

STRATHERN, Alan. *Kingship and conversion in sixteenth-century Sri Lanka: Portuguese Imperialism in a Buddhist land*. Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications, 66, Cambridge University Press, 2007.

Zoltán Biedermann

Department of Iberian and Latin American Studies,
Birkbeck College, University of London

Embora sem a continuidade que seria porventura desejável, o número dos trabalhos de história da expansão portuguesa empenhados em ir para além do foro do estritamente “lusu-português” tem vindo a aumentar ao longo das últimas décadas; trabalhos relacionados de uma maneira ou de outra com as propostas lançadas por Jean Aubin e Geneviève Bouchon na década de 1970, ainda que talvez mais diretamente radicados no labor de Luís Filipe Thomaz e no ambiente “lusu-asiático” do mestrado de história da expansão que funcionou na Universidade Nova de Lisboa durante os anos 1980 e 1990. Seja como for, nota-se que os estudos mais assumidamente “orientalistas”, que fazem um uso competente da documentação portuguesa para fins exteriores ao âmbito lusitanista têm vindo a escassear. Mesmo na historiografia indiana, que é talvez a que mais intensamente se debruçou, na Ásia, sobre materiais portugueses e neerlandeses, é de notar uma certa estagnação depois dos principais trabalhos de Om Prakash e Sanjay Subrahmanyam.

Provando que é possível renovar a dinâmica dentro de um quadro teórico reformulado, chega-nos o extraordinário livro de Alan Strathern, *Kingship and conversion in sixteenth-century Sri Lanka*. Formado em História com interesses específicos no budismo e em teoria antropológica, Strathern não é um lusitanista. Chegou à documentação portuguesa porque nela se reflete uma série de temas que considera centrais para a história do Sri Lanka. Porém, o rigor com que analisa estes materiais, usando de forma combinada traduções e versões originais, é notável. Embora a opção de trabalhar com traduções seja naturalmente problemática,

há-que notar que, na atualidade, nenhum historiador combina um conhecimento aprofundado do português e do cingalês da época em questão. Assim, o trabalho de Strathern acaba por tomar uma posição de relevo num nicho pequeno, mas importante, e mostra como é possível abrir novos campos de reflexão com ajuda das fontes portuguesas, combinando-as com outras, de origem asiática.

Com *Kingship and conversion*, Strathern conclui um projeto que, ao longo dos últimos seis anos, se manifestou numa série de artigos publicados em revistas internacionais. O quadro teórico-metodológico do livro é apresentado numa introdução densa e estimulante. Nela, o autor começa por referir a relevância premente dos trabalhos de história colonial no Sri Lanka da atualidade, país dilacerado por uma guerra civil que dura desde 1983 e por uma crescente politização do passado, nomeadamente do chamado “período português” (1506-1658). Identificam-se com alguma facilidade dois caminhos alternativos para qualquer análise do passado desse país: um caminho “tradicionalista”, enfatizando a extraordinária longevidade de certos traços da cultura cingalesa desde a sua consolidação no âmbito da civilização clássica de Anuradhapura (séculos I-IX) até aos dias de hoje; e um caminho “historicista”, onde o passado é feito de rupturas e descontinuidades. É esta a via escolhida por Strathern, embora sem descartar inteiramente a possibilidade de certos rasgos da primeira.

Mais do que uma narrativa completa dos acontecimentos que levaram ao estabelecimento de uma presença portuguesa institucionalizada no Sri Lanka no século XVI (para isso possuímos *Os portugueses e o mar de Ceilão*, de Jorge Flores, e também *A aprendizagem de Ceilão*, trabalho nosso), *Kingship and conversion* fornece “a series of explanatory contexts for the events of this time” (p. 6). Uma das questões que coloca no centro da sua análise é como foi possível a presença portuguesa, relativamente limitada no espaço, embora não no tempo, causar uma ruptura tão profunda nos tecidos políticos, religiosos e sociais do Sri Lanka. Para fornecer uma resposta, Strathern divide a discussão em três secções: uma primeira (The temporal), que trata da cultura política local e da natureza da presença portuguesa em tal âmbito; uma segunda (The spiritual), na qual se discutem questões ligadas à religião e ao conceito de conversão; e por fim uma terceira (The temporal and the spiritual), a mais ambiciosa de todas, onde se junta a análise do político e do religioso em torno dos conceitos de “realeza” e “conversão”.

O primeiro capítulo chama a atenção do leitor para a necessidade de uma crítica historicista dos conceitos de estado e realeza na Ásia meridional. Ao mesmo tempo, realça também um ponto que coloca o Sri Lanka numa posição ambígua, visto que o perímetro da ilha foi objeto, desde cedo, de uma interpretação simbólica forte, enquanto fronteira política e cultural. Fronteira importante e porosa

ao mesmo tempo, permitindo interações com a Índia do Sul e, mais tarde, com o Estado da Índia. Assim foi possível o recrutamento de portugueses para as forças militares locais, seguindo regras que estes, desde cedo, começaram a desrespeitar.

No capítulo 2, o autor passa em revista, embora sem a aprofundar muito, algumas características da expansão portuguesa na Ásia com o escopo de relativizar certos conceitos excessivamente cristalizados na historiografia do Sri Lanka a respeito do imperialismo português, do seu monolitismo, e da sua agressividade inerente – embora no fim Strathern não descarte o conceito em si (Portuguese imperialism). As diversas facetas da presença portuguesa no Sri Lanka são exploradas no capítulo 3. Aqui aparecem, num fascinante mosaico político-social, os mercenários portugueses que serviram Bhuvanekabahu VII, rei de Kotte (1521-51), os primeiros oficiais da coroa portuguesa despachados para a ilha nos anos 1540, e os mercadores portugueses estabelecidos em Colombo, que a coroa começaria a tentar controlar por essa época.

A figura central do segundo quartel do século XVI, o rei Bhuvanekabahu VII, é dissecada no capítulo 4. Aqui, Strathern explora algumas ambiguidades inerentes ao relacionamento do rei cingalês com as autoridades portuguesas e com personagens portuguesas presentes no seu reino em geral. Um dos pontos mais importantes neste contexto é a interpretação cingalesa do contrato de vassalagem estabelecido entre Kotte e Lisboa, a partir de 1518, com vantagens comerciais crescentes para o lado português. É neste âmbito que Strathern fornece uma releitura minuciosa do programa iconográfico de duas caixas de marfim fabricadas em Ceilão no contexto das iniciativas diplomáticas de Bhuvanekabahu na corte portuguesa, em 1542-43 e 1547 (ambas conservadas em Munique). Nos painéis finamente cinzelados destes objetos de prestígio, identificam-se todos os sinais de uma interpretação local do contrato de vassalagem que deixava intocada a dignidade do rei budista. Esta visão, por mais sofisticada que fosse, acabou por não evitar o aumento das tensões entre as duas coroas, essencialmente devido ao comportamento dos agentes portugueses presentes no terreno até a morte violenta de Bhuvanekabahu, em 1551.

A segunda parte do livro identifica as missões franciscanas da Província da Piedade, iniciadas na ilha em 1543, como um dos principais fatores de ruptura. Strathern discute com mestria as possíveis relações entre o movimento de conversões gerado na década de 1540 e o sistema de castas, entrando assim no problemático campo das ligações entre religião, coesão social e autoridade política. Um dos problemas focados é a posição dos Karavas, pescadores (e por vezes mercenários) relativamente abertos à conversão cristã, face ao resto da sociedade sri lankesa. Até que ponto as suas conversões influíram na percepção que a elite

budista teve do catolicismo? Até que ponto estava em marcha ou não, ao mesmo tempo, um movimento de bramanização análogo ao do subcontinente indiano? Seria possível a conversão ao catolicismo sem uma perda de pureza ritual no âmbito do sistema social vigente? Outros pontos discutidos incluem problemas de índole mais prática, por exemplo no tocante aos direitos dos convertidos na sociedade de Kotte. Que poderes tinha o rei para alienar os bens dos seus súditos decididos a seguir a fê católica? Que direitos teriam os missionários para doutrinar e pressionar a elite do reino a tomar o batismo? Até que ponto seria possível para Bhuvanekabahu resistir ao movimento de conversão?

A fim de avançar na resposta a estas perguntas, Strathern fornece no capítulo 6 uma concisa e clara discussão do conceito de conversão operante entre os missionários do padroado na época em questão. Por outro lado, discute, no capítulo seguinte, as configurações e os significados sociais, políticos e religiosos do budismo cingalês. O que significava ser budista antes da época contemporânea? E que sentido tomava na interação com os portugueses “*the myriad ways in which ‘doctrinal’ Theravada Buddhism was combined with a great range of other beliefs and practices that evolved on the island [...] often in creative response to the varied religiosities of South India*” (p. 125)? Por outras palavras, quais eram os interstícios em que o cristianismo podia negociar um espaço para expandir-se e criar raízes na população lankesa? Trata-se aí de uma questão de espaços sociais, mas também de poder. Strathern identifica uma das principais diferenças entre catolicismo e budismo na divisão cristã entre clero regular e secular, que teria permitido a este último desenvolver “*a more this-worldly nexus of power independent from the state*” do que era o caso no sangha (comunidade monástica) budista do Sri Lanka (p. 126). Daí talvez, também, a importância social e política da presença de hindus na corte e em geral na sociedade do reino de Kotte, que é discutida nas páginas seguintes. O principal motivo subjacente a estas perguntas prende-se à capacidade dos reis cingaleses para exercer o seu tradicional padroado sobre o sangha. Segundo Strathern, esta capacidade – e por conseguinte o status dos monges na ilha – estiveram intactos ainda na década de 1540-50. Para mais, o final do capítulo traz também uma série de indícios sobre a capacidade budista em traçar fronteiras entre a sua tradição – essencialmente soteriológica, embora tocada pelos inícios de uma divinização do Buda e dos bodhisatvas análoga à da tradição mahayana – e outras. Tentando retrazar uma visão budista sobre o cristianismo, Strathern argumenta que o sangha terá visto a sua doutrina como estando situada a um nível diferente da católica, comparada, possivelmente, com heresias budistas do passado. A natureza do cristianismo teria sido, aos olhos de muitos budistas cingaleses, essencialmente teística, e

não soteriológica. Daí, ironicamente, a possibilidade, desde um ponto de vista budista, de acomodar as duas realidades lado a lado, de abrir um espaço – o espaço tradicionalmente ocupado pelo rico panteão hinduizante associado ao budismo cingalês – ao Deus dos portugueses, identificado essencialmente como mais uma divindade, e não como um caminho de salvação que pudesse competir diretamente com a doutrina budista. Não surpreende, assim, que o autor afirme que a ideia católica, ou mais geralmente monoteísta, de conversão – *“the process of sloughing off all past habits and identities and acquiring a new persona”* (p. 135) – era estranha ao budismo cingalês.

A terceira parte do livro abre com um capítulo sobre as obrigações religiosas dos reis cingaleses. Um dos motivos expressos com frequência por variados soberanos da Ásia meridional para resistir à pressão missionária católica era o medo do descontentamento popular. Este argumento é, segundo a análise de Strathern, coerente no que toca ao Sri Lanka porque remete para a natureza peculiar do compromisso entre rei e povo na tradição cingalesa. Desde o século XII-XIII, circulava o argumento explícito de que o rei tinha de ser budista. Tinha de o ser não apenas por uma questão de padroado, mas também ritual: o comportamento religioso do soberano teria uma influência direta sobre a prosperidade do reino, e quebrar esta regra significaria atrair o caos – ou abrir as portas ao regicídio, isto é, ao restabelecimento da ordem por um usurpador: *“if one aspect of righteous rule was simply the dutiful performance of such rites – rites which may have actually constituted as well as expressed the quasi-divine attributes of kingship – the radical implications of conversion are immediately apparent”* (p. 151). Será esta a razão pela qual a maioria dos indivíduos de linhagem régia batizados ou dispostos a tomar o batismo surge em contextos de subalternidade ou marginalidade: príncipes deserdados, candidatos desesperados aspirando ao trono de Kotte ou a outros tronos menores.

Se Bhuvanekabahu resistiu à pressão dos missionários capuchos até o fim, o mesmo já não acontece com o seu neto e sucessor, Dharmapala, batizado sob alguma pressão em 1557 e chamado a partir de então dom João. A conversão de dom João fornece a Strathern a oportunidade de testar, no capítulo 9, as hipóteses construídas anteriormente. De fato, os efeitos da conversão do jovem rei foram desastrosos, acarretando deserções em massa e levando a uma vasta rebelião no reino de Kotte. Ainda assim, Strathern resiste à tentação de tirar ilações fáceis. Coloca sim uma questão crucial: se Dharmapala se tornou cristão, significa isto que os seus inimigos o eram essencialmente enquanto budistas? Qual era a relação entre realeza, budismo e identidade étnica cingalesa no vizinho reino de Sitawaka, que se consolidou militarmente na sua oposição a Kotte durante os anos

de 1550-80? O que Strathern extrai de uma série materiais pouco conhecidos – nomeadamente o *Sitavaka Hatana* (c. 1585), um poema de guerra cingalês de uma virulência anti portuguesa notável – é que a antítese se foi construindo ao longo das décadas, e que esta construção se estruturou mais em torno de conceitos como a “unidade” ou o “amor pelo país” do que em termos étnico-religiosos claros. A situação é tanto mais intrincada que Rajasingha, o último rei de Sitawaka (morto em 1593), começou por ser um bom patrono budista, mas a dado momento se “passou” para o culto de Shiva.

A fim de explicar este ato, Strathern recorre aos recentes trabalhos de John C. Holt, historiador que identificou a destruição do templo de Upulvan em Devinuwara, no sul da ilha, pelos portugueses em 1587, como um momento chave para o abandono dessa divindade tradicionalmente associada ao universo budista, em favor de um deus mais marcadamente exógeno. No entanto, conforme nota Strathern, permanece em aberto até que ponto a passagem de um padroado a outro equivalia a uma “conversão” no caso de Rajasingha, que manteve, por exemplo, a tradicional proximidade com a relíquia do Dente de Buda, símbolo essencial da realeza cingalesa. Ao que parece, o percurso de Rajasingha esteve marcado por um projeto pessoal de poder e, em última instância, de deificação, de um reconhecimento geral do seu poder sobrenatural (p. 192).

No último capítulo, Strathern consolida as suas interpretações para as décadas tardias do século XVI. Um dos aspectos realçados é como a segunda metade do século trouxe um incremento de “guerra religiosa” (*“theological warfare”*), em boa parte devido à radicalização trazida, do lado português, pelo Concílio de Goa de 1567. Mesmo aqui, porém, o autor resiste à tentação de seguir por uma via interpretativa demasiado fácil. Fornece, sim, uma leitura nova e fascinante de uma terceira caixa de marfim, fabricada em Kotte c. 1557 para celebrar o batismo de Dharmapala e a crescente proximidade entre as casas reais de Kotte e de Avis (hoje em Londres). A partir daqui, é lógico que o argumento se aproxime das conversões operadas no seio daquela elite cingalesa que permanecia em Columbo nos anos 1590, numa altura em que a cidade era já controlada pelos portugueses e começava a servir de base para as primeiras campanhas de conquista territorial. Ironicamente, os excessos e a morte de Rajasingha acabaram por trazer a dom João Dharmapala uma renovada aura de legitimidade, já nos seus dias finais de velho converso, perto da sua morte em 1597. Para mais, e conforme temos também vindo a argumentar, não foi de todo sem legitimidade local que o Estado da Índia logo construiu a sua própria figura régia, o capitão-geral da conquista de Ceilão dom Jerónimo de Azevedo. Recorrendo à metáfora, Strathern conclui:

“the clothes of political legitimacy could be cut from a range of different fabrics – if of diminishing quality” (p. 211).

Como é evidente, os limites da adaptação/tradução intercultural eram variados, e o resto do capítulo vem reafirmar a existência de algumas divisões intransponíveis entre a realeza budista e o *Ersatz* católico-português. A figura central deste processo é Vimaladharmasuriya, rei apóstata de Kandy, no interior de Ceilão, que teve a escolha entre tornar-se rei cristão ou budista antes de ter optado pela segunda via. A sua corte, visitada em 1602 pelo enviado neerlandês Joris van Spilbergen, demonstrava sinais de ocidentalização, mas acabou por sedimentar-se em moldes mais tradicionais: *“when they finally settled it was into the largely traditional and familiar contours of Kandyan kingship, structures of the long term persisting under the surface swirl of events”* (p. 217). É talvez com esta fórmula quasi-braudeliana que Strathern mais claramente demonstra como está aberto a múltiplas soluções, e disposto a levar os seus argumentos até onde for necessário para encontrar uma interpretação convincente dos fatos. Mesmo aqui, a solução proposta não se queda aliás por um recurso indolente às velhas estruturas da *longue durée*. Antes pelo contrário, o regresso às estruturas é interpretado à luz do percurso pessoal do rei de Kandy, da sua apostasia e da sua capacidade em distinguir entre várias tradições religiosas possíveis, incluindo agora a católica e a protestante.

Na sua reta final, o livro enfrenta a grande questão que se coloca no âmbito da historiografia do Sri Lanka depois de tudo o que ficou dito até aqui: qual era – se é que existiu – a identidade comum dos que enfrentavam os portugueses em guerras e rebeliões por toda a ilha a partir de 1594, início oficial da “conquista de Ceilão”? O argumento torna-se aqui particularmente complexo, e bastará talvez, no presente contexto, indicar que Strathern se inclina para uma identidade de tipo indigenista, sem ligação clara a um estado budista particular, mas com uma crescente insistência em referir-se geográfica e historicamente à ilha de Lanka. Ao mesmo tempo, chama a nossa atenção para a racialização dos discursos portugueses sobre os *chingalas*, análoga talvez, embora aqui com conteúdos mais ligados à cor, à construção de um antagonismo luso-castelhano durante a mesma época (p. 230).

É por vezes desconcertante a complexidade do raciocínio de Strathern, mas na conclusão o leitor encontra uma tentativa de sistematização das opiniões do autor sobre o indigenismo surgido no Sri Lanka durante o “período português”: um indigenismo baseado em certo sentimento étnico (“Sinhalaness”), mas também, talvez com mais importância, num identidade geográfica (“Lankaness”) (p. 236); que coabitava com certo cosmopolitismo, com uma “xenofobia seletiva” e

“espasmódica” (p. 240); que esteve associado ao ressurgimento do budismo, mas sem abandonar outras práticas religiosas não-cristãs (p. 241); que se viu desprovido de uma ligação forte a um estado unitário (p. 244); que se manteve aberto à importação seletiva de elementos estrangeiros, embora contrário à imposição de um governo estrangeiro, nomeadamente português (p. 247); e, por fim, um indigenismo que estipulou uma relação estreita entre a população e os seus reis, ainda que sem noções claramente cristalizadas de exclusivismo religioso.

Para concluir, Strathern fornece ainda uma última prova de quão longe é possível ir com os materiais de que dispomos para o século sem os violentar: *mutatis mutandis*, o budismo dos reis cingaleses, aparentemente capaz de conviver com uma multiplicidade de práticas religiosas, acaba, quando reemerge dos turbilhões conjunturais para reconsolidar-se em moldes afinal reminiscentes de tradições muito antigas, por ser profundamente análogo ao cristianismo dos reis de Portugal: um fenómeno de intransigência, radicado nas origens comuns de ambas as religiões, na jasperiana época axial (Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949 / *The origin and Goal of history*, 1953). Conforme nos alerta também numa penúltima nota de rodapé, “*this comparison works on an unusually abstract level only*” (p. 251).

Estamos sem dúvida perante um dos livros mais empolgantes publicados no âmbito da história da expansão portuguesa *latu sensu*, e talvez o mais arrojado pelo uso que faz das fontes portuguesas na exploração de um pedaço da história da Ásia. Um livro de difícil leitura e tradução, mas que mais cedo ou mais tarde se tornará numa referência obrigatória para todos os que estão empenhados em levar adiante, seriamente, uma historiografia da Ásia e da expansão portuguesa que ultrapasse as fronteiras de países tão pequenos, mas com um significado tão amplo como o Sri Lanka e Portugal.

Recebido: 04/05/2010 – Aprovado: 12/07/2010