

ARTIGOS

SER BRÂMANE NA GOA DA ÉPOCA MODERNA

Contato

Ângela Barreto Xavier
Av. Prof. Aníbal Bethencourt, 9
1600-089 – Lisboa – Portugal
angela.xavier@ics.ul.pt

Ines G. Županov
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud
190 Av de France
75013 – Paris
zupanov@ehess.fr

Ângela Barreto Xavier*

Universidade de Lisboa

Ines G. Županov**

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Resumo

O objetivo deste estudo é analisar as estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelos brâmanes de Goa durante a dominação imperial portuguesa entre os séculos XVII e XVIII. No caso de Goa, apesar de viverem sob um poder cristão intolerante, alguns brâmanes procuraram recuperar a sua velha identidade. A maioria, porém, decidiu converter-se ao cristianismo, transformando-se na comunidade de brâmanes católicos. Todavia, mesmo depois de cristianizados, estes brâmanes mantiveram ligações para além dos contextos da dominação imperial portuguesa. Essas ligações também contribuíram, de uma forma ou de outra, para forjar a sua identidade bramânica. As diferentes atitudes desses brâmanes perante a identidade bramânica e o poder imperial português permitem-nos colocar algumas questões: Quais foram as estratégias desenvolvidas pelos brâmanes de Goa, e o que estas revelam sobre a relação entre o poder imperial português e a construção de uma identidade bramânica? O que é que estas estratégias nos revelam sobre os brâmanes de Goa e suas características? E de que maneira estas experiências se articularam com outras experiências indianas de formação da identidade bramânica na época moderna, nomeadamente as que dizem respeito ao seu envolvimento no mundo da burocracia política e da carreira eclesiástica?

Palavras-chave

Identidade bramânica – Império português – conflitos sociais – Índia – Goa.

* Doutora em História e Civilização pelo Instituto Universitário Europeu de Florença, investigadora auxiliar e subdiretora do Instituto de Ciências Sociais.

** Doutora em História pela Universidade da Califórnia, Berkeley, pesquisadora do Centre Nationale de Recherche Scientifique – Paris.

BEING A BRAHMAN IN EARLY MODERN GOA

Contato

Ângela Barreto Xavier
Av. Prof. Aníbal Bethencourt, 9
1600-089 – Lisboa – Portugal
angela.xavier@ics.ul.pt

Ines G. Županov
École des Hautes Études en Sciences Sociales
Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud
190 Av de France
75013 – Paris
zupanov@ehess.fr

Ângela Barreto Xavier

Universidade de Lisboa

Ines G. Županov

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Abstract

The aim of this essay is to discuss Goan Brahman's survival strategies under Portuguese dominion in the 17th and the 18th centuries. In the case of Goa, some Brahman tried to reclaim their earlier religious identity, while living under a Christian power. The majority, however, refashioned themselves as Christians, while trying to keep, at the same time, their Brahman social status. Nevertheless, even after conversion, many of these Brahman kept on referring to their connections beyond the context of the Portuguese imperial dominance. These two different attitudes towards their own identity and towards Brahman networks beyond the Portuguese empire allow us to ask several questions: What were Goan Brahman's survival strategies? What was the role played by Portuguese empire in shaping Brahman identity? What do these strategies reveal about Goan Brahman groups and their characteristics? And the way in which these experiences can be linked with other early modern experiences in Brahman identity formation, namely in what concerns their involvement in the scribal and clerical worlds of early modern India?

Keywords

Brahman identity – Portuguese empire – social conflict – Índia – Goa.

Nas primeiras décadas do século XVII, Shri Vittal Shyama Sharma She-navi Ranganekar e um grupo de brâmanes da aldeia de Cortalim, em Salcete (Goa), foi a Benares, em Bengala, com o objetivo de convencer o guru oficial da sua *matha* (o equivalente a convento ou mosteiro no mundo “hindu”), Shrimat Bhavananda Saraswati Swami Gauḍapādāchārya, a regressar àquelas terras. Desde a destruição dos templos de Cortalim pelos portugueses em 1563, os sacerdotes locais e muitos habitantes abandonaram a aldeia com estátuas, imagens e outros objetos religiosos, estabelecendo-se em Priol, em Pondá, região que, naquela época, estava sob o domínio do sultanato de Bijapur. A partir de Priol, muitas famílias partiram para o interior do Concão, e outras ainda para sul, estabelecendo-se nas regiões dos atuais estados do Madhya Pradesh e do Kerala. Por sua vez, os gurus de Cortalim decidiram instalar-se em Benares, o lugar mais importante para o “desenvolvimento de um novo discurso sobre uma identidade bramânica pan-indiana”.¹ Apesar das solicitações, Gauḍapādāchārya recusou-se a regressar a Goa, mas aceitou ensinar Shri Vittal de modo a torná-lo um *swami* (um asceta ou yogi), com o nome de Shrimat Sachidananda Saraswati Swami Gauḍapādāchārya, e com a competência para executar os dezesseis rituais da purificação. Depois de iniciado, Sachidananda foi enviado para Cortalim com instruções precisas no sentido de ensinar aos brâmanes daquela aldeia e do resto de Goa as velhas tradições daquele centro religioso.

Em vez de ser aclamado à chegada, muitos dos brâmanes de Goa suspeitaram de que o novo estatuto de Shri Vittal não fosse verdadeiro. Alguns acusaram-no de nunca ter sido um verdadeiro *brahmacharin* (estudante brâmane), uma pré-condição necessária para vir a se tornar um *sannyāsi* (aquele que alcançou o quarto estado da vida bramânica, a renúncia). Outros consideraram a sua consagração inválida porque não testemunhada por outros habitantes de Cortalim. Outros, finalmente, acusavam-no de não ser capaz de mostrar nenhum documento assinado por Bhavananda (a autoridade capacitada para o fazer) que comprovasse a sua mudança de estatuto.

Diante disso, Shri Vittal decidiu regressar a Benares e reunir as provas necessárias. Depois de ter se submetido a uma complexa inquirição em torno à sua identidade bramânica, a qual envolveu a participação de outros

¹ O'HANLON, Rosalind. Contested conjunctures: Brahman communities and Early Modernity in India. *American Historical Review*, 118-3, 2013, p. 765-787, 777 (tradução nossa).

líderes religiosos, foi reconhecido como *swami* (yogi, asceta, sacerdote) regressando, mais uma vez, a Goa.²

Mais ou menos pela mesma altura que Shri Vittal de Cortalim partia para Benares com o objetivo de vir a ser reconhecido *sannyāsi* e *swami*, um outro brâmane de Goa, Mateus de Castro (1594–1677), estava a regressar a Goa, vindo de uma missão paralela. Todavia, em vez de regressar da cidade sagrada de Benares, Castro vinha de Roma, a capital da *Respublica christiana*. Tal como Vittal, Castro desejava o reconhecimento eclesiástico. Diferentemente dele, em vez de restaurar a vida religiosa bramânica anterior à chegada dos portugueses, Castro pretendia converter todos os indianos ao cristianismo. E, ao contrário da recepção fria que Vittal teve em Goa, Castro foi bem acolhido pelos seus companheiros brâmanes cristãos – que se auto-representavam, também eles, como “verdadeiros brâmanes” –, tornando-se numa espécie de líder político local.

As atividades de Castro em Goa e na Índia deixaram vestígios, entre os quais o mais tangível é o pequeno tratado *Espelho de brâmanes*. Na encruzilhada entre a literatura especular e epistolar, o *Espelho de brâmanes* é um texto fora do comum não apenas por causa do seu autor, um brâmane cristão, mas também devido ao seu formato mestiço, aos múltiplos contextos no qual emergiu e às linguagens que utilizou. Além disso, o *Espelho de brâmanes* inaugurou um campo discursivo povoado por autores indianos cristãos que manipulavam de forma inesperada tópicos e tropos discursivos que conectavam os mundos asiático e europeu, globalizando, dessa forma, os seus problemas locais.

Se o percurso de Castro deixou vestígios importantes, pouco além disso se sabe sobre a vida de Shri Vittal em Cortalim. Ainda assim, uma disputa de ritos que teve lugar nas primeiras décadas do século XVIII, envolvendo brâmanes smarta de Cortalim e Quelossim, e brâmanes vixnuítas de outras partes de Goa, revela a resiliência dos ritos bramânicos nos territórios da Goa cristã, possivelmente em relação com as atividades de Vittal e o seu impacto no reavivar das práticas devocionais locais.

Neste artigo, exploramos estas duas histórias paralelas e divergentes com o objetivo de analisar: a) as estratégias de sobrevivência bramânica sob

² Este episódio foi analisado por O'HANLON, Rosalind & MINKOWSKI, Christopher. What makes people who they are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India. *Indian Economic Social History Review* 45/3, 2008, p. 390. Ver ainda o artigo recente de Rosalind O'Hanlon sobre a vida dos panditas na Benares da época moderna: O'HANLON, Rosalind. Speaking from Siva's temple: Banaras scholars households and the Brahman “ecumene” of Mughal India. *South Asian History and Culture* 2, n. 2, 2011, p. 253–277.

o domínio imperial português nos séculos XVII e XVIII: brâmanes reclamando as suas velhas identidades, apesar de viverem sob um poder cristão; a maioria tornando-se cristãos enquanto procuravam manter, ao mesmo tempo, o seu estatuto de brâmanes. Que estratégias foram essas e o que elas nos dizem sobre a relação entre poder imperial português e a construção da identidade bramânica em Goa?; b) a maneira como estas estratégias estão interligadas com a construção da identidade bramânica na Índia da época moderna.⁵ O que é que elas nos dizem sobre os grupos de brâmanes e suas

⁵ A bibliografia sobre a construção da identidade bramânica na Índia da época moderna é muito extensa e não pode ser aqui reproduzida exaustivamente. Depois de um conjunto importante de trabalhos desenvolvidos no contexto dos orientalismos britânico e francês, o tema tem sido revisitado nas últimas décadas por sociólogos, antropólogos e historiadores. As referências aqui elencadas são as mais relevantes para entender as questões abordadas neste ensaio, quer pela sua incidência geográfica, quer por privilegiarem problemas semelhantes aos que aqui são tratados. Apesar de todos estes textos tocarem vários aspectos, eles podem ser organizados da seguinte forma: bons enquadramentos encontram-se em BAYLY, Susan. *Caste, society and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999; DIRKS, Nicholas. *Castes of mind. Colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001; e GUHA, Sumit. *Beyond caste. Identity and power in South Asia, past and present*. Leiden: Brill, 2015. Já o trabalho de O'CONNOR, Frank. *A caste in a changing world. The Chitrapur Saraswat Brahmins, 1700-1935*. Berkeley: University of California Press, 1977, aborda especificamente um tipo de brâmanes e a sua inserção numa espacialidade concreta. A relevância da presença bramânica na época moderna, do ponto de vista político, é discutida com especial interesse em BAYLY, Susan. *Saints, goddesses and kings. Muslims and Christians in South Indian society, 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; RAO, Velcheru Narayana; SHULMAN, David & SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Symbols of substance: Court and state in Nayaka period Tamilnadu*. Delhi: Oxford University Press, 1992; RAO, Velcheru Narayana; SHULMAN, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Textures of time, writing history in South India, 1600-1800*. Nova Delhi: Permanent Black, 2001; DESPHANDE, Prachi. *Creative pasts, historical memory and identity in Western India, 1700-1960*. Nova York: Columbia University Press, 2007. As estratégias sociais e disputas nas quais estes brâmanes se envolveram durante este período são privilegiadas por O'HANLON, Rosalind. *Contested conjunctures*, op. cit.; O'HANLON, Rosalind. *Letters home: Banaras pandits and the Maratha regions in early modern India*. *Modern Asian Studies*, 44-02, março de 2010, p. 201-240; O'HANLON, Rosalind. *The social worth of scribes. Brahmins, Kāyasthas and the social order in early modern India*. *Indian Economic and Social History Review*, 47-4, out/dez de 2010, p. 563-595. O'HANLON, Rosalind & MINKOWSKI, Christopher. *What makes people who they are?*, op. cit.; GUHA, Sumit. *The politics of identity and enumeration in India c. 1600-1990*. *Comparative Studies in Society and History* 45, 2003, p. 148-167; GUHA, Sumit. *Serving the barbarian to preserve the dharma. The ideology and training of a clerical elite in peninsular India c. 1300-1800*. *Indian Economic and Social History Review* 47, n. 4, out/dez de 2010, p. 497-525. Especificamente sobre estas matérias, no contexto do Império português, ver: XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008; XAVIER, Ângela Barreto. *David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna*. *Ler História*, 49, 2005, p. 125-149; XAVIER, Ângela Barreto. *O lustre do seu sangue. Bramanismo e tópicos de distinção no contexto português*. *Tempo*, 16-30, 2011, p. 71-99; ŽUPANOV, Ines G.

características? Como é que elas se articulam com outras experiências de formação identitária daquela época e o seu envolvimento no mundo eclesiástico e da escrita?

Com o objetivo de discutir estas questões, a primeira parte deste estudo privilegia o caso de Mateus de Castro, a sua peregrinação entre a Europa e a Índia, e o seu pequeno tratado, *Espelho de brâmanes*. Na segunda parte, privilegamos a disputa entre brâmanes smartas e vixnuítas de Goa, no século XVIII, a qual parece ecoar os esforços de Shri Vittal Shyama Sharma Shenavi Ranganekar no século anterior. Na última parte, procuraremos responder, ainda que tentativamente, às questões iniciais.

Mateus de Castro vai a Roma

Mateus de Castro nasceu por volta de 1590, na ilha de Dívar, em Tiswadi, Goa, um lugar onde, e de acordo com a *mahatmya* (narrativa de glórias e vitórias) dedicada a Gomanchala (Goa) no *Sahyadri Khanda*, Paraśurāma estabeleceu uma das suas *tīrtha* (lugar sagrado de peregrinação).⁴

Ainda no século XVII, ritos locais realizavam-se nas margens do rio Mandovi, nas imediações de Dívar, precisamente na fronteira entre os ter-

Disputed mission: Jesuit experiments and brahmanical knowledge in seventeenth-century India. Delhi: Oxford University Press, 2000; ŽUPANOV, Ines G. *Missionary tropics. The catholic frontier in India (16-17th centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005; ŽUPANOV, Ines G. *Goan Brahmins in the land of promise: Missionaries, spies and gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka*. In: FLORES, Jorge (ed.). *Portugal – Sri Lanka: 500 years*. Wiesbaden: Harrassowitz and the Calouste Gulbenkian Foundation, 2006, p. 171-210; ŽUPANOV, Ines G. *Conversion historiography – counter space for alternative historiographies in 18th century Goa*. *The Medieval History Journal*, tema: Conversions. Monica Juneka e Kim Siebenhüner (ed.), 12, 2, 2009, p. 305-325; FÁRIA, Patrícia Souza e. *A conquista das almas do Oriente: Franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013; FÁRIA, Patrícia Souza e. *Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII)*. *Revista Electronica de História do Brasil* 9, nº 2, jul-dez de 2007, p. 30-43.

⁴ DONIGER, Wendy (ed.). *Purāna perennis: reciprocity and transformation in Hindu and Jaina texts*. Nova York: Suny Press, 1995; BAKKER, Hans. *Rama devotion in a Śaiva holy place: the case of Vārānasī*. In: REIKI, Heidi & PAUWELS, Maria (ed.). *Patronage and popularisation, pilgrimage and procession: channels of transcultural translation and transmission in early modern South Asia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009; CUNHA, J. Gerson da. *The Sahyadri-Khanda of the Skanda-Purana. A mythological, historical, and geographical account of Western India*. 1ª edição. Bombaim: Thacker, Vining, 1877; RAO, Nagendra. *The Brahmanas of South India*. Nova Delhi: Gyan Books, 2005; RAO, Nagendra. *Reconstructing the social history of South Kanara: A study of the Sahyadri Khanda*. *Indica* 36, n. 2, setembro de 1999, p. 81-88. Infelizmente, não conseguimos consultar a tese de DEJENNE, Nicolas. *Du Rāma Jāmadagnya épique au Paraśurāma contemporain. Représentations d’un héros en Inde*. Tese de doutoramento, Université Paris-III. Paris, 2007.

ritórios cristãos de Goa e as terras não-cristãs do sultanato de Bijapur.⁵ É provável que Castro soubesse dessas práticas que reuniam na ilha indianos vindos de diferentes partes, alguns dos quais também eram, com quase toda a certeza, de Cortalim.

Estudante de humanidades no colégio franciscano dos Reis Magos em Bardez, Castro queria continuar a sua educação no colégio de São Boaventura, onde poderia receber os graus superiores que lhe permitiriam prosseguir uma carreira eclesiástica. Todavia, o arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa, opôs-se terminantemente a que Castro continuasse os estudos, impedindo-o de entrar no colégio.

Convencido de que os brâmanes eram intelectualmente inferiores e, por conseguinte, incapazes de exercer posições de comando na hierarquia da Igreja, o arcebispo Lisboa demonstrou, dessa forma, o seu ceticismo relativamente à possibilidade de ordenação de Castro. Como consequência, Castro não pôde prosseguir as suas aspirações em Goa, abandonando aquele território entre 1621 e 1622. Atravessou o golfo Pérsico e, depois de uma paragem em Jerusalém, chegou a Roma na segunda metade de 1625.

Em Roma, Castro aproximou-se da Congregação do Oratório de S. Filipe de Neri. Sob a proteção de Francesco Ingoli, o poderoso secretário da recentemente estabelecida Congregação da Propaganda Fide, e do ainda mais poderoso cardeal Barberini, irmão do papa, Castro continuou os seus estudos. Em 1631, obteve o grau de doutor em Filosofia e Teologia, no mesmo ano em que foi ordenado padre *ad titulum missionis*.⁶

⁵ O caso de Mateus de Castro foi estudado por MELLO, Carlos Mercês de. *The recruitment of native clergy*. Lisboa, 1955; BOXER, Charles H. *Race relations in the Portuguese colonial Empire (1415-1825)*. Oxford: Oxford University Press, 1963; BOXER, Charles H. *The Portuguese seaborne Empire (1415-1825)*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1969; XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008; XAVIER, Ângela Barreto. Purity of blood and caste. Identity narratives in Goan elites. In: MARTINEZ, María Elena; HERRING TORRES, Max S.; NIRENBERG, David (ed.). *Race and blood in Spain and colonial Hispano-America*. Berlim e Londres: LIT Verlag, 2012, p. 125-149; FARIA, Patricia Souza e. Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII). *Revista Electronica de História do Brasil* 9, nº 2, jul.-dez. 2007, p. 30-43. Em todo caso, o estudo mais completo é o de SORGE, Giuseppe. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bolonha: Clueb, 1986.

⁶ Os clérigos ordenados *ad titulum missionis* estavam vinculados a uma diocese e provincial, podendo ser “transferidos de uma para outra diocese através da atribuição de um título, sem a necessidade de fazerem um novo juramento”. Ver *The Catholic Encyclopedia* em: <http://www.newadvent.org/cathen/07704a.htm>.

Depois de receber o título de protonotário apostólico, Castro foi autorizado a regressar à Índia, com o poder de supervisionar as missões portuguesas e a conversão dos indianos. Esta nomeação controversa tem de ser entendida no contexto da colisão entre os interesses do padroado do rei de Portugal em terras asiáticas (vulgarmente conhecido como padroado do Oriente) e os interesses “imperiais” de Roma nessa mesma Ásia. Roma parecia pronta para administrar o campo missionário cuja jurisdição delegara à Coroa portuguesa desde as bulas papais quatrocentistas. Uma das consequências desses interesses romanos foi a dignificação do “clero indígena”, o qual se tornou um dos importantes atores deste novo processo expansionista. Na Ásia, os brâmanes de Goa estiveram entre os aliados da Propaganda Fide – e Castro estava na primeira fila.

Depois de dois anos em terras ibéricas, Castro partiu para a Índia em março de 1633. Quando chegou a Goa em agosto desse mesmo ano, a arquidiocese estava sede vacante. Entre 1634 e 1635, o frade dominicano Miguel de Rangel, bispo de Cochim, um homem que conhecia bem a cena goesa, assumiu o governo diocesano. Rangel era também o autor do memorial *De Rebus fidei Catholicae Indiae Orientalis*, enviado à mesma Propaganda Fide, no qual elencava as dificuldades que o rei de Portugal tinha em providenciar, nos territórios asiáticos, sacerdotes e missionários suficientes.⁷ Todavia, apesar de ser um novo padre e missionário confirmado pelo papa, Castro não foi bem acolhido por Rangel.

A sua primeira estada em Goa até o regresso a Roma não durou muito tempo. Eram muitas as controvérsias entre as ordens religiosas, em parte por causa da tensão que se verificava entre domínios ultramarinos e metrópole. Foi nestes mesmos anos que o brâmane Vittal, já com o nome de Sachidananda Saraswati, procurou restaurar a importância da aldeia de Cortalim entre os brâmanes xivaíta de Goa. Nesta outra batalha por reconhecimento, Sachidananda não foi mais bem-sucedido do que Castro.

Em 1636, Castro regressou a Roma, onde foi nomeado, juntamente com o italiano Antonio Frasella, provincial dos franciscanos conventuais da Transilvânia, vigário apostólico e bispo de anel *in partibus infidelium*. Enquanto Frasella seria enviado para o Japão, Castro, que chegou a Goa em novembro de 1639, foi enviado para as terras do Adil Shah de Bijapur. A capital do Estado da Índia estava relativamente tranquila depois dos cercos holandeses de

⁷ MELLO. *The recruitment*, op. cit., p. 213–214.

1637 e 1638, apesar de apreensiva em relação a novas ameaças militares.⁸ A segunda vinda de Castro suscitou grande alegria entre os brâmanes cristãos indianos, contrastando com a recepção fria por parte da hierarquia eclesiástica portuguesa. Um indiano ascender ao topo da hierarquia era algo de inimaginável na sintaxe política imperial, de acordo com a qual os “colonizados” não deviam ter estatutos nem ocupar posições de poder mais elevadas do que os “colonizadores”. O principal opositor de Castro neste período foi o arcebispo Francisco dos Mártires, também franciscano, antigo ministro geral dos franciscanos da Província de Portugal. Perante a situação, Castro deixou Goa e estabeleceu-se nos territórios de Bijapur juntamente com um grupo de brâmanes goeses que tinham aceito seguir a regra dos Oratorianos de S. Filipe de Neri. Aí edificou igrejas em Bicholim, Banda e Vengurla.⁹

Durante a sua longa estada em Bijapur, o sultanato era governado por Muhammad Adil Shah II (1627–1656). A corte de Adil Shah II era a mais vibrante do Decão, um entreposto de eruditos, teólogos, calígrafos, pintores, músicos e viajantes oriundos de diferentes partes do mundo.¹⁰ Castro tomou parte deste mundo do Decão, aparentemente ajudado por Bartholomeu Paes, um charodo de Goa e tio de Leonardo Paes, o autor goês setecentista do *Promptuario de Deffinicoens Indicas*, um tratado no qual Paes procurava mostrar que os charodos de Goa descendiam dos míticos kshatryas e eram bem mais nobres do que os brâmanes.¹¹ Enquanto vivia e trabalhava no sultanato de Bijapur, Castro escreveu sobre a sua missão à Propaganda Fide, pedindo ajuda e financiamento, sugerindo, até, que a sua missão fosse estendida até ao rio Ganges!¹²

Castro deixou a Índia, pela terceira vez, em abril de 1643, e não é claro quanto tempo demorou esta sua nova estada em Roma, já que voltamos a encontrá-lo na Índia em 1651, para onde regressou com novos poderes ju-

⁸ SORGE. *Matteo di Castro*, op. cit., p. 44.

⁹ Sobre isso ver Archivio Storico de Propaganda Fide, Rome (de ora em diante ASPF, Rome). Actae n° 14, fl. 357, n° 28; Actae, n°16, fls. 79v–80, 159–139v, 320–322v, 325v in. Agradecemos a Paolo Aranha pela ajuda com as referências a fontes deste arquivo.

¹⁰ HUTTON, Deborah S. *Art of the court at Bijapur*. Bloomington: Indian University Press, 2006.

¹¹ Segundo PAES, Leonardo. *Promptuario de diffinicoes indicas*. Lisboa: Antonio Galram Pedroza, 1713, p. 124, o seu tio, que tinha excelentes conexões na corte de Bijapur, recomendara Castro ao Adil Shah.

¹² ASPF, Carta de Mateus de Castro à Propaganda Fide. Acta Sacra Congregationis, n° 15, fls. 330v–331, n° 31. Biblioteca da Ajuda, Lisboa (de ora em diante BA). Ristretto delle Lettere de Vicari Apost. Dell' Indie, e loro Missionari alla S. ConGne dell'an 1671 sopra la rovina di quelle Missioni per lo seisma cagionato da Gesuiti, e sopra li rimedi efficaci per sedare ogni tumulto, e ridurre detti P. P. a la devuta obediencia alle costituzioni Apost. 46–XI–1, fl. 14. Sobre Castro ver ainda BA, 50–V–38, fls. 246–47v; 46–XI–1, fl. 1, e 46–X–7, fl.103v–117v.

risdicionais, agora relativos aos reinos de Golconda e do Pegu. Nessa altura, também visitou a corte mogol de Shah Jahan, caracterizada por Jonardon Ganeri como uma corte com uma “tremenda vitalidade”, uma plataforma de encontro entre eruditos oriundos das quatro partes do mundo.¹⁵ Depois da experiência das cortes de Roma, de Madri e de Bijapur, Castro tinha agora a oportunidade de participar da corte mais cosmopolitana da Índia, alimentada por comunidades intelectuais diversas que viviam sob a proteção do imperador. Niccolao Manucci relata-nos que Castro pediu uma audiência a Shah Jahan, dizendo-lhe que tencionava fazer uma proposição. Foi identificado por Shah Jahan como um “erudito de vida ascética” (o equivalente a *sannyāsi*), tendo por isso sido aceita a sua proposição, a qual seria facilmente respondida pelo vizir Sa’dullah Khan. Incapaz de contra-argumentar, Castro teve de abandonar a sala.¹⁴

Após o falhanço da sua audiência com Shah Jahan, Castro estabeleceu-se em Banda, onde os jesuítas também tinham uma missão.¹⁵ Por essa altura, Castro estivera nas cortes de Roma, Madri, Lisboa, Bijapur e Agra. Sem ser um cosmopolita, era, por assim dizer, um indiano global e é provável que a sua experiência do mundo tenha formatado não apenas o seu conceito de missão cristã, mas também a sua percepção da identidade bramânica, sobretudo quando comparada com os portugueses que residiam em Goa.

O *Espelho de brâmanes*, um tratado que André Ferrão e Nicolau Dias, dois brâmanes do grupo de Castro, fizeram circular em Salcete e Bardez, é possivelmente a consequência da sua reflexão em torno da posição e do estatuto dos brâmanes de Goa, entretanto acusados de conspirarem com o Adil Shah de Bijapur e os holandeses contra o Estado da Índia.¹⁶

¹⁵ GANERI, Jonardon. *The lost age of reason; Philosophy in early modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 13.

¹⁴ MANUCCI, Niccolao. *Storia do Mogor or Mogul India, 1653-1708*, vol. 1. Londres: John Murray, 1907, p. 211-212.

¹⁵ ASPF, Cópia della Relat.ne, che mandarono li Missionari che stanno in Bicolim all’Ill.mo S.r Vesc.o di Chrisopoli, che stava in Banda, Scritture Originali Congregazioni Particulari, vol. 1, 121r- 122v. Carta de Matteo de Castro em português, Bicholim, 27.8.1655, Scritture Originali Congregazioni Particulari, 121v-122r. Carta de Mateus de Castro em português, Bicholim, 29.6.1655, Scritture Originali Congregazioni Particulari, 125v- 124r.

¹⁶ ASPF. Epistola Domini Mathæi à Castro Episcopi Chrysopolitani, ad Brachmanes, ad rebellionem exhortatoria dicta speculum Brachmanum, Scritture Originali Congregazioni Particulari, 154r-163rv; CASTRO, Mateus de. *Espelho dos bragmanes*. Scritture Originali Congregazioni Particulari, 1, 180r- 195v. Esta coleção intitula-se Processus fieri iussus ab Auditore Generali Indiae super libello seu tractatus composito et sparso ab Illustriss.o D. Matthæo de Castro Episcopo Chrysopolitano qui dicitur speculum Brachmanum. Latine n° 2. Notæ in eundem tractatum seu libellum.

Se lermos o título deste pequeno tratado a partir de uma perspectiva estritamente europeia, poderemos considerá-lo equívoco. Castro conhecia, com quase toda a certeza, a importância dos espelhos, quer na tradição de literatura especular europeia, quer na expressão estética da época.¹⁷ Porém, a literatura especular assentava sobre protocolos de escrita que não encontramos no *Espelho de brâmanes*.¹⁸ No contexto da tradição ocidental, este *Espelho* era menos ambicioso do que um espelho tradicional; mas, enquanto “guia político”, era bastante explícito, incitando à ação. Mas o *Espelho de brâmanes* também deve ser lido tendo em consideração a tradição especular indiana.¹⁹ À semelhança do que aconteceu no mundo cristão, na Índia estes tratados aspiravam a tornar-se manuais de governo e de política. Por essa razão, incluíam informação prática sobre as instituições de governo, os mecanismos de decisão política e a educação do príncipe.²⁰ Um bom exemplo é o *Conselho sobre a arte do governo* do iraniano Muhammad Baqir Najm-i Sani, dedicado a Jahangir em 1612.²¹ O *Espelho* de Castro também não se encaixa completamente neste modelo, mas, sob certos aspectos, também pode ter sido inspirado por ele. Efetivamente, os espelhos circulavam por todas as partes e, ao escrever um em Goa, Castro podia estar a aspirar a múltiplos públicos, indianos e europeus.

Tal como acontece com muitos *Espelhos*, também o seu foi escrito em formato epistolar.²² Seguindo o modelo de uma carta, na qual a conversação tem lugar na ausência do interlocutor, ao mesmo tempo em que este desem-

¹⁷ GRABES, Herbert & COLLIER, Gordon. *The mutable glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁸ BUDRA, Paul. The mirror for magistrates and the politics of readership. *Studies in English Literature, 1500-1900* 32, nº 1, The English Renaissance. Inverno, 1992, p. 1-13.

¹⁹ Como é sabido, mesmo o gênero especular europeu foi inspirado pelo *Pañcatantra*, um tratado de educação de príncipes que chegou da Índia à Europa através da Pérsia e da Arábia. Ver STIETENCROON, Heinrich von. *Hindu myth, Hindu history. Religion, art and politics*. Chennai: Orient Blackswan, 2005, p. 198; GRUBE, Ernst J. (ed.). *A mirror for princes from India: illustrated versions of the Kalilah wa Dimnah, Anvar-i Suhayli, Iyar-i Danish, and Humayun Nameh*. Marg Publications, 1991.

²⁰ BOSWORTH, C. E. An early Arabic mirror for princes: Tāhir Dhū l-Yamīnain’s epistle to his son Abdallāh (206/821). *Journal of Near Eastern Studies* 29, n. 1, janeiro de 1970, p. 25-41; VAN GELDER, Geert Jan. Mirror for princes or vizor for viziers: The twelfth-century Arabic popular encyclopedia “Mufid al-ulum” and its relationship with the anonymous Persian “Bahr al-fawa’id”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, n. 3, 2001, p. 313-338; ISKANDAR, Kai Kā’ūs ibn. *A mirror for princes: The Qābūs Nāma*. Londres: Cresset, 1951. Ver também FAROQUI, Suraiya. *Another mirror for princes: the public image of the Ottoman sultans and its reception*. Istanbul: The Isis Press, 2008.

²¹ SANI, Muhammad Baqir Najm-i. *Advice on the art of governance. An Indo-Islamic mirror for princes*. Albany: State University of New York Press, 1989.

²² GUHA, Sumit. Speaking historically, op. cit., p. 1092; DESPHANDE. *Creative pasts*, op. cit., p. 29.

penha um papel central na narrativa, no tratado de Castro, os brâmanes de Goa eram simultaneamente interlocutores e protagonistas. E, à semelhança de outras cartas, o passado e o presente eram usados com o objetivo de reforçar o argumento central.²⁵

Evocando a história das monarquias europeias com o intuito de contextualizar a situação dos brâmanes cristãos de Goa, Castro salientava o fato de, na Europa, haver reis que reinavam sobre “diferentes nações”, “cada qual beneficiava totalmente dos bens produzidos pela sua pátria”. Nesses reinos, tais reis tinham pouco mais do que um “V.Rey e presidios dos soldados”. Esse era o modelo de governo que os portugueses tinham estabelecido na Índia no início do século XVI, antes da conversão dos indianos ao cristianismo, e aquele que caracterizava, de um modo geral, a dominação dos Habsburgos na Europa. Castro argumentava que quando estes reis faziam mal às nações que viviam sob o seu domínio, eram “logo mortos como moscas”. Esta imaginação política era certamente inspirada pela teoria da resistência que justificara a morte de Carlos I de Inglaterra, em 1649, bem como as várias revoltas que ocorreram na Europa em meados do século XVII, caso da revolta dos Bragança em 1640. Segundo Castro, estas revoltas decorriam “*de iure naturae*”. Estabelecendo um paralelo entre o mal feito a estas nações europeias e a situação dos brâmanes católicos de Goa, Castro prosseguia considerando que, em Goa, os brâmanes cristãos eram “tratados muito pior do que o Turquo e o Persiano tratão os Christãos sogeitos”. Castro perguntava-se por que é que estes brâmanes se mantinham serenos. Explicando que ele estava “preparado para dar milhares de vidas para defender a sua patria e o bem comum”, Castro reivindicava que os “naturais” fossem “tratados como vassalos e não como escravos”.

O rei de Portugal não era atacado diretamente. Os culpados eram, como era frequente acontecer neste tipo de exortação, os ministros e conselheiros e, mais precisamente neste caso, os jesuítas. Segundo Castro, eram os jesuítas que faziam circular a ideia de que os brâmanes eram “gente vil, sendo necessário tratá-la de acordo”, chegando a acrescentar que os brâmanes “não eram homens, mas piores do que cabras”. Estas opiniões – dizia Castro – destruíam a imagem dos brâmanes na Corte do rei de Portugal, minando a capacidade de defesa dos seus direitos políticos.

²⁵ Para uma visão panorâmica desses processos na Europa da época moderna, ver BETHENCOURT, Francisco & MUCHEMBELD, Robert (ed.). *Cultural exchange in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Castro recusava abertamente o discurso jesuítico sobre os brâmanes de Goa, argumentando pelo direito à resistência, relembando, ainda, a assimetria demográfica que caracterizava aqueles territórios: “Vós brâmanes tendes setenta mil homens armados em Salcete, de acordo com a lista, e quarenta mil em Bardez, e vinte mil na Ilha de Goa, e dependeis de 40 *Paulistas* e frades velhos de Bardez (...)?”.

Ao acrescentar com desdém que os oficiais portugueses eram “filhos de mulheres públicas de Goa, malabares, Bengalis e pretas”, socialmente muito inferiores aos nobres brâmanes, Castro apropriava-se e invertia estratégias discursivas já usadas pelos portugueses contra os não-cristãos.²⁴ Simultaneamente, Castro desenvolveu um conjunto de tópicos a favor dos brâmanes, frequentemente repetidos em literatura bramânica posterior, sendo um dos mais recorrentes a assunção de que o rei Gaspar era brâmane. Esse tópos tornava a nação bramânica numa das primeiras a prestar homenagem a Cristo, antes mesmo de muitos outros europeus. Um tópico relacionado com este era o de que Cristo enviara são Tomé, o primeiro a tocá-lo depois de ressuscitado, para converter a Índia, como pela vassalagem inicial. Por essa razão, o “Oriente” – terra na qual os brâmanes tinham supremacia – era o melhor de todos os lugares do mundo.²⁵

O tratado de Castro utiliza a gramática política ocidental, fundacional para aquilo que já foi designado como “orientalismo interno”.²⁶ No seu *Espelho*, os brâmanes são apresentados como o vértice da hierarquia social indiana, enquanto partilhavam, simultaneamente, a mais antiga linhagem cristã. Em vez de “diferentes”, na escrita de Castro, os brâmanes tornavam-se “familiares”, muito próximos dos europeus. Ao estabelecer esta afinidade congénita entre brâmanes e cristãos, entre as cronologias europeia e indiana, Castro estava a contribuir para a construção do brâmane – do brâmane cristão – como o principal interlocutor dos poderes europeus.

A defesa do grupo bramânico dentro da ordem imperial portuguesa por Mateus de Castro é eloquente relativamente aos conflitos que envolveram brâmanes – bem como outros grupos locais – e os agentes imperiais portugueses. Tratou-se, por um lado, de um típico conflito entre “colonizados” e “colonizadores”: os “colonizados” brâmanes disputavam a economia de poder estabelecida pelos portugueses em Goa. Mas o tratado de Castro não deve

²⁴ CASTRO, Mateus de. *Espelho de brâmanes*. In: SORGE. *Matteo di Castro*, op. cit., p. 78.

²⁵ Apud SORGE. *Matteo di Castro*, op. cit., p. 85.

²⁶ Sobre este conceito, ver XAVIER & ŽUPANOV. *Catholic orientalism*, op. cit., capítulo 7.

ser reduzido a esta dimensão, até porque a vida quotidiana de Goa era bem mais complexa, atravessada por fluxos políticos, sociais e culturais que estavam longe de se esgotar nesta relação entre “colonizador” e “colonizado”. Há outros contextos de interpretação deste texto que vão bem além do contexto imperial português e obrigam a considerar, nomeadamente, a política identitária indiana. A sua pertença aos brâmanes católicos de Goa, a sua passagem por Bijapur e as conexões estabelecidas nessa corte – na qual brâmanes shenvi de Goa, à semelhança dele, mas com mais sucesso, também discutiam a questão da identidade bramânica – terá sido decisiva para o modo como Castro textualizou os brâmanes de Goa na sua relação com a Coroa portuguesa. Será importante perceber, igualmente, que tipo de comunicação existiu (ou não) entre Castro e seus companheiros, e os brâmanes não-cristãos de Cortalim, Quelossim e outras partes de Goa, ainda liderados por Shrimat Sachidananda Saraswati Swami Gauḍapādāchārya ou pelo seu sucessor. Em Goa, havia transações entre brâmanes cristãos e não-cristãos? Como é que estes se relacionavam e como é que essa proximidade convidava a várias (novas) formas de reflexividade nesses tempos difíceis para todos eles?

Uma coisa também é certa: a passagem por Roma, a educação que aí teve e as rotinas intelectuais que assimilou, num período em que Roma começa a aspirar em se tornar um centro orientalista, substituindo Lisboa nesse papel, é necessária para entender as modalidades de escrita e as práticas políticas desenvolvidas por Castro.²⁷ A sua experiência em várias cortes e cidades e as trocas de ideias que estes itinerários necessariamente significaram abriram o seu horizonte mental à diversidade de arranjos políticos e culturais.

Porém, não era necessário estudar em colégios portugueses ou viajar até a Europa para dominar o idioma imperial português e europeu. Quase um século depois do início das aventuras de Castro, nos mesmos territórios de Goa, brâmanes não convertidos ao cristianismo, cujos antepassados provavelmente conheceram o grupo de Sachidananda, também se dirigiram à Coroa portuguesa nos seus próprios termos.

Imaginar vixnuítas e smartas nas instâncias portuguesas

Uma interessante coleção de documentos, traduzida em português, mas produzida por brâmanes vixnuítas de algumas aldeias de Salcete, Tiswadi e

²⁷ ROMANO, Antonella. Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* n° 55-2, 2008/2, p. 101-120.

Bardez, e brâmanes smartas de Quelossim e Cortalim (em Salcete), em conflito por uma “questão de ritos” participa deste contexto intelectual no qual cultura e poder estavam crescentemente interdependentes. Arquivado no gabinete do secretário do Estado da Índia, muitos desses documentos fazem hoje parte da coleção Livros das Monções.²⁸ Eles testemunham a existência de canais de comunicação direta entre esses brâmanes não-cristãos e a Coroa de Portugal, bem como a sua intenção em ver as suas disputas locais resolvidas pelas instâncias imperiais.²⁹

Que razões presidiram o conflito ritual entre esses dois grupos de brâmanes não-cristãos (para muitos, os únicos que continuavam a ser brâmanes), e por que é que estes consideraram que o rei de Portugal era a autoridade capaz de resolvê-lo? O que podemos depreender desses documentos sobre a relação entre esses brâmanes – e as duas dinâmicas identitárias – e o poder imperial português?

Note-se que este conflito ocorre cerca de um século depois de Shrimat Sachidananda Saraswati Swami Gaudapādāchārya ter procurado restabelecer o velho *mutt* e recuperar a primazia da aldeia de Cortalim entre os brâmanes não-cristãos de Goa. Os brâmanes desta aldeia, bem como os de Quelossim, seguiam a tradição smarta e o sistema filosófico advaita. Tinham como devoções Shiva, Vishnu e Ganesh, bem como outras divindades. De acordo com a sua mitologia, Cortalim e Quelossim tinham sido originariamente fundadas por Paraśurāma, a sexta encarnação de Vishnu, narrativa que era consistente com a versão goesa de 1700, do *Sahyadri Khanda*, texto que era, segundo os brâmanes de Goa, uma parte do *Skanda Purana*, um dos puranas védicos.

É possível que esse mito tivesse sido recuperado por Krishnadas Shama, nos finais do século XV ou primeiras décadas do século XVI, na aldeia de Quelossim. Também nas margens do rio Zuari, defronte da velha cidade de Goa, mesmo na outra margem, esta aldeia era outro centro produtor de narrativas mitológicas adaptadas aos contextos sociorreligiosos de Goa. Um

²⁸ Historical Archives of Goa. Livro das Monções, nº 101, fls. 750–860. Uma pequena parte desta coleção foi publicada por RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (ed.). *Archivo portuguez oriental* (doravante APO). Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875, vol. 6, Suplementos, p. 371–300. Estes vixnuítas eram dvaítas, enquanto os brâmanes de Quelossim e Cortalim eram advaitas. Sobre a relevância destas divisões teológicas veja-se, por exemplo, SHARMA, B. N. Krishnamurti. *A history of the Dvaita school of Vedānta and its literature: from the earliest beginnings to our own times*. Nova Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 2000; e CHAVAN, V. P. *Vaishnavism of the Gowd Saraswat Brahmins and a few Konkani folklore tales*. Nova Delhi: Asian Educational Services, 2001.

²⁹ Sobre esta disputa, veja-se, também, XAVIER. Purity of blood and caste, op. cit.

escritor local cujos trabalhos foram utilizados por frei Paulo da Trindade, Diogo Ribeiro e o padre Miguel de Almeida,⁵⁰ filho de Rama, devoto de Krishna e *mahajan* (o membro da mazania, uma espécie de confraria associada aos fundadores de um templo e seus descendentes) do templo de Shanta Durga, Krishnadas Shama escrevera uma história de Krishna, datada de abril de 1526, já depois da chegada dos portugueses à região de Goa, mas antes ainda da anexação de Salcete em 1543. Conhecido como *Krishna charitra katha*, este texto foi copiado por jesuítas portugueses e está hoje na Biblioteca Pública de Braga.⁵¹ Na mesma escola de Quelossim, versões locais do *Rāmāyaṇa* e do *Mahābhārata* (os mais importantes poemas épicos da Índia) foram elaboradas, parte das quais foram transliteradas por missionários portugueses. Estas transliterações compõem hoje dois manuscritos – também em Braga –, um com 443 páginas (*Rāmāyaṇa*) e outro com 839 páginas (*Mahābhārata*).⁵² Todas estas versões incluíam episódios do mito de Paraśurāma adaptado ao território de Goa, nas quais a preeminência de um conjunto de aldeias de Salcete era claramente evocada.⁵³

Mas, e como já foi referido no início deste ensaio, a destruição dos templos de Salcete a partir de 1564 – e há documentação que atesta que Cortalim foi violentamente atacada –, e a fuga de divindades e de gurus para as *mutts* (mosteiros) do sultanato de Bijapur e para Benares, iniciou um período de declínio dessas aldeias até as primeiras décadas do século XVII, quando alguns sinais de recuperação se foram tornando visíveis. Na verdade, desde os finais do século XVI que se vislumbram esses sinais. É nesta altura que se iniciam as dinâmicas de retorno aos habitantes das aldeias de Goa, de terras pertencentes às populações locais não-cristãs que tinham sido atribuídas como mercês a oficiais portugueses. O caso das terras recebidas por Diogo Fernandes, em 1572, é ilustrativo. Fernandes era um oficial militar português, com a missão e competências necessárias para demolir os templos das aldeias de Salcete. Por esse serviço, Fernandes recebera uma

⁵⁰ SARADESAYA, Manoharaya. *A history of Konkani literature: from 1500 to 1992*. Nova Delhi: Sahitya Academy, 2000, cap. 2.

⁵¹ Biblioteca Pública de Braga. *Shri Krishnacharitrakatha*, cód. 773. Este manuscrito foi descoberto por Mariano Saldanha, um historiador e sanscritista de Goa.

⁵² GOMES, Olivinho (ed.). *Konkani Ramayana. Pre XVIIth century Ramayana in Konkani*. Goa: Goa University, 1996.

⁵³ Outros textos do mesmo período, como o *Vira badra charitram* e o *Parashurama charitram*, traduzidos do sânscrito para concanin nas aldeias de Cortalim e Quelossim, continuaram a ser usados pelos brâmanes saraswat de Goa que fugiram para Cochim, constituindo importantes pilares da sua identidade. A esse propósito ver DEJEUNNE, Nicolas. *Du Rāma Jāmadagnya*, op. cit.

mercê de palmares e pomares que haviam pertencido aos templos de Cortalim. Todavia, em 1585, a sua viúva, Gracia Luz, vendeu estas terras a indianos convertidos ao cristianismo – não a gente de Cortalim, é certo, mas da aldeia de Rachol, a principal estância militar dos portugueses naquela região.⁵⁴

Apesar dessa dupla transferência de mãos “gentias” para mãos cristãs e, depois destas, para “nativos” cristianizados, a verdade é que os não-cristãos de Goa continuavam a ser privados de muitas das suas posses anteriores. Ainda assim, continuavam a ser uma parcela significativa da população. Um censo realizado pela Academia Real da História, na terceira década do século XVIII, i. e., na mesma altura em que esta polémica tem lugar, calcula que a porção de locais não convertidos ao cristianismo alcançava cerca de 25.000 pessoas, ou seja, à volta de 15% da população.⁵⁵

Contrariando os sinais de recuperação, a verdade é que as campanhas de destruição e uma política religiosa sistematicamente agressiva comprometeram o projeto de recuperação da primazia que as aldeias de Quelossim e Cortalim antes haviam gozado. Em 1708, por exemplo, os brâmanes smarta de Goa que tinham emigrado para as terras de Canará, fundaram uma nova *mutt* em Chitrapur, fixando, desse modo, a separação daqueles que tinham permanecido em Goa. Esta ruptura deveu-se em parte aos conflitos que surgiram durante o reinado de Basavappa Nayak (1696–1714) entre brâmanes locais e brâmanes oriundos de Goa, mas aí estabelecidos. Os primeiros acusavam os segundos de não serem verdadeiros brâmanes, e foi neste contexto que um sannyâsi aceitou ser o seu líder espiritual.⁵⁶ Agora eram os brâmanes vixnuítas de Goa a pretenderem uma separação equivalente, acusando os de Quelossim e Cortalim de criarem problemas rituais aos da sua casta.⁵⁷

O que o rei de Portugal e os seus oficiais sabiam sobre as raízes deste problema é hoje impossível de reconstruir. As fontes oficiais portuguesas tendem a ocultar os traços das vidas dos não-cristãos de Goa, com a exceção dos casos de uns tantos no topo da hierarquia local ou daqueles que enfrentavam problemas judiciais. Todavia, o rei sugeriu ao vice-rei que ouvisse ambas as partes e resolvesse o conflito. Se considerasse tal ser impossível, o

⁵⁴ Carta de aforamento que foi feito a Diogo Fernandes, o do Forte, 1572. Carta patente da licença, que o visorey dom Duarte de Menezes deu a Francisco da Costa e Fernão Antão, em que lhes confirma a venda que lhes tinha feito Gracia Luz, molher de Diogo Fernandes, o do Forte, 1585. In: APO, vol. 5-2, p. 872-874; vol. 5-3, p. 1093-1095.

⁵⁵ Biblioteca Nacional de Lisboa. Memórias eclesiásticas do Arcebispado de Goa, cód. 176, p. 936.

⁵⁶ Sobre esse processo, ver O'CONLON. *A caste in a changing world...*, op. cit.

⁵⁷ Historical Archives of Goa. Livro das Monções, n° 101, fl. 820.

rei solicitava um parecer sobre a situação, com o objetivo de tomar a decisão mais justa. O vice-rei respondeu à carta do rei no dia 10 de janeiro de 1728, explicando que era “muito difícil” resolver a controvérsia “por incluir distinções de castas, em que cada hum dos partidos pretende preferir por antiguidade e nobreza”. A única forma de mitigar o conflito era, na sua opinião, servir-se “igualmente de huns e outros em as ocasiões precisas do real serviço” e se isto não funcionasse, “separá-los”.³⁸ Para o vice-rei, mais do que uma questão de identidade, este era, de fato, um conflito sobre o poder que cada grupo tinha na ordem goesa.

Quatro anos mais tarde, o conflito continuava. Uma ordem do rei, baseada numa petição agora enviada pelos brâmanes de Quelossim e de Cortalim e sancionada pelos doutores Manuel Metelo Meneses e Gonçalo Manuel Galvão de Lacerda, deputados do Conselho Ultramarino em Lisboa, suspendeu tudo o que até então fora decidido. A partir desse momento, a Coroa portuguesa interviria diretamente no sentido de encontrar uma solução.

Data de 1725, pelo menos, o início deste conflito, quando os brâmanes vixnuítas endereçaram uma petição às instâncias portuguesas pedindo para serem separados dos smartas. Na petição de resposta àquela, os brâmanes de Cortalim e Quelossim argumentavam em favor da unidade entre estes dois grupos.³⁹ O impulso para a separação, diziam, partira de um tal Rama Sinay, homem perigoso, o qual, avisavam ao rei, devia ser expulso das terras de Goa. “É ele o motor de todas as perturbações”, dizia o texto que providenciava uma imagem muito negativa de Sinay, caracterizado como “astuto e inteligente”, sempre tentando “agradar ao governo” com o objetivo de alcançar aquilo que pretendia.⁴⁰ Para os smartas – tal como para o próprio vice-rei, diga-se – a controvérsia era mais política do que ritual.

Uma segunda petição dos vixnuítas revela novas dimensões do problema. Da maneira como os vixnuítas a viam, a controvérsia fora causada, ao invés, por conflitos entre os dois *bhats* (sacerdotes brâmanes) que “queriam governar, administrar e mandar na casta e nos ritos dos outros, e cada uma da sua maneira e ao seu estilo”, uma prática comum, aliás, entre os *bhats* daquela região, sempre ciosos de acrescentar a sua jurisdição.⁴¹ Na mesma petição,

³⁸ Historical Archives of Goa. Livro das Monções, nº 101, fl. 825; APO, vol. 6-. 2: Suplementos, p. 299-300; CUNHA, Gerson da. *The Sahyadri-Khanda*, op. cit., p. 13.

³⁹ KING, Richard. *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and the mystic East*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2000, capítulo 5.

⁴⁰ Historical Archives of Goa. Livro das Monções, nº 101, fls. 734ess.; APO, vol. 6-. 2: Suplementos, p. 371-376.

⁴¹ O'HANLON & MINKOWSKI. What makes people who they are?, op. cit., p. 401-402.

dizia-se que enquanto os vixnuítas que se juntavam à facção dos brâmanes de Quellossim e Cortalim preservavam os signos de pertença vixnuíta (nomeadamente os da cabeça e do corpo), bem como os seus costumes, os smartas que se tinham juntado aos vixnuítas tinham alterado os seus. Ou seja, os vixnuítas solicitavam aos que tinham passado para a facção smarta que abandonassem as suas antigas formas de identificação. Na opinião dos vixnuítas, o escândalo já era tão grande que os “reis vizinhos” (em cujos territórios muitos brâmanes de Goa mantinham importantes redes familiares), “ao verem a hostilidade sem razão manifestada pelos brâmanes de Quellossim e Cortalim (...) sob o pretexto de cumprirem as regras”, “ameaçavam puni-los”.⁴²

É bem conhecida a existência de relações contínuas entre brâmanes saraswat em Goa e os brâmanes shenvi estabelecidos na corte de Bijapur e nas cortes do Concão e Decão, eles próprios um subgrupo dos brâmanes saraswat.⁴³ Ao tempo da chegada dos portugueses àqueles territórios, o impacto deste serviço nas cortes vizinhas era visível nos templos de Cortalim. Muitas propriedades adquiridas por esses brâmanes foram doadas a esses templos, com o objetivo de perpetuar para sempre os nomes dos doadores.⁴⁴ Esses brâmanes eram muito flexíveis, capazes de combinar funções burocráticas com a posse da terra e com serviços em diferentes áreas políticas. Todavia, e como Rosalind O’Hanlon e Christopher Minkowski demonstraram, os shenvis estabelecidos no Decão tinham sido objeto de uma *dharmasabh* (assembleia de teólogos brâmanes) ordenada por Shivaji, em 1664. Nesta tinham-se reunidos brâmanes oriundos de várias partes da Índia, boa parte deles vindos de Benares, com o objetivo de discutirem a posição dos brâmanes shenvi na hierarquia social indiana e até mesmo a sua genuína (ou não) identidade bramânica. É muito provável que a memória desses eventos seiscentistas persistisse e que os vixnuítas soubessem o impacto que as suas palavras e acusações podiam ter (e os referentes que estas evocavam).

Para além dos argumentos até então esgrimidos, parte da tensão entre as duas partes resultava da acusação mútua de “contaminação”. Os smartas acusavam os vixnuítas de terem se misturado com “brancos” (portugue-

⁴² Historical Archives of Goa. Livro das Monções, nº 101, fls. 820; 823-837; APO, vol. 6-. 2, Suplementos, p. 376-377; 380-381. Estas transferências de um para outro grupo foram causadas pela ordem do vice-rei, o qual decidiu que, dado que as duas partes de “igual nobreza” não tinham sido capazes de chegar a consenso, então mais tempo devia ser dado aos indecisos para escolherem ficar num dos grupos.

⁴³ O’CONLON. *A caste in a changing world...*, op. cit.

⁴⁴ O’HANLON & MINKOWSKI. What makes people who they are?, op. cit.

ses?), sendo esta a razão por que eram “incapazes de comunicação” (i. e., de comerem juntamente e casarem com eles). Ao mesmo tempo, estes últimos acusavam os smartas de terem aceitado entre eles “gente estranha, como os Narvalhos do Norte [possivelmente descendentes de goeses que tinham emigrado para o Gujarat séculos antes]”, autorrepresentando-se como os legítimos “brâmanes de Salcete”. É possível que esta acusação esteja relacionada com as experiências dos brâmanes Yajurvedi brancos no contexto da intensificação da presença maratha na região de Bombaim – descrita num dos últimos artigos de Rosalind O’Hanlon –, mas é necessária mais investigação para estabelecer estas outras conexões.⁴⁵

Em qualquer caso, em vez de requererem uma *dharmasabhā* semelhante à de 1664 – o procedimento habitual neste tipo de situações –, os brâmanes não-cristãos de Goa confiaram nas instituições portuguesas para resolver a sua “questão de ritos”. Segundo alguns autores, a recusa de uma *dharmasabhā* com especialistas oriundos de Benares e de outras partes da Índia pode ser interpretada como parte do processo de autonomização no que respeita a definição da sua identidade. Ao mesmo tempo, como Frank O’Conlon sugeriu há algumas décadas atrás ao escrever sobre os brâmanes saraswat de Chitrapur, a sua preferência por instituições portuguesas pode sugerir, em alternativa, a dependência que o poder religioso e ritual tinha do reconhecimento político, independentemente deste reconhecimento ser cristão ou não.⁴⁶ Independentemente da legitimidade que tinham para resolver esta outra “questão de ritos” e de acordo com a troca de petições e correspondência entre Goa e Lisboa, os especialistas portugueses mostraram-se incapazes de (ou não desejaram) resolver o problema.

*

Na nossa perspectiva, estes dois exemplos são ilustrativos das estratégias bramânicas em contexto imperial português, bem como dos mecanismos de governo da diferença bramânica (e sua correspondente identidade)

⁴⁵ Estes “narvalhos do Norte” eram provavelmente os nagarwals, um ramo de brâmanes Gouda-Saraswat. Sobre este aspecto particular, ver Historical Archives of Goa. Livro das Monções, n.º 101, fls. 750, 760-763, 780-802, 824. Um fragmento desta discussão encontra-se em APO, vol. 6-2: Suplementos, p. 381; ver também O’HANLON. Contested conjunctures, op. cit., p. 781-787.

⁴⁶ O’CONLON. *A caste in a changing world...*, op. cit.

no Império português. Assim como, em diferido, sobre a interferência portuguesa na construção da identidade bramânica na Índia da época moderna.

O caso de Mateus de Castro é sintomático. Castro foi rejeitado porque, em parte, queria tornar-se demasiado parecido com os portugueses, transformando-se, por isso mesmo, numa ameaça ao seu domínio político, assente na hierarquia e na diferença. Oriundo de uma família convertida ao cristianismo e educado em colégios portugueses, Castro foi impedido de prosseguir a carreira eclesiástica por causa de oficiais da Coroa estabelecidos localmente – caso do arcebispo de Goa –, mas também dos equilíbrios de poder sobre os quais se assentava a relação entre “colonizadores” e “colonizados”. Em contraste, com a sua ida para Roma, juntou-se ao grupo de “gente exótica” (i. e., nativos dos impérios convertidos ao cristianismo), tendencialmente protegida pelo pontífice, quer pela sua diferença, quer pela sua utilidade na prossecução da política papal.

Foi essa sua condição exótica que lhe permitiu regressar à Índia, viajar até Bijapur e Agra e deixar uma marca na evangelização cristã. O seu mundo de experiência “global” também o ajudou a formatar a sua reflexão sobre a condição política e social dos brâmanes sob domínio dos portugueses, expressa no pequeno tratado *Espelho de brâmanes*. Este tratado não apenas nos permite aceder à imaginação política de Castro, cheia de referenciais europeus, mas também a alguns aspectos da vida local, nomeadamente as tensões que existiam entre os portugueses e a população de Goa durante o século XVII. Nomeadamente, o mal-estar entre brâmanes e portugueses. Os primeiros pareciam partilhar um sentimento de superioridade em relação aos segundos – pelo menos é isso que transparece deste tratado, apesar de ser possível, igualmente, que este esforço narrativo testemunhe um sentimento de subalternidade, assim sublimado através da escrita. Independentemente das suas motivações ao escrever, Castro contribuiu para a construção da memória futura dos brâmanes de Goa. Efetivamente, Castro foi provavelmente dos primeiros indianos a escrever conscientemente sobre a identidade bramânica, na primeira pessoa do singular, para audiências europeias (pelo menos portuguesas e romanas). Esta era uma alteração importante, sobretudo quando comparada com práticas anteriores dos brâmanes de Goa, cujo estatuto se resumia ao de informantes, de tradutores, de *go-between*s, cujos discursos eram apropriados por europeus que depois os “traduziam” para os seus públicos ocidentais. Com Castro, os brâmanes de Goa começaram a falar por si próprios, assim como a alterar a sua posição no sistema imperial português – de intermediários para homens de poder –, à semelhança, alias, do que estava a acontecer noutras partes da Índia e sob outros tipos

de governos imperiais. Mais tarde, sobretudo ao longo do século XIX, os brâmanes católicos de Goa tornaram-se verdadeiros agentes, colonizando (e ocidentalizando) outros territórios, nomeadamente aqueles em África, quer como militares ou como médicos. No Portugal pós-colonial, chegaram a ministros do governo português ou até mesmo candidatos a primeiro-ministro, como acontece neste preciso momento.⁴⁷

Uma história paralela, mas diferente, é aquela que nos é contada pelas disputas entre brâmanes vixnuítas e smartas. Por um lado, o conflito entre ambos participa da política local, no contexto da qual também estes brâmanes queriam retirar os máximos dividendos possíveis do contexto imperial. A importância da relação financeira com a Coroa de Portugal pode ajudar a explicar porque é que estes brâmanes recorreram a instituições portuguesas para resolverem os seus problemas rituais. As palavras do vice-rei são a esse propósito ilustrativas: uma das soluções para o conflito era empregá-los “igualmente quando necessário no serviço ao rei”. É sabido que, desde o início da presença portuguesa em Goa, vários brâmanes não convertidos ao cristianismo mantiveram uma relação privilegiada com as instâncias do Império, sobretudo aqueles que emprestavam dinheiro à Coroa ou se moviam em redes mercantis muito importantes.⁴⁸ Os documentos aqui trazidos revelam que este conflito estava diretamente relacionado com as preferências demonstradas pela Coroa de Portugal por um ou outro grupo. E, apesar de parecer paradoxal – se pensarmos no que aconteceu a Mateus de Castro no século anterior –, para os agentes imperiais portugueses parecia ser mais fácil lidar com brâmanes que eram efetivamente diferentes do que com aqueles que se tinham tornado demasiado parecidos, capazes de lidar com

⁴⁷ XAVIER. Purity of blood and caste, op. cit.; XAVIER. David contra Golias, op. cit.; ŽUPANOV. Goan Brahmins in the land of promise, op. cit.; BASTOS, Cristiana. Um centro subalterno? A Escola Médica de Goa e o Império. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (ed.). *Trânsitos coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 133-149; VICENTE, Filipa Lowndes. *Outros orientalismos - A Índia entre Florença e Bombaim 1860-1900*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

⁴⁸ PISSURLENCAR, Panduranga S. Colaboradores hindus de Afonso de Albuquerque. *Boletim do Instituto Vasco da Gama de Nova Goa* 49. Bastorá: Tipografia Rangel, 1941; e PISSURLENCAR, Panduranga S. *Agentes da diplomacia portuguesa na Índia (Hindus, muçulmanos, judeus e parses)*. Bastorá, 1952; PEARSON, M. N. Indigenous dominance in a colonial economy, the Goa rendas, 1600-1700. In: RUBIN, J. (ed.). *Mare Luso-Indicum*, II, 2 vols. Paris: 1972, p. 61-73; SCAMMEL, Geoffrey V. Indigenous assistance and the survival of the Estado da Índia, c. 1600-1700. *Studia* 49, 1989, p. 95-115; SCAMMEL, Geoffrey V. Indigenous assistance in the establishment of Portuguese power in Asia in the sixteenth century. *Modern Asian Studies* XIV-1, 1980, p. 1-11.

os portugueses no seu próprio idioma e, dessa forma, contestar, a partir de dentro, a ordem das coisas.

Neste sentido, estas duas histórias são tipicamente imperiais, pois reen-viam para os equilíbrios entre “colonizadores” e “colonizados” e a forma de preservar a hierarquia e a diferença entre estes.

Mas essas histórias também revelam a competição feroz que existia entre os grupos sociais que compunham um território tão pequeno quanto Goa. Os brâmanes de Goa eram um grupo fragmentado, exposto a divisões internas e a lutas por estatutos de maior distinção. E, apesar dos brâmanes cristãos de Salcete e Bardez também reproduzirem essas dinâmicas – as quais foram invocadas pelos não cristãos como uma legitimação das suas próprias posições –, essas divisões terão sido ainda maiores entre os não-cristãos. Curiosamente – ou sintomaticamente – a linguagem da pureza e da contaminação (paralela à que também operava na monarquia portuguesa) era essencial na argumentação utilizada por todos eles no momento de evocarem a sua supremacia.

Por fim, é de salientar que o conhecimento produzido por estes brâmanes sobre si mesmos, usando o idioma imperial para defender a sua identidade nesse contexto de disputas locais – disputas que, de certa forma, iam para além do império –, pode ter sido útil para a tomada de decisões, nomeadamente tendo em vista mantê-los “quietos” (como o vice-rei diria) no contexto da ordem imperial.

Para além de serem histórias do Império português, esses casos também participam dos dois debates identitários que tiveram lugar na época moderna, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, em diferentes partes da Índia, nomeadamente aqueles sobre identidade e hierarquia bramânicas. Rosalind O’Hanlon e Christopher Minkowski já mostraram que as dinâmicas sociais de Goa eram interdependentes das do Concão. O conflito entre vixnuítas e smartas de Goa reforça a ideia de que os brâmanes de Goa continuavam envolvidos na vida das cortes vizinhas e, sempre que necessário, comunicavam-se com elas com o objetivo de reforçarem os seus argumentos e as suas posições. Internamente, como atores privilegiados do sistema imperial português (como financeiros, mercadores, mas também escrivães e advogados). Externamente, para serem reconhecidos enquanto brâmanes.

Olhar para esta documentação portuguesa e relacioná-la com processos sociais, políticos e culturais que estavam a ocorrer na Índia do mesmo período afigura-se fundamental para integrar as histórias de Goa na história regional e na história da Índia propriamente dita, naquilo que tem sido recentemente designado como a modernidade indiana da época moderna.

É justo dizer que esta “questão de ritos” que teve lugar na Goa setecentista também deve ser analisada como parte da construção da identidade bramânica no contexto das múltiplas trocas que a Índia conheceu durante estes séculos, como cruzamento de poderes políticos oriundos de diversas partes e tradições culturais.⁴⁹ Nesse sentido, a história destes brâmanes smartas e vixnuítas é também uma história que vai para além do Império português. O mesmo poderá dizer-se de Mateus de Castro e de outros brâmanes cristãos de Goa e da sua reflexividade sobre o seu passado e o seu futuro.

Por outras palavras: chegou-se à altura de aceitar que estes atores e estas histórias são parte da própria história da Índia, e não apenas parte da história do Império português. E chegou o tempo de estudá-los enquanto tal.

Referências bibliográficas

- BAKKER, Hans. Rama devotion in a Śaiva holy place: the case of Vārānasī. In: REIKI, Heidi & PAUWELS, Maria (ed.). *Patronage and popularisation, pilgrimage and procession: channels of transcultural translation and transmission in early modern South Asia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2009.
- BASTOS, Cristiana. Um centro subalterno? A Escola Médica de Goa e o Império. In: BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (ed.). *Trânsitos coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 135-149.
- BAYLY, Susan. *Saints, goddesses and kings, Muslims and Christians in South Indian society, 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Caste, society and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BETHENCOURT, Francisco & MUCHEMBELD, Robert (ed.). *Cultural exchange in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BOSWORTH, C. E. An early Arabic mirror for princes: Ṭāhir Dhū l-Yamīnain’s epistle to his son Abdallāh (206/821). *Journal of Near Eastern Studies* 29, n. 1, janeiro de 1970, p. 25-41.
- BOXER, Charles H. *The Portuguese seaborne empire (1415-1825)*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1969.
- _____. *Race relations in the Portuguese colonial empire (1415-1825)*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- BUDRA, Paul. The mirror for magistrates and the politics of readership. *Studies in English Literature, 1500-1900* 32, nº 1, The English Renaissance. Inverno de 1992, p. 1-13.
- CHAVAN, V. P. *Vaishnavism of the Gowd Saraswat Brahmins and a few Konkani folklore tales*. Nova Delhi: Asian Educational Services, 2001.

⁴⁹ Ver O’HANLON. *Contested conjunctures*, op. cit. e bibliografia aí citada.

- CUNHA, J. Gerson da. *The Sahyadri-Khanda of the Skanda-Purana. A mythological, historical and geographical account of Western India*. 1ª edição. Bombaim: Thacker, Vining, 1877.
- DESPHANDE, Prachi. *Creative pasts, historical memory and identity in Western India, 1700-1960*. Nova York: Columbia University Press, 2007.
- DIRKS, Nicholas. *Castes of mind. Colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- DONIGER, Wendy (ed.). *Purāna perennis: reciprocity and transformation in Hindu and Jaina texts*. Nova York: Suny Press, 1993.
- FARIA, Patricia Souza e. Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII). *Revista Electronica de História do Brasil* 9, nº 2, jul-dez de 2007, p. 30-43.
- _____. *A conquista das almas do Oriente: Franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- FAROQUI, Suraiya. *Another mirror for princes: the public image of the Ottoman sultans and its reception*. Istanbul: The Isis Press, 2008.
- GANERI, Jonardon. *The lost age of reason; Philosophy in early modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GOMES, Olivinho (ed.). *Konkani Ramayana. Pre XVIIth century Ramayana in Konkani*. Goa: Goa University, 1996.
- GRABES, Herbert & COLLIER, Gordon. *The mutable glass: Mirror-imagery in titles and texts of the middle ages and English Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GRUBE, Ernst. J. (ed.). *A mirror for princes from India: illustrated versions of the Kalilah wa Dimnah, Anvar-i Suhayli, Iyar-i Danish, and Humayun Nameh*. Marg Publications, 1991.
- GUHA, Sumit. The politics of identity and enumeration in India c. 1600-1990. *Comparative Studies in Society and History* 45, 2003, p. 148-167.
- _____. *Beyond caste. Identity and power in South Asia, past and present*. Leiden: Brill, 2013.
- _____. Serving the barbarian to preserve the dharma. The ideology and training of a clerical elite in peninsular India c. 1300-1800. *Indian Economic and Social History Review* 47, n. 4, out/dez de 2010, p. 497-525.
- HUTTON, Deborah S. *Art of the court at Bijapur*. Bloomington: Indian University Press, 2006.
- ISKANDAR, Kai Kā'ūs ibn. *A mirror for princes: The Qābūs Nāma*. Londres: Cresset, 1951.
- KING, Richard. *Orientalism and religion: Postcolonial theory, India and the mystic East*. Nova Delhi: Oxford University Press, 2000.
- MANUCCI, Niccolao. *Storia do Mogor or Mogul India, 1653-1708*, vol. 1. Londres: John Murray, 1907.
- MELLO, Carlos Mercês de. *The recruitment of native clergy*. Lisboa, 1955.
- O'CONNOR, Frank. *A caste in a changing world. The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700-1935*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- O'HANLON, Rosalind. The social worth of scribes. Brahmins, Kāyasthas and the social order in early modern India. *Indian Economic and Social History Review*, 47-4, out/dez de 2010, p. 563-595.

- _____. Contested conjunctures: Brahman communities and early modernity in India. *American Historical Review*, 118-3, 2013, p. 765-787.
- _____. Letters home: Banaras pandits and the Maratha regions in early modern India. *Modern Asian Studies*, 44-02, março de 2010, p. 201-240.
- _____. Speaking from Siva's temple: Banaras scholars households and the Brahman "ecumene" of Mughal India. *South Asian History and Culture* 2, n. 2, 2011, p. 253-277.
- O'HANLON, Rosalind & MINKOWSKI, Christopher. What makes people who they are? Pandit networks and the problem of livelihoods in early modern Western India. *Indian Economic Social History Review* 45/3, 2008.
- PAES, Leonardo. *Promptuario de diffinicoes indicas*. Lisboa: Antonio Galram Pedroza, 1713.
- PEARSON, M. N. Indigenous dominance in a colonial economy, the Goa rendas, 1600-1700. In: RUBIN, J. (ed.). *Mare Luso-Indicum*, II, 2 vols. Paris: 1972, p. 61-73.
- PISSURLENCAR, Panduranga S. Colaboradores hindus de Afonso de Albuquerque. *Boletim do Instituto Vasco da Gama de Nova Goa* 49. Bastorá: Tipografia Rangel, 1941.
- _____. *Agentes da diplomacia portuguesa na Índia (Hindus, muçulmanos, judeus e parses)*. Bastorá, 1952.
- RAO, Nagendra. Reconstructing the social history of South Kanara: A study of the Sahyadri Khanda. *Indica* 36, n. 2, setembro de 1999, p. 81-88.
- _____. *The Brahmanas of South India*. Nova Delhi: Gyan Books, 2005.
- RAO, Velcheru Narayna; SHULMAN, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Symbols of substance: Court and state in Nayaka period Tamilnadu*. Delhi: Oxford University Press, 1992.
- _____. *Textures of time, writing history in South India, 1600-1800*. Nova Delhi: Permanent Black, 2001.
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha (ed.). *Arquivo portuguez oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875.
- ROMANO, Antonella. Rome, un chantier pour les savoirs de la catholicité post-tridentine. *Revue d'histoire moderne et contemporaine* n° 55-2, 2008/2, p. 101-120.
- SANI, Muhammad Baqir Najm-i. *Advice on the art of governance. An Indo-Islamic mirror for princes*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- SARADESAYA, Manoharaya. *A history of Konkani literature: from 1500 to 1992*. Nova Delhi: Sahitya Academy, 2000.
- SCAMMEL, Geoffrey V. Indigenous assistance in the establishment of Portuguese power in Asia in the sixteenth century. *Modern Asian Studies* XIV-1, 1980, p. 1-11.
- _____. Indigenous assistance and the survival of the Estado da India, c. 1600-1700. *Studia* 49, 1989, p. 95-115.
- SHARMA, B. N. Krishnamurti. *A history of the Dvaita school of Vedānta and its literature: from the earliest beginnings to our own times*. Nova Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 2000.
- SORGE, Giuseppe. *Matteo de Castro (1594-1677) profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo 17*. Bolonha: Clueb, 1986.
- STIETENCROON, Heinrich von. *Hindu myth, Hindu history. Religion, art and politics*. Chennai: Orient Blackswan, 2005.

- The Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/07704a.htm>.
- VAN GELDER, Geert Jan. Mirror for princes or vizor for viziers: The twelfth-century Arabic popular encyclopedia "Mufid al-ulum" and its relationship with the anonymous persian "Bahr al-fawa'id". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, n. 3, 2001, p. 313-338.
- VICENTE, Filipa Lowndes. *Outros orientalismos – A Índia entre Florença e Bombaim 1860-1900*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.
- XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- _____. David contra Golias na Goa seiscentista e setecentista. Escrita identitária e colonização interna. *Ler História*, 49, 2005, p. 125-149.
- _____. O lustre do seu sangue. Bramanismo e tópicos de distinção no contexto português. *Tempo*, 16-30, 2011, p. 71-99.
- _____. Purity of blood and caste. Identity narratives in Goan elites. In: MARTINEZ, María Elena; HERRING TORRES, Max S.; NIRENBERG, David (ed.). *Race and blood in Spain and colonial Hispano-America*. Berlim e Londres: LIT Verlag, 2012, p. 125-149.
- XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Ines G. Orientalists from within: Indian genealogists, philologists and historians. In: XAVIER, Ângela Barreto & ŽUPANOV, Ines G. *Catholic orientalism. Portuguese empire, Indian knowledge, 16th-18th centuries*. Delhi: OUP, 2015.
- _____. *Catholic orientalism. Portuguese empire, Indian knowledge, 16th-18th centuries*. Delhi: OUP, 2015.
- ŽUPANOV, Ines G. *Missionary tropics. The Catholic frontier in India (16-17th centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- _____. *Disputed mission: Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India*. Delhi: Oxford University Press, 2000.
- _____. Conversion historiography – counter space for alternative historiographies in 18th century Goa. *The Medieval History Journal*, número-tema: Conversions. Monica Juneka e Kim Siebenhüner (ed.). 12, 2, 2009, p. 303-325.
- _____. Goan Brahmins in the land of promise: Missionaries, spies and gentiles in the 17th-18th century Sri Lanka. In: FLORES, Jorge (ed.). *Portugal – Sri Lanka: 500 years*. Wiesbaden: Harrassowitz e Calouste Gulbenkian Foundation, 2006, p. 171-210.

Recebido: 04/11/2014 – Aprovado: 27/03/2015