 e 1994), o *Imagining India*, de Ronald Inden (1990), bem como o *Aryans and the British India*, de Thomas Trautmann (1997) obrigaram-me a repensar toda a minha relação com as fontes documentais e o arquivo imperial.

³⁹ A minha leitura dos artigos que constituíram as colectâneas de estudos *Colonialism and Culture*, ed. de Nicholas B. Dirks (1992), *Orientalism and the Post-Colonial Predicament*, ed. de Carol Breckenbridge e Peter van der Veer (1993), *After Colonialism: Imperial Histories and Post-Colonial Displacements*, ed. de Gyan Prakash (1995), para além do já referido *Tensions of Empire* (Cooper e Stoler, 1997), moldou, em muito, mas por vezes de forma inconsciente, as minhas perspectivas e vocabulário. Nesse sentido, este livro é também tributário dos seus autores.

veram, mas também de outras e variadas histórias, na sincronia e na diacronia, no registo colonial, mas também pós-colonial⁴⁰, quer de forma comparativa quer privilegiando as *connected histories*⁴¹, como tem feito, de forma muito sugestiva, Sanjay Subrahmanyam.

A impossibilidade de conhecer, com igual grau de profundidade, a produção historiográfica referente ao império português e ao reino de Portugal, e aquela que se debruça sobre outros impérios e outros lugares e, ao mesmo tempo, estar a par dos debates teóricos e metodológicos e das suas implicações no *métier de l'historien* manifesta-se no ecletismo bibliográfico deste estudo, do qual, receio, podem resultar opções não tão consistentes quanto gostaria, bem como alguns esquecimentos imperdoáveis. Estou ciente, nomeadamente, de que um dos resultados desta demanda teórica foi a minha incapacidade para captar toda a literatura que, de forma directa ou indirecta, podia contribuir para a análise das experiências de cristianização dos territórios de Goa. Por exemplo, a recente publicação dos esperados volumes dirigidos por Maria de Jesus dos Mártires Lopes, *O Império Oriental, 1660-1820*, não foi plenamente utilizada no texto que agora se apresenta, e o mesmo acontece com o volume coordenado por Rosa Maria Perez, *Os Portugueses e o Oriente*⁴². Estes livros surgiram num momento em que este livro estava praticamente terminado, pelo que foram inseridos a partir da leitura possível que os *timings* impuseram⁴³. Mais uma demonstração de que o processo de construção de um raciocínio, e a sua correspondente extroversão, em suma, um livro, é o resultado, também, das múltiplas selecções (e correspondentes exclusões) que, conscientemente ou não, se vão fazendo.

Por fim e por causa de tudo isto, tenho plena consciência de que o presente trabalho constitui uma incursão (quiçá demasiado precoce, talvez demasiado ambiciosa) num território que está ainda, em boa medida, por desbravar, sobretudo tendo em conta o estado da historiografia que privilegia uma análise mais antropológica e

⁴⁰ As comparações com outras experiências de cristianização em contextos imperiais similares (como o hispânico) ou distintos (como o britânico) revelam-se particularmente enriquecedoras. Para além dos estudos que se foram referindo a este propósito, e dos que serão referidos ao longo deste estudo, tenha-se atenção, também, ao trabalho de Kenneth Ballhatchet sobre experiências religiosas e sociais em Bombaim, já sob o registo da East India Company (Ballhatchet, 1998).

⁴¹ Subrahmanyam (2004 e 2005). V., ainda, *Les Quatre Parties du Monde*, de Serge Gruzinski (2004).

⁴² Perez *et al.* (2006).

⁴³ Lopes (2006a e 2006b).

cultural das experiências imperiais portuguesas, nomeadamente na sua ala asiática, já que para o Brasil se dispõe já de uma produção bem mais rica a este nível.

Ainda assim, parecem-me muito válidos os seus pressupostos, e esse enfoque ilumina situações que, de outro modo, permaneceriam obscuras (e acabo por utilizar, ironicamente, a terminologia de Frias). Mas, por ora, tudo isto não pretende ser mais do que uma modesta contribuição para uma abordagem mais densa destas experiências imperiais.

*

Ainda antes de avançar, penso que pode ser útil desvendar, embora sucintamente, o itinerário das páginas que se seguem.

Os primeiros dois capítulos privilegiam a conjuntura de 1530 e 1540, e neles se desenvolve a hipótese de o governo de D. João III ter pensado numa reorganização político-administrativa dos territórios imperiais, resultante de uma conceptualização específica de uma *ideia de império*, da qual resultou a reformulação dos fundamentos da relação até então estabelecida pelos reis de Portugal com as gentes que residiam nos diferentes territórios que estavam sob a sua jurisdição (dependendo, é certo, do tipo de dominação, directa ou indirecta, que aí exercia). No capítulo inicial, dedicado às imagens que a historiografia cunhou sobre o governo joanino, essa hipótese é defendida de forma explícita. Efectivamente, o recurso ao conceito operativo de «reforma» em vez de «crise» para analisar esse período disponibilizou vias interpretativas em relação à presença imperial portuguesa naqueles lugares que, até agora, não tinham adquirido a mesma saliência.

Essa opção teórica resultou, em boa medida, das reflexões proporcionadas pela mais recente historiografia sobre as experiências culturais e políticas da Europa da época moderna. Desta destacam-se os estudos de Paolo Prodi e Adriano Prosperi, e a generalidade da literatura que tem escrutinado a interdependência do poder político e religioso nas monarquias europeias da época moderna (católicas e protestantes) nos processos de centralização do poder e homogeneização da sociedade ou, por outras palavras, no processo de construção das sociedades europeias modernas. Essa historiografia não só contribuiu, de forma decisiva, para alterar a minha percepção da história europeia da época moderna, como teve

consequências no modo como passei a reflectir sobre as relações metrópole-colónia no contexto das experiências imperiais portuguesas quinhentistas e seiscentistas. A interdependência dos dois processos, e as suas implicações nas histórias das metrópoles, mas também das colónias, não pode, evidentemente, ser descortinada.

Dessa opção resultou a convicção de que o Estado da Índia de meados do século XVI estava a experimentar, *de facto*, uma espécie de *refundação* imperial, inspirada no modelo imperial romano, combinada com a reformulação de velhas linguagens e práticas de alteridade religiosa (e política), encabeçada por elites metropolitanas com visões do mundo nem sempre coincidentes com aquelas que, pouco tempo antes, tinham «feito a Índia».

A *translatio* das práticas de homogeneização política, religiosa e cultural que se estavam a desenvolver no reino para os territórios mais centrais do Estado da Índia, constitui, conseqüentemente, o objecto do capítulo seguinte. Este segue uma estrutura essencialmente cronológica, procurando mostrar como é que, durante essa conjuntura de meados do século XVI se foi pensando e configurando, do ponto de vista político e administrativo, essa nova *respublica*, e como é que essa política imperial teve implicações práticas (imediatas, mas também a médio e a longo prazo) nos modos de relacionamento entre os colonizadores e os colonizados. É também neste capítulo que se desenvolve a ideia de que estas concepções paralelas do império coexistiram no tempo, na corte e na colónia, do que resultou, também, a heterogeneidade dos processos e, até mesmo, uma certa arbitrariedade de opções. Mais a mais quando se tem em conta que nos territórios imperiais se manifestavam de forma mais intensa as culturas jurisdicionalistas e as arquitecturas polissinodais que caracterizavam a organização dos poderes no próprio reino.

Depois de estabelecidos no contexto local, nos territórios de Goa, inicia-se a segunda parte da viagem. Aí parte-se do princípio de que estas regiões não eram culturalmente tão homogêneas quanto as interpretações orientalistas deixaram entrever, manifestando, do ponto de vista político, e da cultura política das suas gentes, uma multiplicidade de experiências e de histórias que lhes conferiram (à semelhança do que acontecia na metrópole, e entre os próprios colonizadores) um grande dinamismo. Essa cultura política das elites, mas também dos grupos sociais mais desfavorecidos, estava habituada a dominações externas e possuía instrumentos mentais e materiais que habilitavam os moradores destas regiões a gerir situa-

ções percebidas como semelhantes. Ou seja, as experiências pretéritas destas gentes filtraram o modo como os portugueses e as suas aspirações foram percebidas, recebidas, e até mesmo digeridas!

O mesmo raciocínio aplica-se, evidentemente, aos religiosos que constituem os protagonistas dos capítulos terceiro e quarto. Neles são analisadas as estratégias e dispositivos desenvolvidos por franciscanos e jesuítas, sobretudo, para cristianizar e converter culturalmente essas gentes, desde o enquadramento institucional, encabeçado pela estrutura paroquial, até a múltiplas táticas de inserção na aldeia, e de transformação da vida comunitária, muitas delas semelhantes, aliás, às que estavam a ser ensaiadas no reino, embora outras apresentassem uma inevitável cor local. O capítulo terceiro privilegia o enquadramento institucional da presença religiosa — os poderes que estes vão acumulando no contexto da aliança entre coroa e Igreja, e das necessidades que, por essa via, a coroa procura suprir —, bem como as formas de inscrição no quotidiano local, nomeadamente, através da manipulação de informação que as próprias redes eclesíásticas estabeleciam, tantas vezes aproveitando as estruturas comunicativas preexistentes. O capítulo seguinte concentra-se na análise de dois mecanismos típicos de reprodução social e cultural (a educação e a assistência), discutindo a maneira como estes foram sendo utilizados por franciscanos e jesuítas e de que forma é que as combinações de uns e outros, em determinados lugares, potenciaram, também, modalidades distintas de conversão cultural⁴⁴.

É por essa altura que se propõe uma inversão de perspectiva. Dada a fragmentação da própria informação, ela faz-se a partir do estudo de certos episódios que, a meu ver, ilustram bem as modalidades de conversão cultural que constituíram as experiências daqueles lugares e gentes. A partir da análise do processo de conversão colectiva das populações da ilha de Chorão, identifica-se, no capítulo cinco, o catálogo de comportamentos que caracterizaram as atitudes dos grupos locais face à mecânica da conversão — desde a resistência até à adesão pragmática. Explora-se, ainda, a hipótese de, também em Goa, se terem verificado vários casos de conversão religiosa associada a formas de dissensão política, à semelhança do que foi magnificamente retratado por Gauri Viswanathan para conversões religiosas ocorridas na Índia, no contexto imperial britânico⁴⁵.

⁴⁴ Bourdieu (1977).

⁴⁵ Viswanathan (1995, 1996 e 1998).

Será que, para muitos dos grupos socialmente mais desfavorecidos, a conversão ao Cristianismo constituiu uma recusa (consciente?) do modelo social dominante, da própria ordem local e da economia de posições que ela lhes atribuía? Recuperando algumas destas atitudes, o capítulo seguinte incide, sobretudo, sobre as modalidades de resistência explícitas (privilegiando o momento mais intenso, o episódio que ficou conhecido como «martírio de Cuncolim»), até outras que John Scott e Michael Adas podiam incluir nas suas listas de resistências quotidianas, pouco formais⁴⁶. Note-se que estas revoltas e resistências não desestruturaram a dominação imperial portuguesa. Delas resultaram, em contrapartida, efeitos distintos. Por exemplo, a memória da repressão resultante das punições efectuadas aos envolvidos no evento de 1583 parece ter prevenido, de facto, eventos posteriores com características similares. Mas também as concessões feitas pela própria coroa portuguesa, após tais revoltas, foram tão aliciantes que potenciaram a permanência do governo imperial. A crescente participação das elites locais nas configurações imperiais, e o seu crescente reconhecimento pela própria coroa (manifestado na concessão de hábitos militares e de outras distinções), indicia a eficácia desta combinação. Não surpreende, por conseguinte, que o capítulo final privilegie as formas de contemporização, de conformidade, de adesão, pragmáticas ou não, à dominação imperial portuguesa, e o modo como estes comportamentos potenciaram, a médio e a longo prazo, conversões culturais profundas, como testemunha o exemplo com que se iniciaram estas páginas. Tal como o livro de António João Frias, outros tratados escritos sensivelmente a partir da segunda metade do século XVII, ainda que inquestionavelmente (mas indesejadamente) mestiços, filiavam a memória local na história bíblica, cristianizando, dessa forma, a memória colectiva. Procurando posicionar aqueles que reivindicavam semelhantes genealogias como os herdeiros das tradições pré-cristãs e primocristãs, transfigurando-os em portadores dessa linhagem espiritual, combinada com a sua nobreza local. Essa combinação entre nobreza local, linhagem bíblico-cristã, poder económico e social, para além do amor à «pátria» que diziam ter (embora não fosse claro se esta era, apenas, a cidade de Goa e os territórios circundantes, ou já incluía a metrópole e os restantes territórios imperiais), constituía-os, na sua perspectiva, como os

⁴⁶ Adas (1992); Scott (1985).

principais mediadores locais da ordem imperial, como aqueles em quem a coroa portuguesa podia e devia, mais do que em quaisquer outros, confiar, atribuindo-lhes, por conseguinte, as principais posições políticas nesses mesmos lugares. Embora o decreto de 1761 satisfizesse, em parte, semelhantes aspirações, a «revolta dos Pintos» mostra bem a incompatibilidade entre igualdade social e império, deixa claro que as estratégias das elites locais de origem indiana e as aspirações da coroa de Portugal (da época moderna, mas também da monarquia liberal) não podiam ser coincidentes.