



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 24 | 2007

Cultura intelectual das elites coloniais

“Nobres per geração”

A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista

“Nobres per geração”. Consciousness and Identity of Portuguese elites in 17th century Goa

Ângela Barreto Xavier



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/829>

DOI: 10.4000/cultura.829

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2007

Paginação: 89-118

ISSN: 0870-4546

Reférence electrónica

Ângela Barreto Xavier, « “Nobres per geração” », *Cultura* [Online], Vol. 24 | 2007, posto online no dia 10 outubro 2013, consultado a 06 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/829> ; DOI : 10.4000/cultura.829

“Nobres per geração”

A consciência de si dos descendentes de portugueses
na Goa seiscentista*

Ângela Barreto Xavier**

1. Introdução

A questão da consciência de si, da reflexividade sobre a acção, do modo como esta dimensão se inscreve no corpo das emoções, se sente e se experiencia – a questão da identidade naquilo que ela tem de mais íntimo – tem sido objecto de múltiplas reflexões. Mais do que as expressões espontâneas, como a oralidade, os gestos, determinadas reacções invisíveis do próprio corpo, praticamente impossíveis de recuperar (por vezes surgindo em registos que as isolam e as transcrevem e, ao fazerem-no, mutilam parte dos seus significados), são as materializações discursivas (a correspondência privada, as autobiografias – e as *Confissões*, de Santo Agostinho, adquirem aqui um carácter paradigmático –, os diários, mas também outros produtos escritos) as fontes mais privilegiadas pela literatura, por nelas se encontrar uma chave de acesso aos sentimentos de si de gentes pretéritas.¹ A hipótese de haver uma maior reflexividade nessas materializações escritas (de que o domínio da escrita permite, de facto, uma melhor tematização de si-mesmo) e de a escrita estar associada, de facto, a diferentes graus de sofisticação individual e social,² aparece ainda mais legitimada quando se têm em conta as conclusões desenvolvidas por investigações recentes sobre os efeitos da alfabetização na fisiologia cerebral e, por exemplo, sobre o desempenho de iletrados e letrados em testes que envolvem a linguagem e questões de nomeação.³

* A ideia que subjaz a este estudo resultou da leitura de um artigo de Fernando Bouza sobre a nobreza portuguesa estabelecida em Madrid durante o período filipino e no período pós-restauracionista (in *Portugal no Tempo dos Filipes*, Lisboa, 2000). Nesse artigo, o autor desenvolvia a tese de que a distância do reino permitia, a esta nobreza, pensá-lo em perspectiva e conceptualizá-lo de uma outra maneira. Uma versão anterior, e mais reduzida, deste estudo foi publicada em italiano, em 2006 (Xavier, 2006^a), e a história de Frei Miguel da Purificação, o protagonista deste ensaio, também aparece no artigo “Itinerários franciscanos na Goa seiscentista”, *Lusitania Sacra*, vol. XVIII, 2006.

** Instituto de Ciências Sociais.

¹ Veja-se, por exemplo, o excelente livro de Jean-Claude Schmitt, 2003, sobre a autobiografia de um judeu medieval convertido ao cristianismo; mas também, e numa perspectiva pós-colonial, *Of Revelation and Revolution* de Jean e John Comaroff, 1991 e 1997.

² E refiro aqui, apenas, pelo seu carácter emblemático, os livros de Jack Goody, 1986, e de Elizabeth Eisenstein, 1993.

³ Castro-Caldas, A., Petersson, K.M., Reis, A., Stone-Elander, S. & Ingvar, M., 1998; Castro-Caldas, A., Cavaleiro Miranda, P., Carmo, I., Reis, A., Leote, F., Ribeiro, C. & Ducla-Soares, E., 1999; Castro Caldas, A., Reis, A., 2000.

A escrita pública com contornos identitários pode ser entendida, neste contexto, como um lugar privilegiado de expressão da consciência de um determinado sujeito, mas também da articulação entre o seu interior, o seu mais íntimo, e o seu exterior, o grupo, a ordem social. Não necessariamente enquanto jogo de espelhos, no qual o texto reflecte a sociedade, e a sociedade explica o texto, mas, e sobretudo, enquanto jogo de imbricadas interdependências, no qual textos, sociedade e sujeitos se constituem uns aos outros, se inventam e se reinventam. Em que as práticas sociais e os entendimentos culturais das mesmas são inseparáveis, constituindo-se e moldando-se mutuamente.

O objecto deste estudo – um tratado argumentativo escrito na quarta década do século XVII, em Goa, aqui assumido como uma manifestação escrita de sentimentos de si em diálogo explícito com as dinâmicas sociais coetâneas⁴ – vincula-se a esta problemática.

Considera-se aqui que esta escala micro torna possível, por um lado, aceder aos modelos de diferenciação social que operaram naqueles territórios, e, por outro, ao modo como eles foram percebidos, sentidos e consciencializados por um actor, ou um grupo de actores. Os significados privados que estes modelos tiveram, o modo como eles foram apropriados e sentidos por aqueles que neles se reviam, que os viviam, ou que os contestavam, são dimensões a que outras formas de análise dificilmente têm acesso, mas que constituem um território importante para complexificar os nossos entendimentos sobre os comportamentos sociais na época moderna, os lugares (geográficos, políticos, sociais) nos quais eles emergiram, os discursos que os constituíram, ou que eles estimularam, as suas tramas, as suas possibilidades e os seus limites.

Num plano muito geral, a ordem social na qual este texto emergiu assentava, como é sabido, sobre relações do tipo imperial (metrópole-colónia e colonizador-colonizado), as quais se estruturavam com e sobre o tecido social preexistente à presença imperial portuguesa, mas também em função do processo de conversão sistemática das populações locais à religião cristã.

Como é que, nessa ordem imperial que assentava sobre a aliança entre política e religião, e sobre a possibilidade de as populações colonizadas adquirirem o estatuto de cidadãos, de súbditos de pleno direito, desde que convertidas à religião cristã, se geriram as alterações sociais e políticas (para além de culturais), a transformação de estatutos identitários, que esses processos de conversão religiosa necessariamente comportaram? Como é que os grupos e sujeitos que já eram cristãos por várias gerações perceberam e aceitaram aqueles cuja conversão era muito recente? Em que medida é que estes processos não só alteraram a ordem social e imperial, como estimularam reflexões sobre a mesma, sobre as posições que

⁴ Damásio, 1999, cap. 3.

nela ocupavam os vários sujeitos e grupos, estimulando reconfigurações (ou reiterações) identitárias, não apenas entre os convertidos, mas também entre os colonizadores?⁵

Estas questões subjazem à análise que aqui se faz da maneira como foram consciencializados e reformulados (do ponto de vista discursivo) os estatutos dos portugueses e dos descendentes de portugueses estabelecidos naqueles lugares. Ao contrário das elites de origem indiana, como os brâmanes e os charados (os quais foram objecto de um estudo anterior),⁶ que assumiram a sua origem local ao mesmo tempo que aspiravam exercer ofícios da governança imperial, os "casados" foram aqueles que, durante o primeiro século de presença portuguesa em Goa, ocuparam a maior parte dos ofícios da administração imperial local.

A partir de finais do século XVI, contudo, este grupo viu-se gradualmente ameaçado pelas elites de origem indiana convertidas ao Cristianismo, mas também pelos oficiais portugueses vindos do reino, a quem o rei acabaria por atribuir as posições superiores do oficialato imperial: os reinóis. Se a distância que os separava dos brâmanes e charados parecia diminuir cada vez mais, aumentava, em contrapartida, o intervalo que os apartava dos reinóis. É a consciencialização em relação ao possível assalto à sua posição, a reacção perante ela e a formulação identitária que isso implicou, aquilo que se manifesta – para além da sua dimensão pragmática mais imediata, a defesa dos franciscanos da província de S. Tomé – no tratado escrito por frei Miguel da Purificação. Purificação pertencia, por um lado, ao grupo de descendentes dos primeiros colonizadores, nascidos na Índia, representando, por isso mesmo, o ponto de vista dos "casados". A sua *Relação Defensiva* visava, como o nome indica, defender, preservar e, se possível, potenciar a posição que estas elites coloniais tinham adquirido na primeira metade do século XVI, no seio da administração imperial e na economia do poder local, posição que, a partir da segunda metade do século, começava a ser discutível e discutida. Acresce a isto o facto de Purificação ser um frade franciscano. Tal como os "casados" se viam como os primeiros conquistadores, os franciscanos da Índia consideravam-se aqueles que tinham iniciado a "conquista espiritual", experimentando não apenas processos análogos de subalternização por parte dos franciscanos da metrópole, mas também uma grande pressão quer por parte das outras ordens religiosas estabelecidas localmente – com primazia para os inacianos –, quer por parte dos cristãos locais, muitos dos quais aspiravam a carreiras eclesiásticas. O caso de Mateus de Castro, um

⁵ A reflexão que aqui se propõe inspira-se nas discussões em torno da articulação entre religião e política e o seu papel na constituição da nação, tal como elas foram desenvolvidas por Benedict Anderson (1994), e como têm vindo a ser discutidas por Peter van der Veer (1996), Gauri Viswanathan (1995 e 1996), mas também, e sobretudo, por Jean e John Comaroff (1991, 1996).

⁶ Xavier, 2005.

brâmane goês que estudou nos colégios franciscanos, mas que seguiu para Roma para aí ser nomeado bispo de anel, regressando a Goa com esse estatuto, é disso emblemático.

Desvendar o labirinto institucional e social que constituiu a sociedade imperial para aí reconhecer a posição dos “casados” e determinar o lugar a partir do qual se exerce a fala de Miguel da Purificação é, por conseguinte, uma etapa incontornável. Da mesma maneira que é imprescindível reflectir sobre os usos e significados da expressão “casados”. São estes dois aspectos que se discutirão a seguir. Só depois de estabelecidos estes contextos é que a *Relacion defensiva* de Miguel da Purificação, os seus temas e os seus universos referenciais, as suas enciclopédias e bibliotecas (desde a meritocracia à linhagem e pureza de sangue, às teorias astrológicas, climáticas e dos humores) serão abordados.

2. Os descendentes de portugueses: “casados”, mestiços, castiços

Não merecedor de uma entrada no *Glossário Luso-Asiático* de Sebastião Dalgado, talvez por este autor a identificar, em demasia, com o vocabulário do reino, a expressão “casados” está igualmente ausente, com sentidos para além dos matrimoniais, do *Vocabulario Portuguez e Latino* do padre Rafael Bluteau, de inícios do século XVIII. No primeiro caso, não é surpreendente a ausência, já que na Goa contemporânea do orientalista Dalgado, em vez de “casados”, a população que tinha origens portuguesas (ou europeias) era já identificada como “descendentes”. E sob esta voz, isso sim, encontra-se uma significativa descrição: “É o nome que actualmente se dá na Índia, como mais eufónico, ao castiço e mestiço”⁷

Se equivalentes a “descendentes”, os “casados” eram necessariamente mestiços ou castiços. Ora, quando se procura os significados de castiço e de mestiço em Dalgado, encontram-se excertos variados nos quais estas expressões surgem, não havendo consonância, porém, entre os seus significados. O castiço tanto podia ser o “puro de sangue, sem mistura heterogénea” quanto o que “tem avo da Índia, e outro da Europa”, ou seja, aquele que possuía ¼ de sangue de etnia local. No século XIX, havia quem os assemelhasse, inclusive, aos “creoulos na America meridional”⁸. Já o mestiço tinha “por progenitores, próximos ou remotos, um europeu e uma índia ou vice-versa”, sendo equivalente, na perspectiva do goês de finais do século XIX, a “descendente”. Ou, na perspectiva dos descendentes de portugueses que reclamavam não ter sangue local, aos descendentes dos locais convertidos ao Cristianismo (também designados por “topazes”). Ou seja, ao contrário de castiço, mestiço era um termo que era sempre utilizado com intenções derogatórias, e que mais do que outras expressões identificava, desde o século XVI, os filhos de uniões mistas, um híbrido,

⁷ Dalgado, 1919-1921, vol. 1, p. 355.

⁸ Dalgado, Sebastião, 1919-1921, vol. 1, p. 355, vol. 2, p. 480.

como diria Bluteau.⁹ Castiço, em contrapartida, era um termo mais ambíguo no século XIX do que no século XVIII. No *Vocabulário*, explica-se que ao castiço "chamão na India ao filho de pay, e mãy, Portuguezes".¹⁰

São os sentidos referidos neste último enunciado os mais próximos dos que se identificam no século XVII. Nos finais da centúria de Quinhentos, também Valignano considerava mestiços os filhos de pai português e mãe asiática, e castiços os filhos de pai português e de mãe eurásiana, concedendo-lhes um lugar acima dos primeiros na hierarquia social.¹¹

A historiografia que recorreu a fontes documentais coetâneas permitiu ampliar as incidências sociais destes sentidos. Foi identificada a existência, por exemplo, de "casados brancos" e de "casados negros", duas categorias profusamente utilizadas por António Bocarro, e exploradas por Sanjay Subrahmanyam. Este autor alertou, ainda, para as diferenças entre os casados nascidos em Goa e em tecido urbano e aqueles que tinham origem nas franjas do Estado da Índia.¹²

Ainda assim, na maior parte dos estudos, o vocábulo é utilizado de forma indiferenciada, designando o português estabelecido no Estado da Índia, que aí tinha família e casa, "equivalente ao burguês, um homem de mentalidade mercantil e urbana".¹³

Mas de onde vem a expressão "casado"? Como é que ela se articula com a política de casamentos mistos ensaiada durante um curto espaço de tempo pela coroa portuguesa, tendo em vista o enraizamento de portugueses?

Recorde-se que, por insistência de Afonso de Albuquerque, D. Manuel I atribuiu vastos privilégios aos colonos portugueses solteiros no Estado da Índia, desde que estes aí casassem com mulheres locais, devendo "assemtar vivemda" e "fazer casa de novo".¹⁴ Uma lista de 1514, com a cristandade da cidade de Cochim, a qual incorpora um "Titulo das molheres da terra casadas com purtuguezes", já conta cinquenta e oito nomes de mulheres desposadas com militares de pouca importância, oficiais de segunda linha, ou mecânicos. Os quarenta e oito filhos e filhas destes casais – vários Afonsos, Jacomes, Inês, Joanas, Brísidas, Franciscos, Pêros, Anas, entre outros nomes bem familiares – constituíram, sem qualquer dúvida, as primeiras gerações de "casados", mas é provável que o mesmo tenha acontecido com os filhos de mulheres solteiras locais e portuguesas, que, em Dezembro de 1514, na cidade de Cochim, perfaziam o número de quarenta e cinco. Ou seja, cerca de cem descen-

⁹ Dalgado, Sebastião, 1919-1921, vol. 1, p. 225; vol 2, pp. 51-52, 381. Bluteau, Rafael, 1716, vol. 5.

¹⁰ Bluteau, Rafael, 1712, vol. 2, pp. 187-188.

¹¹ Cit. por Boxer, 1988, pp. 64-65.

¹² Subrahmanyam, 1995.

¹³ Para além dos estudos de Sanjay Subrahmanyam, sobre os "casados" vejam-se também Charles Boxer, 1985, pp. 119-135; Luís Filipe Thomaz, 1994; Maria de Jesus Mártires Lopes, 1997; M. N. Pearson, 1991.

¹⁴ APO, F 2, pp. 120 e ss.; F 5, I, pp. 12-16.

dentos de portugueses residiam em Cochim, no dealbar de 1515, e estes e os seus pais compunham um grupo nada insignificante de “casados”, ou seja, de portugueses ou seus filhos que tinha assentado vivenda e criado raízes locais. Neste mesmo documento surge, ainda, e julgo que pela primeira vez, a expressão “casados da terra”, muito embora apenas três casais tivessem esse privilégio¹⁵. Do mês anterior, de Novembro de 1514, é uma carta do vigário de Cananor para o mesmo monarca, e nela também se dá conta da cristandade daquela cidade, informando que aí havia treze filhos de portugueses casados com mulheres locais.¹⁶ Uma lista semelhante existiu para a cidade de Goa, e na carta que a acompanhava, o padre Domingos de Sousa estabeleceu a distinção entre “casados brancos”, “baços” e “pretos”, referindo a existência de crianças nascidas dos casamentos de portugueses com “mulheres da terra”, com “mulheres solteiras” e com “escravas”. Mais adiante na mesma carta, Sousa explicaria ao rei que a esmola que este mandara oferecer aos meninos que nascessem naquela cidade, a ofereceria apenas aos “meninos filhos de Portugueses”, o que contribuía para evitar os muitos abortos que as solteiras, até lá, tinham feito.¹⁷

É possível deduzir que os filhos de portugueses nascidos fora do casamento acabavam por ser filhados, tornando-se, também eles, membros do grupo dos “casados”. Em poucas palavras, nas primeiras décadas do século XVI, o fruto destas uniões era significativo, e uma sondagem mais sistemática, nomeadamente na colecção do Corpo Cronológico, estante na Torre do Tombo, permite-nos identificar um número ainda maior, muito embora para o ponto que aqui interessa explorar, estas ilustrações sejam suficientes.

Da existência destes casais mistos não resultaram, num primeiro momento, questões jurídicas de maior alcance, talvez por nestes casamentos se verificar a prevalência do direito pátrio, do elemento masculino (do *pater familias*) em relação ao elemento feminino do casal, garantindo a sua inserção no ordenamento jurídico da população portuguesa. O mesmo sucedendo, e com maioria de razão, com os filhos dessas uniões¹⁸. Também as teorias da geração de raiz aristotélica (aquelas que marcaram, até tarde, a antropologia cristã), no contexto das quais se considerava o elemento masculino como o mais decisivo (porque activo) na criação de uma nova vida, e a sua ampla circulação no século XVI contribuíam para que essas uniões não fossem, à partida, demasiado problemáticas.¹⁹

¹⁵ ANTT, CC, P. 2, Mç. 3, n.º 154.

¹⁶ ANTT, CC, P. 1, Mç. 17, n.º 27.

¹⁷ ANTT, CC, P. 1, Mç. 17, n.º 30.

¹⁸ Hespanha, 1993, p. 273 e ss.

¹⁹ Aristóteles parte da teoria hipocrática, segundo a qual o feto era o produto de elementos masculinos e femininos, mas retira a estes últimos a essência da vida (Darmon, 1977, cap. 3). Era o homem o princípio activo da geração, pelo que este elemento era o elemento essencial para a definição do próprio sujeito enquanto sujeito social.

Mas não foram de menor importância para os destinos destes "casados" (e para além das vicissitudes do Estado da Índia que afectaram todos os que aí residiam) um evento discursivo e duas circunstâncias sociais.

A escrita e publicação das *Décadas* de João de Barros (cujos livros constituíram a mais ambiciosa sistematização da memória dos feitos dos portugueses na Índia, tornando-se, por isso mesmo, a sua enciclopédia referencial) foi, a esse respeito, muito relevante. É que as referências que Barros contém sobre os "casados" do Estado da Índia não só se tornaram objectos de discurso, mas também actores da história subsequente e da historiografia posterior. Nas *Décadas* são entretecidas várias considerações sobre este grupo. Por um lado, Barros não hesita em qualificar os casados como os primeiros povoadores da cidade de Goa, sublinhando o papel que Afonso de Albuquerque tivera na constituição desta comunidade.²⁰ Albuquerque intuira que a cidade de Goa podia tornar-se na "metrópoli das mais que ao diante conquistássemos"; "se fosse povoada", o que não podia acontecer "sem consórcio de mulheres". Fora nesse contexto que Albuquerque pusera

"em ordem de casar alguma gente português com estas mulheres da terra, fazendo cristãs as que eram livres; e outras cativas, que os homens tomaram naquela entrada e tinham pera seu serviço, se algum homem se contentava dela pera casar, comprava-a a seu senhor, e per casamento a entregava a este como a seu marido".

Segundo Barros, esse processo fora facilitado pelo facto de as "mulheres canaris da terra aceitavam a nossa gente de boa vontade"; ao contrário das naires do Malabar "que é a mais nobre entre aquele gentio, as quais não podem casar senão com os naturais brâmanes". Em Goa, e ao invés, verificar-se-ia o alvoroço "da gente baixa" em casar-se. Acrescentaria Barros que "a gente baixa [de origem portuguesa] não fazia muitos escrúpulos no modo do casar", recebendo por mulheres jovens que tanto tinham sido escravas "de algum fidalgo, de que ele tevera já uso", como as que eram tiradas "da manada do gentio", desde que com o dote equivalente. Entre os portugueses que se tinham casado, "os de melhor qualidade e mais aptos" podiam ocupar os ofícios do governo da cidade, assim como os de vereadores, almotacés, juízes, alcaldes.

Já nas primeiras décadas do século XVI, havia muitos fidalgos a notar, porém, que de um acordo "mistiço" e "de gente tam vil como era aquela, que aceitava casar per aquele modo, não se podia esperar fructo que tivesse honra". As próprias *Décadas* testemunhariam que durante o governo de Nuno da Cunha já os "casados" "contrariavam esta guerra, porque

²⁰ Barros, João de, 2.^a *Década*, livro 5, cap. 2, p. 198.

não tinham vida sem as terras firmes, e a eles era esta guerra muito danosa”, e porque, no final de contas, não queriam “peleijar”.²¹ Anteriormente, D. Henrique de Meneses, capitão de Goa, escrevera a D. João III dizendo que o rei não podia confiar, para defesa daquela cidade, nos portugueses que aí residiam, pois “nem lhes vejo persumçam domra amtes sam todos hou a mor parte casados com negras que levam ha igreja.”²² O laxismo dos “casados”, mais interessados na defesa dos seus interesses do que na sua honra e na da coroa de Portugal, tornou-se um tópico com ampla circulação, e com efeitos importantes na percepção que a coroa foi construindo em relação àqueles grupos, afectando, por essa via, a relação entre a metrópole e aquela “colónia” e o tipo de decisões que foram tomadas.²³

Mesmo assim, Barros continuou a defender o plano de Albuquerque, explicando que “contra as quais razões destes homens de pouca consideração, a regra do Mundo estava em contrario”. Argumentava com o exemplo de Roma, lembrando que as sabinas não eram “de mais nobre sangue, que as canaris”, insinuando, ainda, que o povoamento dos Açores, de Cabo Verde, de S. Tomé e da Madeira obedecera a critérios semelhantes, e que aí se esqueceram as origens dos povoadores, o que se fizera “por honra de seus netos, que hoje vivem e podem já per nobreza contender com um gentil-homem romano.”²⁴

Apesar do pragmatismo político de Barros (e de Albuquerque), a verdade é que nem os portugueses retomaram o ciclo doirado dos romanos, nem as origens dos “casados” de Goa foram esquecidas, e é bem possível que as descrições pormenorizadas sobre as modalidades de constituição dos “casados” que se encontram nas *Décadas*, um verdadeiro lugar da memória imperial, o qual se revisitava constantemente, possam ter tido algum papel na degradação do estatuto deste grupo.

Os casamentos de soldados ou de filhos de “casados” com as órfãs vindas do reino,²⁵ a partir de meados do século XVI, alteraram o padrão inicial dos casados (aos mecânicos, militares de pouca importância, e oficiais de segunda linha, podiam juntar-se, agora, sujeitos de extração social ou ocupação mais elevada) e o seu grau de proximidade à etnia dos colonizadores metropolitanos. Uma segunda geração de “casados” era potencialmente mais “branca” e “portuguesa” do que os “casados” da primeira extração, introduzindo, no seio da própria ordem local, uma diferença original que teria efeitos futuros. De facto, essa diversidade de origens (a existência, ou não, de um *pecado original*) começou a

²¹ Barros, João de, *4.ª Década*, l. 7, cap XI, pp. 470-473; l. 8, cap. XV, p. 550.

²² Cit. em Subrahmanyam, 1998, p. 369.

²³ Mais uma vez, os trabalhos de Subrahmanyam são centrais para estudar estes aspectos, para além de Bryan de Souza e Anthony Disney.

²⁴ Barros, João de, *2.ª Década*, L. 5, cap 11, pp. 242-246.

²⁵ Coates, 1998; Subrahmanyam, 1994, pp. 16-17.

ter uma importância cada vez maior entre os sinais de distinção, a par do papel cada vez mais relevante que a pureza de sangue (e a maneira como ela era entendida) adquiriu. De facto, boa parte dos portugueses seiscentistas estabelecidos no Estado da Índia passou a ter um acesso condicionado a ofícios e mercês que anteriormente não teria dificuldades em alcançar, apenas por descender daqueles grupos que, nas primeiras duas décadas do século XVI, tinham casado com mulheres indianas de condição baixa.²⁶ Quando identificados como mestiços chegavam a ser assimilados, inclusive, à "gente de nação".

"Sou informado que às órfãs que vão deste reino por meu mandado a essas partes se dilata o dar-se-lhe estado de vida, e quando se lhe dá he com pessoas de pouca qualidade, e da nação e mestiços, o que não he por meu serviço."

dizia uma carta régia de 1608, na qual se aconselhava o vice-rei a casar essas órfãs com pessoas com qualidades "em que caibam as mercês que lhe fizerdes"²⁷. Essa proximidade textual traduzia uma proximidade de facto, pois parte destes sujeitos tinha, para além de sangue indiano, sangue cristão-novo.²⁸ Não surpreende, pois, que nesse momento a distinção entre os que eram mais e menos portugueses em função do sangue que possuíam se tenha acentuado, e que a tentativa de forjar um passado "puramente português" fosse frequente.

Os "Interrogatorios das partes, e catidades, que hão de ter as pessoas, a que o Viso Rey Aires de Saldanha hade lançar os habitos de nosso Senhor Jesu Christo, Santiago, e São Bento de Aviz nas partes da India, as quaes são conformes aos estatutos das ditas ordens, e bullas de Sua Santidade", de 1602, eram bem claros, aliás, em relação aos impedimentos daqueles que na geração tinham sido "mouros, judeus ou gentios" ou "tinham fama disso", o que excluía boa parte dos "casados" de ter acesso, pelo menos em teoria, a esse outro sinal de distinção.²⁹ De igual valor à linhagem, e ao parentesco, a linhagem espiritual emergia mais e mais como lugar de diferenciação, mas de modo distinto daquele em que, antes da conversão ao Cristianismo, se verificava a separação entre grupos religiosos.

A ordem do rei para que um tal Gonçalo Velozo, vigário-geral de Goa, natural daquela cidade, não fosse provido no cargo de deão da Sé por fama de ter "raça de Xn^o", contrariando,

²⁶ Olival, 2002, *maxime*.

²⁷ DRI, I, pp. 191-203 (é meu o sublinhado), e também DRI, I, pp. 126-128. Recorde-se, a esse propósito, o comentário de Diogo do Couto, no Soldado Prático, a propósito dos casamentos entre os soldados e as mulheres cor de linhaça, já referido no capítulo 4.

²⁸ Veja-se, neste mesmo volume, o artigo de Bruno Feitler.

²⁹ APO, F 6, p. 739.

inclusive, uma indicação favorável da Mesa da Consciência – a instituição que, como o fez notar Fernanda Olival, foi aquela que, mais do que nenhuma outra, testemunhou essas “lutas pela afirmação da pureza” –, é sintomática da situação difícil destes descendentes de portugueses.³⁰ Foram muitas as denúncias, aliás, contra clérigos e religiosos nascidos na Índia, com fama de cristãos-novos ou de geração gentílica, e incontáveis os testemunhos que apontam nesse mesmo sentido³¹.

Mesmo quando ainda não havia normas explícitas que obrigavam a semelhantes restrições em relação à proximidade da conversão,³² desde os finais do século XVI, as ordens religiosas recebiam cada vez menos mestiços e pessoas das etnias locais convertidos ao Cristianismo, e raras foram as vezes que estes últimos alcançaram posições prestigiantes no seio dessas ordens. Na década de vinte, os estatutos de pureza de sangue foram estabelecidos para a maior parte dos benefícios eclesiásticos,³³ e é provável que o mesmo tenha acontecido, por essa altura, com outras instituições apetecidas (caso das misericórdias e outras confrarias).³⁴

Ou seja, é possível conjecturar que o que estava a suceder nas Ordens Militares desde 1570 (a institucionalização de requisitos de limpeza de sangue e de ofício para ter acesso às habilitações), contaminando no século seguinte um cada vez maior número de instituições, e recorro novamente aos trabalhos de Fernanda Olival,³⁵ tenha alastrado com grande rapidez aos espaços mais importantes do império, nos quais, por vicissitudes da própria colonização, a limpeza de sangue e a antiguidade da fé cristã eram bens raros e, por conseguinte, muito valiosos.

Os poucos exemplos que, à laia de ilustração, foram atrás referidos sugerem que muitos dos descendentes daqueles que se apresentavam como a primeira geração de coloniza-

³⁰ Aranha, 1731, III, fl. 53v; Olival, 2001, p. 284. Seria interessante comparar estas com as experiências que, pela mesma altura, estavam a ocorrer na Nova Espanha, onde a primeira geração de colonizadores se via crescentemente despojada da posição privilegiada que, anteriormente, ocupara (Bernand & Gruzinski, 1992, II, pp. 140 e ss.).

³¹ O *Livro de Visita da Inquisição de Goa, de 1632*, é muito rico em informação sobre situações deste tipo.

³² Entre os franciscanos, por exemplo, é no pontificado de Gregório XIV que se confirma que descendentes de judeus, hereges e mouros até quarta geração não deviam ser admitidos nas fileiras da ordem, e com Sisto V a proibição estende-se aos “gentios” (Deos, 1689, pp. 176-178). Mas já antes disso a prática se impusera entre os Menores.

³³ Um decreto da Mesa da Consciência e Ordens refere, precisamente, o cuidado que se tinha de ter em relação a esses aspectos (Aranha, 1731, III, fl. 16).

³⁴ No seu estudo sobre o convento de Santa Mónica, em Goa, Francisco Bethencourt refere, a certa altura, a separação, pelo vestuário, das professoras de origem portuguesa “pura” e aquelas que tinham “sangue infecto” (Bethencourt, 1994). Separações semelhantes verificavam-se, crescentemente, nas fileiras dos soldados “brancos” e “pretos”. E muitos seriam os testemunhos que se poderiam destrinçar a este nível.

³⁵ Olival, 2001, pp. 286-289.

dores do império asiático estavam longe da definição régia de "ter qualidade", ocupando lugares próximos, ao invés daqueles que eram ocupados pela gente de "nação" e pelos "mistiços", e com uma ameaçadora proximidade (dadas as suas origens sociais) daqueles que eram mecânicos, embora, como sublinhou a autora que se tem vindo a seguir, "o rigor posto na apreciação deste obstáculo nem sempre foi o mesmo"³⁶.

Se a memória dos casamentos mistos (sem dúvida, um lugar de memória "negativo", um lugar cuja memória se desejava branquear) e uma nova política matrimonial tiveram influência na posição dos "casados" e dos seus descendentes, a conversão sistemática das populações locais teve implicações ainda maiores.³⁷ Desde logo porque a partir de 1542, o número de "casados da terra", que em 1514 era pouco significativo, alargou-se substancialmente. Assim se pode interpretar o decreto de D. João III que estendia os privilégios que antes eram exclusivos aos "casados" portugueses a "toda a pessoa asy portuguez, como de qualquer outra nação, geração, e qualidade que seja que na dita cidade casar, que fizer casa de novo, sendo christão."³⁸ Parece claro que a ideia do rei português era estimular a fixação da população local, ainda que isso pudesse significar uma maior proximidade entre esta (os colonizados) e os colonos portugueses (os colonizadores). Sendo que, nesse mesmo ano, os cidadãos de Goa tinham sido equiparados aos de Lisboa, através deste decreto, os "casados da terra" viam-se inseridos num quadro político e institucional muito interessante.³⁹ Doravante, áreas tão importantes quanto a concessão de terras, a isenção de tributos, a isenção de prestação de ajuda na guerra, o acesso a alguns cargos públicos contavam-se entre os benefícios que as populações convertidas podiam gozar por inerência do seu novo estatuto, e não tardaria até que elas disputassem as mesmas mercês que os demais "casados".⁴⁰

A partir desse momento, as elites de origem local aspiraram não só a manter a sua posição na ordem local, como a tornar-se o principal interlocutor da coroa portuguesa, disputando com os colonos portugueses essa posição. Simultaneamente, entre os oficiais que eram da "nação portuguesa" litigava-se pelo lugar de principal mediador da ordem imperial. É que, como se disse, a atribuição de boa parte dos principais ofícios a oficiais vindos

³⁶ Olival, 2001, pp. 359 e ss.

³⁷ Xavier, Ângela, 2005, *passim*.

³⁸ APO, F 2, pp. 115-116.

³⁹ APO, F 2, pp. 115-116; F 5, I, pp. 390-392; APO, F 2, pp. 48-69, pp. 120-122; F 5, I, pp. 386-387; F 5, III, pp. 979, 983-984, 987, 1157-1158.). Francisco Suarez sintetizaria, décadas depois, o pensamento dominante na época, e este era o de que a lei devia estar conforme à religião, e mudando-se o rito (a fé) deve mudar a lei; as leis civis não podem estar em contradição com a religião.

⁴⁰ Seminal, a esse propósito, foi o artigo de Hespanha, "Os Áustrias e a modernização da constituição política portuguesa" (Hespanha, 1989).

do reino que os desempenhavam transitoriamente, à maneira de comissários, constituiu um modo de contrariar o crescente processo de autonomização dos descendentes dos “casados”; e a estabilização das suas redes de favores e de interesses, em boa parte autónomos em relação à ordem imperial.

Não surpreende, pois, que os portugueses nascidos na Índia, cada vez mais expropriados dos seus benefícios (e até aspirações) anteriores, se tenham visto obrigados a explicitar a sua identidade. Foi nesse contexto que atribuíram novos conteúdos ao entendimento dominante de “nação”,⁴¹ tornando-o em algo de mais sofisticado e complexo⁴². Ao mesmo tempo que salientavam a diferença étnica e as suas linhagens portuguesas, obsessão que perdeu até à actualidade, como o denota a tábua genealógica intitulada *Esplendor do Oriente, Genealogia das famílias mais ilustres da Índia*, atribuída ao conde da Ericeira,⁴³ do século XIX, ou o recente volume editado por Jorge Forjaz, *Os luso-descendentes de Goa*, os descendentes de portugueses que se auto-representavam como brancos exaltaram as suas qualidades adquiridas (o seu mérito), e simultaneamente, a sua qualidade cristã-velha, combinando a “nobreza civil” (adquirida por via da linhagem) e a “nobreza cristã”; e relembro, propositadamente, o vocabulário utilizado pelo bispo de Silves, Jerónimo Osório. Para Osório, a nobreza civil cifrava-se, sobretudo, na natureza e constituía uma “preminência de raça”, a qual resultava de ter “berço e criação em pátria ilustre” e/ou “proceder de geração nobre”.⁴⁴ A esse propósito, o bispo de Silves acrescentara a relevância da antiguidade “porque a ela se deve a selecção daquelas coisas humanas que, pela sua extraordinária grandeza, merecem ser preservadas pela memória”, muito embora não desdenhasse a nobreza recentemente adquirida, desde que esta procedesse da “fonte da virtude”.⁴⁵ Ora, a fonte da virtude era Deus, pelo que o “esplendor da verdadeira e suma nobreza” luzia naquele que aspirava a esse sumo bem. Essa “nobreza cristã” manifestava-se, em primeiro lugar, entre os

⁴¹ Tal reacção terá estado associada à verificação prática, por parte dos portugueses, de que a sua identidade radicava, afinal, *noutro lugar* que não apenas a religião – em relação a estes, a religião deixava de ser o garante da diferença. Nesse sentido e entre os portugueses, o ímpeto à diferenciação com base em critérios culturais e geográficos – e de um determinado entendimento da própria religião – terá encontrado um catalisador nesse momento de abertura religiosa formal, nesse momento assimilador. Não surpreende, por isso mesmo, que se tenha tornado tão difícil de efectivar uma teórica identidade entre comunidade cristã e comunidade política que as normas jurídicas propiciavam. Sobre estas questões, na monarquia hispânica, veja-se o livro de Tamar Herzog (2006).

⁴² Joerg Fisch salienta, precisamente, os perigos sociais inerentes à equalização jurídica supostamente contida na conversão (Fisch, 1992, p. 30).

⁴³ ANTT, ML 1952.

⁴⁴ Osório, 1992, pp. 92-93.

⁴⁵ *Idem*, pp. 105, 129.

que tinham nascido de "geração divina", ou seja, entre os cristãos. Tal como acontecia com a nobreza civil, também nestes a antiguidade da pertença era um critério relevante: "Haverá algo de mais vetusto, ou que possamos conjecturar de maior antiguidade, que o esplendor da linhagem cristã?"; interrogava-se a certo passo do seu tratado Osório.⁴⁶ E muito embora o prelado não quisesse com esta reflexão retirar nobreza aos recém-convertidos que aspiravam a Cristo e atendiam ao "verdadeiro fim", as intertextualidades dominantes na época, os entendimentos que o termo "linhagem" adquiria, permitiam facilmente concluir que para o bispo de Silves os mais nobres eram aqueles que combinavam a nobreza civil antiga (nascimento em boa pátria e duma família nobre) com a antiguidade da sua pertença à comunidade cristã.

Ora, essa interpretação colocava os *novamente convertidos* numa interminável liminaridade, acusados de terem um conhecimento imperfeito da lei divina e da própria lei natural, o que os impedia de aspirar ao verdadeiro fim e, por isso mesmo, de serem plenamente virtuosos.⁴⁷ Essa virtude incompleta explicava que não fossem equiparados – para o exercício de ofícios da *respublica*, por exemplo – aos que eram capazes de apreender, em contrapartida, esses preceitos⁴⁸.

Contudo, a teorização de Osório também era incómoda para aqueles que tinham nascido em pátria considerada menos ilustre, cuja "raça" era "mistiça" e cuja fé cristã parecia em perigo: os "casados" e os seus descendentes.

3. A questão das "origens" na nobreza da "nação portuguesa": da meritocracia e do sangue

Meio século depois de frei Gaspar de Lisboa ter defendido o direito dos descendentes dos "casados" acederem a "qualquer honra ou dignidade humana",⁴⁹ o igualmente franciscano frei Miguel da Purificação teceu considerações, a propósito de um conflito que opôs os franciscanos da Índia aos franciscanos do reino,⁵⁰ que sintetizam de forma magnífica a situação social goesa e as ameaças que pairavam, no que dizia respeito a honras e a dignidades, sobre estes grupos.

⁴⁶ *Idem*, 1992, p. 190.

⁴⁷ Cf. Xavier, 2006b.

⁴⁸ No *De Legibus*, Francisco Suarez não hesitaria em colocar a questão do seguinte modo: "a lei natural é única na sua essência para todos os homens, mas nem todos têm um conhecimento digamos, completo dela" (Suarez, *De Leg. II*, 8, & 5), e isto depois de ter assinalado que mesmo os não-cristãos tinham inculcada no seu coração essa lei natural.

⁴⁹ *In Studia*, vol. IX, p. 83.

⁵⁰ Veja-se, a esse propósito, Xavier, 2006c.

Frei Miguel da Purificação (1589- ?), cujo caso foi já por mim discutido noutros lugares,⁵¹ foi um franciscano nascido na Índia, que escreveu um livrinho intitulado *Relacion defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*.⁵² Nesse tratado, que visava proteger os interesses da província franciscana de S. Tomé da Índia e os franciscanos “portugueses” nascidos naquelas partes, e que foi concebido como instrumento de argumentação que devia ser manipulado na corte de Madrid e em Roma, em defesa destes frades menores, Purificação reiteraria, mais do que uma vez, que os franciscanos

“fueron los primeros, que tomaron possession de la India Oriental, convirtieron, y convierten innumerables almas; podemos dezir, que a ellos solos propriamente, y no a otro alguno, pertenece el nombre, y titulo de Apostolos del Oriente. y de la companhia, y discipulos de Christo”⁵³.

Mais explícita referência ao conflito real e simbólico (um conflito de nomes, sobre quem era, sobre quem estava, efectivamente, na companhia de Cristo) deve ser difícil de encontrar. O que estava em causa, mais uma vez, era o problema das origens e da antiguidade.

Como se disse anteriormente, à semelhança dos descendentes da primeira geração de “casados”, os franciscanos apresentavam-se como a primeira geração de conquistadores espirituais. Como aqueles viam nos jesuítas e outros religiosos, e nos franciscanos do reino (e até nos franciscanos reformados), *newcomers* ou *outsiders*.⁵⁴ Se do seu ponto de vista era inaceitável que estes reivindicassem posições de poder equivalentes às suas, pode-se imaginar o que significava vê-los a ocupar posições cada vez mais elevadas...

Ao apresentar-se como *Relacion Defensiva*, o título do tratado de Purificação já indicia que nele se procurava sustentar um ataque vindo do exterior, remetendo-o para o universo da literatura polémica, até panfletária. Para além de se situar no cenário dos conflitos institucionais que se verificavam entre franciscanos da Índia e do reino, no livro de Purificação são discutidos os dispositivos de distinção que circulavam na época e que eram partilhados pelos descendentes dos portugueses face às crescentes ameaças que estavam a

⁵¹ *Idem*, e Xavier, 2006a. Neste estudo (2006c), a convocação do caso de Miguel da Purificação cumpre objectivos bem diferentes daqueles que aqui se desenvolvem. Já o estudo em italiano (2006^a) constitui uma versão anterior deste trabalho.

⁵² Cf. Devi e Seabra, 1971, pp. 117-118.

⁵³ *Vida Evangelica...*, p. 190.

⁵⁴ Elias, Norbert, 1992, “Introduction”.

enfrentar.⁵⁵ A propósito da questão do governo da colónia, e a quem ele cabia, argumentava Purificação que

"os filhos do Oriente desse lugar tão inferior, são mui capazes de governo, e por serem nascidos nesse Oriente não hão de ser excluidos das honrras, e dignidades, antes por essa mesma razão, os que forem adornados de partes, letras, merecimentos, e virtudes, hão de ser muy estimados, e admitidos a todas as honrras, e dignidades de tal sorte, que hão de ser igoalados com a Eva formado em o paraizo, isto he, com todos os mais que forem nascidos em lugares superiores, sublimes, e honrrosos"⁵⁶.

Note-se o recurso retórico: a qualificação do Oriente como lugar inferior serve para sublinhar o argumento de que os que aí tinham nascido eram capazes de governo e suficientes para alcançarem as honras e as dignidades da ordem imperial, devendo "ser igoalados com a Eva formado em o paraizo". Essa sua capacidade decorria das suas partes, *letras*, merecimentos, virtudes (em poucas palavras, da educação), e prova disso eram os exemplos de "hijos de la Índia" convocados pelo franciscano.⁵⁷

Para Purificação, estes eram mais adornados destas características do que a maioria dos homens comuns, e nesse contexto, nem a sua linhagem, nem a sua origem (territorial e grupal) eram mais relevantes do que o percurso individual, do que a capacidade de se construírem a si mesmos.

Esta visão meritocrática e construtivista *avant garde* foi abandonada noutra parte do texto, no qual se explicava que as pessoas nascidas em "lugares superiores" eram naturalmente superiores. Aí, a única vantagem de nascer na Índia era o "mas amor a su patria" (pátria enquanto terra na qual os pais tinham nascido), e esse amor particular tornava tais sujeitos mais capazes de exercerem os ofícios de governo daqueles lugares⁵⁸.

Ou seja, as formulações de Purificação sublinham a tensão que existia entre duas configurações antropológicas distintas: numa primeira, a personalidade/perfil do sujeito dependia da sua origem/nascimento; numa outra, esses traços tendiam a individualizar-se em função de outras experiências, e aí, o corpo do sujeito não era, necessariamente, o lugar de perpetuação da sua origem.⁵⁹

⁵⁵ Para além dos casos já elencados, um outro é igualmente significativo. Refiro-me à tentativa desenvolvida pelos "Frades Dominicos mestiços", os quais procuraram constituir uma província dominicana separada da província de Portugal, o que "se mandou impedir à Roma" (Aranha, 1731, III, fl. 69).

⁵⁶ Purificação, 1640, fls. 57v, 31 v.

⁵⁷ Purificação, 1640, fl. 13.

⁵⁸ Bouza Alvarez, 2001; Schaub, 2002.

⁵⁹ Gélis, 1999, pp. 307-309.

Contudo, os problemas que a segunda configuração antropológica colocava à manutenção da ordem colonial eram relevantes. Por exemplo, como é que se podia defender os “nascidos na Índia” e a superioridade das suas “partes” face aos portugueses vindos do reino com base em argumentos meritocráticos, sem correr o risco de negar a ordem de relações políticas estabelecidas no próprio império (na qual os portugueses continuavam a ser os colonizadores, independentemente do *seu* mérito, e os locais, os colonizados)? Como desqualificar os méritos adquiridos pelos indianos que se tinham convertido à religião cristã, muitos dos quais se tinham submetido à educação cristã desde os primeiros anos, o que potenciava a formação *de uma segunda natureza*, virtualmente equivalente à dos nascidos nos lugares “superiores, sublimes e honrosos”? Como consegui-lo, quando a própria ordem jurídica tendia, pelo menos do ponto de vista formal, a ser inclusiva?

Por outras palavras: como garantir a primazia dos “casados” face aos “reinóis” (na luta pelo poder no interior dos grupos de colonizadores), sem enfraquecer a sua posição face aos “brâmanes” e “charados” que reivindicavam coisas semelhantes usando o mesmo tipo de argumentação (no palco que opunha colonizadores e colonizados)?

De modo a contornar esta tensão, Purificação foi obrigado a esquecer o argumento meritocrático e a regressar a territórios bem mais familiares: os do sangue, da cor, da etnia. A propósito dos seus conterrâneos portugueses insistiria que não eram

“negros, como diz a parte contraria; nem ainda mestiços, senão bem nascidos, de madres, e padres Portuguezes, e nobres per geração”⁶⁰.

Em quem e em que é que se baseava a “parte contraria” para dizer que os descendentes dos portugueses eram negros ou mestiços (“casados negros”, “casados baços”)? Nas supracitadas descrições de Barros? Nas mais recentes de Linschoten, que no seu itinerário não hesitara em escrever que “os descendentes de homens e mulheres portuguesas parecem ser indianos naturais de cor e feição”?⁶¹ Talvez porque, convicto de que tais opiniões se ancoravam num senso comum mal informado, Purificação sentiu a necessidade de explicar que

“O ser negro, ou mestiço, não rezulta da terra, ou lugar donde se nasce, senão da mistura da geração: e tendo elles esta mistura de negros, bem se segue que se pode dizer semelhantes, que são negros, ou mestiços.”

⁶⁰ Purificação, 1640, fl. 22v. Sobre a relação semântica entre pureza de sangue e nobreza, e as suas consequências na conformação das experiências coloniais veja-se Zuñiga, 1999, *passim*.

⁶¹ Linschoten, 1997, p. 147.

Mas, ciente de que as palavras valiam menos do que os actos, ou de que os actos reiteravam as palavras, de modo a tornar inquestionável a *separação intransponível* entre corpos de sangue distinto, mas nascidos num mesmo lugar, ou seja, de modo a marcar a diferença, Purificação (cuja retrato gravado na *Relacion defensiva* é, também ele, bastante ilustrativo da sua origem mestiça) far-se-ia acompanhar, na sua viagem a Roma e a Madrid, com o tratado por debaixo do braço, por um "Negro Indiano" convertido à religião cristã. Dessa forma – é quase certo que o frade disso estava convencido –, todos podiam decifrar e experimentar aquilo que as palavras já tinham conseguido comprovar. Imagem (Purificação e um indiano, ao vivo) e legenda (o tratado) completavam o conceito.

A hierarquia social que devia operar nas partes asiáticas do império devia contar, pois, com esta inquestionável diferença. A invulgar combinação, nos filhos do Oriente, nos nascidos na Índia, de merecimentos, virtudes, amor à pátria, religião antiga e sangue limpo, colocava-os no vértice superior da hierarquia social. No plano inferior, evidentemente, situar-se-iam os indianos de sangue e de geração, e a meio, os mestiços.

Resolvido o possível conflito de interesses entre filhos da Índia mas plenamente portugueses e indianos convertidos (e, por isso mesmo, semelhantes a portugueses), restava explicitar, de forma mais conclusiva, a vantagem em relação aos portugueses nascidos no reino.

Ora, para Purificação, os filhos da Índia não só tinham mais mérito e virtudes do que aqueles, para além de terem o mesmo sangue, como tinham nascido em "berço ilustre", "porque nascem em o Oriente, onde o Sol nasce, e participam mais da virtude". Mais uma vez em contradição consigo mesmo, Purificação optava por convocar, agora, um *topos* que circulava na tratadística cristã desde o século III e que tinha raízes na poética grega, o qual remetia para uma hierarquia espacial e antropológica do globo terrestre que valorizava simbolicamente, e em contrapartida, os territórios asiáticos.

Em suma, a *Relacion defensiva* prolongava no tempo e no espaço (pois a escrita, e a escrita impressa, tinham essa importante função de fixação da memória) a indignação sentida por estes sujeitos que se viam cada vez mais discriminados em virtude do lugar onde tinham nascido, e que, procurando contrariar as razões dessa discriminação, acabaram por reflectir sobre a sua própria identidade, procurando argumentar que eram cumalados das qualidades identitárias mais apreciadas na época: a nobreza da geração (linhagem e pátria), as virtudes adquiridas, a nobreza cristã. Não surpreendentemente, o livro de Purificação foi publicado em Barcelona, na metrópole, e não em Goa, onde havia prelos. O auditório a quem se dirigia era, em primeiro lugar, o metropolitano, aquele que, pensava o frade menor, tinha o poder de alterar a ordem colonial em Goa. Tudo com a protecção benfazeja dos astros, evidentemente!

4. Astros, terras, climas e outros universos de diferenciação

O recurso à, ou a recusa de uma tópica astrológica, climática e médica, como forma de legitimação e/ou contestação argumentativa convida a reflectir, ainda que de uma forma sucinta e assumidamente impressionista, sobre os seus efeitos políticos. O que me interessa perceber, aqui, é a maneira como esta tópica participou na dinâmica das relações sociopolíticas na ordem colonial indiana, e reflectir sobre o que a sua presença em textos escritos por sujeitos nascidos na colónia e aí educados indiciava acerca da constituição cultural daqueles territórios, e da enciclopédia de saberes, da biblioteca, a que as suas populações podiam recorrer.

Quem discriminava os descendentes dos portugueses, acusando-os de se terem indianizado (étnica e culturalmente), convocava tópicos retirados da tradição ptolomaica, de acordo com os quais as constelações celestes tinham influência na Terra, sendo que os astros que regiam os trópicos (e a Índia era tomada como uma região subtropical) tinham efeitos negativos sobre o carácter das pessoas.⁶² Acreditava-se, ao mesmo tempo, que o clima destes lugares afectava a sua constituição física e moral, pela interdependência que existia entre as potências dos astros, as terras e os humores dos homens. A essa concepção cósmica do corpo humano (“um ser no meio de outros seres que influencia e dos quais recebe influências”),⁶³ acoplava-se a ideia de que cada corpo combinava forma (a alma infundada por Deus) e matéria. Essa relação dependia do equilíbrio entre humores (frio, quente, seco e húmido) – o modo como o corpo intervinha na mente – e os espíritos (vitais, naturais e animais) – através dos quais a mente intervinha no corpo. Dessas múltiplas combinações possíveis derivavam naturezas (físicas e morais) distintas, cujo condicionamento natural podia ser identificado, muito embora deixando sempre margem para o livre-arbítrio (pelo menos em teoria).⁶⁴

Em suma, todos os corpos participavam, de uma ou de outra forma, da harmonia cósmica, e o cosmos influía e condicionava o modo de ser de todos os corpos. No tratado *The Anatomy of Melancholy*, da segunda década de Seiscentos, o inglês Richard Burton escreveria, a esse propósito, e reproduzindo a tese de Caetano, que “the heaven is God’s instrument, by mediation of which He governs and disposeth these elementary bodies.”⁶⁵ No item que dedica à influência das estrelas sobre o corpo humano, Burton elenca um

⁶² O melhor estudo sobre estas questões é o excelente livro de Luís Miguel Carolino (Carolino, 2003).

⁶³ Jacob, 1970, p. 30; Joaquim, 1983, p.34; Gossiaux, 1993, p. 109.

⁶⁴ Darmon, 1977, pp. 137 e ss.; Gossiaux, 1993, pp. 130 e ss. Eram tão dominantes estas convicções que se defendia, inclusive, que o momento do dia em que a cópula generativa tivera lugar – e as conjunções astrais verificadas nessa altura – tinha influência sobre as características morais do futuro sujeito.

⁶⁵ Burton, *The Anatomy of Melancholy*, I, p. 206.

número considerável de autores que durante o século XVI a tinham defendido. Os mesmos princípios aparecem no bem menos ambicioso *Lunario e Prognóstico Perpétuo* de Jerónimo Cortés, de inícios do século XVII, no qual a articulação entre cosmos, terras e sujeitos chega ao detalhe de abordar as posições (e possibilidades) de várias cidades de todo o mundo, para além de, claro está, identificar os sujeitos em função do seu horóscopo.⁶⁶

Como foi magnificamente demonstrado por Luís Miguel Carolino, muitos destes *topoi* faziam parte, ainda que de forma nem sempre consensual, da enciclopédia de saberes dos portugueses da época moderna, emergindo em textos directamente relacionados com este universo conceptual,⁶⁷ mas também reaparecendo, quase espontaneamente, na mais variada literatura, nos lugares mais inesperados.

Por exemplo, no terceiro capítulo do *Roteiro de Goa a Diu*, redigido pelo humanista, governador e vice-rei do Estado da Índia, D. João de Castro, as qualidades e virtudes dos céus e dos seus astros, e o modo como estes influenciavam a vida dos entes terrenos, eram dados como adquiridos:

“e o que brevemente se pode dizer delles he que os ceos e as estrellas dão quasi toda a virtude a região elemental, pera se gerarem e criarem todas as cousas do mar, da terra e de todo este mundo inferior (...)E quanto aos outros planetas, cada hum tem suas particulares influencias.”⁶⁸

O mesmo João de Castro que, noutros momentos, argumentaria contra as teorias ptolomaicas, ao sustentar que os portugueses tinham provado que a zona tórrida era habitável (nela se encontrando, inclusive, sociedades auto-organizadas), não hesitava em afirmar que entre o Trópico de Câncer e o Círculo Ártico (mas já não entre o Trópico de Capricórnio e o Círculo Antártico) se situavam as melhores terras do mundo (o que abrangia, na totalidade, os territórios europeus),⁶⁹ reproduzindo, por essa via, o discurso clássico sobre estas matérias.

Note-se que esta fundamentação discursiva encaixava perfeitamente na teoria estatutária, segundo a qual, a cada comunidade cultural capaz de se auto-organizar como sociedade política correspondia um direito próprio, mas que este variava consoante o “estado

⁶⁶ Cortés, Jerónimo, 1980.

⁶⁷ Carolino, 2003, partes I e II.

⁶⁸ Castro, vol. 2, p. 26.

⁶⁹ Castro, vol. 2, p. 81. Note-se que estes saberes circulavam, com intensidade, na corte portuguesa, e nos discursos mais diversos – veja-se, à laia de ilustração, os capítulos “Da liberdade e dos louvores do Direito Civil e da Matemática” e “Da filosofia activa e contemplativa, e qual delas convém mais ao perfeito príncipe”, na *Imagem da Vida Cristã*, de Fr. Heitor Pinto (1563).

cultural” dessa comunidade (e dos seus homens).⁷⁰ Era de esperar, pois, que esse estado cultural fosse menor nas comunidades que se situavam entre o Trópico de Capricórnio e o Círculo Antártico, ou nas suas proximidades, ou seja, entre o Trópico de Capricórnio e o Trópico de Câncer. E aí se encontravam praticamente todo o continente africano, o Brasil e a Índia, os territórios onde os portugueses tinham a maior parte das suas colónias.

É certo que existia um discurso, com raízes na tradição poética grega, retomada na patrística cristã, que aí procurava identificar a localização do jardim do Éden. No século III, Santo Hipólito afirmara que o Paraíso “é um lugar do Oriente e uma região escolhida”,⁷¹ enquanto outros declarariam que “esta parte da terra entre todas venerável é aquela que o Sol ao erguer-se ilumina primeiro”.⁷²

O facto de o próprio Santo Agostinho ter adoptado, no *De Genesi ad Litteram*, esta interpretação consagrou este *topos* como elemento incontornável das paisagens da imaginação cristã ocidental. Registado na cartografia medieval, transposto para as terras asiáticas, sobretudo através das origens e viagens intermináveis (nestorianas/asiáticas e etíopes/africanas) do Preste João⁷³, a ideia de um paraíso asiático difundiu-se, também, através dos textos de Marco Polo e de Jean de Mandeville, onde o êxtase pelas maravilhas da Ásia, e mais concretamente, da Índia, era inquestionável. Não surpreende reencontrar nos discursos dos viajantes quinhentistas portugueses, bem como da generalidade dos actores imperiais, emanações destes outros tópicos. A Índia também podia ser descrita como possuindo

“os mais puros, excelentes ares do Mundo, fructas, águas de fontes e rios, as melhores e mais salutíferas de toda a terra, pão, cevada, todos os legumes, todas as hortaliças, gado grosso e miúdo, que pode sustentar o mundo, tudo o mais maravilhoso”⁷⁴.

E o Concão, a região da Índia onde se encontrava Goa, podia ser caracterizada

“mais que outra alguma da India grossa e abundosa de mantimentos e outros muitos e diversos frutos; produz pimenta e gengibre que abasta a terra. Assi per ela como alem do Gate sam os campos cubertos de canafistola. Nam se lembram os homemis [sic] aver aqui fome estrelidade”

⁷⁰ Para Suarez, a ignorância pode ser uma razão explicativa da introdução de leis contrárias à lei natural por parte de alguns povos, e, dessa forma, da inferioridade do seu direito (*De Leg.* II, 8, & 6).

⁷¹ Delumeau, 1994, p. 25.

⁷² Delumeau, 1994, pp. 19-20.

⁷³ Não surpreendentemente, os cronistas da Etiópia, embora não a afirmem como *locus* do Paraíso, referem constantemente a tradição que o localizava no curso do rio Nilo (v. Teles, 1989, p. 24).

⁷⁴ Couto, 1980, p. 215. A propósito deste imaginário, veja-se, naturalmente, o livro de Jean Delumeau, 1994.

Já a costa do Decão – continuava D. João de Castro – era "a mais formosa e nobre de todo o universo."⁷⁵

Imagens análogas povoavam a literatura estrangeira, e não surpreende encontrar no *Theatrum Mundi*, de Abraham Ortelius, essa imagem de que a Índia era lugar fértil, abundante, rico, com pedras preciosas e especiarias, com gente com grande longevidade, com um número infinito de cidades, portos, reinos, comércio, "che veramente si può chiamare un terrestre Paradiso."⁷⁶

É certo que o facto de esse local idílico, cheio de riquezas e graças divinas, ser habitado por gente perversa⁷⁷ legitimava a presença imperial cristã, os seus justos títulos, e isso mesmo seria lembrado por frei Paulo da Trindade, na sua *Conquista Espiritual do Oriente*:

"Quem considerar as muitas riquezas e cousas preciosas que o autor da natureza, Deus nosso Senhor com tão liberal mão repartiu com todas estas terras do Oriente, não poderá deixar de se maravilhar de ver quão mal os naturais dele pagam a seu Criador esses bens que dele têm recebido, pois vemos que, em lugar de terem dele conhecimento e receberem a sua Fé e guardarem a sua lei, tão longe vivem de tudo isso, que nem ainda parecem ter o lume da razão(...)"⁷⁸.

Compreende-se, assim, de que modo é que o discurso que valorizava positivamente a natureza indiana e desqualificava as suas populações convivia harmoniosamente com aquele outro que sublinhava os efeitos negativos que tais céus, tais terras e tais climas tinham sobre a natureza dos seus habitantes, quaisquer que estes fossem. De onde quer que estes fossem originalmente oriundos. A acumulação de argumentos, ainda que contraditórios entre si, reforçava a opinião.

Desde Garcia de Orta, o mais importante naturalista português do século XVI, residente em Goa entre 1543 e 1563, que se considerava que o clima da Índia era propício à degenerescência dos corpos e à produção de determinados fluidos e odores. Estes inclinavam os indianos para Vénus, ou seja, para o planeta feminino por excelência, regente da sensualidade, o que, por si só, constituía um princípio de inferioridade antropológica. Recorde-se que, já

⁷⁵ Castro, 1843, pp. 6-7.

⁷⁶ Ortelius, 1683, p. 218.

⁷⁷ Delumeau, 1994, p. 107. São inúmeras as fontes e vasta a bibliografia sobre o enriquecimento de conhecimentos da história natural da Ásia, África e América no contexto da expansão portuguesa e da sua produção escrita e cartográfica, e o modo como estas se relacionaram com as tradições do *Almagesto*, da *Geografia* de Ptolomeu e de outros textos antigos. Para abordagens gerais, veja-se, Albuquerque, I, 1986; Dias, 1988.

⁷⁸ Trindade, 1962, I, cap. 9.

nos finais do reinado de D. Manuel, o bispo de Dume, o dominicano D. Duarte Nunes, tinha advertido o rei de que “todos Portuguezes mudão nessa terra a calidade, e Nação, e se fazem conformes á terra no modo de viver, que não querem senão seguir a sensualidade”⁷⁹. O mesmo discurso subsistia nos finais do século (e é inevitável recordar a *Ilha dos Amores* camoniana e a imagem que esta replicou para a posteridade, e respectivas associações mentais, a delimitação de um campo semântico) e no século seguinte, e era invocado no momento de justificar algumas situações concretas.

“Con los continuos calores y mucha libertad, es muy contraria al spiritu, y tiene los cuerpos y espiritus muy debilitados y flacos de tal manera que con pequeño trabajo se ahoga el espiritu”

e isso obrigava a que, de acordo com a avaliação aqui feita pelo padre Alessandro Valignano, nas últimas décadas do século XVI, os missionários ocidentais fossem muito disciplinados e virtuosos e “bien mortificados en sus passiones”, de modo a suportarem os desafios que o clima (e as gentes) lhes colocavam⁸⁰. Valignano (mas poderia ter sido um outro missionário, ou oficial imperial ou colonial a fazê-lo) convocava a teoria hipocrático-galénica dos humores e das compleições, segundo a qual os temperamentos negativos do corpo podiam ser estimulados por determinadas condições climáticas. Efectivamente, pela mesma altura, uma convicção semelhante era expressa por Diogo do Couto, no *Soldado Prático*. Também aí Couto, o mesmo Couto que elogiara a flora indiana, diria agora que a Índia tinha uma má natureza e os seus homens uma inclinação infernal, chegando mesmo a desabafar: “não sei que tem a Índia, e debaixo de que planeta está, que assi muda os pensamentos e desejos bons, que é pasmar”⁸¹. Orta referia Vénus como o astro responsável pelas inconstâncias indianas, e Couto atribuía a um planeta inominado o princípio causal das metamorfoses que os homens ali experimentavam.

Em todos estes enunciados entrevê-se a mesma ideia. Climas e humores (e personalidades) entrecruzavam-se com as configurações celestes, pré-determinando hierarquias de civilidade. Nesta, a húmida e exuberante Índia, e os pouco intelectuais e sensuais indianos, podiam ser justamente inferiorizados. Talvez não por mera coincidência, mas sim enquanto sintoma de convicções mais alargadas, para as quais em muito contribuiria, Jean Bodin,

⁷⁹ A sincronia destas reflexões e propostas com aquelas que, na mesma época, estavam a ser formuladas no México não pode ser ocultada (Bernand & Gruzinski, 1991, I, p. 398).

⁸⁰ DHMPPQ, XII, pp. 575-576. Era comum pensar que à humidade e ao calor correspondiam temperamentos determinados pelo coração (ou seja, pelos sentidos), e a estes determinados perfis psicológicos. V. Gossiaux, 1993, p. 131.

⁸¹ Couto, 1980, p. 37, p. 104.

primeiro nos *Les Six Livres de la République*, e depois no *Théâtre de la Nature Universelle*, sintetizou as teorias que defendiam o determinismo dos climas, localizando a Europa na zona mais beneficiada por estes, a zona mais propícia à ordem e à harmonia. A mesma ideia ressurgiu, décadas depois, no tratado de *La Sagesse*, de Pierre Charron, no qual se sublinhava, precisamente, a desigualdade entre os homens que resultava da distribuição climática⁸². Não muito diferentemente do que João de Castro já expusera, Bodin explicou que os homens se encontravam divididos em três áreas geográfico-climáticas: a primeira, mais temperada, incluía a Europa, o Norte da Ásia e o Norte da América; a segunda, fria, incluía a zona ártica e antártica, e a terceira, a dos trópicos, ou seja, a África e a Etiópia, a maior parte da Índia, as Molucas, Java e a Taprobana. A este princípio de divisão correspondiam diferentes histórias, diferentes leis, diferentes sociedades, as quais podiam ser alinhadas e hierarquizadas de acordo com o seu grau de maior ou menor civilidade – e esta era determinada, também, pela geografia dos lugares, montanhosos ou planos, temperados ou tropicais⁸³. Sempre, porém, a Europa, excedia “todas em nobreza, virtude, gravidade, magnificência e quantidade de gente política”, e recorro agora às palavras do dominicano Frei João dos Santos, missionário na Índia, nos inícios do século XVII, e autor da *Etiópia Oriental*, de 1609, tratado que também se inicia com a descrição das diferentes partes do mundo.⁸⁴

Clarificava-se, dessa forma, esse princípio de divisão que atribuía à Europa qualidades masculinas, e às colónias por ela dominadas (neste caso a Índia), atributos femininos. À semelhança do que acontecia nos princípios de geração, nos quais era o homem o princípio activo, também nas relações políticas se esperava que a acção, a capacidade de comando, se encontrasse entre os europeus nascidos na Europa.

Tudo isto (que se declinava, em última instância, das configurações celestes) justificava a subalternização antropológica e jurídica das populações indianas, o domínio político cristão e a manutenção da relação colonizador-colonizado. Mas o recurso a essa explicação como argumento retórico acabava por afectar a percepção e a posição das populações nascidas nos territórios do império, necessariamente afectadas pelas posições dos astros e pelos climas daquelas terras. Tal como os colonizados *strictu sensu*, também às elites coloniais descendentes de populações metropolitanas se atribuíam qualidades similares.⁸⁵

⁸² Gossiaux, 1993, pp. 136-142; Hogden, 1971, pp. 279 e ss.; Dupront, 2001, pp. 67-68.

⁸³ Gossiaux, 1993, pp. 140-142, 159.

⁸⁴ Santos, 1989, I, p. 10.

⁸⁵ A referência a Foucault e à teoria das quatro similitudes continua a ser, a esse propósito, incontornável (Foucault, 1991, pp. 73-81).

Essas intertextualidades degradavam, para quem nelas acreditava, a qualidade originária desses sujeitos, situando-os numa rota descendente na hierarquia social imperial.

Muito embora circulasse o discurso que reiterava que “assy tão portugues he o q/ nasce e vive em Goa ou no Brazil, ou em Angola, como o que vive e nasce em Lisboa”, nascer na Índia passara a ter, como se viu, consequências cruciais para o destino destes grupos, manifestadas na consolidação do termo “reinol” em oposição ao enunciado “nascido na Índia”⁸⁶.

Algumas famílias com fama de fidalgas tinham caído em pobreza, inclusive, devido ao seu estabelecimento na Índia. Pelo menos essa é a impressão que se retira da leitura de uma carta régia de 25 de Março de 1688, na qual se sondava sobre o regime e a natureza dos aforamentos na Índia. Nessa missiva refere-se que durante o governo do conde de Alvor, os foreiros tinham sido obrigados a nomear a segunda vida nas suas filhas “tendo-as que cazarão com Portugueses benemeritos nascidos no Reino”. Essa decisão provocara uma forte reacção por parte dos nascidos na Índia, os quais não hesitaram em lembrar a coroa de

“que tão bem erão portugueses, e muitos deles Fidalgos, e posto que houvessem nascido na Índia procedião de Paes e Avos que vierão do Reino, e que por este modo ficarão pobres, e impossibilitados, e não acharião mulheres com [quem] cazar, o que era prejuízo da propagação, e padecerião fomes, e necessidades”⁸⁷.

Nesse “tão bem erão portugueses” entrevê-se o estigma a que estavam a ser sujeitos os “casados”, e um trecho do *Giro al Mondo*, de Giovanni Careri, reforça esta ideia. O viajante italiano observou que as mulheres brâmanes cristãs preferiam casar-se com os portugueses vindos do reino, desdenhando os que tinham nascido localmente, dando a entender que tal acontecia por estes últimos terem sangue misturado com gente de menor valia⁸⁸. Os brâmanes – ou aqueles grupos que se apresentavam como tal, e eram socialmente reconhecidos como o sendo – tinham alcançado um inegável prestígio aos olhos da coroa portuguesa e reconheciam nos fidalgos reinóis uma nobreza semelhante à sua (com fortes características endogâmicas, onde a pureza de sangue era um elemento central), o que permitia este tipo de uniões matrimoniais⁸⁹.

⁸⁶ BA, 51-VI-54, fl. 73.

⁸⁷ Lobato, 1985, p. 465.

⁸⁸ Guglieminetti, 1976, p. 700.

⁸⁹ A esse nível, o tratado de António Frias é, sem qualquer dúvida, emblemático das estratégias de construção/cristalização identitária desenvolvidas por estes grupos (Frias, 1701). V. Xavier, 2005.

Enfim, o princípio da homogenia social desenhara no império regras inesperadas, distanciando aqueles que, à partida, se diziam e se sentiam próximos: os portugueses nascidos no reino e nascidos nas colónias. Ao evocarem o sangue que corria nas veias e a memória de uma endogamia geográfica, este tratado franciscano é um fragmento que denuncia a perturbação do sentimento de si que os portugueses nascidos na Índia estavam, por isso mesmo, a experimentar – obrigando-os a reflectir sobre, a pensar a sua alteridade, a sua identidade, a delimitá-la, a alterá-la, a produzi-la.

A similitude entre este tipo de situações e aquelas que foram identificadas por Jorge Cañizares Esguerra no estudo "New world, new stars"⁹⁰ (ou, de algum modo, por Gabriela Vallejo, neste mesmo volume) é notável, até pela cronologia, convidando a leituras que atravessam os impérios ibéricos, e estabelecem articulações entre estes para períodos anteriores aos da união ibérica. O caso de Esguerra, porém – tal como o de frei Miguel da Purificação –, ocorre no arco cronológico dessa união política, o que pode, por sua vez, indiciar outras situações (por exemplo, a possibilidade de uma rede de circulação de informação entre os franciscanos estabelecidos nos territórios de ambos os impérios). Aí se refere que a par de vários crioulos letrados de Lima, um franciscano, Buenaventura de Salinas y Córdova, escreveu um tratado com uma argumentação muito próxima daquela desenvolvida por Miguel da Purificação, desta vez em defesa dos interesses dos franciscanos espanhóis nascidos no Peru, tendo também ele partido para Roma para a defender, no ano de 1640. Mais do que uma curiosidade, do que uma coincidência, imagino que outras conexões emergiriam, caso encontrá-las fosse o desiderato deste ensaio. De momento importa realçar, apenas, a recorrência de um mesmo tipo de raciocínio entre grupos sociais que estavam a viver experiências similares em geografias imperiais distintas, mas ainda sob a tutela política da Monarquia Hispânica.

Mas, como sugeri, também é possível que essa semelhança intelectual e social esteja relacionada com o *timing* das experiências imperiais ibéricas, sobretudo nos territórios considerados pelas metrópoles como mais centrais (casos do México e do Peru, de Goa e depois do Brasil), e, em particular, com as cronologias da conversão ao Cristianismo e evangelização das populações locais, das suas elites. Aliás, no período pós-restauracionista é o espaço brasileiro que irá albergar tematizações deste tipo, aí se destacando as *Notícias do Brasil*, de Simão de Vasconcelos, e a *Nova Lusitânia*, de Francisco Brito Freire. No caso goês, a potencial equalização política que a conversão das populações de origem local encerrou – resultante da assimilação entre *generatio* (nascimento) e *regeneratio* (baptismo) como

⁹⁰ Cañizares Esguerra, 1999, *passim*. Também, e mais uma vez, Gruzinski, 1988; Bernand & Gruzinski, 1992, II, cap. 6.

via de *naturalização política* – despertou entre os descendentes dos colonos portugueses dispositivos de distinção que procuraram contornar os *vínculos especiais* que constituíam a nova comunidade, para assentarem sobre dispositivos de natureza biológica (a etnia, a própria nação) as matrizes da diferenciação. Ou seja, o poder invasivo da religião suscitou, entre os cristãos-velhos, tematizações da identidade que procuravam conter as aspirações dos grupos locais. Nesse contexto, a linhagem passava a ser equivalente à nação. Para além do sangue de família, o sangue “português” surgia como dispositivo de distinção.

Por seu turno, a necessidade de reagir contra os argumentos retirados das teorias climáticas e astrológicas dominantes, utilizados para desvirtuar todos aqueles que tinham nascido em lugares próximos dos trópicos⁹¹, potenciou uma outra tematização. A par de uma impressionista “astrologia patriótica”, este porta-voz dos nascidos na Índia oscilava entre a recusa do determinismo climático e a exaltação climática, geográfica, da *patria* em que tinham nascido. Sublinhando, ao mesmo tempo, a invariabilidade do sangue e a sua invulnerabilidade a condicionantes externas, tais como a latitude ou os céus sob os quais se vivia.

Aos poucos, o sentimento de si/a consciência de si destes sujeitos foi-se alterando. No palco de Goa, viriam a reivindicar-se, mais tarde, como os melhores goeses (porque descendentes dos portugueses), subalternizando as elites de origem local que, com base em pressupostos e argumentos distintos, mas igualmente retirados da mesma biblioteca metropolitana, afirmavam exactamente a mesma coisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1994.
- ARANHA, Lázaro Leitão, *Meza das tres Ordens militares. Da jurisdição da Ordem de Cristo por tudo o q/ toca o Ultramar. Tomo 3.º Bullas, Decretos, Resoluçoens e accentos desde a sua criação the o anno de 1731* (manuscrito da ANTT, MCO, n.ºs 302-306).
- AQUINO, Tomás de, *Somme Contre les Gentils – Contra Gentiles*, Paris, Ed. du Cerf, 1993.
- BERNAND, Carmen & Serge GRUZINSKI, *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols, Paris, Fayard, 1991.
- BETHENCOURT, Francisco, “Os conventos femininos no Império Português. O caso do convento de Santa Mónica”, in *O rosto feminino da expansão portuguesa*, Lisboa, 1994.
- BOXER, Charles, “Casados and Cabotagem in the Estado da India”, in *II Seminario Internacional de História Indo-Portuguesa, Actas*, Lisboa, IICT, 1985, pp. 119-135.
- BOXER, Charles, *Relações Raciais no Império Português*, Lisboa, 1988.

⁹¹ Cañizares Esguerra, 1999.

- BOUZA, Fernando, *Portugal no Tempo dos Filipes (1580-1668), Política. Cultura. Representações*, Lisboa, Quetzal, 2001.
- BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra, Colégio de Artes da Companhia de Jesus, vols. II, IV e XV, 1712, 1713, 1716.
- BURTON, Richard, *The Anatomy of Melancholy*.
- CAÑIZARES ESGUERRA, Jorge, "New World, New Stars: Patriotic astrology and the invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650", *American Historical Review*, Feb. 1995, pp. 33-68.
- CASTRO, D. João de, *Obras Completas*, Coimbra, 4 vols., 1986.
- CASTRO-CALDAS, A., Petersson, K. M., REIS, A., STONE-ELANDER, S. & INGVAR, M. "The illiterate brain: Learning to read and write during childhood influences the functional organisation of the adult brain", *Brain*, 121, 1053-1063, 1998.
- CASTRO-CALDAS, A. Cavaleiro Miranda, P., CARMO, I., REIS, A., Leote, F., RIBEIRO, C. & DUCLA-SOARES, E., Influence of learning to read and to write on the morphology of the Corpus Callosum. *European Journal of Neurology*, 6, 23-28, 1999.
- CASTRO-CALDAS, A., REIS, A., "Neuropsicologia do Analfabetismo", in *Literacia e Sociedade*, Lisboa, Caminho, 2000.
- COATES, Timothy J., 1998, *Degredados e Órfãs: Colonização dirigida pela Coroa no Império Português – 1550-1755*, Lisboa, CNCDDT.
- CORTÉS, Jerónimo, *Lunário e Prognóstico Perpétuo para todos os Reinos e províncias*, Porto, Lello & Irmãos, 1980.
- COUTO, Diogo do, *Soldado Prático*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1954.
- COXITO, Armando A., *Lógica, Semântica e conhecimento na escolástica peninsular pré-renascentista*, Coimbra, Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1980.
- DALGADO, Sebastião, *Glossário Luso-Asiático*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 2 vols., 1919-1921.
- DAMÁSIO, António, *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*, 13.ª ed., Lisboa, Publicações Europa-América, 2001.
- DARMON, Pierre, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, s.l., Éditions J. J. Pauvert, 1977.
- DELUMEAU, Jean, *Uma história do Paraíso. O jardim das delícias*, Lisboa, Terramar, 1994.
- DEVI, Vimala, e Manuel de SEABRA, *A Literatura Indo-Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, vol. 1.
- DIAS, J.S.S, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*, Lisboa, Ed. Presença, 1988.
- DIRKS, Nicholas B., "The Conversion of Caste: Location, Translation, and Appropriation", in VAN DER VEER, Peter, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996.
- DEVI, Vimala, e Manuel de SEABRA, *A Literatura Indo-Portuguesa*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971, vol. 1, pp. 117-118.

- Documentos Remettidos da Índia ou Livro das Monções, publicados de Ordem da Classe de Sciencias Moraes, Politicas e Bellas-Lettras*, dir. de Antonio de Bulhão Pato, Lisboa, Academia Real de Sciencias, 1880, tomo I.
- DEOS, Fr. Jacinto de, *Caminho dos Frades Menores para a Vida Eterna*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1689.
- DUPRONT, Alphonse, *Genèses des Temps Modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, Paris, Fayard, 2001.
- EISENSTEIN, Elisabeth, *The printing revolution in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ERICEIRA, Conde da, *Esplendor do Oriente, Genealogia das famílias mais ilustres da Índia*. ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 1952.
- FRIAS, António João de, *Aureola dos Índios, e nobiliarchia bracmana: tratado historico, genealogico, panegyrico, politico, e moral (...)*, Lisboa, Off. Miguel Deslandes, 1702.
- FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, Edições 70, (1968), 1991.
- GOODY, Jack, *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- GOSSIAUX, Pol-P., *L'Homme et la Nature. Genèses de l'Anthropologie à l'Âge Classique, 1580-1750*, Bruzelles, De Boeck Université, 1993.
- GOULD, Eduardo S., "Los extranjeros y su integración a la vida de una ciudad indiana: los portugueses en Cordoba del Tucuman", *Revista de Historia del Derecho*, n.º 24, 1996, pp. 63-112.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles*, Paris, Gallimard, 1988.
- GUGLIEMINETTI, Marziano, a cura di, *Viaggiatori del 600*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, Torinese, 1976.
- HERZOG, Tamar, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la edad moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- HESPANHA, António Manuel, "A Família", in António Manuel Hespanha, coord., o Antigo Regime (1620-1807), vol. 3 de José Mattoso, *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993.
- _____, *Panorama da História do Direito de Macau*, Macau, 1995ª.
- _____, "O governo dos 'Austrias' e a 'modernização' da constituição política portuguesa", in *Penélope, Fazer e Desfazer a História*, n.º 2, 1989.
- HOGDEN, Margaret, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
- Inquisição de Goa, Livro da Visita, 1632* (manuscrito, ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, n.º 184).
- KRIEGL, Maurice, "De la "question" des "nouveaux - chrétiens" à l'expulsion des juifs: la double modernité des procès de l'exclusion dans l'Espagne du XV^e siècle", in Serge GRUZINSKI e Nathan WACHTEL, *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience Américaine, Actes du Colloque Cermaca*, Paris, EHESS, 1992.

- JACOB, François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.
- JOAQUIM, Teresa, *Dar à Luz. Ensaio sobre as práticas e crenças da gravidez, parto e pós-parto em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.
- LEBRUN, François, *A Vida Conjugal no Antigo Regime*, Lisboa, Ed. Rolim, 1983.
- LINSCHOTEN, Jan Hugyen van, *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*, Lisboa, 2.ª ed., CNCDP, 1997.
- LOBATO, 1985, p. 465.
- LOPES, Maria de Jesus Mártires, *Goa Setecentista*, Lisboa, CEPCEP-UCP, 1997.
- MELO, Francisco Manuel de, *Carta de Guia de Casados*, Lisboa, Ed. Europa-América, 1992.
- MOEGLIN, Jean-Marie, "Nation et nationalisme du Moyen Age à l'Époque Moderne (France-Allemagne)", *Revue Historique*, 1999, pp. 537-553.
- MOMMSEN, W. J., e J. A. de MOOR, *European Expansion and Law. The Encounter of European and Indigenous Law in 19th and 20th century, Africa and Asia*, Oxford-New York, Berg, 1992.
- Ordenações Filipinas*, II, LV.
- OLIVAL, Fernanda, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar Editora, 2001.
- PINTO, Heitor, *Imagem da Vida Cristã*, 1.ª parte, Coimbra, João Barreira, 1563.
- PURIFICAÇÃO, Miguel da, *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental e da província do apóstolo S. Thome dos frades menores da regular observância da mesma Índia*, Barcelona, Sebastião e João Matheva, 1640.
- RAMOS, Rui Manuel Monteiro Lopes, *Tristes Conquistas. A Expansão Ultramarina na Historiografia Contemporânea (c.1840-1970)*, Lisboa, ICS, 1997 (diss. apresentada para a obtenção do grau de investigador auxiliar, policop.).
- REGO, António da Silva, *Documentação para a história das missões do padroado português do Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente-CNCDP, 1996.
- SAHLINS, Peter, "La nationalité avant la lettre. Les pratiques de naturalisation en France sous l'Ancien Régime", *Annales HSS*, sept-oct. 2000, n.º 5, pp. 1081-1108.
- SANTOS, Fr. João dos, *Etiópia Oriental*, 2 vols., Lisboa, Edições Alfa, 1989.
- SCHAUB, Jean-Frédéric, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 21.
- SCHWARTZ, Stuart B., "Identity in colonial Brazil", in CANNY, Nicholas & Anthony PAGDEN, *Colonial identity in the Atlantic world : 1500-1800*, New Jersey : Princeton University Press, 1987.
- SOUZA, Teotónio, *Goa Medieval*, Lisboa, Ed. Estampa.
- SUAREZ, Francisco, *De Legibus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1977.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, *O Império Asiático Português*, Lisboa, Difel, 1995.
- _____ *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama*, Lisboa, CNCDP, 1998.

- TAU ANZOÁTEGUI, Victor, *Casuismo y Sistema, Indagación Histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.
- _____, "El derecho indiano en su relación con los derechos castellano y común", in Bartolomé CLAVERO, Paolo GROSSI, Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *Hispania. Entre derechos propios y derechos nacionales*, tomo II, Milano, Giuffrè Editore, 1990.
- TELES, Pe. Baltasar, *História da Etiópia*, Lisboa, Edições Alfa, 1989.
- THOMAZ, Luís Filipe, "A Estrutura Política e Administrativa do Estado da Índia no Século XVI", in THOMAZ, Luís Filipe, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994a.
- _____, "Goa: uma sociedade luso-indiana", in THOMAZ, Luís Filipe, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994b.
- THOMPSON, I. A. A., "Castile, Spain and the monarchy: the political community from *patria natural* to *patria nacional*", in *Spain, Europe and the Atlantic World, Essays in honour of John H. Elliott*, ed. Richard L. KAGAN e Geoffrey PARKER, Cambridge, CUP, 1995.
- TRINDADE, Paulo da, *Conquista Espiritual do Oriente*, Lisboa, 4 vols., 1961.
- VAN DER VEER, Peter, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996.
- VISWANATHAN, Gauri, "Coping with (civil) Death: The Christian Convert's Rights of Passage in Colonial India", in Gyan PRAKASH *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1995.
- _____, "Religious conversion and the politics of dissent", in Peter van der Veer, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London, Routledge, 1996.
- _____, *Outside the Fold, Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, Princeton University Press, 1998
- VIROLI, Maurizio, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Bari, Laterza, 2001.
- XAVIER, Ângela Barreto, "David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna", *Ler História*, 48, 2005.
- _____, "Pensar a nação a partir do império. Os "nascidos na Índia" nos séculos XVI e XVII", in AAVV, *Oltremare. Culture e istituzioni dal Colonialismo all'età postcoloniale*, Napoli, 2006a.
- _____, "De converso a novamente convertido. Identidade política e alteridade no reino e no império", *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, 22, 2006b.
- _____, "Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de história e de método", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. XVIII, 2006c.
- _____, *A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007 (no prelo).