

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC – SP

JORGE LÚZIO MATOS SILVA

As bailadeiras
Devadasis, dança e colonialidade na Índia portuguesa - século XVIII:
no corpo iconografado uma categoria histórica

Doutorado em História Social

São Paulo

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC – SP

JORGE LÚZIO MATOS SILVA

As bailadeiras

Devadasis, dança e colonialidade na Índia portuguesa - século XVIII:
no corpo iconografado uma categoria histórica

Doutorado em História Social

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de Doutor em História Social
sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño

São Paulo

2016



Ficha Catalográfica

Biblioteca Nadir Gouvêa Kfourri – Campus Perdizes

Silva, Jorge Lúzio Matos

As bailadeiras. Devadasis, dança e colonialidade na Índia portuguesa - século XVIII: no corpo iconografado uma categoria histórica

- São Paulo, SP: [s.n.], 2016

Orientador: Fernando Torres Londoño

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP

1. Devadasis 2. Colonialidade. 3. Corpo iconografado
- I. Londoño, Fernando Torres. II. PUC SP.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Fernando Torres Londoño / Presidente

Dr. Lynn Mario de Souza - USP

Dra. Maria Izilda Santos de Matos - PUC-SP

Dra. Patrícia Teixeira Santos – UNIFESP

Dra. Vera Lúcia Vieira – PUC-SP

Dra. Cibele Aldrovandi – USP (suplente)

Dra. Estefânia K. Canguçu Fraga – PUC-SP (suplente)

Dr. Helder Garmes – USP (suplente)

Para a mulher que me iniciou na dança, em sua amorosidade, sabedoria e resiliência, minha
amada avó materna, Dona Isabel.

in memoriam

AGRADECIMENTOS

Sou infinitamente pequeno diante da Gratidão a tudo e a todas as pessoas que me fizeram aqui chegar, na realização deste trabalho de doutoramento. Inclino-me e, por instantes, ofereço o meu Obrigado por tantas e genuínas dádivas, pelas diversas formas de apoio na superação de desafios e pelos muitos êxitos. Agradecer, como uma atitude contínua, e reconhecer o quanto a experiência da Vida só faz sentido se nos vemos no outro, ou se o trouxermos em nós, me permite celebrar esta conquista que traz consigo longos períodos de dedicação exclusiva aos estudos, à docência e à pesquisa. Numerosos amigos, mentores e colaboradores estão presentes em cada palavra digitada, em cada página escrita, em cada imagem revelada. Na subjetividade dos textos há uma vida inteira, uma causa, uma crença, um ideal, uma extensão de mim mesmo, na devoção pela arte, na paixão pelo conhecimento e pelas diversidades. O meu muitíssimo obrigado a Maria José Matos Silva e a Gentil de Araújo Silva, meus amorosos pais; neles e por eles eu jamais poderia temer os testes e as dificuldades inerentes de um caminho de tantas lutas. Aos meus irmãos Ricardo Antônio e Sérgio Lázaro, ao meu sobrinho Davi, a toda minha família e aos meus amigos-família, não tenho palavras para agradecer pela compreensão nas ausências e renúncias – ao contrário, foi por sempre tê-los tão vivos em mim que pude partir, silenciar, escrever, já que de algum modo estive sempre a pensar numa História ou num modo de concebê-la que faça sentido para todos nós, enquanto sociedade, num presente tão marcado pelo passado colonial.

Na primeira fase da investigação, entre o projeto de pesquisa e o rastreamento das fontes, lancei-me ao trabalho de campo, e viajar para a Índia já não mais era apenas um sonho antigo, tornava-se um compromisso e uma responsabilidade que eu não conseguiria assumir sozinho. O Dr. Joachin Andrade me encaminhou à comunidade verbita da Sacred Heart Church, da Congregação dos Missionários do Verbo Divino, em Andheri, Mumbai, que me recebeu com tamanha alegria e hospitalidade, tornando-me tão indiano quanto cada membro da comunidade. Foi um tempo de muito trabalho, também em Delhi, através de dias inesquecíveis, de uma saudade que muitas vezes dói, dos irmãos indianos e da Índia. Por tudo, muito obrigado. Da mesma forma, em Goa, no Xavier Centre of Historical Research, com o Dr. Savio Abreu e seus confrades, com as funcionárias da biblioteca e demais membros da Companhia de Jesus do Alto Porvorim. Ainda em Mumbai, o meu carinho e agradecimento ao Guru de dança Odissi Rabindra Athibudhi, abraçando-me como pesquisador e artista, e a professora Sima Maiti com

a sua família, que lembraram-me o quanto a dança nos ajuda a compreender o propósito da missão de cada um de nós no mundo. A estes somaram-se, posteriormente, os coreógrafos e pesquisadores Rahul Acharya, na Índia, dançarino de Odissi, Diana Rego e Lajja Sambhavnath, em Portugal, e a professora do Departamento de Dança da Unicamp, Dra. Marília Soares, com entrevistas, leitura de textos, *performances* e sugestões que foram muito importantes na compreensão de outros aspectos do meu objeto de pesquisa, desde o estudo das imagens à execução e interpretação do movimento; observar as devadasis em seus contextos históricos, na perspectiva da ancestralidade e das artes do corpo, a partir dos contributos destes artistas da dança clássica indiana, foi descobrir algo que de tão inovador me fez enxergar que, de fato, este era o caminho; por esta sabedoria e cumplicidade serei sempre grato!

No decorrer do amadurecimento do projeto, surgiram os colegas do grupo de pesquisa Outros Orientes / UFRJ – CNPq, uma equipe de prestigiosos pesquisadores brasileiros em arte oriental. Dos diálogos e eventos vieram muitas ideias e novos olhares sobre as culturas asiáticas. À Dra. Rosana de Freitas, Dr. Afonso Medeiros, Dra. Michiko Okano, Ms. Maria Fernanda Lochschmidt e à Dra. Cibele Aldrovandi, que teve um papel determinante de auxílio, comentários, leituras e informações, desde os cursos de História Cultural da Índia na Associação Palas Athena com a Dra. Lilian Gulmini, em São Paulo, à sua tão importante contribuição na leitura de texto e nos seminários de pesquisa da etapa de pré-qualificação realizados na PUC SP; a esta grande especialista em indologia e arte asiática, a minha admiração e o meu respeito, igualmente aos parceiros de investigação sobre o Oriente. Aos colegas pesquisadores do Laboratório de Interlocações com a Ásia, LIA - DLO FFLCH USP, de um modo muito especial ao Dr. Helder Garmes, um amigo com quem sempre pude contar, dos livros às atividades e afinidades, todo o meu carinho por seus conhecimentos, pelo convívio, por ter me apresentado à literatura goesa. É também do LIA um incomparável presente, o carinho e a generosidade da Dra. Monica Simas, companheira nas investigações do Oriente lusófono e incondicional apoiadora; dos empréstimos de material aos seminários na USP e na PUC SP, a minha afeição; muito cresci ao seu lado e sempre haverá o que agradecer!

Com o estágio doutoral na orientação da Dra. Maria de Deus B. Manso, em Évora e Lisboa, vieram aquisições às quais serei para sempre grato. Dos convites, conferências, eventos acadêmicos e encontros com ilustres investigadores ao recinto da sua família, foram muitos os momentos de alegria, realização pessoal e profissional. Suas sugestões só enriqueceram o trabalho de tese e como foi importante o seu olhar, muitíssimo obrigado professora! Ne

âmbito a grata surpresa do convívio com o Dr. Manoel Lobato em sua vasta experiência nos estudos afro-asiáticos. Os nossos encontros e conversas me deixarão saudades professor, obrigado, muito pude redescobrir com as suas falas e seus textos. Aos colegas do Brasil, em nossa convivência em Portugal, nas situações de trabalho ou nos momentos de integração, estarão na memória por cada vivência e recordação. Agradeço toda a disponibilidade do Dr. Eduardo França Paiva, da sempre tão atenciosa Dra. Isnara Ivo, das conversas, risos e trocas acadêmicas com Dra. Juciene Apolinário, e à prestatividade da Dra. Larissa Patron e da Dra. Elizete da Silva. Aos queridíssimos amigos da UFBA, da UFPE e da UFMG, Anderson Pereira, Wayra Silveira, Welber Carlos, Virgílio Coelho e de um modo especial a Laís Viena, nos levantamentos sobre a Índia sempre atenta às fontes documentais comuns aos nossos trabalhos. Estudar a Índia portuguesa em Lisboa foi surpreendentemente prazeroso pelos laços estabelecidos e pelas descobertas que vieram nas mais diversas formas de amizade e vínculo profissional. Gostaria de destacar toda a receptividade, auxílio e afetuosidade da Dra. Rosa Maria Perez. Sua obra me inspira, sua força me comove. Pelas indicações de livros e textos, pelos diálogos, enfim, por todo o apoio e carinho, obrigado Dra. Rosa. No mesmo sentimento me volto à Dra. Claudia Pereira; sua postura acadêmica louvável, seu desprendimento e competência me trouxeram incontáveis recomendações de teses, artigos, contatos de pesquisadores, acervos e bibliotecas. Com as nossas sessões no curso de castas da Índia, na Fundação Oriente, jamais poderia esperar ser presenteado com tão rica jóia, a Dra. Cláudia. Do mesmo modo ao meu querido amigo Dr. Shiv Kumar Singh, no esclarecimento de dúvidas, nos encontros de trabalho, por nossas conversas. Aos funcionários do Centro de Documentação da Fundação Oriente, da Biblioteca Nacional e da Torre do Tombo, fica a saudade e os meus mais sinceros agradecimentos por tamanha solicitude. Às professoras Margarida Silva e Teresa Rabelo, pelas afinidades e pelo carinho. Aos amigos Dr. Hugo Cardoso, Dr. Pedro Pombo, Dra. Mônica Reis e Dra. Nandini Chaturvedula, que um dia eu possa retribuir tamanho esmero, instantes de alegria, deleite ou reflexão com a intimidade e afinidade que traz a Índia cada vez mais perto de nós. À Dra. Cristina Osswald, Dra. Maria Leonor Cruz e ao Dr. Teotônio de Souza agradeço pelas entrevistas e encontros. Mas a experiência portuguesa, com certeza, não seria a mesma sem a companhia da queridíssima amiga Rita Munier, em Lisboa, que além da sua casa e do seu afeto me trouxe também novos amigos, e do meu amigo-irmão Dr. Luís Henrique de Souza, em Aveiro, um fiel companheiro de muitas jornadas.

Gostaria de agradecer a todos os meus alunos e ex-alunos, colegas professores, funcionários, amigos e amigas do Centro Universitário Assunção – Unifai, na pessoa do Dr.

Edelcio Ottaviani e da Dra. Vânia Ramos, que me possibilitam exercer o magistério e a pesquisa num ambiente e convívio que me permite crescer como ser humano e profissional. Ao Dr. Marcos Horácio, um dos maiores apoiadores deste trabalho, antes de mim mesmo, foi a sua percepção aguçada e o refinamento das suas ideias que me encorajaram neste empreendimento; a este amigo e companheiro, obrigado por me fazer acreditar. É também uma alegria me dirigir aos amigos de trabalho de outras instituições em seus indispensáveis contributos na produção da tese. A querida amiga Dra. Patrícia Souza de Faria, da UFRRJ, pelas suas análises dos capítulos em construção, sugestões e propostas, pelas tão agradáveis conversas; o seu olhar, seu profundo conhecimento sobre a Índia portuguesa e a sua sensibilidade determinaram muitas descobertas, o que me faz sentir honrado por suas interlocuções. Do mesmo modo a Dra. Celia Tavares, da UERJ, pela leitura e sua peculiar predisposição em ajudar, discutir, ensinar, acolher. À Dra. Patrícia Teixeira Santos, da UNIFESP, que, sem que soubesse, inspirou a minha caminhada nos estudos afro-asiáticos e, num segundo momento tornou-se companheira de inigualável zelo sem abrir mão das exigências acadêmicas. Da sua participação na banca de qualificação, suas críticas e contribuições, entre a rigidez e a amorosidade, me fizeram prosseguir na pesquisa com total segurança e sem perder a paz. Foi deste mesmo momento que o Dr. Lynn Mario de Souza, da FFLCH USP, em sua nobreza, erudição e sagacidade, através das suas palavras, do seu olhar e do seu abraço me asseguraram um aprofundamento nas discussões e leituras e a clareza do objeto, cada vez mais nítido, apontado pelos olhos de um homem sábio. Agradeço ao amigo Prof. Marcos Queiroz, cuidadoso leitor dos meus escritos, pela revisão e edição desta tese, por sua paciência e sua dedicação, tão importantes para mim na redação do trabalho final.

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, agradeço pelos contínuos anos de formação iniciados no mestrado e que se concluem neste doutoramento. O orgulho, o apreço e a memória de momentos muito especiais. Também agradeço o apoio da CAPES e do CNPq como pesquisador-bolsista. No Programa de Pós Graduação em História Social, encontrei um porto de onde sempre pude navegar nas águas da cognição, da reflexão e do saber. Cada um dos meus mestres teve um papel fundamental nas etapas do trabalho doutoral, desde o amadurecimento do projeto inicial ao decurso das disciplinas. À Prof^a Dr^a Estefânia Canguçu, Prof^a Dr^a Maria Odila, ao Prof. Dr. Amilcar Torrão Filho os meus sinceros agradecimentos por terem em tantos momentos confiado em minhas buscas fornecendo o suporte teórico-metodológico para o avanço do projeto. Importante ressaltar que toda a base da pesquisa nasceu dos caminhos apontados pela Prof^a Dr^a Maria Antonieta Antonacci e, em seu convívio, como

seu aluno, amigo e leitor, pude compreender os propósitos e o chamado do objeto de investigação do meu trabalho e o seu comprometimento com a sociedade. Guardarei no coração as suas aulas, suas falas e nossas conversas. Na mesma dimensão de amadurecimento e afetividade me dirijo à Prof^a Dr^a Maria Izilda Matos em ter me ampliado tantos horizontes, no incentivo do meu estágio doutoral e pelo permanente apoio no trabalho acadêmico; registro todo o meu carinho e a minha admiração. À Prof^a Dra. Vera Lúcia Vieira, dos diálogos e iniciativas em sua disciplina, com estímulos e provocações que me impulsionaram a não duvidar que era possível, e cá estamos professora. Sua simplicidade, o seu afeto e a sua coragem muitas vezes me inspiraram a prosseguir. Ainda assim obtive a força motriz para uma trajetória tão exigente quanto desafiadora e exaustiva porque esteve comigo por todo o tempo, plenamente presente, solidário e comprometido o meu orientador, Prof. Dr. Fernando Torres Londoño. A ele gostaria de dedicar estas últimas palavras. Muito mais que constantes encontros de orientação, entre as críticas, sempre necessárias, e a rigorosidade metodológica de um teórico profundamente experiente em articulações complexas de diversas áreas de conhecimento formuladas com clareza e consistência, de cada encontro com o Prof. Fernando saía ainda mais motivado a perseguir o meu objeto de investigação, rever obras e autores e me lançar ao doloroso exercício da escrita. Reaprender a pensar, compreender o ofício do historiador, destemerm a dúvida e cortejar a incerteza foram treinamentos que eu naturalmente me pus a fazer para poder consolidar uma tese. Jamais hesitei em seguir os seus conselhos e quão feliz fui por isso. Por outro lado, nas conciliações de ideias e sugestões me esquecia que estava diante de um grande formador, já que a sua ternura conhecia tão bem os meus pensamentos dosando respeito, liberdade e confiança entre argumentos e discussões. O meu professor foi o meu maior presente no percurso do *stricto sensu*, desde o projeto de mestrado a elaboração desta tese. E o melhor, ele estará sempre comigo; o que é verdadeiro simplesmente permanece. Obrigado, muito obrigado Fernando!



O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento¹
Marcel Mauss

...a alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo²
Nietzsche

*Põe o cucume na testa / veste o sari mais bem feito...
Sabes que o dia é de festa?
E eu não vejo arfar-te o peito.
Que o sol te baile na trança / como num jangle sagrado...
Bem lindo vai ser, criança / o teu ingênuo noivado. (...)
Cantem no artelho esses guizos
E brinquem flores na trança
Beije-te a luz feita risos / que tu vais casar, criança.(...)³*

Om Nritya Ganapati Namah!⁴

(Imagem - Chola Sculpture⁵)

¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 407.

² NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987. p. 51.

³ MENDONÇA, Nascimento. "A pequena Devadasi" In: *A Literatura Indo-portuguesa – Antologia*. DEVI, Vimala e SEABRA, Manuel de. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971, pp 198-199.

⁴ "Ao aspecto dançarino de Ganapati, com devoção!" Uma referência à Ganesh, em seu arquétipo artístico *Nritya*, associado ao deus Shiva, o senhor da dança; de acordo com o registro iconográfico de SUBRAMANIAN. V. K. *Art Shrines of Ancient India*. New Delhi: Abhinav Publications, 2003, p. 17.

⁵ DEHEJIA, Vidya. *The sensuous and the sacred : Chola bronzes from South India*. New York : American Federation of Arts. 2002 - s/p

NOTAS DE CONVENÇÕES LINGUÍSTICA E TRANSCRIÇÃO DO SÂNSCRITO

Em Goa, sede administrativa da Índia portuguesa, a língua de origem é o Concani, por vezes descrito como *canarin* no início da colonização. A etimologia da palavra está associada à Costa do Concão, que se estende do sul do atual estado de Maharashtra ao norte de Karnataka, estado limítrofe do território goês. Possui 14 vogais e 36 consoantes e pode ser transcrito nos alfabetos devanagári, árabe, latino, canarês e malaiala, os dois últimos com raízes dravídicas. Missionários franciscanos e jesuítas produziram os primeiros textos com gramáticas, dicionários, catecismos e orações em português e concani, a exemplo do padre Thomas Stephen em sua obra sobre a vida de Jesus Cristo com versos nos moldes dos antigos Puranas, narrativas religiosas hindus, *Doutrina Christam em Lingoa Bramana Canarim* (1622) e *Arte da Lingoa Canarim*, (1640) escrita em português. O Marathi também era amplamente usado em Goa, nos negócios, legislações e práticas religiosas, uma língua originária da região que hoje corresponde ao estado de Maharashtra. Nos espaços coloniais do norte predominou a língua Guzerat, grafada como gujaráti ou guzerate.

As três línguas são estudadas como “prácritos”, variações linguísticas regionais do subcontinente indiano com formas distintas do vernáculo e que evoluíram do Sânscrito, por sua vez, uma língua indo-europeia que se desenvolveu no Vale do Rio Indo e nas áreas ao norte. O Sânscrito traz a ideia de “purificação”, “refinamento”, “norma culta”, e é a língua em que foi escrita a literatura religiosa védica citada como *samhita* (coleção) que reúne os quatro livros dos Vedas, a bramânica, que reúne os Upanishads e demais textos de teor filosófico, dos épicos, dos *sutras* (tratados) e textos sagrados do budismo e jainismo, e por excelência, a língua canônica do Sanáthana Dharma, o hinduísmo. O *devanagári* (escrita dos deuses), alfabeto em que o Sânscrito era na antiguidade transcrito, compunha 13 vogais e 35 consoantes, somando 48 caracteres, organizados pelos gramáticos do período védico, entre 2.000 e 1.000 a.C.

A transliteração sânscrita, estabelecida pelo Congresso dos Orientalistas de 1894, em Genebra, que ficou conhecida como IAST (do inglês *International Alphabet of Sanskrit Transliteration*), tem a sua transcrição para o alfabeto latino em “itálico” e nesta tese mantem a forma convencional nos nomes das divindades, conceitos e obras clássicas, iniciados, desta forma, em maiúsculas. Embora não haja o uso da letra “s” para o plural, em função de uma melhor fluência na leitura e compreensão de texto, manteremos como na forma latina. Os sinais diacríticos foram suprimidos para favorecer a transliteração. Na pronúncia, as regras de fonética e tabelas correspondentes obedecem ao *International Phonetic Alphabet* (revisão de 2005), disponível em domínio público. Para o uso do vocábulo “devadasi”, grafamos em minúsculas, como menção aos sujeitos históricos e maiúscula, para referir-se a tradição.

RESUMO

O sistema colonial implantado por Portugal sobre os territórios ocupados no sudoeste da Índia entre os séculos XVI e XVIII, ao retratar a figura da bailadeira, uma categoria de mulheres dançarinas vinculadas aos templos hindus e cujas representações estiveram pautadas por reducionismos, equívocos e distorções associados à prostituição, impôs uma interpretação construída sob o etnocentrismo europeu, numa estratégia de desqualificação da cultura local, a favorecer o Projeto da Conquista e a conversão cristã. As bailadeiras, e em especial as *devadasis*, desde a antiguidade indiana, foram as principais portadoras da sua ancestralidade, religiosamente revivida nas artes das danças litúrgicas e do canto, como foi possível constatar em seus corpos iconografados em marfim. Em sua autonomia social, transitaram nas esferas dos poderes locais, entre as ambivalências e as contradições da sociedade colonial. Como sujeitos históricos permaneceram sob os estigmas do orientalismo. Este trabalho, concebido a partir da teoria pós-colonial, analisou a colonialidade na Índia e seus mecanismos de autoafirmação e subjugo do colonizado, no qual se enquadrou a bailadeira da Índia portuguesa.

Palavras-chave: Bailadeiras, Colonialidade, Corpo iconografado, Devadasis, Índia

ABSTRACT

The colonial system implemented by Portugal over the occupied territories in the west coast of India between the Sixteenth and Eighteenth centuries, by portraying the figure of the *bailadeira*, a category of dancer women associated with Hindu temples and whose representation had been based on reductionisms, misconceptions, and distortions related to prostitution, imposed an interpretation developed under the European ethnocentrism. It was a strategy to disqualify the local culture, facilitating the conquer project and the conversion to Christianity. Since the Indian antiquity, as observed in the bodies represented iconographically in ivory, the *bailadeiras*, particularly the *devadasis*, were the main carrier of their ancestry, religiously revived in the arts of liturgical dances and chants. Due to their social autonomy, these women transited in the spheres of the local power, always surrounded by ambivalences and contradictions from the colonial society. As historical subjects, they remained under stigma derived from the orientalism. This work, founded upon the Postcolonial Theory, aims to analyze the Indian coloniality and its mechanisms of self-affirmation and domination, which involves the *bailadeira* from the Portuguese India.

Keywords: *Bailadeiras*; coloniality; iconographic bodies; *devadasis*; India

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Cartografia: O Império asiático português – século XVI.....	50
FIGURA 2: A bailadeira, por Linschoten.....	60
FIGURA 3: Territórios portugueses, reinos islâmicos e hindus.....	88
FIGURA 4: A Índia nos princípios do século XVIII: Mogóis e Maratas.....	89
FIGURA 5: A Expansão Marata e os europeus.....	90
FIGURA 6: O colonialismo britânico no subcontinente indiano – século XVIII	91
FIGURA 7: Goa na segunda metade do século XVIII.....	92
FIGURA 8: Ram Gopal, dançarino de <i>Bharata Natyam</i> - um corpo iconografado.....	133
FIGURA 9: Figuras de divindades hindus segundo fontes portuguesas século XVIII	140
FIGURA 10: A tríade hindu: Brahma, Vishnu e Shiva.....	141
FIGURA 11: A tríade hindu	142
FIGURA 12: O deus Visnú	143
FIGURA 13: O deus Visnú e sua consorte, a deusa Laximinim	144
FIGURA 14: O deus Ganesha	145
FIGURA 15: África, por Johannes Blaeu (1596-1673)	157
FIGURA 16: Um continente chamado América - Jan Luyken (1649-1712)	158
FIGURA 17: Vishnu, escultura em marfim (Sul da Índia, séc. XVIII)	170
FIGURA 18: Shiva e Parvati, relevo em marfim (Madura/Sul da Índia, séc. XVIII) ...	171
FIGURA 19: Rama, Sita e Lakshmana, do épico <i>Ramayana</i> ; relevo em marfim (Período Nayaka, séculos XVII / XVIII , Tamil Nadu, Índia)	172
FIGURA 20: Deusa Gauri (Parvati), escultura em marfim. (Sul da Índia, Tamil Nadu, ou Ceilão, séculos XVIII ou XIX)	180
FIGURA 21: Naucth girl (<i>devadasi</i>), escultura em marfim, policromada com acessórios de prata, metais e pedras (Sul da Índia)	181
FIGURA 22: Legenda: Figura feminina indo-portuguesa em marfim	182

FIGURA 23: Temple Dancer, relevo em marfim sobre madeira (Painel de 23cm X 15cm, do Sri Lanka século XVIII)	183
FIGURA 24: Figura feminina em dança; pente em marfim esculpido, com vestígios de pigmento vermelho e preto. (Sri Lanka, século XVIII)	184
FIGURA 25: Mogarem, a bailadeira; escultura em marfim com policromia e douramento (séc. XVII – Origem desconhecida)	185
FIGURA 26: Bailadeira, escultura em marfim	186
FIGURA 27: Bailadeira Xaba, escultura em marfim (Sinhalese-port. XVII. Ivory with silver fittings)	187
FIGURA 28: Kalavante ou bailadeira – gravura, por Antonio Lopes Mendes (1835-1894)	188
FIGURA 29: Bailadeiras dançando – Índia portuguesa (Cartão Postal).....	189
FIGURA 30.A: ESCOLA DE FONTAINEBLEAU: Vênus fazendo sua toilette. Paris Louvre.....	190
FIGURA 30.B: BRONZINO: Vênus, Cupido e o tempo. Londres. National Gallery.....	191
FIGURA 30.C: JACOPO ZUCCHI: Cupido e Psiquê. Roma, Galeria Borghese.....	191
FIGURA 30.D: PONTORMO: <i>José no Egito</i> . Londres, National Gallery.....	192
FIGURA 30.E: PIERO DI COSIMO: <i>Lenda de Prometeu</i> Munique, Alte Pinakothek..	193
FIGURA 31.A: Della Piu che novissima Iconologia di Cesare Ripa	194
FIGURA 31.B: Ásia	195
FIGURA 31.C: África.....	196
FIGURA 31.D: América	197
FIGURA 31.E: Oriente	198
FIGURA 32.A: Standing Buddha. Kushana, séc. II d.C. Gandhara	199
FIGURA 32.B: Budha. Gandhara, século II e III d.C.	200
FIGURA 32.C: Budha. Gandhara, século II d.C.	201
FIGURA 32.D: Bodhisattva. Gandhara, séc. II e II d.C.	202

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1: Governos do Estado da Índia – século XVIII (1701-1794).....	79
QUADRO 2: Bailadeiras e portugueses: a “Lista” e as denúncias de vínculos	109
QUADRO 3: Configuração religiosa do panteão hindu: sistematização e correlações com as religiosidades goesas	139
QUADRO 4: Cronologia – a. C.	248
QUADRO 5: Cronologia – d. C.	249
QUADRO 6: Cronologia do século XVIII na Índia portuguesa	250

ABREVIATURAS

ANNT – Arquivo Nacional Torre do Tombo

BA – Biblioteca da Ajuda - Lisboa

BN – Biblioteca Nacional de Portugal

CNCDP – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses

CSMVSM - Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum - Mumbai

FO CDAAB – Fundação Oriente – Centro de Documentação Antonio A. Baptista – Lisboa

FG – Fundo Geral (BN)

HAG - Historical Archives of Goa - Panjim

INM – India National Museum - Delhi

MCA - Museum of Christian Art Goa – Old Goa

XCHR - Xavier Centre of Historical Research – Porvorim, Goa

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
 PARTE I – AS BILADEIRAS DA ÍNDIA	
CAPÍTULO I - Em busca do Oriente: o Reino de Portugal no período moderno..	31
1.1– O sistema colonial português: temáticas, contextos e conceitos	32
1.2 – Um Império com destino às Índias	38
1.3 – Os primórdios: as bailadeiras, das fontes quinhentistas à retórica da conversão ..	49
1.4 - O gentilismo indiano e suas corporalidades nos desafios da cristianização	61
1.5 - O Império asiático português – uma perspectiva historiográfica	64
CAPÍTULO II – O Estado da Índia	70
2.1– A Índia portuguesa: um cenário sociocultural centralizado em Goa	71
2.2 – Portugueses e indianos: vínculos e tensões no subcontinente	81
2.3 – A presença marata no espaço colonial português	84
2.4 – A construção de uma categoria histórica: bailadeiras da Índia	93
2.5 – O tema das bailadeiras: marginalização e controvérsias	97
 PARTE II – BILADEIRAS, DANÇAS E DIVINDADES: CULTURA E REPRESENTAÇÃO	
CAPÍTULO III – As bailadeiras: colonialidade e identidade	111
3.1 – O surgimento de uma tradição: dançar para os deuses	112
3.2 – O corpo iconografado: a ancestralidade nas esculturas, templos e danças	121
3.3 – Uma herança milenar: a memória dos sistemas religiosos da Índia antiga	134
3.4 – Um imaginário indiano a serviço das redes comerciais	146
CAPÍTULO IV – A bailadeira de marfim	151
4.1 – No Espaço Índico: o marfim num cenário econômico e intercultural	152
4.2 – Notícias do Estado da Índia na América portuguesa: marfins e bailadeiras	163
4.3 – Iconografias em marfim: os temas hindus, as bailadeiras e o <i>bháva</i> das imagens.	166
4.4 – A trajetória milenar das representações iconográficas indianas	203
4.5 – Os estudos indianos – pressupostos teóricos e metodológicos	208
CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
REFERÊNCIAS	225
APÊNDICES	247
ANEXOS	279

INTRODUÇÃO

Prelúdio – a história da pesquisa

Em setembro de 2009, por ocasião do Seminário Internacional de Diálogos Políticos sobre o Ensino de História da África e Estudos Africanos, realizado na cidade de Guarulhos pelo Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, em parceria com universidades públicas brasileiras e com o *SEPHIS Programme*, órgão de pesquisa mantido pelo governo da Holanda, pude acompanhar uma ampla programação de comunicações e conferências que me colocaram em contato com temáticas e experiências de pesquisadores atuantes na História e nas Ciências Sociais em produções marcadas pela interdisciplinaridade e pelos desafios da descolonização dos saberes. Professores e investigadores de várias instituições de ensino superior no Brasil e representantes de universidades de Cuba, da África do Sul e da Índia, entre outros países do eixo Sul-Sul, em dialogias a partir dos estudos afro-brasileiros, afro-latinos e afro-asiáticos, apontaram para as demandas concentradas na Cultura e na Política, em reflexões e pesquisas que avançaram para as questões das diásporas e da geopolítica. Para mim, em particular, as investigações nas relações Brasil / África em suas vinculações com o sul da Ásia e a América Latina, notadamente entrelaçadas pelo passado colonial, e as aproximações históricas Brasil / Índia presentes na historiografia do Império português através das interações entre Goa, na Índia portuguesa, a Bahia e o Rio de Janeiro, me despertaram para novas leituras e reflexões.

Destas possibilidades, partindo da História Moderna para a História Contemporânea, certamente muitos outros enfoques abririam novas discussões como as interações socioculturais do século XX sob a influência da Contracultura, seus efeitos e impactos disseminados nas múltiplas expressões das culturas indianas na sociedade brasileira e, sobretudo, o surgimento do quadro da política internacional dos países do bloco dos BRICS, do qual integram Brasil e Índia, desdobrar-se-iam em problematizações presentes nos horizontes acadêmicos. No campo dos estudos das Relações Internacionais, por exemplo, é importante compreender a relevância da cooperação entre Brasil, Índia e África do Sul, cujas particularidades sociais e históricas fomentaram em 2003 o IBAS – iniciativa trilateral de apoio comercial, desenvolvimento e promoção de fóruns de integração nos setores públicos e privados com temas ampliados no universo acadêmico, indicadores de outras possibilidades de pesquisa. Todavia o foco nos

estudos coloniais, suas implicações teórico-metodológicas e os contextos históricos do período moderno foram mantidos nas minhas inquietações.

Por outro lado, da minha trajetória pessoal, além das imersões e contatos com as diversas manifestações das culturas da Índia, fui conduzido a um vastíssimo repertório iconográfico e a um conjunto de representações e retóricas que, observadas à luz da crítica colonial, me levaram a indagações, dúvidas e digressões em busca de um descortinamento dos sujeitos históricos indianos colonizados e muitas vezes ausentes de uma historiografia tradicional, com seus signos, códigos e cosmovisão ainda condicionados a interpretações essencialistas, herdeiras dos orientalismos. Foi deste prisma que o meu olhar foi ao encontro das imagens em marfim procedentes da Índia portuguesa, que eu acabara de descobrir na Bahia, posteriormente também localizadas nos vários acervos brasileiros de arte colonial e em catálogos de coleções e exposições realizadas em Portugal, cuja circulação e mapeamento nos espaços lusófonos foram desenvolvidos na minha dissertação de mestrado. Naquele momento a pesquisa viu nos marfins uma síntese dos elos históricos no Atlântico e Índico em função das redes mercantis do expansionismo europeu. As pequenas esculturas mostraram-se veículos de legados milenares, testemunhas de atores sociais subalternos e ocultos, os seus artesãos. A surpresa deu-se pelo aparecimento de algumas poucas, mas não menos importantes, figurações femininas hindus em marfim, entre as imagens votivas levantadas na pesquisa. Dentre as referidas figuras foi possível identificar um sujeito histórico originalmente indiano, as dançarinas dos templos. Sem que eu me apercebesse, os raríssimos exemplares das “bailadeiras” de marfim converteram-se nos primeiros dados empíricos e trouxeram consigo as questões iniciais para a elaboração das hipóteses que exigiam uma revisão sobre a temática já redimensionada, desta vez, delimitada nas *devadasis*, as dançarinas indianas, suas ancestralidades, suas tradições e as representações construídas pelo discurso colonial sobre a identidade e a função social da bailadeira, um termo genérico criado na colonização que refere-se às citadas mulheres, entre outras.

Com a criação do *Grupo Portugal e o Oriente / Pt. Oriente – literaturas, línguas e culturas*, (CNPq – 2010), e a formação posterior do Laboratório de Interloquções com a Ásia – LIA, em 2012, interdisciplinar e interuniversitário, que abrange dois outros grupos de pesquisa (*Pensando Goa e Línguas em Contato*) do Departamento de Letras Orientais da FFLCH-USP, com projetos desenvolvidos na literatura lusófona asiática e nos Estudos Culturais, foi possível estabelecer análises e conversações sobre a relevância dos estudos iconográficos na produção

literária, haja vista as muitas referências iconográficas indianas e chinesas – assim como das esculturas de marfim, presentes em obras da literatura de Goa e Macau escritas em português, outrossim, presentes na literatura brasileira, um território comum no estudo da representação para os historiadores e teóricos da Literatura. Na realização do I Congresso Internacional *500 Anos Portugal – China*, em 2013, na Universidade de São Paulo, e dos Seminários Abertos, em 2014, experiências e discussões muito contribuíram com a evolução deste trabalho. Este percurso pessoal avançou e muito se enriqueceu quando estas investigações viram-se sob debates no grupo de pesquisa *Outros Orientes* (UFRJ-UNIFESP/CNPq – 2012), focado nos estudos em Arte oriental, e seus eventos, especialmente no *Encontro Internacional de Pesquisadores em Arte Oriental* realizado numa parceria entre a UNIFESP e a Pinacoteca do estado de São Paulo (2014), abrangendo diferentes expressões artísticas asiáticas no Brasil e coleções de acervos brasileiros. Intervenções, resumos e apresentações sobre as artes visuais e as artes corporais asiáticas, os princípios e as filosofias, os conceitos, as normatizações da música e da dança clássica indiana, e tantos outros objetos de pesquisa, em muito contribuíram para que os estudos sobre as bailadeiras, em andamento através das análises sobre as imagens indianas, pudessem ser empreendidos a partir de um pensamento global e anticolonial. Em Portugal, as sessões do curso e grupo de pesquisa sobre as castas da Índia, na Fundação Oriente – Lisboa (2015), as entrevistas com especialistas nos estudos indianos, as atividades acadêmicas nas universidades de Évora e de Lisboa, as inúmeras visitas a bibliotecas e arquivos, e as palestras proferidas com relação aos temas derivados deste trabalho, num contínuo esforço de aprofundamento deste trabalho, completaram uma caminhada incessante e desafiadora compartilhada nesta tese em seus intuitos de contribuição para os trabalhos voltados à Educação e às políticas das diversidades, aos estudos históricos, aos temas da História Social da Arte, das Artes Corporais e demais atividades artísticas enquanto pesquisa acadêmica e, especialmente, às demandas da Cultura no Brasil em suas interfaces com os países lusófonos e com o mundo pós-colonial. Esta jornada, a partir das experiências da colonização no subcontinente indiano, se nos aponta para outras abordagens sobre o colonizado, concomitantemente nos convida a repensar a História Moderna numa Índia milenar e suas relações de interdependência com a administração colonial, onde o poder viu-se confrontado, seduzido e moralmente ameaçado pelas *devadasis*, seus corpos, suas danças.

Pesquisa – a evolução de um percurso

O eixo teórico e historiográfico tradicionalmente centrado na Política e na Economia, desde a segunda metade do século XX, vem gradualmente cedendo espaços para as demais vertentes da investigação histórica, como a Cultura. Outros avanços, de natureza epistêmica e metodológica, a partir dos diálogos e debates com as grandes áreas mencionadas, inovaram ao propor novas abordagens investigativas, além de promoverem redescobertas de sujeitos históricos, contextos e categorias até então pouco observadas, quando não esquecidas; a história dos subalternos na Índia, na historiografia de língua portuguesa, é um claro exemplo. Ao pensar nas relações de poder e nos discursos dos detentores da hegemonia política dos espaços coloniais portugueses, observaram-se histórias configuradas nas lutas e mecanismos de resistência contra a opressão colonial. Essas histórias representam a transgressão e a preservação da cultura das populações subjugadas, que buscaram a ressignificação e a sobrevivência, através de acordos, adaptações e situações de interdependência. A Índia colonial é campo, por excelência, dessas experiências e é também dela que nasceu este trabalho, como interlocução de historiografias e de práticas de estudos comparados. As fontes que se apresentaram emergiram dos quadros sociais em suas dimensões culturais, artísticas e, conseqüentemente, políticas. As questões surgidas voltaram-se, num primeiro momento, à complexidade das culturas hindus e suas tensões, concessões e conciliações nos espaços coloniais da Índia portuguesa, o principal domicílio do Império português na Ásia lusófona. A primeira problematização proposta neste trabalho vai além do chamado “choque cultural” para observar as bailadeiras, assim nomeadas pelos portugueses quando da sua chegada ao Oriente. A investigação faz uma releitura do imperialismo português na Índia e suas relações com o outro colonizado na figura dessas mulheres, observações pautadas nos estudos da Cultura e da Representação e, de um modo particular, através das retóricas da colonização. Num momento seguinte os discursos visuais presentes nas esculturas e relevos de bailadeiras e figurações femininas em marfim ao lembrar as dançarinas, ora marginalizadas, outrora em suas imagens convertidas em objetos de luxo, associadas à fantasia e ao desejo, caracterizaram uma segunda problematização que vinculou-se à primeira pela centralidade de um sujeito histórico em comum: a figura da bailadeira, uma espécie de síntese dos encontros, conflitos e mediações entre portugueses e indianos, que surgiu destas reflexões reivindicando o protagonismo do seu papel nas tramas e interfaces coloniais, num desafio cuja temática foi viabilizada pela História

Cultural e pela História Social da Arte, em análises e perspectivas elaboradas no paradigma pós-colonial.

A delimitação espacial concentrou-se em Goa permeada pelas articulações e influências de reinos hindus e islâmicos, como o Império Marata e o Império Mogol, no litoral sudoeste, o espaço da ocupação colonial portuguesa no subcontinente que veio a se tornar a “Índia portuguesa”. Goa foi a sede administrativa da Coroa de Portugal e se constituiu em Vice-Reino do Oriente, conhecido como Estado da Índia, que deteve o controle sobre todas as possessões portuguesas na Ásia. Nos espaços coloniais indianos, desde o século XVI, cronistas e missionários reportavam-se às dançarinas dos templos hindus, conhecidas na Europa através dos relatos e escritos sobre as viagens de Marco Pólo e mercadores europeus no sul da Ásia, já nos séculos XII e XIII, descritas entre encantos, fascínio e sedução. Embora desde a antiguidade védica houvesse mulheres nos templos hindus dedicadas ao serviço litúrgico da dança, a bailadeira, no contexto da colonização, foi mais que testemunha de fatos e polêmicas nos bastidores do poder; tornou-se o principal sujeito histórico feminino da Índia colonial, uma ameaça “moral” e política, do apogeu ao declínio da *Goa dourada*. Justamente pelo papel controverso e emblemático em que se tornaram, as bailadeiras viram-se inseridas nos contextos entre as autoridades portuguesas, os fluxos mercantis, trocas e intercâmbios, mas, sobretudo, destacaram-se quando representadas nos discursos, em objetos de arte e manufaturados que circularam nos intercursos marcados pela expansão europeia através das redes de comércio da economia colonial. Seus atributos femininos e a natureza dos seus corpos num ambiente tropical foram assimilados como sensualidade e paixão. Nas variações de funções sociais ou religiosas, nas distinções de papéis de uma diversidade cultural milenar e nas implicações de gênero, mais que um sujeito, a bailadeira revelou-se como uma categoria histórica.

Quanto às temporalidades a pesquisa esteve centrada no século XVIII, a centúria em que Goa ao mesmo tempo que se distanciou da chegada dos portugueses no Oriente, entre as memórias quinhentistas da expansão ultramarina e a grave crise econômica que sucedeu no Império asiático português, deparou-se com o momento em que, embora enfraquecida, viu-se consolidada como sede do Estado da Índia, nas suas derrocadas e desafios econômicos e políticos. Este eixo temporal guardou em si as memórias e relatos do XVI e XVII como causas e antecedentes das suas próprias conjunturas, um século XVIII sempre convidado a relembrar as referências do período áureo que o antecipou, ao revisitar o insucesso do pretencioso Projeto da Conquista e da conversão das almas. Este Projeto, na prática, esteve muito distante da visão

que Portugal defendeu sobre o triunfo da cristianização no Oriente, uma vez que a Índia milenar e hindu sobreviveu, apesar das políticas de destruições em massa de templos e santuários, da implantação do Santo Ofício e de legislações proibitivas de práticas culturais e de religiosidades hinduístas e islâmicas, um quadro que repercutiu sobre a presença e as atividades das bailadeiras. Em se tratando das suas representações em marfim, as fontes visuais ilustraram as dicotomias do Império, já que a presa de elefante, o marfim em estado bruto, foi uma das mais importantes mercadorias da balança comercial portuguesa no Índico, sendo também a matéria-prima utilizada na reprodução das imagens dessas mulheres. Com a circulação das imagens indianas em suas peculiares estéticas e conceitos em difusão por espaços coloniais longínquos, todavia interligados pelas Conquistas de Portugal e Castela nas rotas marítimas, deflagrou-se a disseminação de uma plástica asiática, que “orientalizou” a bailadeira como sujeito subalterno, entre a sensualidade e a estereotipia, e somou-se a influências orientalistas que se fizeram notar nas elites coloniais dos reinos ibéricos e de modo contundente nos principais centros urbanos europeus que muito consumiu, no século seguinte, as representações das culturas asiáticas como obras de arte. As figurações femininas das bailadeiras, destacando-se as *devadasis*, literalmente, servas dos deuses, além das *rajadasis*, dançarinas das cortes, multiplicaram-se em relevos iconográficos e artes decorativas, adornos para cabelos das senhoras abastadas, apliques de pequenos cofres e esculturas de pequeno porte.

É neste contexto que o *corpo iconografado*, um conceito que a tese criou para compreender sua memória milenar e complexa, seus signos e sua história, corpo físico e imagético, ancestral e não cristão, viu-se confrontado, tornado exótico. Os processos da colonização estigmatizaram o sujeito desse corpo. A epistemologia eurocêntrica não reconheceu sua gestualidade e seus conceitos, concomitantemente aos sujeitos por ele representados, em sua identidade e seu passado, ainda que a indologia, que surgiu da intervenção britânica na Índia colonial, tenha produzido um discurso, supostamente tradutor do passado védico-bramânico, que instituiu versões e interpretações das culturas indianas no mundo ocidental e mesmo na Índia. Diante desta crítica fez-se elementar uma compreensão das estéticas orientais em sintonia com os contextos históricos e sociais revisitados pelas fontes indianas, um amplo conjunto iconográfico de esculturas de diversos períodos e dinastias, desde o período védico-bramânico às produções do medievo, onde divindades, dançarinas e dançarinos pudessem ser compreendidos em suas tradições, muitas vezes traduzidas com imprecisões e distorções. A teoria da crítica pós-colonial e seu conceito de “colonialidade” reconheceu nesses sujeitos e em suas representações as evidências dos profundos impactos e

cicatrizes da colonização que, por sua vez em seu imaginário eurocentrado, “inventou” uma mulher dançarina, vulgarizada ou romantizada, para substituir a legítima dançarina hindu, uma mulher de poder. Desse modo a pesquisa reconheceu no estudo das bailadeiras, em seus corpos e gestos iconografados, as suas matrizes atávicas. Conseqüentemente se desconstruiu a interpretação unilateral e positivista que deu lugar ao criticismo epistêmico. O percurso proposto por uma História Cultural anticolonial e interdisciplinar definiu-se como condição *sine qua non* para que a reflexão pudesse ser desenvolvida. Logo, o revisionismo sobre os discursos da colonização e suas contradições conseqüentemente fluiu nos apontamentos de cada texto que integrou os capítulos que compõem o trabalho.

Percurso – a trajetória da tese: abordagens e estruturação

Na Índia, se a história da dança é uma das suturas que reuniu as diversidades culturais e religiosas no aglomerado de tons, formas e sons que delineiam a nação, é também o fio de mais cor, que agregou música, dramaturgia e imagem na criação do seu autorretrato, impensável sem o ritmo e o movimento, haja vista a história de Bollywood, a indústria cinematográfica indiana e suas produções predominantemente musicais e coreográficas. A dança foi identificada nos vestígios arqueológicos, nas narrativas dos mitos, na produção literária, nos festivais rurais, nas práticas devocionais. Entre evidências e sutilezas surgiu nas fontes visuais em marfim na Índia colonial, e tornou-se determinante para a compreensão e o diálogo com a História Social indiana. O percurso interdisciplinar desta tese indicou a complexidade e a relevância social e política das dançarinas dos templos, as *devadasis*, o mais importante dos grupos sociais da categoria das bailadeiras.

As fontes iconográficas, nos relevos e nas pequenas esculturas das bailadeiras em marfim, que se apresentaram nas problematizações discutidas nesta tese, emergiram de investigações e leituras a partir de temáticas da arte, da religião e da cultura material. O objeto de pesquisa construído centrou-se na reinterpretação da função social e política, e do corpo iconografado da bailadeira, uma categoria histórica composta por mulheres influentes junto aos templos e às cortes. As dançarinas em seu prestígio por serem *devadasis*, servas ou esposas das divindades, ou no caso do grupo das *rajadasis*, as atendentes dos rajás, monarcas dos reinos hindus, são os sujeitos que caracterizam as figurações das bailadeiras. Os demais grupos sociais como as *bhavanis*, serventes e encarregadas dos objetos de culto e do ambiente litúrgico, além

das *chedvans*, serventes domésticas, os “bailadores”, rapazes com habilidades artísticas acompanhantes das dançarinas, e os *gandharas*, músicos dos templos para o serviço do canto e da dança de *devadasis* e *rajadasis*, foram na documentação colonial amalgamados pelo discurso eurocêntrico e por uma interpretação de organização social reducionista e etnocêntrica. Esses atores sociais, mesmo quando historiograficamente ausentes, revelaram, em sua historicidade, as ambiguidades e imprecisões que os tornaram vulneráveis aos discursos do projeto colonial. As *devadasis*, cujas danças eram oferecidas em culto aos deuses do panteão védico-bramânico, em suas corporalidades, reafirmavam a retórica do poder político do grupo social detentor do conhecimento, dos sistemas de pensamento, das tradições religiosas, da normatização dos ofícios, da organização e manutenção da estrutura social, além da ascese promovida pelos textos védicos e seus mitos fundadores. O mesmo grupo social, codificado como *varna* ou casta, composto por sacerdotes e nobreza dos antigos reinos do território do subcontinente indiano, denominado *brâmane*, manteve sua hegemonia da antiguidade ao período moderno, quando, pela chegada dos portugueses ao sul da Índia no século XV, viu nos lusitanos os seus aliados contra a presença islâmica no subcontinente. Entre contrastes e disputas, a figura da bailadeira sintetizou alguns aspectos desses encontros, conflitos, tensões e mediações, possibilitando questionamentos e problematizações

A delimitação espacial em Goa e espaços a ela interligados, como litoral sudoeste da Índia, articulado com as regiões do sul e sudeste do subcontinente, trouxe uma geografia política embaraçada entre tramas, crises e tensões. Nessa região já sob a então jurisdição do Reino de Portugal, que se via voltado aos interesses econômicos dos fluxos mercantis, nas trocas e intercâmbios, em meio às dinâmicas da cristianização, imposta com todo o empenho pela Coroa através da atuação das ordens missionárias intensamente presentes no Oriente, onde destacaram-se a Ordem de São Francisco, a Companhia de Jesus e a Ordem dos Dominicanos, entre algumas outras congregações de religiosos dedicados às missões, circularam os modelos míticos e iconográficos da antiguidade védica. É neste contexto que os discursos, imagens e representações, pelas teias políticas e econômicas, entre os séculos XVI e XVII, produziram uma interpretação das tradições autóctones pautada no ideal da conversão cristã, como combate a ancestralidade hindu. No século seguinte, após as crises constantes enfrentadas por Portugal com a concorrência dos demais europeus, holandeses, ingleses e franceses, que o Estado da Índia, outrora abrangendo toda a costa oriental africana e prolongado ao sul da China, o que incluía toda a extensão marítima na Índia, do Mar da Arábia ao Golfo de Bengala, já estava

reduzido a poucos territórios centralizados na Índia portuguesa. A visão orientalista sobre as mulheres indianas dos templos já encontrava-se a muito consolidada.

Por seu caráter eminentemente interdisciplinar, constituído por um objeto multifacetado, complexo, construído a partir de fontes diversas, a tese foi organizada em duas partes distintas que se interagem entre a produção textual e um banco de imagens, que ilustram os percursos históricos sustentados pelo viés da representação e fundamentados na documentação analisada. A primeira parte focou-se nas contextualizações, delimitação espaço-temporal e análise da documentação colonial que nos apresenta as bailadeiras. Os textos, apoiados na historiografia sobre o Império asiático português, desenharam as conjunturas das problematizações. Dois capítulos compõem a primeira parte, intitulada “As bailadeiras da Índia”. No primeiro capítulo os dois tópicos iniciais discutem o Império português e sua historiografia, cuja expansão teve no Oriente o foco do seu avanço político e econômico. Foi a Índia o grande ideal do Projeto colonial da Conquista, o palco onde a narrativa da tese se dá. A compreensão da macroestrutura e das dinâmicas imperiais foram traçadas para compor um cenário múltiplo que se alterou no deslocamento de Portugal sobre os mares e na sua implantação no subcontinente indiano durante os séculos XV e XVI, quando as fontes quinhentistas principiavam por descrever as dançarinas dos templos hindus. Assim o Império português, um campo em que os historiadores encontram questões inesgotáveis pertinentes à História Moderna e Contemporânea, oferece distintas perspectivas, algumas consolidadas em clássicas interpretações historiográficas, exemplificadas em alguns relevantes trabalhos, com ênfase na obra do historiador indiano Sanjay Subrahmanyam, em seu *Império asiático português*. A leitura de Subrahmanyam trouxe concepções que norteiam a tese, que busca ser coerente à sua problematização. Ao segundo capítulo, do geral ao particular, couberam as descrições e as análises dos ambientes e aspectos sócio históricos em que foram localizadas as bailadeiras e suas representações, a Índia portuguesa. As bailadeiras estiveram umbilicalmente ligadas às *varnas*, o sistema de castas, e às ambientações religiosas e sociais, questões apresentadas nestes tópicos, que se interagiram às particularidades geopolíticas da Índia portuguesa. No último tópico da primeira parte, a tese discutiu como se formatou uma parte da marginalização às quais as mulheres dançarinas hindus foram impostas.

O terceiro capítulo abre a segunda parte da tese, “Bailadeiras, danças e divindades: cultura e representação”. As dançarinas foram analisadas como uma categoria histórica composta de seis grupos sociais distintos, na maioria constituído de mulheres que integravam

as comunidades dos templos. Sua visualidade através do conceito de “corpo iconografado” ampliou o estudo da representação e trouxe a dança como linguagem, conceito e instrumentação política. De certo modo os textos, em função de um viés antropológico, corrigiram ou filtraram os equívocos estabelecidos sobre as bailadeiras numa transição para a problematização seguinte: suas representações iconográficas. No quarto capítulo, as *devadasis*, os templos e as tradições ancestrais conectaram-se com a Índia como um todo, numa unidade cultural milenar. O debate sobre as controvérsias que foram criadas sobre as *devadasis* e a retomada de alguns documentos que aprofundaram a argumentação da tese, caracterizaram o teor dos textos e suas reflexões. Como esculturas e relevos de marfim as bailadeiras tornaram-se mercadorias; mais do que simbólico, como matéria-prima que denotava poder. Se o marfim ilustrou a intensidade das ações comerciais dos portugueses no Índico, as trocas e as circulações de bens e riquezas, seu estudo como fonte iconográfica das bailadeiras e das tradições hindus indicou a presença de uma cultura material não-cristã na hegemonia do mundo católico. E por ser vasto e global, viu-se conectado pelas rotas marítimas e redes comerciais aos espaços da América portuguesa. As considerações metodológicas foram apresentadas de modo conceitual, com a função de criar as condições para um entendimento crítico do objeto e fornecer subsídios para as considerações propostas pela pesquisa. O conceito criado de “Corpo iconografado” não exigiu uma análise formal das imagens. As correlações com distintas estéticas, as comparações e confluências com outras plásticas de corpos femininos, atenderam o que o objeto estava a pedir, já que na crítica do pensamento pós-colonial encontravam-se os elementos para o criticismo e a desconstrução dos orientalismos nas representações das bailadeiras. Ao final os textos apontaram para uma Índia além do seu próprio espaço físico, desdobrada nas representações e nas circulações, entre ambiguidades e novas perguntas.

Em todo o período em que se desenvolveu, a pesquisa coletou, ampliou e acumulou fontes localizadas em acervos portugueses, ANTT, BA, BN, FO CDAAB, e indianos, CSMVSM, HAG, INM, MCA, XCHR, cujos documentos, imagens e referencial bibliográfico permeiam as duas partes da tese. Uma parte deste material está organizada em quatro apêndices e inúmeros anexos indicados ao longo dos capítulos a oferecer outros aspectos das discussões e novas possibilidades de investigação. Ao mesmo tempo mantiveram-se os esforços para que fosse preservado o foco dos estudos no século XVIII na Índia portuguesa das bailadeiras, na flexibilidade de se recorrer a tabelas cronológicas, glossários, documentos, banco de imagens e cartografias, a suscitar permanentes leituras, como uma contínua dança de ideias, informações e reflexões, na experiência do Conhecimento.

PARTE I

AS BAILADEIRAS DA ÍNDIA

*“Forão-se os tempos felices da grandeza Portuguesa na India; e so resta aproveitar o que ainda há”*⁶



Legenda: Igreja Basílica do Bom Jesus – Velha Goa, construção jesuítica de 1594, onde repousa o corpo de Francisco Xavier

Fonte: A UNESCO world Heritage Monumnet. This is the world famous church of Goa. Disponível em <http://www.tamilnow.com/gallery/india/old-go/basilica-of-bom-jesus-old-go-3.html>

⁶ LOUREIRO, Manuel José G. *Memorias dos Estabelecimentos Portugueses a Leste do Cabo da Boa Esperança* Lisboa: Typographia de Felipe Nery, 1835, p.132.

CAPÍTULO 1

Em busca do Oriente: o Reino de Portugal no período moderno

Entre os séculos XIV e XV, a Dinastia de Avis consolidou o Estado Nacional português numa estratégia de reorganização política e econômica iniciada após a Reconquista, quando o Reino de Portugal recuperou os seus territórios outrora ocupados pelos mouros que, por oito séculos, dominaram a Península Ibérica. Com o poder centralizado na monarquia e nas alianças com as elites do mercantilismo, um projeto maior, a Conquista do Oriente, das suas terras e das suas almas, justificou o empreendedorismo das grandes navegações. A Índia, uma súpula da Ásia, suas sociedades e riquezas, converteu-se na razão maior dos empreendimentos de Portugal que, movido por interesses econômicos, junto a Castela, protagonizou o pioneirismo da expansão europeia nas rotas oceânicas. Todavia a clássica abordagem de uma história cronológica na perspectiva política e econômica, que usualmente tem direcionado os estudos sobre a formação e os processos históricos do Império português, mostrou-se, ao longo do século XX, superada com os avanços dos estudos literários, culturais, pós-coloniais e demais movimentos de crítica ao pensamento colonial e à modernidade. Essa abordagem clássica mostrou-se insuficiente para a compreensão de certos quadros sociais e culturais e a superação das problematizações de uma História Moderna cada vez mais articulada com as reflexões apresentadas pela História Contemporânea. Nesse sentido a Cultura como campo comum do conhecimento da História e das Ciências Sociais, entre os revisionismos e as investigações, fez emergir sujeitos históricos, objetos e temáticas pouco observadas no âmbito epistêmico tradicional. As *devadasis*, denominadas pelos portugueses como bailadeiras da Índia, constituem uma dessas lacunas que se fez notar com algumas mudanças de paradigmas na produção acadêmica das décadas mais recentes. Mais que isso, as dançarinas hindus evocaram o papel crucial das mulheres, além do alargamento marítimo do Reino de Portugal, também nos demais impérios europeus do período moderno. A presença das bailadeiras nas fontes históricas, entre testemunhos e contradições, a crítica e as digressões sobre a historiografia do Império português na Índia nos momentos que antecedem o século XVIII, possibilitam novos olhares sobre o que foi a experiência da colonialidade indiana e seus mecanismos de resistência como mulheres de poder.

1.1 – O sistema colonial português: temáticas, contextos e conceitos

Entre os principais temas de análises e releituras que permeiam a História da Expansão, os estudos sobre a Mulher descortinaram perspectivas e problematizações que alargaram os horizontes de um cenário inicialmente concebido por um modelo unilateral composto por homens desbravadores, heróis dos mares, conquistadores, redentores de populações gentias ou destemidos soldados e capitães do Rei. A historiadora Fina d'Armada, numa investigação minuciosa e inovadora, recriou a conjuntura expansionista portuguesa destacando mulheres proeminentes como sujeitos históricos e agentes políticos, das viagens ultramarinas aos processos de implantação do sistema colonial. Se houveram rainhas, mães de fidalgos e cavaleiros, noivas da nobreza ou mulheres das cortes e palácios, religiosas dos mosteiros e conventos nos seus mais graduados níveis da hierarquização católica⁷, em contrapartida haviam também as mulheres mouras, oriundas de Ceuta ou das circulações do Mediterrâneo, jovens e senhoras casadas deixadas no cais de partida das naus, filhas e demais mulheres da plebe, na urbe ou no campo, integrando o quadro social da Expansão que teve em suas caravelas e naus companheiras de viagem, navegantes, emissárias, órfãs, degredadas e empreendedoras, como as produtoras de açúcar na Madeira, em suas plantações na Capitania de Funchal, no final do século XV, Catarina Correia, Filipa Gil, Catarina Rodrigues, Isabel Afonso, Brites Gonçalves, entre várias proprietárias de terra como citou D'Armada⁸. No Oriente, esposas de vice-reis, descendentes ou integrantes das famílias de autoridades, juntaram-se às vivandeiras, mancebas ou “solteiras”, como eram conhecidas as mulheres que trabalhavam na mancebia e nos bordéis, casas públicas instituídas para acolher os instintos sexuais masculinos, um fenômeno social observado na Madeira e na zona central de Goa, segundo a historiadora, onde funcionou, já no século XV na Rua Direita, “com a obrigação de ser tapada para a rua e com portas para a Ribeira”⁹, compondo o instigante aspecto social dos estudos da mulher durante a Expansão ou inserindo-se nos espaços de Além-Mar. Este campo se desdobrou para outras dimensões sociais como a percepção e as representações da mulher transgressora¹⁰ nos contextos ibéricos, como

⁷ Filipe Costa realizou uma análise sobre as casas religiosas femininas em Portugal, no século XVIII onde observou o contexto político e religioso, o cotidiano, espaços de clausuras e origens dos conventos de Madre de Deus, Lorvão, Arouca e Santa Clara do Porto, além de ter citado o Convento de Santa Mônica, em Goa, e o do Desterro, em Salvador, no âmbito do surgimento de novas ordens religiosas ao serviço da Projeto da Conquista, e reforma das ordens mais antigas, reorganizadas em conjuntos edificadas nos séculos XVI e XVII. Ver: COSTA, Filipe. *Mulheres do Século XVIII*. Conventos de Freiras. Lisboa: Ela por Ela. 2006, p.71.

⁸ D'ARMADA. Fina. *Mulheres Navegantes no Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 82.

⁹ D'ARMADA. Fina. *Ibidem*, 2006, pp. 246-247.

¹⁰ COSTA, Ana Maria da. GODSLAND, Shelley. (orgs) *Mulheres Más*. Percepção e Representações da Mulher Transgressora no Mundo Luso-Hispânico. Vol. I. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2004.

imagens de contestação e protagonismos nas navegações, nas questões da corporalidade, nos mitos, na produção literária e nos conflitos com a religião. Na esteira das inovações historiográficas surgidas durante as Comemorações dos Descobrimentos¹¹ aplica-se a observação da historiadora Maria Izilda Matos, numa reflexão sobre o avanço das problematizações surgidas nos diálogos com a História da Mulher¹².

Novas tendências emergentes na historiografia possibilitaram renovação metodológica e conceitual, levando ao questionamento das universalidades, permitindo a descoberta de outras experiências, entre elas as das mulheres. Uma influência marcante foi a redefinição do político no âmbito do cotidiano, que contribuiu para o resgate das experiências femininas, restituindo a elas a sua própria história.¹³

A dialogia que emergiu do panorama sobre o expansionismo de Portugal, num prisma que reconheceu na mulher protagonismos e mediações, passou, fundamentalmente, pela colonialidade no contexto português.

A Península Ibérica no século XV esteve ocupada por quatro reinos cristãos – Portugal, Castela, Aragão e Navarra, e um muçulmano, Granada. Cada um defendendo seus próprios interesses, políticos e econômicos. As disputas entre Portugal e Castela oscilavam entre tréguas e tensões pelo controle das rotas marítimas¹⁴, já de conhecimento no continente europeu. O tratado castelhano-aragonês de Monteagudo, de 1291, entre outros fins, partilhara o norte de África, pelo rio Muluia, entre os dois reinos, e reservava para Castela a conquista do Reino de Granada. Contrariando a hegemonia castelhana, Dom João I, Rei de Portugal, solicitou a

¹¹Para marcar as celebrações ocorridas ao longo da década de 1990, foi criada em Portugal a “Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses” que durou de 1986 a 2002. Com status de organismo público criado pelo decreto-lei n.º 391 em 22 de Novembro de 1986, teve entre suas funções, a organização das celebrações dos descobrimentos portugueses dos séculos XV-XVI, e a sua promoção através de uma vasta produção bibliográfica e realização de eventos acadêmicos, diplomáticos e culturais. Com a sigla CNCDP, teve a sua extinção legal no ano de 2002. Toda a documentação e publicações referentes à Comissão estão disponíveis no Arquivo Nacional Torre do Tombo e na Biblioteca Nacional, em Lisboa.

¹² As questões referentes à História da Mulher e aos Estudos de Gêneros, permeiam esta tese e serão alargadas em trabalhos futuros. O foco nas problematizações coloniais decorre do estágio anterior da pesquisa, sobre arte colonial. O tema da Mulher e conceitos de Gêneros segue à luz de uma bibliografia especializada, na qual sugerimos: BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª ed, 2010; BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 9ª ed, 2010; CONNELL, Raewyn. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press, 1987; PEREZ, Rosa Maria. *The Rhetoric of Empire: Gender Representations in Portuguese India*. Portuguese Studies Vol. 21, pp. 126-141, 2005; SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, v. 20, n. 2, 1995.

¹³ MATOS, Maria Izilda Santos de. *História das mulheres e das relações de gênero: campo historiográfico, trajetórias e perspectivas*. Mandrágora, v.19. n. 19, 2013, p. 6.

¹⁴ COSTA, Manuel Fernandes. *As navegações atlânticas no século XV*. Biblioteca Breve – Volume 30. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa / Secretaria de Estado da Cultura – Livraria Bertrand. 1979.

interferência de Roma, reivindicando também o seu acesso, o que conseguira pela bula *Eximie deuocionis*, de 20 de março de 1411, assinada por Martinho V, que permitiu às ordens militares portuguesas atuar contra os infiéis. Entre negociações que envolveram alianças monárquicas e nomeações de prelados, os reinos de Portugal, Aragão e Castela já vigiavam-se, tendo em vista a expansão comercial no Mediterrâneo. O passo seguinte seria a reconquista cristã de Marrocos, o que inquietou Castela, pois o pedido de intervenção na luta contra Granada constituía um pretexto usado por Dom João I para chegar às terras norte-africanas. Assim, desenhou-se a Conquista da cidade islâmica de Ceuta, um importante polo comercial no litoral norte africano, onde eram negociados produtos provenientes de Alexandria, da Etiópia, da Turquia, da Síria e de outras regiões do Oriente, além do Eufrates e das Índias, e pelas cartas de então tinha-se demonstrado que se reconheceu a possibilidade de se contornar o continente africano e atingir o reino de Prestes João, como explicou Manuel Costa¹⁵. Situada na península de Almina, um ponto estratégico no Estreito de Gibraltar, entre as rotas do Mediterrâneo e do Atlântico, a tomada de Ceuta deu-se sob o comando do Rei João I, que fundou a dinastia de Avis, com a partida de dezenas de naus, galés e pequenas embarcações que zarparam de Lisboa em 25 de julho de 1415, num poderio militar composto por milhares de homens que, munidos de ampla munição dominaram o próspero entreposto que era controlado por marcadores muçulmanos, em 22 de agosto de 1415. O tráfego comercial com Marrocos foi intensificado e suas relações foram estimuladas pela bula de Eugénio IV, de 25 de Maio de 1437.

Em seguida, o reconhecimento dos arquipélagos da Madeira, a setecentos quilômetros da costa africana, e dos Açores, localizado a cerca de dois mil quilômetros da península ibérica, respectivamente em 1418 e 1427, inauguraram a chamada “Era dos Descobrimentos”, que consolidou o Reino de Portugal no Projeto da Conquista em direção às rotas africanas e ao caminho marítimo rumo às Índias. O prolongamento ultramarino das expedições comerciais levou Portugal a ultrapassar o temível Cabo Bojador¹⁶ em 1434, localizado ao norte da costa ocidental africana, com o navegador Gil Eanes. O local era referido por naufrágios de embarcações que em tentativas de contorno desapareceram em alto mar, o que despertava a crença na existência de feras e monstros marinhos a povoar os oceanos, algo fortemente presente no imaginário europeu pós-medieval. O Bojador era o “Cabo do Medo”, sabendo-se hoje que a região é preenchida por recifes que já impunham à navegação cuidados e riscos sob

¹⁵ COSTA, Manuel Fernandes. *Idem*. 1979.

¹⁶ O Bojador foi utilizado como referência espacial e geopolítica por João de Barros (1496-1570), o grande cronista dos descobrimentos, em seus escritos sobre a Expansão Portuguesa no período de D. Manuel I. Ver: *Década primeira da Ásia*. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1628.

suas águas. Com a superação, o navegador lusitano foi armado cavaleiro pelo Infante Dom Henrique. O avanço tornou-se um marco na navegação portuguesa, mobilizando a Coroa e a fidalguia aos contínuos investimentos nas tecnologias navais por conta dos lucros que as expedições, em sua fase inicial da Expansão, já proporcionava sobretudo pelo comércio de escravos, ouro e marfim. Como o retorno financeiro era cada vez mais compensador, ajustes foram feitos para proteger os interesses da Coroa, sob a égide da Santa Sé que, através da bula *Rex Regum*, assinada por Eugênio IV, em 8 de setembro de 1436, autorizava a expedição e considerava as terras conquistadas aos infiéis sujeitas ao Rei de Portugal. Em 1444, o Infante estabeleceu um consórcio de navegação em Lagos. Quatro anos mais tarde foi criada a primeira feitoria comercial da ilha de Arguim, na costa da Mauritânia, construída sob as instruções do próprio Infante, que visava atrair as rotas percorridas por mercadores muçulmanos no norte de África, numa clara tentativa de implantar um mercado para monopolizar a atividade comercial. A exploração do Atlântico na costa africana avançou legitimada pela Bula *Romanus Pontifex* que confirmou aos reis de Portugal a posse exclusiva de terras e mares.¹⁷ Atingiram-se, entre 1460 e 1462, Serra Leoa e as ilhas de Cabo Verde. Nas últimas décadas da centúria as expedições percorreram e penetraram a maior parte do continente africano rumo ao Oriente, com um grande poderio militar sobre as águas de dois oceanos e em terras de dois continentes.

Os deslocamentos marítimos dos Reinos Ibéricos durante o expansionismo europeu, entre os séculos XV e XVI, foram marcados pela circulação de produtos e de bens materiais, pelo intenso tráfego oceânico e pela tecnologia naval, pelo mercantilismo e pela missionação, pelo trânsito de homens e de mulheres de continentes diversos, numa profusão sociocultural que propiciou a disseminação de ideias, de conceitos e de práticas culturais, em conjunturas delineadas por mestiçagens, conflitos, tensões e interações nos mais diversos âmbitos. A periodicidade, além da dimensão cronológica propriamente dita, observada historiograficamente como *expansão colonial europeia*, indica um fenômeno politicamente complexo denominado por Quijano como *Colonialidade*. Segundo o renomado teórico:

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial [...]. O Colonialismo é, obviamente mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoira que o Colonialismo. Mas foi, sem dúvida,

¹⁷ CRUZ, Maria Leonor G. da. *Os "Fumos da Índia"*. Uma leitura crítica da Expansão portuguesa. Lisboa: Cosmos, 1998. p 119.

engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado.¹⁸

A definição citada parte de uma crítica à perspectiva eurocêntrica ao analisar os processos históricos da modernidade e propõe um debate que contemple a participação de agentes e sujeitos históricos balizados pela alteridade e pelo posicionamento político, no que passou a ser discutido como pensamento pós-colonial, uma ruptura do Sul global¹⁹, com o saber de uma História única e eurocentrada, uma problematização amplamente discutida por Enrique Dussel²⁰. Dessa forma o termo “pós-colonialismo” pode indicar duas compreensões sobre os referidos fenômenos políticos. A primeira, de cunho histórico, é uma referência cronológica aos impactos e efeitos observados nas sociedades em África, Ásia e América Latina durante o século XX, que estiveram sob o domínio político e a hegemonia cultural europeia sobre seus povos, consolidada ao longo dos séculos XVIII e XIX, como apontou Marc Ferro²¹. O mito do “bom selvagem”, o fascínio e o descortinamento do outro colonizado, as representações e os exotismos nas artes e na literatura, as experiências de antropólogos em busca de uma tradução cultural das sociedades não europeias e suas ancestralidades, os debates em torno do etnocentrismo, o Darwinismo e a Eugenia em suas concepções raciais e as interpretações que fomentaram a suposta superioridade dos povos europeus, entre outros fatores, marcaram uma visão de mundo como projeto político a serviço do poder econômico imperialista, configurado nas nações colonizadoras, como Portugal. A dominação ocidental na Ásia²², embora tenha se instaurado com a chegada dos portugueses, foi potencializada com a concorrência marítima mercantil dos holandeses, ingleses, franceses e dinamarqueses, que ocuparam os espaços do subcontinente indiano. A saída da administração colonial inglesa em 1947 e o fortalecimento da União Indiana, que deflagrou na expulsão dos portugueses que resistiram aos processos de independência através da manutenção e defesa do Estado da Índia, naquela altura composto por Goa, Damão e Diu, denominado pelos portugueses como “Invasão de Goa”, inaugurou a descolonização portuguesa nos territórios indianos em 1961, cujos processos se estenderiam às

¹⁸ QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de S.; e MENESES, Maria Paula. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 84.

¹⁹ GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 457.

²⁰ DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do Outro: A Origem do mito da modernidade*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

²¹ FERRO, Marc. *História das Colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII a XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²² PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

colônias africanas lusófonas até a década seguinte. Numa segunda compreensão está o debate e a crítica sobre a modernidade que concentrou os desequilíbrios provenientes do passado colonial, visíveis nas diásporas dos povos colonizados, num modelo de pensamento marcado pelo eurocentrismo, desdobrado no campo epistemológico e na produção de conhecimento. Nessa perspectiva distinguem-se um conhecimento sistematizado como uma epistemologia dominante do mundo moderno cristão ocidental pautado nas suas intervenções colonizadoras, e um outro caracterizado pela “diversidade epistemológica e no reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento” como postulou Boaventura de Sousa Santos.²³ Para este autor as epistemologias do Sul em suas dinâmicas de descolonização dos saberes, permitem que o sujeito histórico subalterno possa ter sua história, seus legados e suas experiências legitimados por um pensamento não hierarquizado e libertador. Entretanto a contextualização dos últimos quinhentos anos no debate sobre colonialidade aos quais Quijano se referiu, aplicada à realidade do Império português, deve ser compreendida a partir dos momentos que antecedem a Expansão e, *strictu sensu*, a quem esta se destina, muito além dos mares nunca antes navegados, mas ao todo aguardado após os oceanos, o Projeto da Conquista.

No tocante à presença da Mulher, análises sobre o estatuto jurídico, aspectos políticos, poderes públicos, instituições, representações e cultura material associadas à figura feminina, foram aprofundadas e desenvolvidas nas décadas recentes à luz da teoria pós-colonial²⁴, além do crescimento de uma bibliografia especializada e de trabalhos no campo dos estudos de gêneros que, se viabilizaram as inúmeras interlocuções na ampliação dos debates e releituras dos sujeitos históricos femininos, apresentam crescentes desafios sobre investigações que estão por serem feitas. Quanto ao mundo colonial português, as historiadoras Pratima Kamat²⁵ e

²³ SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 54.

²⁴ A teoria pós-colonial está estruturada em duas vertentes políticas. A primeira delas, anglófona, surge com o pensamento de Edward Said (SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007) e se aprofunda em Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Spivak também integra os autores indianos da escola denominada *Subaltern Studies*, fundada pelo historiador indiano Ranajit Guha, entre as décadas de 1970 e 1980, e propõe o revisionismo da História da Índia, numa historiografia não nacionalista, pós colonial, em diálogo com o estudos marxistas e o pensamento de Foucault. Na outra vertente, latina e posterior, destacam-se Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Milton Santos, Kabengele Munanga, Boaventura de Sousa Santos, entre outros. Em comum está, *grosso modo*, a crítica à modernidade. Entre as especificidades, na perspectiva latina, está a ênfase na decolonidade ou descolonização do outro e dos seus saberes. Como confluência, a inclusão e um projeto alternativo voltado à desconstrução do poder colonial.

²⁵ KAMAT, Pratima. “Instituições Cristãs de Caridade e a mulher em Goa (1510-1835)”. In: “Mulheres no Mar Salgado”. *Revista Oceanos*. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Número 21, janeiro/março de 1995, pp. 45-52.

Isabel Castro Henriques²⁶ destacaram, respectivamente, a colonização lusitana em Goa num ambiente sob a predominância do hinduísmo e as influências da cultura islâmica nas quais foi negada às mulheres a liberdade e a auto-afirmação, mantendo-as integradas a existência do marido, ou aos encontros, confrontos e mestiçagens dados entre os “homens das caravelas” e as mulheres das sociedades africanas, um leque de questões a desafiarem de modo permanente e pertinentemente as discussões sobre o poder colonial. Para Homi Bhabha, um dos teóricos fundadores do pensamento pós-colonial “os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a outridade (alteridade) que constitui o domínio simbólico das identificações psíquicas e sociais”²⁷, uma concepção que possibilita no estudo sobre as bailadeiras indianas a observação da sua realidade, memória e identidade como manifestação histórica e política, numa percepção de interculturalidade crítica e decolonial²⁸, ou seja, de descolonização do conhecimento.

1.2– Um Império com destino às Índias

A História de Portugal²⁹ tem como grande marco o nascimento do reino no século XII após a recuperação dos seus territórios que, por oito séculos, estiveram dominados pelos poderes militares islâmicos. A expulsão e retomada do poder português ficou denominada como Reconquista. É nessa conjuntura que um projeto embrionário de implantação de um sistema mercantil de rotas marítimas e expansão territorial além-mar passou a ocupar os interesses e os anseios dos monarcas portugueses, que encontraram na cobiça da aristocracia lusitana e nas ambições das autoridades eclesiásticas o apoio necessário para os empreendimentos expansionistas. Este interlúdio foi observado como História da Expansão, inaugurada com a ocupação de Ceuta em 1415 pelo exército de D. João I. Fatores políticos de ordem econômica e religiosa impulsionaram o reino na direção do Marrocos e dos arquipélagos do Atlântico, próximos à Península Ibérica.

²⁶ HENRIQUES, Isabel Castro. “As outras africanas: as reais e as inventadas”. In: “Mulheres no Mar Salgado”. *Revista Oceanos*. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Número 21, janeiro/março de 1995, pp. 53-64.

²⁷ BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p. 279.

²⁸ ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.

²⁹ Ver: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998. Volumes: I - *Antes de Portugal*; II - *A Monarquia Feudal*; III - *No Alvorecer da Modernidade*; IV - *O Antigo Regime*; V - *O Liberalismo*; VI - *A Segunda Fundação*; VII - *O Estado Novo*; VIII - *Portugal em Transe*; XIX - *Portugal 20 anos de Democracia*.

Na cronologia da Expansão, depois da conquista de Ceuta, inúmeras bases de controle comercial e de uma paulatina entrada territorial em espaços costeiros ao longo de todo o litoral ocidental do continente africano; desenharam o Império português nos séculos XV e XVI. Em 1488, Bartolomeu Dias dobrou o Cabo da Boa Esperança e, em 1498, Vasco da Gama chegou à Índia após um longo percurso que se instalava por entre entrepostos, igrejas e fortalezas construídas na costa oriental africana, no Oriente Médio até atingir a península do subcontinente indiano. Dois anos mais tarde, em 1500, Pedro Álvares Cabral chegara ao Brasil, na costa atlântica sul-americana, embora estivesse a caminho das Índias, onde viria a fundar, ao sul do subcontinente indiano, a feitoria de Calecute. Nas décadas seguintes, os expedicionistas e marinheiros lusitanos continuaram a explorar o litoral em torno do Oceano Índico, estabelecendo fortes, igrejas e feitorias, polos de mercantilização de matéria-prima e produtos locais. Em 1510 foi constituído o Estado Português da Índia com capital em Goa, após concessões e negociações entre portugueses e monarcas locais, sendo o acontecimento um marco observado como a primeira conquista territorial na Índia pelos europeus. Malaca foi conquistada em 1511 e os portugueses continuaram a exploração e a ocupação de portos nas costas e ilhas do sudeste asiático, alcançando as ambicionadas “ilhas das especiarias” (as ilhas Molucas) em 1512, e a China um ano depois, estabelecendo-se na ilha de Sanchoão. A imposição da presença portuguesa, que evoluiu para a maior força europeia no Índico, decorreu pela ação militar e pela cobrança de encargos e tributos às embarcações que comerciavam pelas rotas do Oriente, revertidos para a Coroa portuguesa, ou por reconhecimento ou por vassalagem. No ano de 1529, o Tratado de Saragoça demarcou as explorações portuguesas e espanholas no Oriente: as Molucas foram, então, atribuídas a Portugal e as Filipinas a Espanha. No terceiro cartel do século XVI já havia uma série de entrepostos que ligavam Lisboa a Nagasaki, no Japão, ao longo das costas da África, Oriente Médio, sul da Ásia e Extremo Oriente. A extensa rede comercial, entre êxitos e um incomparável volume de cento e vinte tipos de produtos e mercadorias, trouxe rendimentos jamais vistos no Reino de Portugal. Entre 1580 e 1640, a nação tornou-se um parceiro da Espanha, em uma união pessoal das coroas dos dois países. Embora os dois impérios tenham continuado a ser administrados separadamente, as ocupações ultramarinas tornaram-se alvo de ataques de três potências europeias rivais e hostis a Espanha, as quais ambicionavam o triunfo ibérico sobre os mares nunca antes navegados: a Holanda, a Grã-Bretanha e a França. Com uma população menor, Portugal não foi capaz de defender-se eficazmente em sua sobrecarregada rede de postos comerciais e o império começou a entrar em um longo e gradual processo de declínio. Perdas significativas para os holandeses na Índia

Portuguesa e no sudeste da Ásia no desdobrar dos séculos XVI e XVII trouxeram fim ao monopólio do mercantilismo português no Oceano Índico. Durante a expansão, de 1415 até 1534, data em que foi ordenada a colonização do interior nas capitânicas da América portuguesa por D. João III, já que as rotas marítimas conectavam todas as terras conquistadas ao longo dos oceanos Atlântico e Índico, o foco de Portugal esteve sobre o domínio da Índia e de todo Oriente conquistado. O Império português foi uma talassocracia que abrangeu três oceanos em espaços intercontinentais³⁰, estes defendidos por uma cadeia de fortificações costeiras, de feitorias e de missões religiosas. Em suas redes de comércio as naus circulavam sob um sistema de licenças de navegação, com o apoio de numerosas relações diplomáticas e alianças que incluíam a Etiópia, os Safávidas da Pérsia, o Reino de Bisnaga (Vijayanagar, no sul da Índia) e o Reino de Sião. Ao Império coube a implantação do Projeto da Conquista, que, inseparavelmente, vinculava a missionação e os interesses políticos e econômicos de Roma através das missões implantadas pelas ordens religiosas, sob o abrigo do Padroado português, ao Reino de Portugal, um acordo instituído entre a Coroa e a Santa Sé.

Como reflexões de contextualização, dentro do seu estudo sobre a Companhia de Jesus em Goa, a historiadora Celia Tavares³¹ traçou um panorama sobre a vasta produção historiográfica que tem como tema o Império português. A autora destacou importantes trabalhos, desde as teses tradicionais, escritas no período colonial, às publicadas mais ao final do século XX. Confluências e divergências marcam o repertório das investigações acadêmicas, e compõem um espectro de análises, críticas e interpretações que viabilizam uma compreensão tão rica quanto empírica do Império. Tavares informou que:

Parte da historiografia lusitana se refere à expansão marítima portuguesa como resultado do “renascimento comercial” europeu, a partir do século XII, destacando-se nessa tendência Antônio Sérgio e Jaime Cortesão. Antônio Sérgio defendia uma “reforma da mentalidade” na cultura portuguesa e dedicou-se a inúmeros trabalhos de ordem pedagógica e histórica publicados em vários artigos nas revistas “Seara Nova” e “Lusitânea”, mais tarde reunidos nos oito volumes dos Ensaio, no final da década de 1920. Em ensaio clássico, intitulado Breve interpretação da história de Portugal, Antônio Sérgio apresenta de maneira sucinta a revolução de 1383-1385 como sendo caracteristicamente burguesa, e sua vitória “prepara a missão histórica de Portugal”: os descobrimentos. Para o autor, a expansão ultramarina veio solucionar o problema europeu relativo ao comércio com o Oriente. A conquista de Ceuta, em 1415, serviu para abastecer Portugal do trigo necessário para fazer o pão que a população precisava para sobreviver. No entanto, afirma que o objetivo principal do infante D. Henrique era chegar à Índia.³²

³⁰ Ver: THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor* Lisboa: Difel, 1994.

³¹ TAVARES, Celia C. *A cristandade insular: jesuítas e inquiridores em Goa (1540-1682)*. Tese apresentada ao Curso de PósGraduação em História Social, da Universidade Federal Fluminense, sob a orientação do Prof. Dr. Ronaldo Vainfas. Niteroi-RJ, 2002.

³² TAVARES, Celia C. *Ibidem*. 2002, p. 22.

Além de Antonio Sergio e Jaime Cortesão³³, também vindo da primeira metade do século XX, a obra de Antonio da Silva Rego destacou-se pelo aprofundamento dado às instituições religiosas no Império, em especial o Padroado Português³⁴, determinante nas relações entre a Coroa e a Igreja no Projeto da Conquista e na Evangelização do Oriente.

Em seu clássico *O Império Marítimo Português* (1969), Charles Boxer³⁵ cujo trabalho, após décadas de ter sido lançado, permanece como uma das mais importantes referências sobre o imperialismo de Portugal, desde a sua ascensão ao auge e declínio, explicitou todo o processo de formação do Reino de Portugal no Período Moderno, em sua evolução política e comercial na primazia entre os europeus, do decorrer do século XV ao limiar do século XVI no expansionismo ultramarino. Numa avaliação sobre o impacto desta obra em Portugal, haja vista a sua primeira edição ter sido publicada em língua inglesa pelo historiador britânico, os historiadores mais próximos do governo ditatorial de Salazar viram-se sob o incômodo que o texto trazia em seu posicionamento político através de uma visão crítica que desfazia o mito da multiracialidade, opondo-se claramente à teoria do luso-tropicalismo formulada pelo antropólogo brasileiro Gilberto Freyre, que foi assimilada pela mentalidade e discurso de Salazar, como promoção da política imperialista. Outros fatores criaram o desconforto da obra, entre eles a oposição de Boxer ao argumento de que a preservação da fé cristã era mais importante que o Projeto da Conquista. Somente após o 25 de abril, na “Revolução dos Cravos”³⁶, uma ação política liderada por militares do Movimento das Forças Armadas, em sua maioria capitães, que derrubaram o governo ditatorial de António de Oliveira Salazar em 1974, é que a obra foi traduzida para o português.

As investigações de Charles Boxer foram organizadas em capítulos distribuídos em duas partes. Inicialmente o autor descreveu os principais avanços de Portugal com as primeiras

³³ Cortesão é venerado na historiografia portuguesa pelo caráter extraordinário da sua obra, constituindo uma fonte incontornável das leituras sobre o Império português, que, em suas análises estará sempre associado ao Oriente.

³⁴ Ver: REGO, Antonio da Silva. *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

³⁵ BOXER, Charles. *Império Marítimo Português*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008.

³⁶ Sobre a historiografia do 25 de abril ver: CUNHAL, Alvaro. *A Revolução Portuguesa: Passado e Futuro*. Lisboa: Avante, 1995; FERNANDES, Florestan. *A Era da Esperança*, Jornal Portugal Democrático. São Paulo, ano XVIII, Nº 186, maio de 1974; FERREIRA, António Medeiros. “Portugal em transe (1974-1985)”. In: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. p.21-24; SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos e a Crise do Império Colonial Português. Economias, espaços e tomadas de consciência*. São Paulo: Alameda Casa Editorial / Fapesp / Cátedra Jaime Cortesão, 2004; VARELA, Raquel. “Um, dois, três MFA...”: o Movimento das Forças Armadas na Revolução dos Cravos – do prestígio à crise”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, pp. 403-425 – 2012.

conquistas entre o Mediterrâneo e o norte da África, entre os séculos XV e XVI, chegando aos processos políticos na América portuguesa entre 1821 e 1825, que deflagraram na independência do Brasil. Em relação a Ásia lusitana, Boxer pontuou os atritos entre portugueses e holandeses na disputa pela hegemonia comercial e territorial nos espaços do Atlântico e Índico, desde São Tomé e Príncipe em 1598 aos espaços coloniais portugueses no Malabar, Sul da Índia, na segunda metade do século XVII. Assim, foram apresentadas algumas razões que explicariam o avanço do poderio holandês na Ásia, entre eles a superioridade econômica e militar. Em contrapartida, no que se refere aos méritos dos portugueses, Boxer inferiu sobre as adaptações e alianças de Portugal junto aos reinos indianos, além de uma propensão a um enraizamento local. Por outro lado, a estagnação em que se viu o Império Português no Oriente, durante o século XVIII, contrastou com a hegemonia dos portugueses no período manuelino através do comércio das especiarias, o que fomentou o nacionalismo português quinhentista³⁷.

Uma outra relevante investigação, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial Vols. I-IV (1963-1971)*³⁸ de Vitorino Magalhães Godinho³⁹, abordou a expansão marítima portuguesa e os contextos asiáticos, apesar de não contemplar em sua obra as particularidades do projeto expansionista. A interpretação inovou ao inserir a colonização portuguesa no âmbito das dinâmicas econômicas mundiais, correlacionando os fenômenos sociais portugueses com as experiências históricas em sociedades do Mediterrâneo e do Índico. De grande envergadura metodológica, o trabalho de Godinho analisou o expansionismo lusitano, o controle das rotas marítimas e os desafios de Portugal diante da competição comercial com os seus rivais europeus nas redes da Ásia. São feitas algumas análises que vão desde a História dos Reinos Ibéricos, Cruzadas e estratégias de controle das rotas para a África. O autor desenvolveu o seu trabalho reconhecendo o aspecto geográfico dos estudos históricos caracterizados por suas múltiplas dimensões, desdobradas num único eixo investigativo, que se volta para o passado relativizando-o no presente. Defendeu que os chamados “Descobrimentos portugueses” não

³⁷ O nacionalismo português esteve fundamentado, antes do período Moderno, na ideia de que Portugal era um Reino, dentre as nações europeias, predestinado pelos desígnios divinos a um futuro grandioso, pela fidelidade à Igreja e em honra da Fé. Outros mitos, como o do Prestes João, viriam a corroborar o sentimentalismo lusitano como pode ser visto na obra do jesuíta Pe. Antonio Vieira.

³⁸ GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, vol. I, Lisboa: Editorial Presença, 1984.

³⁹ Para Celia Tavares “A obra de Vitorino Magalhães Godinho, *Os descobrimentos e a economia mundial*” é outro grande clássico sobre a expansão lusitana. Alinhado a uma vertente historiográfica mais crítica, no prefácio da segunda edição portuguesa defende que não há do que se envergonhar ou se vangloriar sobre esse episódio da história, mas sim de estudá-lo melhor. (Sua) Tese de doutoramento apresentada na Sorbonne em 1958, com declarada influência de Lucien Febvre e Fernand Braudel, preocupa-se em destacar “o papel dos fatores econômicos na gênese dos Descobrimentos e expansão ultramarina”, centrando-se na análise de estruturas e conjunturas ao longo dos séculos XV e XVI.” (TAVARES. Celia. *Ibidem*. p. 26).

foram exclusivamente a chegada dos europeus em novos territórios, foram, sobretudo, a realização de um novo projeto, do qual as rotas marítimas e seus intercâmbios estavam inseridos numa nova concepção econômica de mercantilização e de fluxos, na qual as sociedades contemporâneas se vêm inseridas. O mercado é o vetor da evolução econômica, mas que não se constitui no fio condutor da sua obra. O aprimoramento das cartografias de mapas-mundi produzidas na Europa evidenciou as grandes viagens do plano da fantasia e da representação para o contato com o mundo real descortinado no expansionismo europeu colocando o colonizador em contato com novas práticas culturais e novas referências para o cotidiano, além das trocas e dos fluxos, ao encontro de um novo sistema de interação econômica e cultural. Godinho também viu nas Cruzadas um momento crítico na História dos Reinos Ibéricos, apesar de ter contribuído com a efetivação política dos mesmos. Discutiu o papel da Coroa no gerenciamento dos investimentos destinados às grandes navegações, em detrimento de outros setores da ordem social. A obra apontou para os descobrimentos em seu impacto sócio-cultural na polarização entre conquistadores e conquistados, num misto de encontros e confrontos que determinaram, segundo o autor, resultados que ainda estão por serem compreendidos. Em diálogo com o pensamento de Vitorino Magalhães Godinho o historiador Luís Felipe Barreto ressaltou que.

Em meados do século XVI o conhecimento do planeta aproxima-se, pela primeira vez, da sua própria realidade e as rotas e as redes que o possibilitam, encontram-se na mão da Europa-Cristandade. A expansão marítima da Europa, nos séculos XV a XVII, significa, antes de mais, esta imensa Revolução Espacial, bem como a deslocação dos centros do poder internacional global, económico, político e cultural, do Islão para a Cristandade. A expansão marítima leva Portugal e os portugueses à condição de intermediários do planeta, de Mensageiros do Mundo. Os diferentes tipos de portugueses (navegadores, comerciantes, soldados, missionários, aventureiros), tornam-se os contaminadores máximos da Europa na África, Ásia, América e Oceania (e vice-versa). O Portugal dos séculos XV e XVI, através da expansão marítima, realiza-se como os olhos e os ouvidos do Mundo na Europa e da Europa no resto do Mundo.⁴⁰

Os trabalhos mais atuais são inaugurados com Luís Felipe Thomaz⁴¹, cuja obra conciliou criticismo e erudição. *De Ceuta a Timor* é uma coletânea de textos de História Política e foi publicado em 1994. A experiência do seu autor no ensino da História do expansionismo europeu

⁴⁰ BARRETO, Luís Felipe. “O sentido da expansão portuguesa no mundo (séculos XV-XVII)”. *Administração: Revista de administração pública de Macau*. - Volume X, nº 36 (Julho 1997), p. 367-384. Disponível em <http://memoria-africa.ua.pt> Acesso em 09.06.2015. Barreto, influenciado pela escola francesa, propõe História da Cultura, observando as relações existentes entre o Renascimento e os descobrimentos portugueses, com análises desenvolvidas no mundo quinhentista, como observou Celia Tavares.

⁴¹ THOMAZ, Luis Felipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

e dos descobrimentos portugueses, além das inúmeras viagens ao Oriente para fins de imersão e pesquisa, enriqueceram o vasto conhecimento apresentado no livro. Acerca da historiografia sobre a expansão lusa produzida por autores estrangeiros, Celia Tavares destacou.

[...] o trabalho de Bailey W. Diffie e George D. Winius, obra em dois volumes publicada em 1977 na versão em inglês, elabora uma síntese do processo de expansão marítima, com um interessante eixo de reflexão que é o da construção do Império português no Oriente. Possui forte influência do trabalho de Charles R. Boxer no seu desenvolvimento, o que é explicitado pelos autores logo na introdução do livro. A maior diferença repousa no fato dos autores terem concentrado seus esforços analíticos nas fontes da época, não possuindo uma profunda discussão da produção historiográfica sobre o tema. Na década de 80, por iniciativa da Cambridge University Press, uma Nova História da Índia começou a ser idealizada para substituir a edição dos anos 20 e 30. A obra foi estruturada para ser composta por eixos temáticos, e um dos volumes ficou a cargo do historiador M. N. Pearson. O autor declara que seu objetivo é avaliar o impacto da presença portuguesa na Índia. De início ele inventaria as possíveis razões para a expansão, destacando as questões de ordem política, econômica, social e religiosa clássicas, associando-as à superação da crise do feudalismo, discutindo as principais teses dos economicistas e dos deterministas geográficos.⁴²

Mantendo o foco nas interações portuguesas sobre o Índico, a obra de Manoel Lobato⁴³, concentrada no Estado da Índia, destacou nos estudos sobre Moçambique, Malaca, Molucas, além da própria Índia, problematizações como mestiçagens, missionação, política e comércio. Em sua produção historiográfica sobre o funcionamento das redes, os impactos mútuos das trocas, intercâmbios e interações administrativas traduziram as articulações e a complexidade da dimensão política colonial no Oriente com foco no sudeste asiático e suas relações com os demais espaços do Índico.

Outras visões sobre a história do Império português⁴⁴ constituem discussões pertinentes que integram os diferentes e complementares prismas historiográficos. O trabalho coordenado por João Paulo Oliveira e Costa⁴⁵: *História da Expansão e do Império Português*, propõe uma análise voltada a uma investigação que faz uma síntese dos feitos históricos mais decisivos do império em seu conjunto num viés evolutivo, segundo os autores. Os recortes apresentados

⁴² TAVARES, Celia. *Ibidem*, 2002, p. 38.

⁴³ LOBATO, Manoel. *Política e Comércio dos Portugueses na Insulíndia Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*. Coleção Memória do Oriente. Macau: Instituto Português do Oriente - Imprensa Oficial de Macau, 1999.

⁴⁴ Importante ressaltar BETHENCOURT, Francisco; e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-99. v. 1, 2 e 3, e a obra de LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996. Esses trabalhos poderão ser discutidos a partir da crítica historiográfica proposta por Sanjay Subrahmanyam.

⁴⁵ COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.

conduzem a reflexão dinâmica num pensamento que poderá partir de processos ou dinâmicas sociais específicas para problematizações mais abrangentes, ou em sentido oposto, refletir dos quadros históricos mais amplos nos quatro continentes para os fatos e contextos específicos de cada sociedade do mosaico imperial. Nas quatro partes do trabalho, “Os primórdios”, “O Império marítimo”, “O império territorial” e “O ciclo africano”, os diversos temas conduzem as reflexões a partir das conjunturas nos espaços coloniais do Atlântico, no Brasil e nas colônias africanas. As temáticas relativas ao Oriente estão alinhadas às navegações, aos ciclos econômicos e às interações com as dinâmicas políticas em África, permanecendo no clássico enfoque historiográfico que não discute, entre outras temáticas, a micro-história ou aspectos sociais e culturais dos sujeitos históricos locais.

Sob o formato de produção coletiva *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*⁴⁶, organizado por Angelo Assis, Joseph Levi e Maria de Deus Manso, mantem a ênfase no Império do Período Moderno, e inova ao proporcionar algumas interlocuções com a História Contemporânea em alguns textos que debatem os movimentos e desdobramentos do Império nos séculos XIX e XX, numa dinâmica de temporalidades que refletem de modo panorâmico, questões, conceitos, conjunturas e reflexões sobre o sistema colonial. A obra destacou a relevância das temáticas das sociedades, seus atores e culturas no Império em detrimento de uma leitura estritamente colonial ou cronológica.

Da historiografia brasileira mais recente, discussões já não mais exclusivamente centradas no Atlântico, ao contrário, numa aproximação contínua com os espaços coloniais do Índico, podem ser localizadas em trabalhos que se debruçam sobre o Império português em sua totalidade. *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*⁴⁷, *Diálogos Oceânicos – Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*⁴⁸, *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*⁴⁹, *O Brasil no Império Marítimo Português*⁵⁰, *Império de várias*

⁴⁶ ASSIS, Angel o., LEVI, Joseph A. e MANSO, Maria de Deus B. (orgs). *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Braga: NICPRI, FEDER, FCT, FAPEMIG, 2014.

⁴⁷ FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁴⁸ FURTADO, Júnia (org). *Diálogos Oceânicos – Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

⁴⁹ BICALHO, Maria Fernanda; e FERLINI, Vera L. A. (orgs). *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

⁵⁰ SCHWARTZ, Stuart; e MYRUP, Erik L. (orgs). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: Edusc, 2009.

faces. *Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*⁵¹ e *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII*⁵² atualizaram o grande volume de produção e de pesquisa, em contínuo crescimento, em suas metodologias e interpretações da documentação colonial. Em diálogo com a obra de Celia Tavares, sobre os jesuítas em Goa nas leituras das fontes da missionação, *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*⁵³, de Patrícia Souza de Faria, recuperou o papel dos religiosos da Ordem de São Francisco de Assis no cenário político da Índia colonial aprofundando o entendimento sobre as relações de poder e os aspectos sociais, no viés das missões, sobre os espaços da Ásia lusófona. Na metodologia das fontes dos missionários na Índia, o trabalho de Margareth Gonçalves *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*⁵⁴, desenvolveu o misticismo da religiosidade católica feminina através de Filipa da Trindade, religiosa agostinha fundadora do Mosteiro das Mônicas em Goa, no século XVII, e da madre carmelita Jacinta de São José, que idealizou o Convento de Santa Teresa, no Rio de Janeiro no século XVIII, um olhar sobre a Mulher no sistema colonial.

No entanto, da historiografia clássica sobre o Império português, em sua concepção inicial voltada ao Oriente, Charles Boxer foi o autor que destacou-se com estudos dedicados aos aspectos de miscigenação racial e à participação da Mulher⁵⁵ na história do Império. Foi observado o papel da mulher na expansão portuguesa considerando-a presente nos itinerários das naus que partem no expansionismo, interagindo-se “como agente e protagonista, como participante da viagem marítima, como responsável por dinâmicas económicas que lhe estão associadas, como o comércio ultramarino, ou enquanto directa interveniente em processos de fixação e colonização”⁵⁶.

⁵¹ VAINFAS, Ronaldo; e MONTEIRO, Rodrigo B. (orgs). São Paulo: Alameda, 2009.

⁵² FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima.(orgs). *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

⁵³ FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: Faperj-7letras, 2013.

⁵⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

⁵⁵ Ver BOXER, Charles. *A mulher na expansão ultramarina ibérica 1415-1815*. Alguns factos, ideias e personalidades. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. Outra leitura complementar, não menos importante, estará em CARREIRA, Ernestine. “De la fascination du voyageur à la curiosité de l’historien. Les chrétiennes de Goa dans la littérature historiographique”. In: BESSE, Maria Graciete (dir.). *La voix des femmes dans les cultures de Langue Portugaise – Penser la Différence*. Paris: Université Paris-Sorbonne, 2008.

⁵⁶ Ver: POLÓNIA, Amélia. Women’s contribution to family, economy and social range in maritime societies. Portugal. 16th. Century. *Portuguese Studies Review*, Vol. 13, No. 1, 2006. Women in the Lusophone World in the Middle Ages and the Early Modern Period”, Editors: Darlene Abreu Ferreira (Guest Editor - University of Winnipeg) and Ivana Elbl (Trent University), pp. 269-285.

As pesquisadoras Clara Sarmiento e Maria de Deus Manso ampliaram esta linha de pesquisa quando apresentaram as biografias de Inácia Carolina Barreto, que viajou nas rotas para o Oriente com permanências em Moçambique e Goa, de Maria Isabel Pinto da França Tamagnini, que percorreu o Mediterrâneo e o Índico até o Timor, e de Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira, que viajou para o Brasil, dividindo-se entre a Corte no Rio de Janeiro e as estadias em Salvador, no contexto dos engenhos de açúcar no Recôncavo baiano, como senhoras da nobreza, esposas ou parentes de fidalgos e autoridades civis. Suas histórias, situadas entre os séculos XVIII e XIX, narradas nas correspondências que circularam no Império, ilustraram o cotidiano da fidalguia portuguesa, suas impressões e registros sobre as sociabilidades e as interações com as culturas locais na perspectiva da aristocracia.⁵⁷ Todavia, há uma mulher que permaneceu na metrópole frente aos desafios e aos impactos das partidas dos seus esposos, noivos e filhos nas viagens ultramarinas, assim como há as órfãs do Reino enviadas ao Oriente e à América portuguesa na política dos casamentos, uma das estratégias de fixação e domínio dos espaços coloniais e, tão relevante quanto às demais, uma outra mulher “descoberta” nos territórios da colonização. Em seu texto sobre as relações entre os lusitanos e as mulheres da Índia, publicado em 1961 sob o título “Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (Séculos XVII e XVIII)”⁵⁸, o notável historiador Charles Boxer inicia por justificar que:

A paixão dos portugueses pelas mulheres indianas rebentou logo nos primórdios da conquista e ocupação da terra. Sem falar no caso conhecidíssimo do jovem fidalgo, Rui Dias, que "morreu por amor" duma mulher moura, sendo enforcado por ordem de Afonso de Albuquerque em 1510, o "Terrível" em outubro do mesmo ano queixava-se do procedimento dos "calafates e carpynteiros com molheres de cá e trabalho em terra quente, como pasa hum ano nom sam mais homens". Houve também o caso escandaloso, narrado pelo cronista coevo, Gaspar Correia, do frade franciscano que tinha o seu "amor de perdição" com uma mulher malavar no ano de 1523. Mas a classe de mulheres que mais trabalho e cuidado deu às autoridades eclesiásticas e seculares da Índia Portuguesa eram as famosas – e formosas segundo alguns — Bailadeiras Indianas das terras vizinhas de Goa.⁵⁹

⁵⁷ SARMENTO, Clara. e MANSO, Maria de Deus. Mulheres na expansão colonial portuguesa. In: ASSIS, Angelo., LEVI, Joseph A. e MANSO, Maria de Deus B. (orgs). *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002).*. Braga: NICPRI, FEDER, FCT, FAPEMIG, 2014, pp. 290-373.

⁵⁸ BOXER, Charles. Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas. (Séculos. XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, nº 56, 1961b, pp. 83- 105.

⁵⁹ BOXER, Chares. *Ibidem*, 1961b, p. 85.

Ângela Xavier⁶⁰ nos lembra que Boxer, ao publicar *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire* (1963)⁶¹, traduzido em Portugal após a queda da ditadura salazarista, ratificou a sua visão sobre o racismo colonial em relação aos “colonizados”, assim como refletiu sobre a miscigenação. A problematização de uma imagem não-racialista dos portugueses, entre conflitos e controvérsias, foi mantida pelo argumento de que o sistema escravagista do Império era uma evidência do racismo e da pressuposta superioridade portuguesa, apontando para a coexistência entre racismo e miscigenação. Apesar disso, o autor do “Império Marítimo Português”, na frase final do artigo anteriormente citado, revelou-se num posicionamento duvidoso quanto às suas interpretações sobre o racismo colonial na indevida comparação entre a condição de “mulher colonizada” no contexto da Índia, referindo-se às bailadeiras, uma categoria de mulheres vinculadas aos templos hindus, que incluía, entre outras, as dançarinas do culto religioso, como contraponto das mulheres afro-brasileiras do contexto colonial de Minas Gerais no século XVIII. Ao dizer que “não faltaram as equivalentes da celeberrima mulata brasileira, Xica da Silva, na Índia Portuguesa de outrora”⁶² sobressaiu uma visão androcêntrica e sexista que impôs um reducionismo ao sujeito comparado, haja vista ter sido a ex-escrava mineira, detentora de prestígio e poder econômico, uma exceção no quadro das mulheres negras alforriadas ou sob a posse dos mercadores e senhores de escravos. Paradoxalmente ao que induz o historiador no que se refere a um avanço sobre a História da Mulher na colonização, a mulher subalterna foi mantida sob representações e estigmas e, sobretudo sem o direito à voz como já demonstrou Spivak.⁶³ As bailadeiras da Índia constituíram um fenômeno social, cultural e político sem equivalentes no Império e tiveram na abordagem boxeriana não mais do que a indicação de que haviam ali problematizações *sui generis*, muito mais complexas. Se o seu mérito esteve no pioneirismo em apresentar as dançarinas hindus como protagonistas de certas conjunturas do Império português no Oriente, uma revisão histórica sobre esses atores sociais, sua relevância como objetos de pesquisa em perspectivas de uma historiografia da Mulher, implica na observação das distinções de cada contexto, o que precede qualquer esforço de comparação.

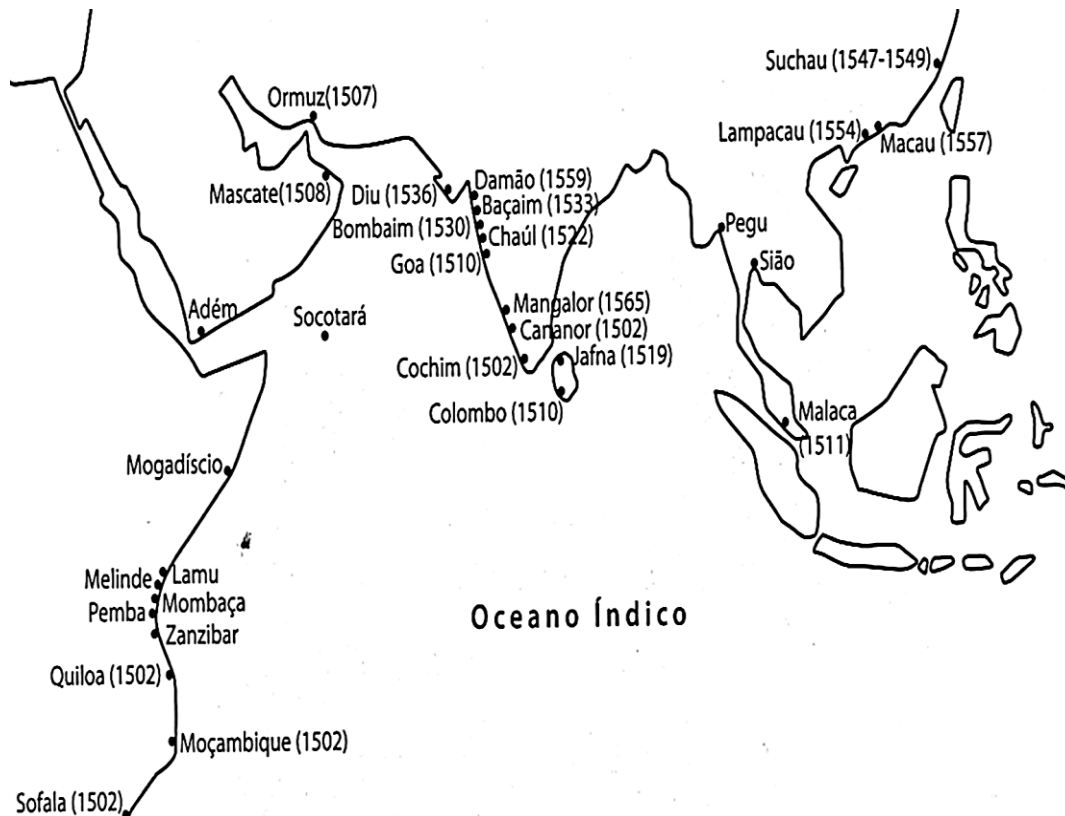
⁶⁰ XAVIER, Ângela. “Dissolver a diferença. Mestiçagem e Conversão no Império Português”. In: VILLAVARDE, Manuel; WALL, Karin; ABOIM, Sofia; e SILVA, Filipe Carreira da (Eds.). *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS* (pp. 709-727). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2008.

⁶¹ BOXER, Charles. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford, Oxford University Press, 1963.

⁶² BOXER, Chares. *Ibdem*, 1961b, p. 93.

⁶³ SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

Figura 1



Legenda: Cartografia⁶⁴: o Império asiático português – século XVI

Fonte: AVELAR, Pedro. *História de Goa : de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Alfragide: Texto, 2012, p. 9.

1.3 - Os primórdios: as bailadeiras, das fontes quinhentistas à retórica da conversão

O empreendimento colonial da Coroa portuguesa na Ásia foi fundamentalmente composto por entidades religiosas que viabilizaram o Projeto de Conquista e Conversão das Almas. A preponderância do trabalho missionário das ordens religiosas teve como contraponto a atuação do Padroado Português, uma instituição criada no acordo entre o Reino de Portugal e a Igreja. Coube a Santa Sé, através das determinações papais, delegar ao rei o funcionamento e o financiamento das ações religiosas nos espaços conquistados pela Coroa. Presente desde o início da Expansão de Portugal sobre os mares, o Padroado teve uma história própria escrita

⁶⁴ Nos anexos da tese constam os mapas históricos e representações cartográficas do Império português, do Estado da Índia e dos territórios portugueses no subcontinente indiano.

por tensões, querelas e disputas dentro do Império, entre as ordens missionárias e a Propaganda Fide - um braço autônomo da Cúria romana também presente nas missões asiáticas, desde a sua extensão no Oriente, à crise asiática e à administração pombalina, até o seu ocaso, no século XX. Na política da aliança Estado e Religião, o Rei era o responsável pela edificação de igrejas, pela nomeação dos padres e bispos, pela promoção e transferências de prelados e missionários, sempre dependentes da aprovação do Papa. No século XVI, o Padroado, pela bula pontifícia *Pro excellenti præeminentia*, de Leão X, viu nascer a primeira diocese ultramarina, em Funchal, na Ilha da Madeira (1514). Em 1533, desmembrada do Funchal, o Papa Clemente VII instituiu a Diocese de São Tomé e Príncipe e a Diocese de Santiago de Cabo Verde, na costa africana ocidental. Em 25 de fevereiro de 1551, Júlio III, através da bula *Superspecula Militantis Ecclesiae*, criou a diocese brasileira de São Salvador da Bahia. Na Ásia, a primeira catedral foi construída com a ereção da diocese de Goa, em 1534 pela bula *Aequum reputmos*, segundo Patrícia Faria,⁶⁵ com a escolha do franciscano D. Frei João Afonso de Albuquerque como seu primeiro bispo, sucessor do secular Francisco de Melo, nomeado na criação da diocese goesa. O episcopado de João de Albuquerque durou de 1538 a 1553. Em 1557 Goa foi elevada à arquidiocese, contexto em que foram criados dois novos bispados sufragâneos ao arcebispado goês, em Cochim e Malaca. Sob a jurisdição arquidiocesana de Goa estavam subordinadas as possessões de Damão, Diu, Baçaim, Bombaim e costa do Canará, com igrejas construídas para o serviço do Padroado português. A Diocese de Cochim administrou o Malabar e o Ceilão, e da sua área foi criada a Diocese de São Tomé de Meliapor, na Costa do Coromandel, litoral leste do subcontinente, em 1606, que incorporou os cristãos do rito sírio-malabar, chamados “Cristãos de São Tomé”, presentes na Índia muitos séculos antes dos portugueses e, de acordo com a tradição oral e manuscritos apócrifos do Novo Testamento, com a sua origem atribuída à chegada no subcontinente do apóstolo São Tomé, no século II d. C. em seu trabalho de evangelização na fase inicial da história do cristianismo. O cronista jesuíta Sebastião Gonçalves (1555{?}-1619)⁶⁶ na sua obra sobre a história da Companhia de

⁶⁵ FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismos e poder colonial português em Goa (1570-1740)*. Rio de Janeiro: 7 letras. 2013, p. 62.

⁶⁶ De acordo com José Wicki, seu biógrafo, o religioso nasceu na Vila Ponte de Lima, ao norte de Portugal entre 1555 e 1557. Estudou em Évora, no Colégio da Companhia de Jesus, tendo trabalhado em Roma na Cúria Generalícia em 1583. Ordenado em 1588, atuou em Angra e nos Açores, mas em 1593 foi enviado à Índia onde permaneceu por vinte e cinco anos até a sua morte. Exerceu vários cargos nas missões da Índia portuguesa, onde acompanhou a divisão das províncias de Goa e do Malabar. Permaneceu em Goa desde 1602, entre a casa professa e a casa do noviciado, e a partir de 1604 dedicou-se à sua obra sobre a História da Companhia de Jesus no Oriente. Wicki apontou na produção de Sebastião Gonçalves várias cartas anuais, textos atribuídos e anotações diversas. Sobre a produção historiográfica das missões indianas ver: FARIA, Patrícia Souza de. “A escrita da história das missões católicas no Oriente”. In: MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda e VARELLA, Flávia

Jesus na Índia, o bispado e posteriormente, arcebispo de Goa, seus prelados, cenários políticos e episódios da missão cristã, descreveu contextos da evangelização cujas narrativas apresentavam os hindus, suas religiosidades, seus templos e costumes. Referindo-se à aldeia de Taleigão, na parte ocidental da Ilha de Goa, sobre os gentios comentou que:

No tempo da sementeira a primeira terra que se começa de lavrar e no tempo da ceifa a primeira que se começa de segar, há a do gancar⁶⁷ principal de cada aldeia, e após elle semeão e segão os demais quando querem. A mesma preeminência se costuma guardar quando, antes do inverno entrar, se cobrem as casas com ollas que sam os ramos das palmeiras, porque primeiro se cobre em cada aldeia a casa do gancar principal e depois dos outros. Quando os bailadores e bailadeiras vão fazer festa em alguma das aldeas, primeiro vam festejar a casa do gancar principal, e quando são dous gancares iguaes na mesma honra, na descrição dos bailadores fica a eleição do gancar que quiserem festejar. Não tem o gancar obrigação de dar premio algum aos bailadores mas elle se deixa obrigar de sua nobreza e condição a fazer-lhes alguma mercê.⁶⁸

No seu relato, Gonçalves retratou bailadeiras e bailadores, revelando que às mulheres dançarinas estavam ligados alguns homens que desempenhavam a prática de dança, neste caso, como entretenimento e celebração em festividades agrícolas. Numa outra citação, referentes às tradições hindus nos templos de Salcete, assim escreveu:

Avia muitos servidores dos pagodes: grous, que são os seus falsos sacerdotes, molheres solteiras, bailadeiras, bailadores, cantores, tabaqueiros, trombeteiros, jogues, jousis⁶⁹, os que tem a seu cargo lançar flores ao pagode, pintores, carpinteiros, ferreiros, chocarreiros, domalis⁷⁰, calis⁷¹, os que levão o pagode quando vai fora, alferes que leva a bandeira do pagode, os que fazem covas para meter nas festas as ariqueiras, enramadores da porta do pagode, os que dormem nove noites no pagode, bandaris⁷², que tem a seu cargo o gado dos pagodes, escravos, joyas, alfayas, e os que lavão e dão de comer ao pagode. Todos estes ministros do diabo tem certas moradias nas terras pertencentes aos pagodes.⁷³

Florentino Varella (orgs.). *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto: Edufop, 2009. ISBN: 978-85-288-0061-6.

⁶⁷ Título para um líder de uma determinada linhagem ou referência de nobreza e função política em algumas aldeias.

⁶⁸ GONÇALVES. Sebastião. “Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa santa fee catholica nos reynos e províncias da India Oriental.” In: WICKI, José. *História da Companhia de Jesus no Oriente (1560-1570)*, Vol. III. Coimbra: Atlântida, 1962. Livro nono, cap. 2º, pp 17-18.

⁶⁹ Astrólogos.

⁷⁰ Floristas.

⁷¹ Músicos de instrumentos de sopro.

⁷² Tesoureiros.

⁷³ GONÇALVES. Sebastião. *Ibidem*, 1962, Livro nono, cap. 7º, p. 47.

O uso do termo “pagode”⁷⁴, para Gonçalves, aplicou-se às divindades dos templos, embora outros autores o utilizem para também designar os espaços religiosos. “Os nomes dos pagodes são ordinariamente os mesmos que os dos gentios, assy como entre os christãos os santos são os que lhes dão nomes”⁷⁵. Entretanto, em sua explanação Gonçalves destacou a classificação de funções e dos vários papéis exercidos pelos membros de uma comunidade, cujo templo integrava os mais diversos grupos sociais, onde incluíam-se bailadeiras e bailadores em sua condição de artistas. As informações apresentadas por Sebastião Gonçalves sobre a comunidade religiosa de Taleigão indicam tratar-se de um templo proeminente, embora numericamente inferior se comparado ao templo descrito por Frei Paulo da Trindade, citado em sua obra *Conquista Espiritual do Oriente*⁷⁶, em 1630, conforme Faria⁷⁷. O missionário franciscano ao descrever o reino hindu de Bisnaga, o Vijayanagar, fronteiro dos domínios portugueses, revelou que o Pagode de Chelombarão, situado próximo ao Negapatão, na Costa oriental da península, possuía “duas mil bailadeiras e dezassete carretas douradas, e mil e quinhentos brâmanes, e mil servidores, e cento e vinte casas de escolas em que de contínuo há comer para os passageiros.”⁷⁸

Assim como Sebastião Gonçalves, um outro cronista jesuíta cuja obra detém relevância nos estudos sobre as missões no Oriente é o autor de *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*⁷⁹, um clássico da literatura religiosa católica tanto para a Índia colonial quanto para toda a Ásia lusófona, escrito entre os finais do século XVII e princípios do XVIII, do religioso baiano Francisco de Sousa (1649-1712). Oriundo da Ilha de Itaparica, sua obra e biografia foram analisadas por Romo⁸⁰, que informou sobre sua partida de Salvador ainda adolescente, em seus quinze anos, no ano de 1664, quando passou a residir em Portugal com a sua família. Ingressou no noviciado da Companhia de Jesus

⁷⁴ Ver o trabalho intitulado *Pagodes do diabo: sociedade e religiosidade hindu na Goa portuguesa (1510-1560)*, de Eduardo Borges de Carvalho Nogueira, Dissertação de Mestrado em História, orientação de Rodrigo Nunes Bentes Monteiro. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2012.

⁷⁵ GONÇALVES. Sebastião. *Ibidem*, 1962, . Livro nono, cap. 7º, p. 47.

⁷⁶ TRINDADE. Frei Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infieis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até às remotíssimas Ilhas do Japão*. Notas do Frei Félix Lopes, O. F. M. III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Historicos Ultramarinos. 1968.

⁷⁷ FARIA. Patrícia S. de. “Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau”. *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v.17, n.1, p. 217-236, 2011.

⁷⁸ TRINDADE. Frei Paulo da. *Ibidem*. 1968, p. 273.

⁷⁹ Ver a edição com revisão e introdução de ALMEIDA, M. Lopes. *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* (pelo Padre Francisco de Sousa). Coleção Tesouros da Literatura e da História. Porto: Lello & Irmão Editores. 1978. 1351p.

⁸⁰ ROMO, Eduardo Javier Alonso. “Francisco de Sousa y su Oriente Conquistado”. *Matraga*, Rio de Janeiro, v.18 n.29, jul./dez. 2011, pp 87-111.

em 17 de janeiro, 1665, em Lisboa. Sob os cuidados do Pe. André Furtado, em 20 de abril de 1665, seguiu num grupo de vinte jovens missionários para Goa, onde desembarcou no ano seguinte para concluir o seu noviciado e estudos em Filosofia e Teologia no Colégio de S. Paulo. Foi professor de disciplinas de humanidades. Em 1673 já ordenado, veio a trabalhar em Goa, Salsete e Rachol, onde foi reitor. Ocupou o cargo de "Pai dos Cristãos", uma função religiosa de proteção, amparo e orientação dos catecúmenos e neófitos. No ano de 1705, foi superior da Casa Professa de Goa, falecendo em 17 de junho de 1712. Romo destacou sua “notável brasilidade” e consciência, mesmo geograficamente distante quando orgulhosamente citou o seu berço, a “Bahia de Todos os Santos, Cabeça do Império Lusitano no mundo novo.”⁸¹ Talento cronista, Sousa citou as bailadeiras da Índia conceituando-as em seu entendimento como erudito e religioso católico.

E porque algum curioso póde perguntar, como havia tanto numero de pagodes em tão limitado paíz, se deve advertir que os pagodes deste Concaõ são húas pequenas ermidas de pouca fabrica com o idolo no meyo sobre hum altar, ou para melhor dizer, poyal de terra. Hum dos mais sumptuosos era consagrado a hua mulher chamada Malfãdevi, que se adorava no bayrro Marddol da Aldea de Vernã, no qual se sustentava hum grande numero de mulheres expostas à lascivia da plebe em obsequio da deosa, que foy outra tal como ellas. Bayladeyras se chamão na Índia as mulheres publicas, que habitãõ nos pagodes; porque todas baylaõ, cantaõ: & cuidõ que destas fallava o Ecclesiastico no capitulo nono, quando dizia. Naõ converseis muito com a bayladeyra, nem lhe deis ouvidos, paraque vos naõ lance a perder com a efficacia.⁸²

A descrição de Francisco de Sousa inferiu sobre os costumes das tradições das bailadeiras e enfatizou a relação entre o culto à uma divindade feminina, onde o canto e a dança estavam inseridos, e um papel social que evocava erotismo, este associado à prostituição, um dado para o qual Silva Rego também se ateuve.

O clérigo e estudioso do Império português na Ásia Antonio da Silva Rego (1905-1986), num trabalho pioneiro de organização das fontes religiosas referentes às missões no Oriente, publicou no ano de 1947, em Lisboa, a *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia*⁸³, uma grande coletânea de documentos, em doze volumes, com registros dos séculos XV e XVI que descreveram e testemunharam o cotidiano social, político e cultural da Índia portuguesa. Das autoridades civis às eclesiásticas, do clero secular ao religioso, entre centenas de nomes, temas e contextos, as fontes possibilitaram o

⁸¹ SOUSA *apud* ROMO, Eduardo Javier Alonso. *Ibidem*. 2011. p. 89.

⁸² SOUSA *apud* ALMEIDA, M. Lopes. 1978, p. 833.

⁸³ REGO. Antonio da Silva. *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente : Índia* / Coligida e anotada por António da Silva Rêgo. - Lisboa: Agência Geral das Colónias 1947-1958. - 12 v.

acesso ao trabalho missionário e às ações administrativas do Padroado. Somadas às fontes apresentadas por Silva Rego a documentação da Companhia de Jesus, obras e textos traduzidos ou escritos pelos seus jesuítas, além das muitas outras dos frades franciscanos e dominicanos, reconstruíram um cenário onde as tradições e as religiosidades hindus foram frequentemente mencionadas com inúmeras referências às *balhadeiras*, uma outra forma de grafia para a figura homônima. No entanto, interpretações diversas com o predomínio do olhar cristão europeu trouxeram ambiguidades que indicaram a pluralidade das expressões e manifestações culturais indianas que foram impressas às *bailadeiras* e *bailadores*. Sobre o templo de Salsete que Francisco de Sousa descreveu, a Carta Geral do Colégio de Goa, escrita pelo irmão Gomes Vaz em 12 de dezembro de 1567, pode ter sido a sua fonte histórica, incluída na obra de Silva Rego. No decorrer do texto da referida carta Vaz informou que:

[...] o pagode principal de todo o Salsete, a que os gentios têm grande devação, dedicado a huma mulher solteira, chamada *Malsadevi*, que adorão por Deos *et in ejus obsequium* mantinhão muitas mulheres publicas que ploravão a par dele, expostas gratis a todos os que com ellas querião peccar, em qual carta lhe pedia a madeira daquele paguode, e escreveo outra ao capitão, Diogo Fernaandez, em que lhe encomendava o negocio.⁸⁴

A narrativa foi inferida como um indício de prostituição, embora esta prática não esteja condicionada aos templos, como pode-se ler no Decreto 8 da Reforma dos Costumes dos Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Provincial de Goa, de 1567/68:

Pera obviar a muitos males que nestas partes se cometem, determinou o Concilio se limitassem lugares certos em que habitem os mouros, e gentios estrangeiros, e as mulheres publicas, e encarrega muito aos vereadores e officiaes da Camara ordenem como os decretos, em que isto se determinou, se dem a execução, ordenando os ditos lugares: e assy lhe encomenda constituição lugar separado, mais remoto da cidade, do que está a igreja de S. Lazaro, em que os lázaros estejam: e constituição alguma pessoa que tenha cuidado dos christãos da terra vadios, e que os faça trabalhar, e lhes ordene modo de vida.⁸⁵

Corroborando o texto, nas Constituições do Arcebispado de Goa, de 1568, no Título 31 (*Dos pecados públicos, feiticeiros, agoueiros, blasfemos, perjuros, barrigueiros, alcoviteiros, onzeneiros, tafues & tavolagem, & do cuidado que os rectores terem sobre os ditos pecados*), na Constituição IV (*Que ninguém use de alcouce nem de officio de alcoviteiro*) os templos e

⁸⁴ REGO. Antonio da Silva. *Ibidem*. 1947-1958. Vol X, p. 291.

⁸⁵ REGO. Antonio da Silva. *Ibidem*. 1947 – 1958. Vol. X pp. 385-386.

cultos hindus não se encontram entre os espaços públicos destinados ao meretrício, ao contrário, foram descritos locais específicos:

Huma das pestes que infamam & destroem a republica com grande prejuízo das almas, he o officio de alcoviteiras, & casas que o demônio ordena pera ajuntamentos secretos deshonestos, que o de todo até agora pelas visitas não podemos extirpar. Aos quase males querendo atalhar, mandamos que nenhuma pessoa de qualquer condição que seja consinta nem dee azo per si nem per outrem, que em sua casa aja alcouce ainda que seja de escravos, sob a pena de dez pardaos pela primeira vez que for achada no tal pecado, & pola segunda em pena dobrada, & pola terceira em três dobrada, & fará penitência pubrica, estando á missa em pee descalça com vella na mão em domingo. E assi defendemos que nenhuma pessoa tenha officio de alcoviteira sob a metade da dita pena. E assi que nenhuma pessoa tenha escrava em sua casa, nem fora dela nem a traga por fora a este ganho desonesto, sob pena de ficar a escrava forra, & de çinco pardaos pola primeira vez, para quem o acusar & pola segunda em dobro. E o casado que ganhar com sua molher nesste trato desonesto, pola primeira vez pagará vinte pardaos, pola segunda a mesma pena, & fará a dita penitência pubrica; as quaes penas se alteraram conforme ao escândalo que do caso naçer, & as aplicamos pera obras pias & pera quem accusar os taes delinquentes.⁸⁶

Na documentação reunida por Silva-Rego, as menções diretas às bailadeiras são encontradas na Carta do Irmão Baltasar Nunes (Cabo de Camorim, janeiro de 1551), e do mesmo autor, no mesmo ano, numa outra correspondência dirigindo-se aos seus confrades em Portugal. Do mesmo modo que Sebastião Gonçalves, Nunes reportou-se às dançarinas hindus no contexto de culto numa cerimonia de casamento.

Em estas partes, vi um pagode de gentiles, que era tan grande como hum Pueblo de trezentos vizinos, em médio del qual estava el ídolo principal, que tenia mas de dozientas figuras de demônios, al qual le llevavan de comer cien balladeras com sus tanadores, y ponenle delante la comida, donde esta mentras le salle el babo⁸⁷, porque dizen que com el se harta y mantiene; despues si la comen los Bramenes y las balladeras que son sus amigas.⁸⁸

Adiante, relatando sobre suas experiências numa comunidade cristã localizada a cinquenta léguas da costa, ainda no Cabo de Camorim, ao sul, descreveu a geografia local, aspectos sociais da missão com cerca de “vinte e tantas igrejas”, além de um núcleo de muçulmanos e um grande templo, que em suas palavras lhe deixou “muito confuso com ver tão grande cousa.”⁸⁹ Após as descrições físicas da edificação hindu relatou sobre uma atividade religiosa por ele presenciada.

⁸⁶ REGO. Antonio da Silva. *Ibdem*. 1947 – 1958. Vol. X pp. 741-742.

⁸⁷ Nota do editor: bafu ou fumaça exalada da oferenda.

⁸⁸ REGO. Antonio da Silva. *Documentação para a história das Missões do Padroado Português do Oriente: Índia / Coligida e anotada por António da Silva Rêgo*. Lisboa : Agência Geral das Colónias 1947-1958. Vol V, p. 7.

⁸⁹ REGO. Antonio da Silva. *Ibdem*. 1947 – 1958. Vol. V, p. 56.

Quando dão de comer ao pagode, he dets maneira: taniem hum búzio, então se aiuntão todas as balhadeiras, que serão algumas cento e os taniedores, e levão de comer em grandes baçias muito limpas, e vão taniendo e as balhadeiras balhando com o comer, e chegando ao pagode principal fazem a zumbaia, e lhe poem o comer diante atee que deixa de deitar o fumo, porque entretanto o fumo saie do comer esta diante e como cesa dizem que ya esta farto, que no fumo se mantem, e o comer comem-no os brâmanes e as balhadeiras que são suas amigas. Muitas moças, filhas de homens honrados e reis prometem sua virgindade ao pagode, e la tem huma certa cousa em que diante do pagode perdem a virgindade.⁹⁰

As ambiguidades observadas denotam inferências que vão dos equívocos de tradução cultural ao viés do moralismo europeu, num discurso de desqualificação do outro notado na obra do viajante Linschoten.

Contemporâneo dos missionários do século XVI, o cronista holandês Jan Huygen van Linschoten (1563-1611) esteve em Goa onde permaneceu durante o período de 1583 e 1588. Em seu convívio e cotidiano com navegadores e mercantes portugueses, reuniu suas experiências e anotações sobre a Índia e suas culturas, em seus aspectos geográficos, etnográficos, sociais, culturais e políticos. Em seu retorno à Europa no ano de 1592, organizou todo o seu levantamento de vivências e informações que foram publicados e repercutidos rapidamente nos Países Baixos, num momento em que as elites locais voltavam-se aos desejados mercados do Oriente, cujo acesso marítimo estava inaugurado pelas frotas portuguesas. A sua obra mais importante foi impressa em 1596, de ampla circulação no continente europeu, *Voyage ofte Schipvaert van Jan Huygen Linschoten naar Ost ofte Portugaels Indien*, que ficou conhecido como *O Itinerário*, um relato da sua vigem ao Estado da Índia, de Moçambique ao Extremo-Oriente, revelando muito do que até então era de conhecimento exclusivo dos portugueses, um trabalho magistral de literatura de viagens composto por descrições minuciosas ilustradas por trinta e seis gravuras e três mapas⁹¹. Numa edição comemorativa lançada na ocasião das celebrações dos 500 anos dos Descobrimentos, os editores Ari Pos e Rui Loureiro apresentaram as descrições do viajante neerlandês sobre os indianos em Goa, onde foi citada e representada a figura da bailadeira entre alguns dos nativos destacados em sua obra:

Nas figuras que se seguem (ver gravuras de 16 a 22⁹²) podem ver-se retratados do natural os “decanins” ou “canarás”, ou o mercador de Goa, assim como os “baneanes” ou “guzerates” de Cambaia, com o “brâmane” e a sua mulher, cujo traje é igual ao de

⁹⁰ REGO, Antonio da Silva. *Ibidem*. 1947 – 1958. Vol. V, p. 57.

⁹¹ Ver: LINSCHOTEN, Jan Huygen Van *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. POS, Arie; e LOUREIRO, Rui Manuel (editores). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1997.

⁹² Disponível na seção de Anexos.

todas as mulheres, tanto as do “baneanes” e “decanins”, como as dos mouros e indianos que vivem na Índia; como os de Goa e Balagate fazem os seus casamentos entre os “decanins” e “canarás”; e igualmente a maneira como as mulheres se queimam vivas com o marido morto; do aparato que mantém o embaixador do Idalcão em Goa e da maneira como é trazido pelas ruas; e também retratos verdadeiros do “canarim” e da sua mulher, e de como os filhos dos gentios indianos são educados, e do soldado em Balagate, a quem chamam “lascarim”, com a mulher gentia de má vida, chamada “bailadeira”, que é dançarina, porque geralmente são usadas pra esse feito nas festas e divertimentos públicos, e que também satisfazem a vontade de toda a gente por pouco dinheiro, vivendo muitas delas em Goa; como também as aldeias e habitações dos “decanins”, e igualmente a feição das casas dos “canarins” e curubins, e de como navegam nos rios nas suas embarcações, às quais juntei a feição das embarcações dos malabares de Cochim, para delas não fazer um capítulo à parte.⁹³

A abordagem feita por Linschoten encontrou ecos no manuscrito anônimo intitulado *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia*⁹⁴, um texto do século XVII impresso em Lisboa pelo frade agostiniano Antonio Freire, que “defende o ideal evangelizador e um exército forte, disciplinado e ordenado que combata os inimigos da fé e imponha pelo primor das armas a honra dos Portugueses no Oriente”, como o definiu Mendes.⁹⁵ De teor moral, a escritura no capítulo III, primeira parte, elucidou o “barbarismo” dos infieis:

As balhadeiras, em que está toda a felicidade dos infieis destas partes são libertas de todas as tyrantias e vituperios acima ditos; são mulheres publicas que por dinheiro se não negão a ninguém, as quaes andão bem ataviadas e acompanhadas; chamão lhe balhadeiras, por que balhão, cantão, tangem, volteão, muito bem ao seu modo: não há festa, honra nem casamento em que ellas não achem regosigandoas com suas habilidades, ha muitas entre os Gentios dedicadas ao culto & serviço dos pagodes que lhes balhão, cantão, tangem, quando os Bramanes fingem que eles comem, dormem, ou estam co suas amigas. São alguas dellas ricas porque lhes dao muito nestas festas, principalmente Mouros; o que lhes da mais tem o povo por mais grandioso & ellas o louvao com palavras de lisonjaria: e sendo elles no dar civilismos, como adiante se verá, so com estas mulheres são largos. O soldo que dao aos homens da guerra, posto que algum seja grande, assim lhes dao a despesa em que o gastem, & comunmente passa a receita por ella e para os gastos que o metem, sempre os coitados andam individados & empenhados.⁹⁶

Ambos os textos denotam impressões pessoais dos autores que discursam sem um conhecimento prévio do funcionamento social, em análises que reproduziram o choque cultural.

⁹³ LINSCHOTEN, Jan Huygen Van. *Ibidem*. 1997, p. 179.

⁹⁴ *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia* (anónimo do séc. XVI). Edição actualizada, introdução e elucidário de PEREIRA, Laura Monteiro. Ericeira: Mar de Letras Editora, s/d.

⁹⁵ MENDES, Paula Almeida. “Milícia e «Santidade» no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de portugal, e suas Conquistas (1652,1657,1666,1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa”. *VS 20* (2013), pp.91 – 119. Universidade do Porto – CITCEM. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12657.pdf>

⁹⁶ O texto original de *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia* (anónimo do séc. XVI) disponível na BN Digital <http://purl.pt/14070/3/#/34>

Não houve compreensão ou interação numa perspectiva de alteridade, senão um criticismo baseado em traduções imprecisas ou incompletas. Confrade de Antonio Freire, o Frei Antonio de Gouveia, nascido em Beja (1575-1628), foi um dos missionários agostinianos que serviram em Goa e tornou-se célebre com o livro *A Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental, religioso da ordem de S. Agostinho: quando foy as serras do Malauar, & lugares em que morão os antigos christãos de S. Thome, & os tirou de muytos erros & heregias em que estalão*, publicado em Coimbra em 1606. Dom Aleixo de Menezes foi um dos mais proeminentes eclesiásticos de Goa. O Arcebispo chegou na Índia em 1595 quando já encontrou um ambiente de crises e desafios. Ainda assim destacou-se pela edificação do convento de Santa Mónica, construído para as religiosas professoras e o recolhimento de Santa Maria Madalena destinado ao amparo feminino. Ficou conhecido por sua eloquência e suas práticas de caridade. Determinou a construção de igrejas e casas religiosas por todo o Estado da Índia e instituiu o 5º Sínodo Provincial de Goa que buscava uma reforma nos costumes e a promoção da fé cristã. Foi notável em suas visitas pastorais, e é da sua viagem à cristandade de São Tomé, com quem permaneceu em dezesseis dias contínuos, que se marcou mais uma das contínuas tentativas de romanização dos cristãos do rito síro-caldaico e siro-malabar, de origens nestorianas, doutrina fundada por Nestório (381-451), Patriarca de Constantinopla, que nasceu a obra do Frei Antonio de Gouveia. No capítulo VI do *Livro Terceyro, De como o Arcebispo partio de Goa e do que fez em Cananor*, o escritor agostiniano referiu-se às bailadeiras no Malabar citando:

Prohibio o Arcebispo com censura, que nenhü Christão da terra fosse ver certa feita, que se faz em dia limitado na Cidade de Garçopâ perto de Onòr: Faz se húa grande procissam, & acode a ella muita gente de todas as partes do Canará: na qual vay hum Pagode metido em certas charolas ricamente lauradas, o qual se põem em hú carro muyto concertado, em q o vão seruindo algüs Bramenes, & oft'ecendo lhe offertas. Diante do carro vão muitas bailadeiras cantando, as quaes todas são mulheres publicas, q ganhão em suas deshonestidades pera o Pagode, & das rendas delle se softentão, viuendo em casas ao redor delle, como em casa publica, & dellas andão fempre acópanhados os Pagodes grandes da India q tem rendas, & são como seruidoras suas, que com taes ministerios se récréa o Demonio em seus tratos, & de taes seruidoras solgua de andar rodeado. O carro té húas rodas chapeadas de ferro, com húas pontas agudas, que cortão como naualhas, e em quanto a procissam vay andando acodem muytos que vêm offerecer suas vidas ao Pagode, & depois de se assentarem de joelhos, & fazerem sua reuerencia muy profunda se lanção no chão defronte do carro, & assim vay passando per cima delles, & os vay espedaçando, aos quaes elles têm por santos, com o nòs aos martyres [...]⁹⁷

⁹⁷ Disponível em BN Digital <http://purl.pt/17493/3/#/0>, folha 127.

Figura 2



Legenda: A bailadeira, por Linschoten.
Fonte: LINSCHOTEN, Jan Huygen Van. *Ibidem*. 1997, gravura n. 20, “Mulher da vida indiana, dançando e ganhando a vida”.

Em comum, na retórica da conversão dos missionários e nos textos produzidos por europeus em sua perspectiva cristã, prevaleceu o etnocentrismo que permeou a História dos Descobrimentos através da superioridade da religião cristã, que encontrou no Império o seu principal propagador. A imposição da fé católica, a submissão ao Rei e ao Papa e a condenação dos cultos pagãos foi a mensagem que conduziu a missionação, numa política de demonização das práticas religiosas dos povos subjugados. Em algumas interpretações, autores e cronistas, na estratégia de uma alteridade para fins de uma eficiente conversão, através da tradução cultural, observaram as bailadeiras e os cultos hindus, parcialmente isentos do criticismo etnocêntrico e em busca do que hoje enquadra-se como etnologia histórica. Outrossim, a metodologia do relativismo cultural⁹⁸ e a etnohistoriografia contribuem para releituras das fontes coloniais portuguesas que narraram o *modus vivendi* e o *modus operandi* das dançarinas e dos dançarinos hindus, considerando os conceitos próprios dos grupos analisados em seus núcleos de origem, a isenção de julgamento e o reconhecimento da diversidade em seus múltiplos aspectos. Claro está que a classificação de culturas dispostas numa hierarquização evolutiva consistiu num mecanismo colonial de justificativa de domínio e controle. O fato de que as distinções dos sistemas culturais não cederam às equivalências não significa dizer que estas não existiam, ao contrário, os cronistas viram nas comparações um modo de compreender a diversidade, embora estivessem a serviço do poder político imperialista. A História Cultural proposta por Huizinga⁹⁹, Burckhardt¹⁰⁰, Burke¹⁰¹ e Ginzburg¹⁰², no exercício de uma antropologia histórica ou na escrita da micro-história, contribuem para que este debate, em suas práticas historiográficas, possa, no diálogo com as fontes, recuperar nos documentos e na subjetividade dos textos a reinterpretação de padrões socioculturais, seus signos e sujeitos, e promover desconstrução do modelo empírico colônial – e hegemônico para a produção de um conhecimento que recupere o passado concomitante ao reconhecimento da Memória e do papel da Ancestralidade na releitura do outro colonizado.

⁹⁸ MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.

⁹⁹ HUIZINGA, J. *El concepto de la Historia e outros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁰⁰ BURCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁰¹ BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

¹⁰² GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

1.4 – O gentilismo indiano e suas corporalidades nos desafios da cristianização

Nas sociedades indianas a religião sempre esteve no foco da vida pública. Esse centramento, presente desde a antiguidade védica, tornou-se o principal fator na construção da memória e das tradições das populações locais. A Coroa e a Igreja em seus esforços de separação dos católicos e demais convertidos das comunidades hindus, por conta da preservação da cristandade, paradoxalmente reforçou a afirmação e resistência das diversas expressões do hinduísmo perante o colonialismo português. A promulgação das leis e decretos contra os indianos não convertidos criou fronteiras culturais, um espaço de mútuas influências que Homi Bhabha denominou de “entrelugares”,¹⁰³ neste caso, as bordas de um campo sociocultural delimitado por tensões e poder.

A ancestralidade védica através da centralidade bramânica alimentaram a dicotomia religiosa da Índia portuguesa, que viu-se no contexto católico marcada pelos hibridismos de imagens religiosas, retábulos e igrejas e, incisivamente, pelo ambiente natural em que se instalou, obviamente impregnado pelas tradições, linguagens e um *modus vivendi* essencialmente antieuropeu, o que a todo instante falava aos convertidos sobre o seu passado hindu. As línguas, os símbolos, as danças constituíram o legado dos seus antepassados revividos em festivais, costumes e celebrações. Os vestígios da sua própria história e as lembranças coletivas jamais cederam aos instrumentos da conversão. Ao contrário, as proibições recriaram as práticas e, nas transgressões, a ancestralidade se reafirmou, renovada ou ressignificada, num pacto silente de uma autonomia da cultura com a soberania do seu passado milenar. As canções folclóricas, os épicos e os feitos divinos nas liturgias, as vestes, os ornamentos, enfim, todo o legado e o patrimônio cultural e artístico da Índia estiveram, em síntese, presentes no corpo da bailadeira, em sua própria identidade. As flores nos cabelos, um embelezamento harmonizado com os elementos mais simples e naturais – e justamente por isso sofisticados, as jóias e os ornamentos, como tesouro, riqueza e enobrecimento da sua condição e função, os guizos ou *paizonam*, dos tornozelos para dar ênfase ao trabalho percursorio dos pés na construção de uma rítmica que conduziu o movimento dançado nos templos e que se fez presente num imaginário

¹⁰³ Conceito desenvolvido pelo pensador indiano Homi Bhabha, que, ao refletir sobre cultura e identidade, localizou nos espaços de interação de realidades distintas, compreendidas como fronteiras, um ambiente comum onde encontram-se ambivalências e experiências de interlocução. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

que viria a ter a bailadeira como inspiração, fascínio ou desejo, delinearam a forma de uma mulher plenamente sedutora. As dançarinas hindus ecoavam uma espécie de saudade dos primórdios indianos, até porque em Goa, as bailadeiras caracterizavam-se pelos seus atributos na arte do canto, em melodias de celebração ou nostalgia, referências e atributos citados na documentação colonial que por vezes reportava-se às bailadeiras como *cantadeiras* e *tangedeiras*.

À bailadeira ficou consolidada a imagem de uma mulher sensual, cuja sedução esteve pautada na metáfora da mútua atração e relação de interdependência entre criador e criatura, divindade e humanidade, que viu nas deusas hindus, as consortes dos principais deuses do sistema bramânico ou à estes associadas, *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*, além das divindades locais, dravídicas. Ângela Xavier identificou na aldeia de Chorão, no arquipélago goês, um panteão local com várias deusas e cultos.

Registam-se doze divindades na aldeia de Chorão e duas na aldeia de Caraim. Devki-Krishna, Narayana, Bhagavati, Chand-deshwar, Canteshwar, Ravalnath, Ganesha, Mallinatha, Bhaukadevi, Santa-Purusha, Dadd-Sancol, Barazan eram as divindades da aldeia local principal, a quem e a cujos oficiais pertenciam vastas terras e rendimentos. [...] Ravalnath e Bhaukadevi ilustram bem os cultos à velha deusa (Bhaukadevi surgia frequentemente como a forma mais terrífica das deusas mais puras Bhagavati e Devki-Krishna). [...] Bhaukadevi, cuja natureza se reportava também à questão da reprodução biológica e social. Normalmente instalada junto de cemitérios, Bhauka requeria, tal como Ravalnath, sacrifícios de sangue e cânticos obscenos.¹⁰⁴

Os cultos de sacrifício à *Bhaukadevi*¹⁰⁵ ocorriam, segundo Xavier (2008) na Lua Nova de *Vaishajk* (abril/maio), não considerado um dia auspicioso, já que “a abstinência sexual de Bhauka poderia explodir e destruir tudo aquilo que a rodeava.”¹⁰⁶ A deusa, por não ter marido ou filho, sexualmente acumulava-se em raiva e angústia, acalmadas com situações “obscenas”, rituais muito próximos do que se conhece por *tantrismo*, um movimento religioso cuja filosofia esteve associada aos matriarcados e ao Shivaísmo, religiosidades ancestrais de culto ao deus *Shiva*. As práticas tântricas buscavam o equilíbrio das forças entre *Shiva* e *Shakti*, a energia primordial feminina, da fecundidade e reprodução. O culto ao *Lingam*, símbolo fálico shivaíta, ou à *Yoni*, o correspondente feminino, as práticas corporais de revitalização da *Kundalini*, energia de potencial sexual, criativo e devocional, integraram o *Tantra* e seus aspectos

¹⁰⁴ XAVIER, Ângela B. *A invenção de Goa*. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 289-295.

¹⁰⁵ O termo *devi* quando usado como prefixo ou sufixo do nome da divindade, sempre indicará uma forma feminina.

¹⁰⁶ XAVIER, Ângela B. *Ibidem*. 2008, p. 295.

filosóficos foram absorvidos por outras escolas de pensamento, como algumas disciplinas yóguicas, ou religiosidades atávicas, observadas nas tradições dravídicas.

Dessa forma a corporalidade da bailadeira, em seus gestos e signos, remete a potência da *Shakti*, a força divina maternal corporificada na figura da deusa e sua infinidade de expressões¹⁰⁷. Como *Saraswati*, a consorte do deus *Brahma*, que herdou do deus védico *Prajapati* a função de criador de todos os seres vivos, tornou-se associada às ações criativas, às artes e ao conhecimento. Do deus *Vishnu*, o preservador, a ocupar a segunda fase cíclica da existência, a manutenção da vida nascida de *Brahma*, nasceu sua esposa *Lakshmi*, a divindade feminina da abundância e da prosperidade como símbolo da plenitude física, da realização material e da completude espiritual. As divindades femininas associadas aos cultos de *Vishnu* em seus papéis de mães ou companheiras dos seus avatares, divindades encarnadas, segundo a cosmovisão hindu, resguardaram os atributos do deus da preservação da vida na medida em que seus cultos consolidaram a presença feminina no panteão hindu. Para finalmente compor a trílice divina, a terceira e última etapa da existência é preenchida pelo poder da transmutação, a destruição renovadora, fim e princípio para a recriação da vida e dos seres vivos em sua jornada evolutiva. Neste papel está o deus *Shiva*, uma divindade cujos cultos absorveram ou integraram-se às religiosidades da deusa em seu poder supremo, invocada como *Devi*, ou *Mahadevi*, a grande deusa. Como consortes de Shiva, suas manifestações se revelam dos arquétipos maternos aos atributos guerreiros vinculados ao princípio shivaíta da destruição e transformação. Nas figurações da deusa *Durga* em suas variadas formas e funções, são prestados cultos e adorações a uma das divindades femininas entre as mais celebradas. Em versões de cultos visnuítas, *Durga* aparece como irmã do deus *Krishna*, um dos principais avatares de *Vishnu*. Nas duas perspectivas, a deusa caracteriza-se por sua força e coragem. A antiguidade dos seus cultos indica terem surgido em sociedades matriarcais. Em suas representações a presença de um leão ou um tigre, como sua montaria, denotam a autonomia da deusa, ainda que pertencente às religiosidades shivaístas é destacada por sua soberania e destemor, entre armas e símbolos de realeza. Embora seja *Parvati* a esposa mítica de *Shiva*, com quem concebeu os deuses *Ganesh* e *Skanda*, uma outra divindade feminina das tradições shivaístas e que evoca a destruição, é a deusa *Kali*, insaciável na morte, como forma de perpetuação da vida. Crânios humanos e referências ao sangue dos sacrifícios expressam a

¹⁰⁷ As fontes visuais das divindades hindus que integram o panteão védico-bramânico, citadas ao longo dos textos, foram pesquisadas entre as coleções iconográficas do India National Museum, em Nova Delhi, e do Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum, em Mumbai. Com suas respectivas datações e referenciais históricos, encontram-se organizadas entre as seções dos anexos.

natureza dos seus cultos, muito presentes na história das culturas autóctones do sul do subcontinente, de origem dravídica.

De todo modo, a bailadeira, devadasi consagrada para as funções litúrgicas do canto e da dança nas cerimônias dos templos em seu papel social e religioso, em sua condição de esposa ou serva da divindade com a função de guardiã da liturgia, constituiu uma ameaça permanente para a cristianização por trazer em si a síntese do poder das tradições milenares como portadora de deuses e deusas, cujo combate à sua presença encontrou, nos contextos da conversão católica, a legitimação para a sua negação, como hindu, artista e mulher, e sobretudo, enquanto agente potencial de influências e descaminhos sobre os rumos políticos da Índia portuguesa.

1.5 - O Império asiático português - uma perspectiva historiográfica

O historiador indiano Sanjay Subrahmanyam, com doutoramento em economia pela Universidade de Delhi em pesquisa voltada ao comércio na Índia colonial, nos séculos XVI e XVII, tem como obra de referência em língua portuguesa *O Império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Económica*¹⁰⁸. O texto, quando publicado, polemizou ao trazer abordagens e percepções dissonantes das mais clássicas visões historiográficas sobre o Império português, consolidadas até então. Questionou o conceito de império na História de Portugal, interrogando-o quanto ao seu sentido político e quanto à sua relevância histórica frente às fontes asiáticas analisadas em seu trabalho. O seu criticismo confrontou uma mentalidade que exaltou a presença portuguesa na Ásia e sua soberania oceânica no Oriente do século XVI, em detrimento de um continente supostamente vulnerável à Conquista que, todavia, possuía grandes centros urbanos nas mesmas dimensões que as grandes cidades da Europa nos séculos XVI e XVII, exemplificados por Delhi e Agra, na Índia, entre outros. Atualizou as simplificações comerciais criadas a respeito das redes do Índico, associadas ao “domínio árabe”, apresentando a atuação mercantil efetiva dos comerciantes indianos Baneanes e Bohras, do Guzerate, os Chettis e os muçulmanos Mappila e Maraikkayar, do sul do subcontinente, os chineses do Fukien e das demais províncias do Império Celeste, além dos iranianos Tujjier¹⁰⁹. Mantendo as análises com suporte nas fontes asiáticas destacou o papel dos contextos regionais

¹⁰⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Económica*. Lisboa: Difel. Edição/reimpressão: 1993. 452 p.

¹⁰⁹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Ibidem*. 1993, p 41.

nas dinâmicas políticas ocorridas entre europeus e asiáticos naquele continente. Desta forma, assimilou aquilo que já fora apontado nos trabalhos que o antecederam por identificação das problemáticas que levaram o Império português ao declínio na Ásia. Sua argumentação observou o nacionalismo dos cronistas oficiais, as relações mercantis entre Europa e Ásia através da consolidação das Companhias de Comércio nos séculos XVII e XVIII, contrapondo com um sistema econômico arcaico em Portugal. As alianças regionais e o comércio intra-asiático na conjuntura comercial ultramarina intensificaram a circulação dos produtos asiáticos nas redes oceânicas, já que os portugueses encontraram o continente asiático com economias desenvolvidas e sedimentadas em praças conectadas ou localizadas nas delimitações do Índico. Outro dado relevante proposto pelo autor apontou o favorecimento dos europeus face às oscilações políticas que ocorreram na Ásia entre os séculos XVI e XVIII, como o avanço do Império Mogol na Índia e a derrocada do Império de Vijayanagar – ou Reino de Bisnaga, nos relatos portugueses. Sustentou também que os quadros políticos de disputas internas possibilitaram o crescimento comercial dos portugueses a se efetivarem nas redes afro-asiáticas. Numa análise de viés econômico, seguindo as reflexões de João Gabriel A. Leite, podemos considerar que:

Nos séculos que precedem a viagem de Vasco da Gama, os fluxos de comércio haviam mudado do sentido leste-oeste, que passava pela rota das caravanas, como a rota da seda, para o eixo norte-sul, que alimentava os portos da orla do Oceano Índico. Essa mudança coincide também com o estabelecimento do domínio árabe e de populações costeiras islamizadas sobre as rotas de comércio marítimo na região. Essas tendências teriam, assim, aumentado o volume de comércio na região e tornado mais lucrativo a incursão portuguesa. A entrada dos portugueses também coincide com a reconfiguração dos reinos na Ásia. O Império Otomano expandia-se para o Oeste, o Império Persa Safávida estava em processo de consolidação, o Império Mugal apenas se estabelecia e os demais reinos centravam-se em cidades portuárias que viviam do comércio. Os portugueses, então, não enfrentaram forte resistência de reinos maiores, bastando desalojar os árabes e outros competidores locais das rotas de comércio asiáticas.¹¹⁰

Das inúmeras contribuições da obra de Subrahmanyam, a perspectiva transoceânica, a circulação de pessoas, de ideias, de práticas culturais e de cultura material, que se configuram no conceito de *Histórias Conectadas*, proporcionou uma inovação nas discussões sobre o Império português no Oriente, com uma abordagem que diluiu o protagonismo europeu outrora centralizado no que ficou compreendido como uma perspectiva eurocêntrica. A concepção,

¹¹⁰ LEITE, João Gabriel Ayello. *Competição, Instituições e o Declínio do Império Português na Ásia*. Universidade de Brasília. FACE – Departamento de Economia, p. 15. Disponível em www.angelfire.com/ky2/mueller/Portugalindia.pdf Acesso em 08.06.2015. 22h27.

segundo o próprio autor¹¹¹, recuperou o conceito de uma história “integrativa”, noção criada por Joseph F. Fletcher (1934 - 1984), historiador americano cujo trabalho, na Universidade de Harvard, foi desenvolvido sobre o leste da Ásia, nas interações entre a China e o Hindustão. O renomado historiador indiano não abandonou sua orientação economicista e, ainda assim, deslocou sua reflexão para o âmbito da cultura e da identidade em problematizações levantadas ao longo dos seus escritos. Nesse sentido, os textos que debatem temáticas coloniais num diálogo estabelecido com a produção historiográfica de Sanjay Subrahmanyam, reunidos em *Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais*¹¹², ampliam as discussões propondo uma metodologia de interlocução entre as pesquisas produzidas nos antigos espaços coloniais, atualmente deparados com os desafios de uma revisão do seu passado colonial. Como instrumentação epistêmica e metodológica o historiador Fernando R. Ribeiro inicialmente verificou na percepção subrahmaniana que:

Em lugar de fazer um tipo mais clássico de historiografia, faz uma história mais nitidamente transregional – do Golfo de Bengala, do mundo persianizado, dos impérios eurásianos da era moderna e seu milenarismo, do comércio internacional, entre outros temas que têm abordado em suas obras. Seu trabalho enfatiza que, em realidade, não é possível fazer uma história da Índia sem fazer uma história das companhias comerciais europeias na Ásia; do Estado da Índia; das redes de portugueses e luso-asiáticos; das redes de religiosos europeus e muçulmanos; das influências milenaristas eurásianas; do trânsito de idéias e pessoas no mundo persianizado; dos vínculos e influências do Sudeste Asiático; das ligações com o Novo Mundo; do comércio com a costa africana; dos vínculos com a Ásia Central e assim por diante.¹¹³

Dessa forma, uma completa e complexa interação entre as sociedades do Império asiático português implica no diálogo com as fontes históricas localizadas em seus próprios contextos e interpretadas à luz das suas epistemologias. No tocante ao reino de Portugal e sua crise no Oriente acentuada nos séculos XVII e XVIII, outros fatores deverão ser considerados, além das competições com as demais companhias de comércio europeu, a instabilidade econômica na metrópole, as intensas disputas com os holandeses, o enfraquecimento da estrutura náutica e militar, a alternância de foco para o Brasil com a exploração da cana de açúcar e do mercado aurífero. Claro está que já no século XVII, a perda de Ormuz, as tensões com o Império Mugal, a expulsão em Myanmar, o enfraquecimento das bases no Golfo de Bengala, a expulsão do

¹¹¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência*. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais, 2012, p. 16.

¹¹² MACAGNO, Lorenzo; RIBEIRO, Fernando R.; SCHERMANN, Patrícia S. (Patrícia Teixeira Santos). (Orgs). *Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais*. Curitiba: Fundação Araucária. 2008. 306 p.

¹¹³ RIBEIRO, Fernando R. *Histórias Conectadas: uma proposta teórica e metodológica a partir da Índia*. In MACAGNO, Lorenzo; RIBEIRO, Fernando R.; SCHERMANN, Patrícia S. (Patrícia Teixeira Santos). Orgs. *Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais*. Curitiba: Fundação Araucária. 2008, p. 18.

Japão e fortalecimento da presença britânica na Índia, estiveram entre as principais causas que agravaram as crises do Império português na Ásia.

Nesse contexto, o autor menciona que a tomada de Malaca pelos holandeses, em 1641, só foi possível com o apoio do Sultanato de Johore, ao passo que o ataque holandês a povoados portugueses na costa ocidental da Índia, Negapatão, em 1642, e Tuticorin, em 1649, só foi repellido com a ajuda dos reinos locais (Nayaka de Tanjavur e Nayaka de Madurai, respectivamente).¹¹⁴

Nas diversas inferências que decorrem sobre Goa nas contextualizações do Estado da Índia, o autor demonstrou as várias ocorrências que, centralizadas naquela que era a sede administrativa do Império no Oriente, esteve diretamente exposta às constantes ameaças enfrentadas pelos portugueses e às oscilações que sofreu a principal rota do império, a Carreira da Índia. Com uma análise do relato de um cronista mogol¹¹⁵ descrevendo a fragilidade em que o império se encontrava, Subrahmanyam comentou que:

A visão a partir da corte mogol era assim a de um Estado da Índia indianizado, algo semelhante ao que escreveu o anônimo malaio Dato Bendhara, que se preocupou muito pouco com a existência de Portugal ao descrever os portugueses! Despojado das suas antigas pretensões imperiais, os portugueses pareciam estar reduzidos à dimensão dos *zamindars concanis*.¹¹⁶

Em seguida, contestou o escritor ao lembrar que Goa desempenhava a força dos Vice-reis da Índia no quadro geopolítico do Índico através da sua autoridade sobre Damão, Diu, Chaul, na Índia portuguesa, Kung, no Golfo Pérsico e as bases da África índica. As transformações nos espaços asiáticos com os conflitos entre Portugal, Holanda e Inglaterra determinariam novos rumos para o Império asiático português que sofreu o impacto dos processos de reconfiguração política na Ásia, das tensões e diversidades entre os reinos locais a competir pelo controle dos portos e das redes de mercadorias.

A historiografia subrahmaniana engendrou a difícil tarefa de compreender os encontros culturais com as suas equivalências evoluindo aos paralelismos das aculturações e incorporações que sucederam sobre a História Moderna na Ásia, na África e nas Américas. Propôs reflexões sobre temporalidades e periodizações e o comprometimento com uma leitura sobre o Império português plenamente inserido nos processos asiáticos, como citou Ângela Xavier, “olhar as conexões entre estes impérios, e a maneira como se foram moldando mutuamente [...], signifique fazer, ao mesmo tempo, a história de “vários” impérios em “vários”

¹¹⁴ LEITE, João Gabriel Ayello. *Ibidem*. pp. 15-16.

¹¹⁵ Khafi Khan. Ver: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Ibidem*. 2012, p. 266

¹¹⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Ibidem*. 2012, p. 266.

tempos”.¹¹⁷ Em relação ao seu *modus operandi*, uma visão coletiva e interimperial, cuja metodologia recuperou a ausência das fontes asiáticas de modelos historiográficos anteriores, equiparando-as às fontes europeias nas análises sobre os portugueses no Oriente. Para Sanjay, as crônicas Hadrami, do sul da Arábia ou crônicas otomanas do século XVI, oriundas do norte da Índia, do Decão, da Birmânia, da Malásia, bem como as correspondências diplomáticas, as cartas indo-persas, os papéis administrativos correntes sobre coletas de impostos, os rendimentos, os diários de viagens e memórias dos mercadores asiáticos, além dos literatos e religiosos em sua produção de textos que circularam no Império Mogol são fontes imprescindíveis na História do Império asiático português. As fontes orais posteriormente registradas, os relatos, as canções e tradições orais como as preservadas entre os mapilas do Malabar, no sul da Índia, no âmbito de uma etnohistoriografia, e outros modos de criação literária, conforme apontou o próprio autor¹¹⁸, compõem uma espécie de tipologia, um aglomerado de fontes autenticamente orientais. Nessa concepção integram-se o patrimônio artístico e cultural, os monumentos, os conjuntos iconográficos, a cultura material, os tratados milenares ou textos religiosos preservados e citados no medievo indiano.

Claro está que nas fontes orientalistas dos séculos XVI ao XVIII, suas imagens e representações encontradas em textos de religiosos franciscanos, dominicanos e jesuítas, ou como indicou Calazans (2009) nos roteiros¹¹⁹ da Pérsia (Frei Tomé Pires), Etiópia (Pe Francisco Álvares), Índia / Tibet (António Tenreiro e António de Andrade), Ásia/China (António de Gouveia e Frei Gaspar da Cruz), Japão (Pe. António de Andrade), além da Gramática do Concani, língua falada em Goa, do Pe. Lourenço Peres, *Noticia Sumaria do Gentilismo da Azia*¹²⁰, um texto anônimo do século XVII ou XVIII com gravuras coloridas das divindades hindus atribuídas a Carlos Julião – artista luso-italiano que serviu como inspetor na Índia, cuja cópia e tradução teria sido obra de um religioso da Companhia de Jesus, são fontes fundamentalmente importantes para uma leitura da Ásia lusófona. Nesta relevância, juntam-se os manuscritos *Tradução em summa do Livro, que os Gentios chamão Bagavata Guita*, atribuído a um desconhecido jesuíta, e *Compendio dos Misterios da Fee, ordenado em Lingua*

¹¹⁷ XAVIER, Ângela. PREFÁCIO In: SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência*. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais. 2012, p 13.

¹¹⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em concorrência*. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais. 2012, pp 40-46.

¹¹⁹CALAZANS, José Carlos. “As Primeiras Traduções Ocidentais de Textos Indianos na Língua Portuguesa”. *Babilónia* n.º6/7 pp. 87 – 92. Disponível em www.revistas.ulusofona.pt Acesso em 01/08/2015. 20:42hs

¹²⁰ As ilustrações e referências do documento encontram-se nos anexos da tese e exigiu comentários e observações sobre as imagens, contextualizadas à luz das tradições religiosas na Índia portuguesa.

*Bengalla*¹²¹, com tradução do Frei Manuel da Assumpção da Ordem de Santo Agostinho, entre tantas outras obras produzidas ou traduzidas pelos missionários que atuaram no sul da Índia. A contribuição decisiva da experiência de Subrahmanyam para uma historiografia do Império asiático português concentra-se na predisposição da mudança de um paradigma engessado no eurocentrismo para reconhecer, numa atitude coerente, que uma história sobre a Ásia, inevitavelmente, passa por um diálogo pautado pela equivalência, isonomia e equidade.

¹²¹ Estes dois documentos estão disponíveis da Biblioteca Nacional de Portugal.

CAPÍTULO II

O Estado da Índia

O capítulo se desenvolve a partir da delimitação espacial da tese, que corresponde aos territórios da costa oeste do subcontinente indiano ocupados pelo Reino de Portugal, denominado Índia portuguesa. Contextualiza suas bases históricas e os eventos políticos que instauraram a administração colonial portuguesa como a criação do Estado da Índia, o Império asiático português, na concepção subrahmaniana. Um quadro com as gestões portuguesas ao longo do século XVIII e uma cartografia descritiva dos territórios esclarecem a organização política portuguesa de controle sobre o subcontinente. A história de Goa é retratada no panorama dos conflitos coloniais de lusos e indianos, com incidência nas culturas de origem islâmica, nos reinos muçulmanos e nos reinos hindus, com ênfase na presença marata, uma dinastia com participação cultural e política bastantes significativas na Índia portuguesa, e cujos episódios incluíram dinâmicas sociais que envolviam as bailadeiras. O contexto das leituras levou às reflexões seguintes sobre o papel preponderante do sistema de castas como organização social da Índia, a permitir a construção de uma categoria histórica (as bailadeiras da Índia), o título que nomeia o quarto subcapítulo que trata dos grupos sociais em que estavam inseridas as bailadeiras. A primeira parte da tese fecha-se com as problematizações que se instalaram sobre a temática das bailadeiras, muitas vezes causais sobre os equívocos que se estabeleceram nos estudos sobre o tema. Todavia ficou claro o teor ideológico do pensamento colonialista e patriarcal sobre as mulheres hindus, especialmente as dançarinas dos templos. Foram observadas as mesmas interpretações do etnocentrismo europeu sobre as tradições hindus nos espaços da costa sudeste, ocupado pelos franceses. Na Índia francesa os mesmos embates, embora em conjunturas distintas, puderam ser comparados aos cenários portugueses, uma vez que o discurso colonial do expansionismo europeu é hegemônico. As polêmicas e controvérsias estão presentes desde a produção bibliográfica à reprodução das representações eurocentradas acerca das bailadeiras. Das contradições que permeiam a temática são os vínculos pessoais com cidadãos portugueses, membros da elite colonial, talvez o fato mais notório, cuja discussão foi inaugurada no clássico artigo de Charles Boxer “Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas (séculos XVII e XVIII)”, apresentado no capítulo anterior. Desse modo, uma perspectiva geopolítica configurou os subcapítulos e, concomitantemente, a preservação do protagonismo das bailadeiras.

2.1 – A Índia portuguesa: um cenário sociocultural centralizado em Goa

Registros arqueológicos indicam que por volta de 2.000 a.C povos do período Neolítico estabeleceram-se próximos às regiões costeiras do Concão, no subcontinente indiano, desenvolvendo a agricultura e a atividade pastoril. No período védico tardio, denominado Idade do Ferro, por volta de 500 a. C., surgiram as referências em sânscrito que mencionam *Gomantak*, a "terra fértil e com boas águas", como topônimo de Goa. Gabriel de Saldanha¹²², antigo vogal da Comissão Permanente de Arqueologia da Índia Portuguesa, em seu clássico *História de Goa (Política e arqueológica)* advertiu que “o seu nome indiano é ‘Govém’ ou ‘Gová’, derivado do sânscrito Gová-puri, (isto é ‘povoação pastoril’), com que antigamente se designava toda a ilha de Tissuari e, especialmente, a sua primitiva cidade, (hoje a Goa-Velha).”¹²³ O prefixo “Go” foi encontrado em vocábulos correspondentes, Gomanchal, Goparashtra, Govarashtra, Gopakura e Gopakapattana, de acordo com Frias¹²⁴. Os primeiros habitantes da região teriam encontrado estas terras em fuga das longas estiagens que secaram o Rio Sarasvati, no Vale do Indo. Segundo o *Sahyadri-Khanda* do *Skanda-Purana*, escritura religiosa hindu, *Parasurama*, o sexto avatar do deus *Vishnu*, derrotou *Samudra*¹²⁵ em suas águas obrigando-o a ceder partes do seu reino aquático, onde estava Goa, como dádiva preciosa posteriormente transformada pelo Avatar em terras férteis e sagradas.¹²⁶ Partindo do mesmo mito, Patrícia Souza de Faria informou sobre a origem mítica das primeiras populações e linhagens goesas.

No épico Mahabharata o brâmane Parashurama foi expulso das terras de Narmadâ por kshatryas que mataram o seu pai. Parashurama vingou-se matando todos os membros da família real (de origem kshatriya) responsáveis pela morte do pai, introduzindo uma nova ordem social controlada politicamente pelo grupo sacerdotal (associado aos brâmanes). Esta narrativa mítica adquiriu várias versões no sul da Índia e na vertente goesa foi registrada no manuscrito Sahayadri Khanda, parte do Skanda Purana, onde Parashurama (que era a sexta encarnação do deus Vishnu) após ser expulso de Narmadâ lançou sete setas a partir das montanhas Sayadri, conquistando o litoral de uma região e uma dessas partes era Goa. O centro da região ficava em Benaulim, que etimologicamente significa aldeia da seta. Na narrativa, Parashurama instalou na região 96 famílias de 12 linhagens e trinta famílias teriam ocupado Tiswadi (etimologicamente significa 30 aldeias) e as demais em Salsete (que significa 66

¹²² SALDANHA, Padre M. F. Gabriel de. *História de Goa (Política e arqueológica)*. Nova-Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925.

¹²³ SALDANHA, Padre M. F. Gabriel de. *Ibidem*. 1925.

¹²⁴ FRIAS, Hilda Moreira. *Goa, A Arte dos Púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, pp. 9-10.

¹²⁵ Para Selma de Vieira Velho, Samudra é uma divindade dos mares com equivalência ao deus Netuno do panteão greco-romano. O nome tem referências nos textos védicos e traduz-se por Oceano.

¹²⁶ VELHO, Selma de V. *A influência da mitologia hindu na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*. Tomo I. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1988, p. 29.

aldeias). O mito procurou apresentar uma explicação para a divisão das aldeias, atribuiu a cada uma delas uma divindade protetora e associou a fundação das aldeias à vontade divina.¹²⁷

Em seu passado cronológico, no século III a.C., a região já teria estabelecido vínculos com a dinastia Maurya do rei Ashoka, de Pataliputra, no norte da Índia. Com o declínio do Budismo, as tradições hindus teriam se consolidado nas sociedades locais. Um longo ciclo alternado por tentativas de autonomia política e integração por reinos vizinhos fez de Goa possessão dos Hoysalas, Chalukyas, Rastrakutas, Yadavas, Kiljidas, além dos impérios de Vijayanagar, Bamanida e Bijapur¹²⁸. Entre os séculos VIII e XI *Silharas* e *Kadambas* incentivaram o comércio marítimo em trocas e intercâmbios com o Malabar e o Ceilão, com a costa oriental africana e com a Península Arábica, num sistema de redes no Índico. Até o século XV conflitos entre reinos hindus e muçulmanos marcaram o domínio sobre Goa, um porto estratégico inserido num arquipélago formado por ilhas dispostas entre os rios Mandovi e Zuari. Sob a conquista dos portugueses, no início do século XVI, Goa esteve organizada em três províncias, Tswadi ou Ilha de Goa, e ilhas de Chorão e Dívar na parte central, Bardez, às margens do Rio Mandovi, ao norte, e Salcete, na margem sul do Rio Zuari. O povoamento esteve distribuído em torno de 150 aldeias de economia agrária¹²⁹. Sob o domínio do monarca hindu Raia I, no século XV, Goa tornou-se conhecida por sua prosperidade, onde já circulavam mercadorias de todas as partes da Índia.

Sobre a etimologia do topônimo *Índia*, sabe-se que o vocábulo já era conhecido desde a antiguidade clássica. Traz consigo os percursos históricos que confluíram no que ficou denominado como *Hindustão*, a região da Ásia meridional, na planície indo-gangética situada entre a Cordilheira do Himalaia, a Cadeia do Hindu Kush, o deserto de Thar e o Vale do Indo, ao norte, e o Planalto do Decão, contornado ao leste e ao oeste pelas cadeias montanhosas dos Gates, ao sul, constituindo a península do subcontinente indiano. Subrahmanyam rememorou a “gênese de uma definição”, e, a discutir sobre as implicações históricas presentes no nome do seu país, reportou:

¹²⁷ FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado em História, sob a orientação do Prof. Dr. Ronald Raminelli, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 37.

¹²⁸ SALDANHA, Padre M. F. *Ibdem*. 1925, pp 1-24

¹²⁹ Importante observar, nos estudos interdisciplinares sobre Goa o conceito de *taluka* define uma região administrativa composta por um certo número de aldeias. Por sua vez, um certo número de *talukas* formam um distrito; estes integrados compõem o estado. Os *talukas* de Goa são: Bardez, Bicholim, Ponda, Pernem, Canacona, Mormugão, Quepem, Salcete, Sanguem, Satari e Tiswadi.

A própria palavra deriva, como a maioria de nós saberá, do termo árabe medieval “al-Hind”, que por sua vez é uma deformação do muito mais antigo e muito mais limitado termo “Sind”¹³⁰. Quando se lêem os enciclopedistas e geógrafos árabes dos tempos medievais depressa se percebe, todavia, que estes são muito ambíguos na delimitação da entidade “al-Hind”. Acerca das áreas centrais restam poucas dúvidas: todos incluem a planície indo-gangética desde o Punjab até Bengala.¹³¹

De todo modo, até o período moderno os europeus utilizavam o termo no plural, sob a influência das viagens de Marco Pólo (1254-1324)¹³², que designava para as “Índias” as regiões do sul e sudeste asiático, equivalendo ainda, após a Era dos Descobrimentos, às terras banhadas pelo Atlântico, algo superado pelo uso crescente do nome *América*, em função das viagens do homônimo navegador de Florença, Américo Vespúcio (1454-1512). Ao digredir sobre a subjetividade do termo que nomeia o seu país, na expressão *a ideia de Índia*, Subrahmanyam fez uma clara referência ao livro de Sunil Khilnani, autor de *The Idea of India*¹³³, um relato da história econômica e política indiana, do colonialismo ao movimento de independência, que distorceu o sentido do título criado pelo seu compatriota, para recorrer às implicações históricas presentes no nome da sua nação. A frase-título também encontrou eco na obra do romancista italiano Alberto Moravia (1907-1990), *Uma ideia da Índia*¹³⁴, que se reportou às tradições, aos monumentos, aos aspectos sociais, e como ele mesmo descreveu, à experiência da Índia.¹³⁵ Em comum, as citações tiveram como eixo histórico a colonização europeia, que embora tenha sido consolidada pelo Raj Britânico, obteve o legado do Império português, que instaurou o imperialismo europeu no subcontinente.

Constituído em 1505 com a nomeação do seu primeiro vice-rei, D. Francisco de Almeida, o Estado da Índia foi criado seis anos após a chegada de Vasco da Gama. Com a expansão territorial de Afonso de Albuquerque, em 1510, foi centralizada em Goa a sede do Império na Ásia, o que instituiu oficialmente o Estado Português da Índia. Sob o seu comando

¹³⁰ Grifo nosso: o nome "Sindh" é derivado do sânscrito *Sindhu*, uma referência ao Rio Indo.

¹³¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Ibidem*. 2012, p. 22

¹³² Há controvérsias quanto à sua data e local de nascimento, embora haja um consenso sobre o ano de 1254.

¹³³ Escrito de 1997, o livro é uma referência para a história contemporânea da Índia, à luz do seu passado colonial. Ver: KHILNANI, Sunil. *The Idea of India*. New Delhi: Penguin, 2004. 263p.

¹³⁴ Nas palavras do resenhista Carlos Vaz Marques, Moravia, em sua viagem à Índia em 1960, buscou os traços de uma identidade ancestral. O escritor romano, um aclamado ensaísta com notável sensibilidade, passeia da antiguidade aos impactos coloniais pela cultura indiana movido por um diálogo constante com a história da Índia. Ver: MORAVIA, Alberto. *Uma ideia da Índia*. Tradução de Margarida Periquito. Lisboa: Edições tinta-da-china, 2008. 142p.

¹³⁵ "Com que então, estiveste na Índia. Divertiste-te? Não. Aborreceste-te? Também não. O que te aconteceu na Índia? Fiz uma experiência. Que experiência? A experiência da Índia. E em que consiste a experiência da Índia? Consiste em fazer a experiência daquilo que a Índia é. E o que é a Índia? Como hei-de dizer-te? A Índia é a Índia." MORAVIA, Alberto. *Ibidem*. 2008, p. 13.

foi derrotado o Sultanato de Bijapur, um dos cinco reinos islâmicos de diversas origens étnicas¹³⁶ que concentravam-se no Decão, centro-sul da península, com raízes políticas no antigo Sultanato de Bahmani. Bijapur tornou-se independente em 1490, pelo seu fundador Adil Khan, o *Hidalcão* das fontes portuguesas. Os muçulmanos de Bijapur combateram contra a presença portuguesa em Goa, mas sucumbiram diante das ações militares de Afonso de Albuquerque, que efetivou a presença e o domínio de Portugal sobre Goa, tornando-a centro da administração no Oriente e residência do vice-rei da Índia. Em consonância com o Projeto da Conquista, outros espaços contínuos desde o Malabar (Coulão, Cochim, Cranganor, Chale, Calicute, Cananor)¹³⁷, no extremo sul da península à costa de Canará (Goa, Danda, Chaul) além de Baçaim, Damão, Surrate e Diu em direção ao Golfo de Cambaia, no Guzerate, ao norte, foram ocupados nas primeiras décadas do século XV. Damão, Salsete, Bombaim, Baçaim e Diu tornaram-se a "Província do Norte". Bombaim foi entregue aos ingleses em 1661 como dote de casamento entre a Infanta Catarina de Bragança, Princesa da Beira, ao Rei Carlos II da Inglaterra¹³⁸. No entanto, no decorrer do século XVII às primeiras décadas do século XVIII, os espaços coloniais da Província do Norte foram absorvidos pelo Reino Marata, com a perda total em 1739. Os territórios ao longo de 100 quilômetros ao redor de Goa compreendiam as "Velhas Conquistas" (Tiswadi, Mormugão, Salcete, Bardez), espaços ocupados desde o século XVI, e as áreas denominadas "Novas Conquistas", Pernem, Bicholim, Satari, Ponda, Sanguem, Quepem e Canacona, incorporadas no século XVIII, de população predominantemente hindu. Além dos espaços citados do subcontinente indiano o Estado da Índia deteve por dois séculos (XVI e XVII) inúmeras possessões ao redor do Índico, numa profusão de fortalezas, feitorias e missões. No contexto do Padroado-régio foi criada a diocese da Província de Goa, fundada

¹³⁶O Sultanato de Bhamani, composto por turcos, mongóis e outros grupos muçulmanos, entre crises e conflitos deu origem em sua dissolução aos seguintes reinos: Bidar (1489-1619), Berar (1490-1596), Ahmadnagar (1490-1636), Bijapur (1490-1686) e Golkonda (1518-1687). Os sultanatos, embora rivalizassem, estiveram aliados nos combates que levaram o Reino hindu de Vijayanagar, ao sul, denominado pelos portugueses de "Reino de Bisnaga", à sua fragmentação e derrota ocorrida na Batalha de Talikota (1565). Posteriormente foram absorvidos pelo Império Mogol, no século XVII. Sobre os sultanatos do Decão e as relações com os portugueses, seus vizinhos e inimigos, ver: SOUZA, Teotónio de. *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, pp. 29-43.

¹³⁷ CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses. s/d, p. 8.

¹³⁸ Uma cópia do documento que celebrou a entrega de Bombaim para a Inglaterra pode ser lida na obra do jurista José Gomes Loureiro. O texto intitulado *A entrega de Bombaim aos Ingleses* traz o seguinte subtítulo: *Cópia da Convenção em que se celebrou o Vice-Rei de Goa e os Comissários de S. M. Britânica, por ocasião da entrega de Bombaim, em consequência do Tratado da Aliança, e casamento da Rainha D. Catharina, o qual andando na coleção dos Tratados Geraes, não vem nella esta memorável Convenção, que foi trasladada do livro dos visitantes, da Igreja Matris de Nossa Senhora da Esperança de Bombaim, referido ao Livro do Registo Geral da Secretaria do Estado de Goa a f. 54*. Ver: LOUREIRO, Manuel José G. *Memorias dos Estabelecimentos Portugueses a Leste do Cabo da Boa Esperança*. Lisboa: Typographia de Felipe Nery, 1835, p. 201.

em 1533 e estabelecida como província eclesiástica em 1577 numa circunscrição que compreendia do Cabo da Boa Esperança ao Japão e ao Timor. Em 1752 Moçambique apoderou-se do próprio governo, o que sinalizava o destino geopolítico do Estado da Índia, restringir-se à Goa.

A expressão Estado da Índia foi usada para designar o conjunto de territórios, pessoas e bens estabelecidos desde o cabo da Boa Esperança até o Extremo Oriente, os quais foram administrados ou tutelados pela Coroa portuguesa. Enquanto as formações imperiais tendem a se estruturar sob espaços geográficos, o Estado da Índia foi em essência uma rede – um sistema de comunicação entre vários espaços, marcada pela heterogeneidade de instituições e imprecisões de seus limites territoriais e jurídicos que respaldaram os acordos, as conquistas e a soberania lusa no Oriente.¹³⁹

Para João Teles e Cunha (2013) a rede esteve “ligada por rotas marítimas que confluíam em pontos estratégicos”¹⁴⁰, o que nos permite inferir sobre o Oceano Índico em seus portos e feitorias como o espaço por excelência do Império asiático português. Outrossim a terminologia que se aplicou aos espaços territoriais do subcontinente indiano ocupados pelo colonialismo de Portugal definiu o termo “Índia portuguesa”. Silva Rego defendeu que “a Índia portuguesa propriamente dita consistia nas ilhas de Salsete e Bardez, à volta de Goa; na província do Norte; e, finalmente, na feitoria de Surate”¹⁴¹. A expressão prevaleceu, portanto, para configurar os perímetros sobre a jurisdição lusitana na Índia, incluída num âmbito governamental maior, o Estado da Índia, que inaugurado no século XVI, foi extinto tardiamente quatro séculos depois, em 1961, com a entrega de Goa para a União Indiana nos movimentos pós-coloniais deflagrados no país desde a sua independência do Raj Britânico, em 15 de agosto de 1947.¹⁴²

Mas foi no século XVIII que a Índia portuguesa concentrou as inúmeras problematizações do Império asiático, condensadas no expansionismo marítimo lusitano em se

¹³⁹ FARIA, Patrícia Souza de. *Ibidem*. 2008, p 26.

¹⁴⁰ CUNHA. João Teles e. “De puro-sangue a fraco rocim: a miscigenação na Índia portuguesa entre a realidade social e as suas representações (1500-1700)”. In: LOBATO, Manuel; e MANSO, Maria de Deus (orgs.). *Mestiçagens e identidades intercontinentais nos espaços lusófonos*. Braga: NICPRI, 2013, p 68.

¹⁴¹ REGO. A. da Silva. *O Ultramar Português no século XVIII (1700-1833)*. 2ª edição. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, MCMLXX, p. 71.

¹⁴² Há uma vasta bibliografia sobre a História Contemporânea da Índia que poderá seguir pela história do funcionamento do sistema colonial no subcontinente indiano, do século XVI ao século XX. Na citada obra de Sanjay Subrahmanyam, *Impérios em concorrência. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*, o autor apresentou uma extensa lista de referências bibliográficas com autores indianos e europeus em suas produções sobre este campo historiográfico. Sugerimos o acréscimo dos autores do denominado “subaltern studies” e da escola pós-colonial em suas contribuições sobre o cenário histórico indiano ou de reflexões a partir das temáticas epistêmicas ou sociais. Destacamos Partha Chatterjee, Homi Bhabha, Shahid Amin, Aijaz Ahmad, Dipesh Chakraborty, Ranajit Guha, Ranajit Dasgupta, Vinay Gidwan, Vinay Lal, Sumit Sarkar, Gayatri Spivak, Gautam Bhadra, Tapan Roychaudury, Ramachandra Guha, Gyanendra Pandey, Sarojini Sahoo, Tanika Sarkar, Kapil Kumar, Sudipta Kaviraj, Gyan Prakash, Ajay Skaria, K. Sivaramkrishnan, entre outros.

sustentar no Oriente, nos desafios da Conquista, alcances e insucessos do Projeto colonial e de sua fixação no subcontinente, dos impactos provenientes da concorrência comercial dos mares, dos combates e contestações internos e dos efeitos sobre a era pombalina na Ásia lusófona; um cenário de crise. Quanto ao governo local, entre 1701 e 1765, ano em que se concluiu o mandato de Manuel de Saldanha de Albuquerque e Castro, o 1^a Conde da Ega, houvera na Índia quinze governantes, sendo vice-reis, governadores ou governadores interinos, e cinco conselhos de governo provisórios, em cuja lista o conde foi o 47^o na administração do Estado da Índia¹⁴³, destacando-se pelo contexto caracterizado pelos efeitos e declínios do Projeto da Conquista, numa Índia postergada pela gestão pombalina, sob o impacto da ascensão britânica e das oscilações políticas num movimento de dilatação e contração de reinos hindus e muçulmanos. Com origem na fidalguia, Albuquerque e Castro sucedeu o Conde de Alva, morto em combate, ocupando o cargo mais cobiçado na administração ultramarina. Desembarcou em Goa em 18 de setembro e no dia 21 de outubro de 1758 o dignatário foi solenemente apresentado. O seu biógrafo, Antonio Vasconcelos de Saldanha assim descreveu a sua posse.

Formava-se agora um cortejo brilhante que, através das ruas cheias de gente e enfeitadas com bandeiras, levaria Manuel de Saldanha até à Igreja do Bom Jesus, onde tomava a posse do governo. O vice-rei ia só, no palanquim, onde, ao modo oriental, se fazia transportar por oito homens. Precedia-o o capitão da guarda e dois soldados de espadas desembainhadas. Logo atrás formava-se o cortejo; os dignatários da Casa do vice-rei, a guarda a cavalo e a infantaria em duas alas, a nobreza, funcionários e muito povo, sob o alarido das trombetas, dos sinos, dos timbales e dos canhões. Através de uma cidade já decadente chegava-se à Rua Direita, por entre as alas da companhia de Infantaria dos regimentos [...]¹⁴⁴

O novo vice-rei viu-se no fausto e ostentação da sua posição política e é desta percepção que buscou reconduzir a Índia à sua recuperação econômica, na opulência do esplendor quinhentista, uma projeção que intencionava suplantar um governo com poderio militar limitado e sem tropas, com um comércio escasso, uma população majoritariamente desprovida e o desafio de reerguer a Marinha, cujo papel era vital para a manutenção do Estado nas águas do Índico que integravam Moçambique, Quelimane, Sena e Tete, na África oriental. A receita pública de Goa sofrera grandes perdas com a concorrência mercantil marítima dos holandeses, franceses e ingleses. Das ações propostas, os investimentos no plantio do algodão e a reabertura das tecelagens de panos destinados ao abastecimento comercial com o Brasil, e com as redes afro-asiáticas em Surrate e Cambaia constituíram uma das estratégias de recuperação

¹⁴³ Ver quadro 1 com a lista de governantes no século XVIII (1701-1794) na página seguinte.

¹⁴⁴ SALDANHA. António Vasconcelos de. *A Índia Portuguesa e a Política do Oriente de Setecentos*. Manuel de Saldanha, 1^o conde da Ega e 47^o vice-rei da Índia. Lisboa: Publicações Alfa, 1989, p. 18.

econômica que incluiu os vínculos com o mercado de Bengala. Os pedidos financeiros à metrópole pela restauração da Índia argumentavam-se num plano múltiplo de ações que encorajavam a retomada comercial com portos em África e na China. A política externa enfrentava o delicado relacionamento com a Confederação Marata, os vizinhos hindus politicamente arrojados na Índia meridional. A estrutura administrativa era composta por um Conselho de Estado presidido pelo próprio vice-rei, por sua vez investido de poderes régios tais como os de punição, de deportação, de desterro e de ex-propriação, como lembrou Pedro Avelar na citação do reitor do Colégio dos Jesuítas, padre António Gomes que enunciou “cá o bispo hé papa e o governador rey.”¹⁴⁵. Integrava o Conselho o secretário de Estado, o arcebispo, o inquisidor, o vedor da Fazenda, o chanceler da Relação¹⁴⁶ e o capitão da cidade. Na administração do 1º Conde da Ega, foi colocada uma alternativa de salvação do Estado, um ideal constantemente retardado em função da defesa e sobrevivência dos territórios indianos, já que a *Goa dourada* ou *Roma do Oriente* estava cada vez mais presente na saudosa memória do passado e decididamente distante de um futuro que se sonhava ser promissor.

¹⁴⁵ AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Alfragide: Texto, 2012, p. 19.

¹⁴⁶ Tribunal judiciário

Quadro 1

Governos do Estado da Índia – século XVIII (1701-1794)¹⁴⁷

Cargo administrativo	Administradores	Gestão
Conselho Governativo (8º)	REINADO DE DOM PEDRO II (1683-1706) Dom Frei Agostinho da Anunciação (Arcebispo de Goa e Primaz das Índias) e Vasco Luís Coutinho	1701 - 1702
Vice-Rei e Governador (36º)	REINADO DE DOM JOÃO V (1706-1750) Caetano de Melo e Castro	1702 - 1707
Vice-Rei e Governador (37º)	Dom Rodrigo da Costa	1707 - 1712
Vice-Rei e Governador (38º)	Vasco Fernandes César de Meneses	1712 - 1717
Governador ¹⁴⁸	Dom Sebastião de Andrade Pessanha	1717
Vice-Rei e Governador (39º)	Dom Luís de Meneses (5.º Conde da Ericeira)	1717 - 1720
Vice-Rei e Governador (40º)	Francisco José de Sampaio e Castro	1720 - 1723
Governador Interino	Dom Cristóvão de Melo	1723
Conselho Governativo (9º)	Dom Cristóvão de Melo, Dom Inácio de Santa Teresa (Arcebispo de Goa e Primaz das Índias) e Cristóvão Luís de Andrade	1723 - 1725

¹⁴⁷ SÁ. Francisco Xavier Valeriano de. *Vice-Reis e Governadores da Índia Portuguesa*. Macau: CTMCDP, 1999, p. 43-45.

¹⁴⁸ O cargo de *Governador* era atribuído, *grosso modo*, aos administradores do Estado da Índia. Quando estes, após a indicação do rei, procediam da nobreza, acumulavam-se aos seus títulos a titulação de Vice-Rei, instaurada por Dom Manuel I na carta régia de 27 de fevereiro de 1505, que designou Dom Francisco de Almeida, como o seu representante direto no Oriente.

Vice-Rei e Governador (41°)	João de Saldanha da Gama	1725 - 1732
Conselho Governativo (10°)	Dom Inácio de Santa Teresa (Arcebispo de Goa e Primaz das Índias), Dom Cristóvão de Melo e Tomé Gomes Moreira	1732
Vice-Rei e Governador (42°)	Dom Pedro Mascarenhas (1.º Conde de Sandomil)	1732 - 1741
Vice-Rei e Governador (43°)	Dom Luís Carlos Inácio Xavier de Meneses (5.º Conde da Ericeira e 1.º Marquês do Lourical)	1741 - 1742
Conselho Governativo (11°)	Dom Francisco de Vasconcelos (Bispo de Cochim) Dom Lourenço de Noronha e Dom Luís Caetano de Almeida	1743 - 1744
Vice-Rei e Governador (44°)	Dom Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos, (3.º Conde de Assumar, 1.º Marquês de Castelo Novo e 1.º Marquês de Alornã)	1744 - 1750
Vice-Rei e Governador (45°)	REINADO DE DOM JOSÉ I (1750-1777) Francisco de Assis de Távora (3.º Marquês de Távora)	1750 - 1754
Vice-Rei e Governador (46°)	Dom Luís Mascarenhas (2.º Conde de Alva)	1754 - 1756
Conselho Governativo (12°)	Dom António Taveira da Neiva Brum da Silveira, (Arcebispo de Goa e Primaz das Índias) João de Mesquita Matos Teixeira e Filipe de Valadares Soutto-Maior	1756 - 1758
Vice-Rei e Governador (47°)	Manuel de Saldanha e Albuquerque (1.º Conde da Ega)	1758 - 1765
Vice-Rei (Obs.: Nomeado, não exerceu o cargo por falecimento durante a viagem)	Dom João de Lancastre (Conde de Lousã)	1765

Conselho Governativo (13º)	Dom António Taveira da Neiva Brum da Silveira (Arcebispo de Goa e Primaz das Índias) João Baptista Vaz Pereira Dom João José de Melo	1765-1768
Governador	Dom João José de Melo	1768-1774
Governador	Filipe de Valadares Soutto-Maior	1774
Governador	Dom José Pedro da Câmara	1774-1779
Governador	REINADO DE DONA MARIA I (1777-1816) Dom Frederico Guilherme de Souza	1779-1786
Governador	Francisco da Cunha e Meneses	1786-1794
Governador	Francisco António da Veiga Cabral da Câmara Pimentel	1794-1807

2.2 – Portugueses e indianos: vínculos e tensões no subcontinente

Ao investigar a história de Goa no século XVII, os impactos da centúria anterior no contexto da implantação do colonialismo português, e os desdobramentos e repercussões desses processos históricos no século XVIII, o historiador goês Teotônio de Souza em seu trabalho *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*¹⁴⁹ começou por questionar o mito da “Goa Dourada” que prevaleceu ao longo do XVI, uma alusão ao seu fausto econômico, à pujança comercial do Índico, cujas redes tiveram em Goa a centralização e redistribuição mercantil, além da intensa presença dos missionários católicos das várias ordens religiosas e de diversos países europeus instalados em seus conventos e igrejas edificadas na Índia, o que lhe atribuiu o título de “Roma do Oriente”. Souza inferiu, à luz da sua memória e origem indianas, que foi a população rural, distante das tensões políticas na sede administrativa e das pressões da metrópole, que decidiu o destino da colônia.¹⁵⁰ A conclusão observou o apoio das populações hindus junto aos portugueses contra os islâmicos do Decão, cujos reinos envolviam geograficamente os territórios ocupados por Portugal. Os hindus encontraram nos portugueses uma poderosa força na resistência aos reinos islâmicos, o que contribuiu para a efetivação do poder militar e comercial de Portugal na Índia. O controle do comércio, desde o litoral norte em Diu e Damão até a Costa de Canará e Costa do Malabar, determinou os conflitos que acabaram por derrotar os aliados islâmicos. Ainda assim, um outro inimigo maior e militarmente mais poderoso, os holandeses – inimigos ofensivos, não somente ameaçou a hegemonia mercantil lusitana como a enfraqueceu levando ao início de contínuas crises que Portugal assistiria ao longo do XVI e XVII, tornando a Índia portuguesa no século XVIII uma pálida lembrança do seu apogeu quinhentista. Se em Goa, entre a cidade e o interior, imposições e conciliações de ordem social ou religiosa, caracterizaram o convívio de civilizações antagônicas em suas negociações e adaptações permanentes, nos portos e mares, as constantes batalhas desgastaram a defesa portuguesa, que se viu dividida entre a concorrência dos demais europeus nas águas do Índico com destino aos pólos de comércio das costas indianas,

¹⁴⁹ SOUZA. Teotônio de. *Goa Medieval. A Cidade e o Interior no Século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 296 p.

¹⁵⁰ SOUZA. Teotônio de. *Ibidem*. 1994, p. 13

nomeadamente, ingleses, franceses¹⁵¹, dinamarqueses¹⁵², além do poderio holandês, e as investidas dos adversários islâmicos. Em 1602 a República Unida dos Países Baixos criou a Companhia Holandesa das Índias Orientais (Vereenigde Oostindische Compagnie – VOC), que, junto a EIC (East India Company), inaugurada na mesma época pelos comerciantes ingleses, tornaram insustentável para Portugal o domínio do comércio marítimo. Para Souza:

As agressões dos holandeses no Oceano Índico aumentaram depois de os portugueses chegarem a acordo com os ingleses, em 1635, sob a forma do Acordo de Goa. Juntamente com uma campanha de intrigas diplomáticas na corte mongol, os holandeses iniciaram uma prática de bloqueio anual ao porto de Goa, na altura da chegada e partida dos navios da Carreira da Índia. Estes bloqueios regulares, dilaceraram com bastante eficácia o comércio marítimo português com base em Goa, de tal maneira que entre 1641 e 1644 nem um só galeão conseguiu sair de Goa com destino a Portugal. As operações de carga e descarga dos barcos da Carreira foram então transferidas para os portos do norte, Chaul, Baçaim e Bombaim [...]. Em 1658, os holandeses tinham conquistado todos os entrepostos portugueses ao largo de Ceilão, e em 1663 haviam completado as suas conquistas asiáticas com a captura de Cochim e de outras praças portuguesas na costa de Malabar. [...]. Os efeitos do prolongado conflito luso-holandês foram desastrosos e devastadores para os portugueses.¹⁵³

Em 1661 o Tratado de Haia estabeleceu o fim dos embates entre os rivais europeus, apesar dos ingleses nas batalhas anglo-holandesas proporem, caso obtivesse o apoio de Portugal, uma promessa de cooperação nas retomadas das suas possessões e entrepostos, perdidas para os holandeses. Esse quadro de instabilidade política e concorrência econômica desenhou a crise do Estado da Índia, a qual foi acrescida de outros fatores, como os prejuízos dos inúmeros naufrágios das naus da Carreira da Índia, a queda dos investimentos da Metrópole e a derrocada do comércio das especiarias. Segundo Disney (1989), em seu clássico *A decadência do Império*

¹⁵¹ A França ocupou territórios indianos na costa sudeste da península sob o nome de *Établissements Français de l'Inde*. Foi criada a Companhia Francesa das Índias Orientais em 1642, pelo Cardeal Richelieu, reestruturada pelo ministro de estado do Rei Luís XIV, Jean-Baptiste Colbert em 1664, para competir com os ingleses e holandeses. De acordo com Silva Rego, em 1674 tornou as cidades de Pondicheri e Chandernagor, na costa de Coromandel, grandes centros econômicos que exerceram influência política. Foram implantadas missões religiosas, em cujos relatos de viajantes e missionários descreveram as bailladeiras (devadasis) e os costumes das tradições hindus, a saber Anquetil-Duperron e Abraham-Hyacinthe (*Tableau historique de l'Inde contenant un abrégé de la mythologie & des moeurs indiennes - 1771*) e Abbé Dubois (*Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde Tome premier- 1825*). Sobre a Companhia Francesa das Índias Orientais ver a nota de Silva Rego em REGO, A. da Silva. *O ultramar português no século XVIII (1700-1833)*. 2ª edição. Lisboa: Agência Geral do Ultramar. MCMLXX.

¹⁵² Ao sul do subcontinente, no atual estado de Tâmil Nadu, foi fundada a cidade de Tranquebar para dar suporte à Companhia Dinamarquesa das Índias Orientais que ali instalou um forte, em 1620, posteriormente conhecido por Forte Dansborg, que se tornou a residência do governador dinamarquês. As possessões também incluíam a cidade de Serampore e as Ilhas Nicobar, ativas entre os séculos XVII e XVIII, foram ocupadas pelos ingleses durante as guerras napoleônicas e absorvidas pelo Raj Britânico no século XIX. Ver: RASMUSSEN, Peter R. *Tranquebar: The Danish East India Company 1616-1669*. Universidade de Copenhague. 1996. Disponível em <http://scholias.org/history/tra-narr.html>

¹⁵³ SOUZA. Teotónio de. *Ibidem*. 1994, p. 28

da Pimenta – Comércio português na Índia no início do século XVII, nas primeiras décadas do seiscentos a economia portuguesa na Ásia já se encontrava em franco declínio porque houve a diminuição das receitas e o aumento das despesas¹⁵⁴, o que comprometeu a hegemonia portuguesa como potência dos mares. No mesmo período, outra peculiar conjuntura marcou a história da Índia portuguesa, as relações com os seus vizinhos Maratas e com o Império Mogol, mais um dos muitos desafios enfrentados por Portugal, em meio aos conflitos bélicos.

Subrahmanyam postula que o estado Mogol era “apenas um novo elemento étnico na política do norte da Índia”¹⁵⁵, ao dimensionar o quadro geopolítico no subcontinente ao qual os portugueses estavam submetidos. O Império Mogol, do século XVI ao XVIII, deteve o controle de todo o norte do subcontinente indiano. Apesar de ser um reino islâmico, a maior parte das populações dos seus territórios eram constituídas por hindus, o que não impediu a expansão do império, cujos descendentes eram herdeiros de Gêngis Khan, grande conquistador mogol do século XII e fundador do Império, na Mongólia. No século XVI, o monarca Babur tomou posse de Agra, uma das mais populosas e prósperas cidades indianas do norte e conquistou o sultanato de Delhi, vulnerável por divisões políticas entre os sultões que lá reinavam. Coube a Humayun, seu filho, superar os obstáculos dos reinos vizinhos que lhe impediam o acesso ao mar na planície indo-gangética, direcionada ao Leste, rumo à cobiçada região de Bengala. Na sequência o seu neto, Akbar – o Grande, que reinou de 1556 a 1605, conquistou o Guzerate, no Oeste, promovendo as ligações entre os portos com as rotas comerciais internas, quando o acesso às duas costas esteve consolidado. Foi neste momento em que os portugueses estabeleceram os primeiros contatos com os mogores, em 1573, entre estratégias políticas de Akbar e os interesses lusitanos, em especial dos missionários jesuítas, convidados a residir na corte mogol. Acordos foram feitos em benefício do acesso dos portugueses aos portos do Guzerate e das possessões de Baçaim, Damão e Diu, responsáveis pela maior parte dos proventos da Coroa portuguesa no Oriente, em função da presença dos comerciantes baneanes e sua força econômica nas redes do Índico, com produtos como marfim, têxteis e anil. Nas relações houveram momentos de tensão quando, por exemplo, os jesuítas notaram as aproximações entre mogores e ingleses. Vulneráveis, os portugueses viram-se afrontados diante dos contatos dos seus rivais europeus do norte, ingleses e holandeses, nos portos mogores, o que os fez adotar uma política mais flexível nos mares. Entre crises e guerras com estados hindus, o Império Mogol sofreu retrações territoriais e no século XVIII reinavam

¹⁵⁴ DISNEY, Anthony R. *A Decadência do Império da Pimenta*. Lisboa: Setenta, 1989, p. 67

¹⁵⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Ibidem*. 1993, p. 32.

apenas sobre uma área reduzida em torno de Delhi. A presença britânica se intensificou por sua força mercantil e políticas internas de controle dos mercados, um conjunto de táticas que os levaria a se apoderarem da Índia em 1803. Para os portugueses, às vésperas do século XVIII caberia aguardar os desfechos dos combates entre os mogores e os hindus maratas, cujos tentáculos podiam ser vistos em Goa, através dos seus vínculos socioculturais e elos históricos.

O Império Marata foi fundado por Shivaji Bhosle, membro de uma linhagem nobre de casta abastada que liderou um movimento de resistência dos maratas, que estavam sob o domínio do sultanato de Bijapur. O reino foi criado em 1674 e avançou por uma vasta área do Decão. Chatrapatti Shivaji Marahaj, seu título de monarca, reinou por quarenta anos sobre um território militarmente vulnerável e, entre as suas batalhas, as disputas com os mogores estiveram sob os olhos de Portugal.

2.3 – A presença marata no espaço colonial português

Entre as culturas indianas que estiveram presentes na delimitação geográfica da Índia portuguesa, os Maratas participaram ativamente dos processos históricos de Goa. A língua marati lá esteve consolidada em seu estatuto social. Sua literatura religiosa esteve centrada no culto do deus *Vitthala*, também adorado como *Vithoba* em práticas devocionais denominadas *Varkari*¹⁵⁶, que integravam o Movimento Bhakti, uma doutrina religiosa hindu com cerne nas tradições vishnuistas, ou vaishnavas, e rigoroso cumprimento de preceitos marcados por uma disciplina que normatizava desde os hábitos alimentares vegetarianos às peregrinações a locais sagrados. Vitthala tem sua origem no ancestral *Kannada*, uma figura heróica que teria habitado na região que corresponde ao sul do atual estado de Maharashtra, em fronteiras com as terras goesas. A veneração possuía uma forte identificação com antigas divindades pastoris, o que levou o culto de *Vithala* a uma associação e assimilação do culto ao deus *Krishna*, avatar de *Vishnu*, cuja representação em *Krishna Gopala* preservou suas origens pastoris favorecendo uma interreligiosidade entre estes cultos e tornando o *Varkari* uma manifestação vishnuíta com poetas e escritores como *Jnanesvara* (1275-1296), yogi e filósofo que, em língua marati, produziram obras religiosas sobre o pensamento e os cultos desta tradição. Além da incentivada

¹⁵⁶ ZELLIOT, Eleanor; e BERNTSEN, Maxine. *The experience of Hinduism*. Essays on religion in Maharashtra. Albany: State University of New York Press, 1988. 389 p.

austeridade e renúncia, os cânticos e repetições dos “nomes de deus” eram propostos como forma de adoração, o que levava o culto de *Vithala* a fundir-se com a transcendência completa em *Brahman*, o princípio criativo, a divindade primordial e absoluta da qual em seus múltiplos aspectos e atributos originavam todos os deuses. Destacou-se também o poeta religioso *Tukaram* (1608-1650), que pregou a doutrina e sua disseminação promovendo a contemplação, o apelo ascético e devocional.

A doutrina *Varkari* assumiu uma função política que estimulou a resistência marati contra os seus rivais muçulmanos, os mongóis. Nas confluências e convivências entre espaços portugueses, goeses e maratis, a religiosidade hindu já estava sedimentada nas castas mais baixas daqueles territórios desde os séculos XII e XIII, período que corresponde às datas atribuídas a outro importante autor, o poeta *Namdev* (1270-1350), venerado como figura santa, bastante difundido além de Maharashtra, no Punjab, ao noroeste do subcontinente. Com a tradução dos épicos e textos vernáculos como o *Ramayana* e o *Bhagavad Gita*, o pensamento religioso da literatura marati aproximou-se do sufismo, filosofia mística do Islã. Paradoxalmente, os interesses nacionalistas dos maratis contra os mongóis viram nos portugueses um aliado em potencial. Conforme Souza, em 26 de setembro de 1636 o monarca marati *Shahji Bhosle* enviou correspondência ao capitão de Chaul a buscar apoio contra os mongóis e pedir proteção à sua corte. Ao recusar apoio militar os portugueses teriam oferecido refúgio à sua família.¹⁵⁷ Mas foi em *Shivaji*, seu filho, com quem as autoridades portuguesas mais travaram contatos, confrontos e conciliações.

O Império Marata foi fundado por *Shivaji* em 21 de Abril de 1674. Após a morte do seu fundador o reino foi invadido pelos vizinhos e inimigos mongóis numa guerra que consumiu por muitos anos a força e os recursos dos maratis. O imperador *Shahu*, neto de *Shivaji*, reinou até 1749 e, em seu reinado, delegou poder aos Peshwas, cargos com equivalências à chefia de governo, posição de “primeiro-ministro”. Os Peshwas, com o declínio do reino, foram, no decorrer dos anos, os governantes do Império Marata, entre 1749 e 1761, enquanto a linhagem dos descendentes de *Shivaji* permanecia preservada na aristocracia da cidade de Satara. O reino manteve-se hostil e na defensiva da presença britânica por todo o século XVIII, que assistiu os seus processos de enfraquecimento com as disputas internas dos administradores que governavam sob a tutela imperial e os comandantes das milícias que reivindicavam acesso ao poder com ameaças de criação de novos reinos em suas áreas de origem ou de atuação militar.

¹⁵⁷ SOUZA. Teotônio de. *Ibidem*. 1994, p. 41.

Batalhas foram travadas até que o império viu-se posteriormente fragmentado em cinco distintas dinastias que instauraram conflitos com os britânicos na implantação da Companhia das Índias Orientais, em guerras denominadas Anglo-Maratas. Estas adentraram o século XIX, que viu grande parte das possessões maratas absorvidas pelo controle da Inglaterra que, por sua vez, manteve a existência de alguns pequenos principados. Todavia, as tensões que surgiram entre estes foram favoráveis Portugal, que viu na derrocada marata o fortalecimento do seu poder sobre os espaços dominados. Na obra do goês Cosme da Guarda “*Vida e accoens do famoso, e felicíssimo Sevagy da Índia Oriental*”, datada do princípio do século XVIII, é possível observar os elos estabelecidos entre portugueses e maratas através de acordos e pactos quanto à permanência em territórios comuns, mesmo com a prerrogativa e controle do poder colonial de Portugal.

“A Aldea de Virar perto da cidade de Baçaym, terras da Coroa Portuguesa, foy a pátria de Sevagy. Era senhorio desta Aldea Dom Manoel de Menezes, (...) foy sempre tido pelo menor dos doze filhos de Sagy, capitão do Idalcão, que morreu de velho, governando os Reynos de Maduré, tangan, e Tinja. Chamarão-lhe Sevagy em obsequio de hum Idolo, que a gentildade muito venera, chamado Seva, a que junta a partícula gy (que hé o mesmo que Senhor) Senhor Seva¹⁵⁸ he o que significa Sevagy.¹⁵⁹”

As relações luso-maratas¹⁶⁰, assistiram, durante o reinado de *Shivaji* e do seu filho que o sucedeu, *Sambhaji*, momentos de avanços e recuos em negociações e contendas em razão da ofensiva marata ao criar fortes nas zonas costeiras sob o poderio português, outrora estruturado ao longo dos séculos XVI e XVII. Nos aspectos sociais, uma carta marati encaminhada a uma autoridade portuguesa como delação de uma bailadeira acusada de adoção de uma criança cristã revelou os paradoxos e antagonismos destas relações, politicamente vulneráveis e contraditórias.

Conservador da verdadeira amizade generosíssimo e grandioso Jozé Joaquim de Siqueira Magalhaens, e Lanções chanceler do Estado, cuja amizade seja perpetua. Eu Gopal Rao Ramachandra etc. A bailadeira Mallú do pagode de Mardol recebeo no citio de Manguês por sua criolla huma criança nascida a huma maratta chamada Caulina, haverá três anos: pella denuncia feita ao brigadeiro de Pongda, que a tal criança era christam, foy levada a Pongdá, onde hindo reclamar a sua justiça a dita bailadeira, niguém atendeo e tomarão a dita criança; pelo que queira o grandiozo amigo dar huma carta ao dito brigadeiro, para que restitua a dita criança visto ser recebida a sobredita presente quatro testemunhas, o que o grandiozo amigo[171v.]

¹⁵⁸ Grafia para *Shiva*.

¹⁵⁹ GUARDA, Cosme. *apud* VELHO, Selma Vieira de. *A influência da mitologia hindu na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*. Tomo II. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1988, p. 698.

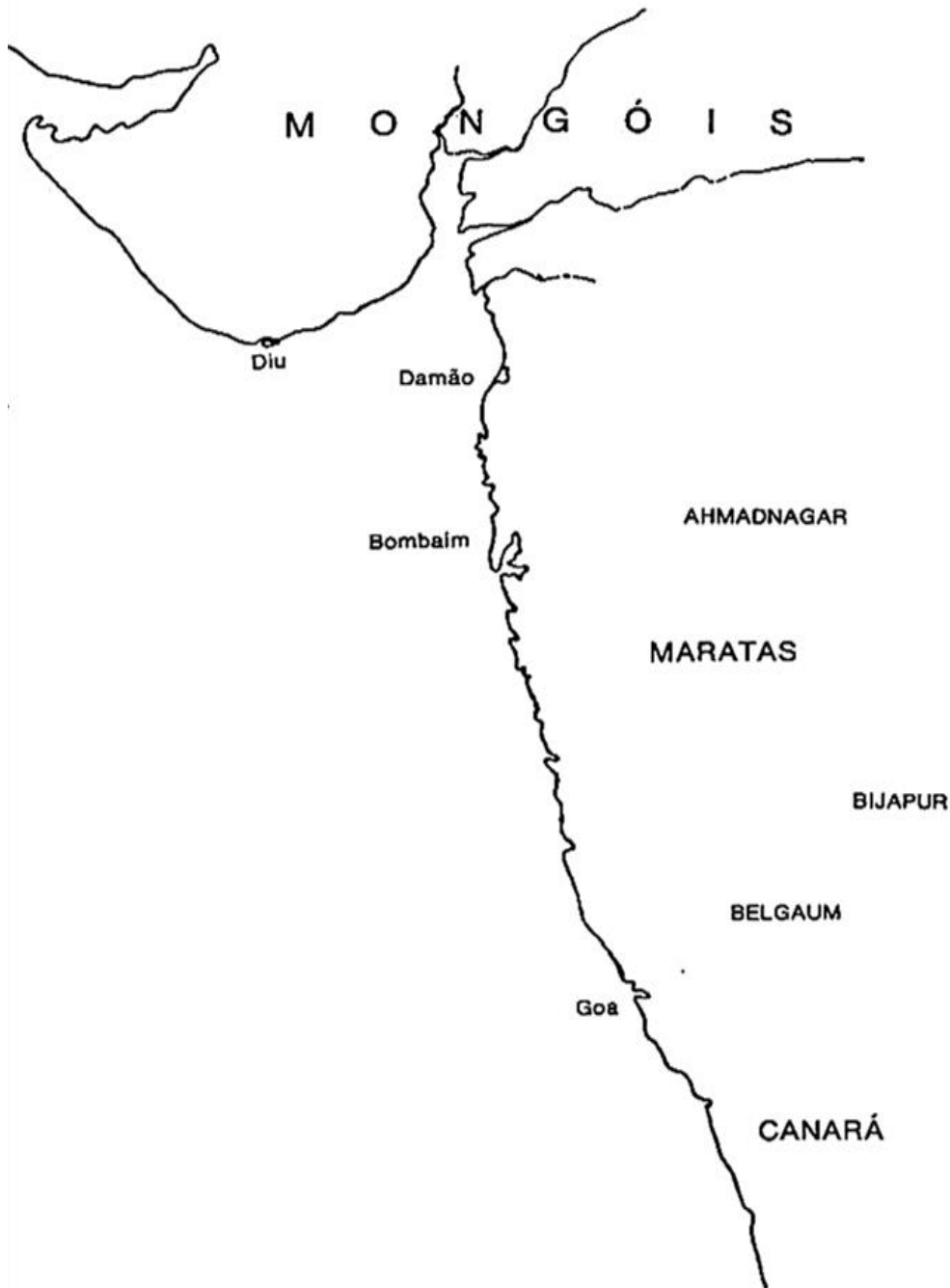
¹⁶⁰ Ver: LOBATO, Alexandre. *Relações Luso-Maratas. 1658-1737*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.

pode mandar examinar querendo, porque no tempo de Vossa Senhoria não devem haver semelhantes desordens, e eu esta lhe dirijo pella cauza de ser a dita bailadeira do pagode, donde sou fraguez. Escrita em 25 de mez Xaban – 15 de Junho – tenha me na sua grassa, e amizade. Traduzida a 16 de junho de 1787.¹⁶¹

O impacto dessas relações abateu-se sobre Goa e sua economia em razão da circulação e importação de produtos e mercadorias que passavam pelos maratas, como o monopólio do Sal e atividades de pesca. Apesar de um forte aparato de frotas e armas, e uma agressiva presença nos mares, a superioridade naval portuguesa priorizou a sua defesa contra as investidas dos holandeses, de fato, os grandes adversários da Índia portuguesa que, apesar dos acordos e favores de maratas e mongóis, conseguiu manter-se em seus territórios defendendo suas táticas de mercado e atividades de comércio.

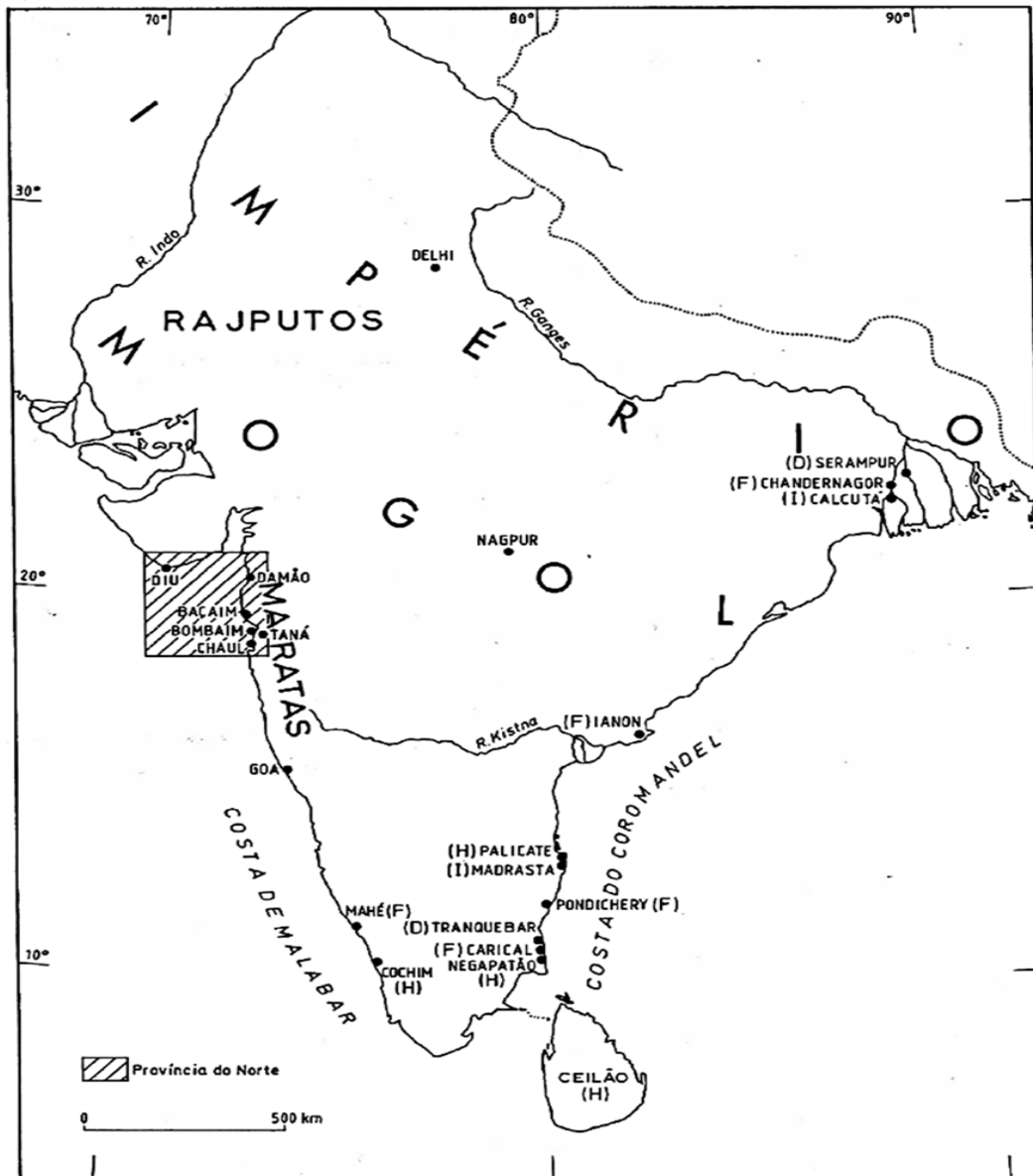
¹⁶¹ “Traducção da carta do Enviado do Marata [171]”. *Documentação Ultramarina Portuguesa. V. Documentação sobre a Índia Portuguesa no século XVIII*. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos. Lisboa – 1967.

Figura 3



Legenda: Territórios portugueses, reinos islâmicos e hindus
Fonte: SOUZA, Teotónio de. *Ibdem.* 1994, p. 30.

Figura 4

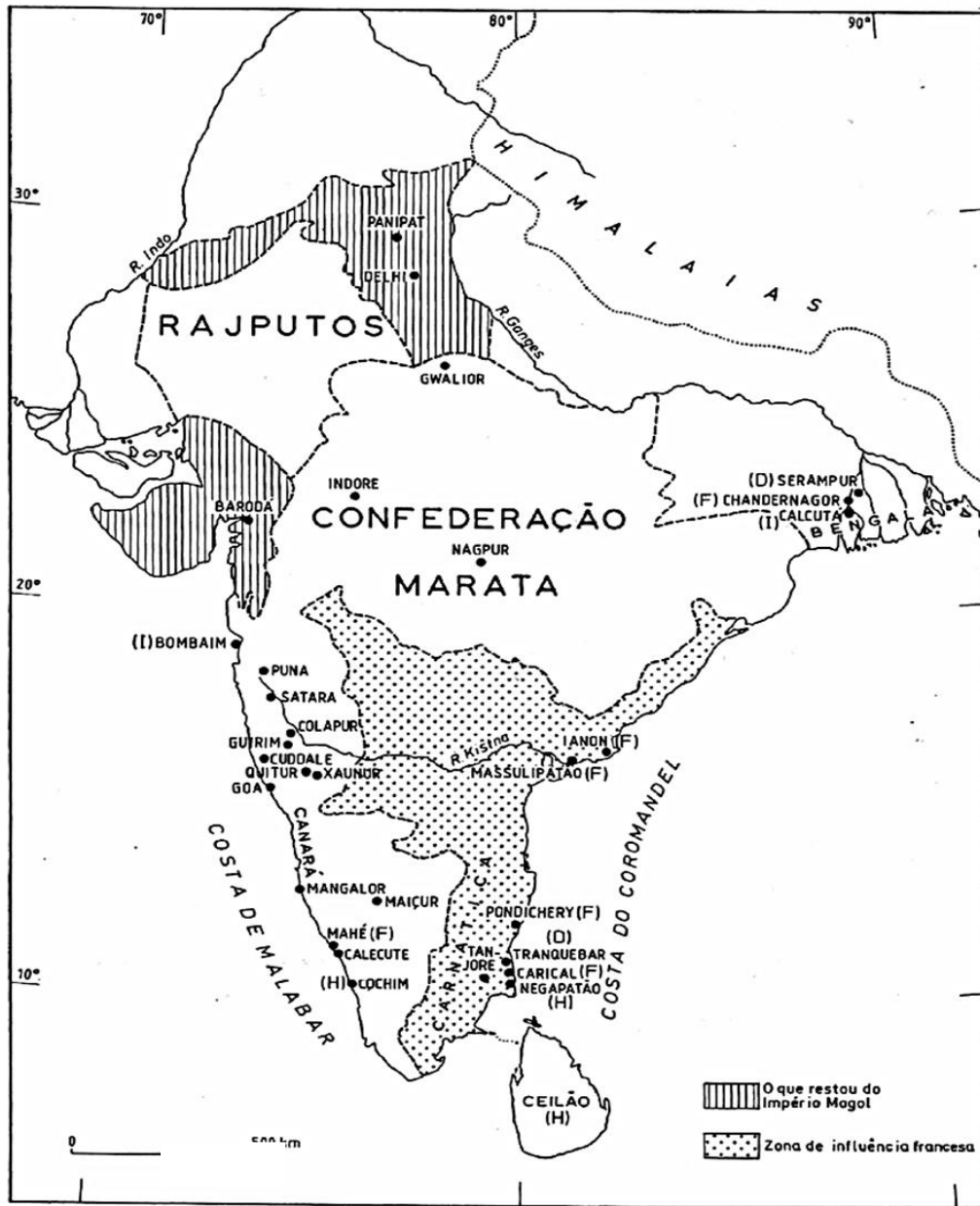


Mapa 2 — A Índia nos princípios do século XVIII: Mogóis e Maratas.

Legenda: A Índia nos

Fonte: LOPES, Maria de Jesus dos Martires. *Goa setecentista. Tradição e modernidade. (1750-1800)*. 2ª edição. Lisboa: CEPCEP, 1999, p. 25.

Figura 5



Mapa 3 — A Índia entre 1740-1761: a Expansão Marata e os Europeus.
As capitais dos reinos asiáticos, vizinhos de Goa.

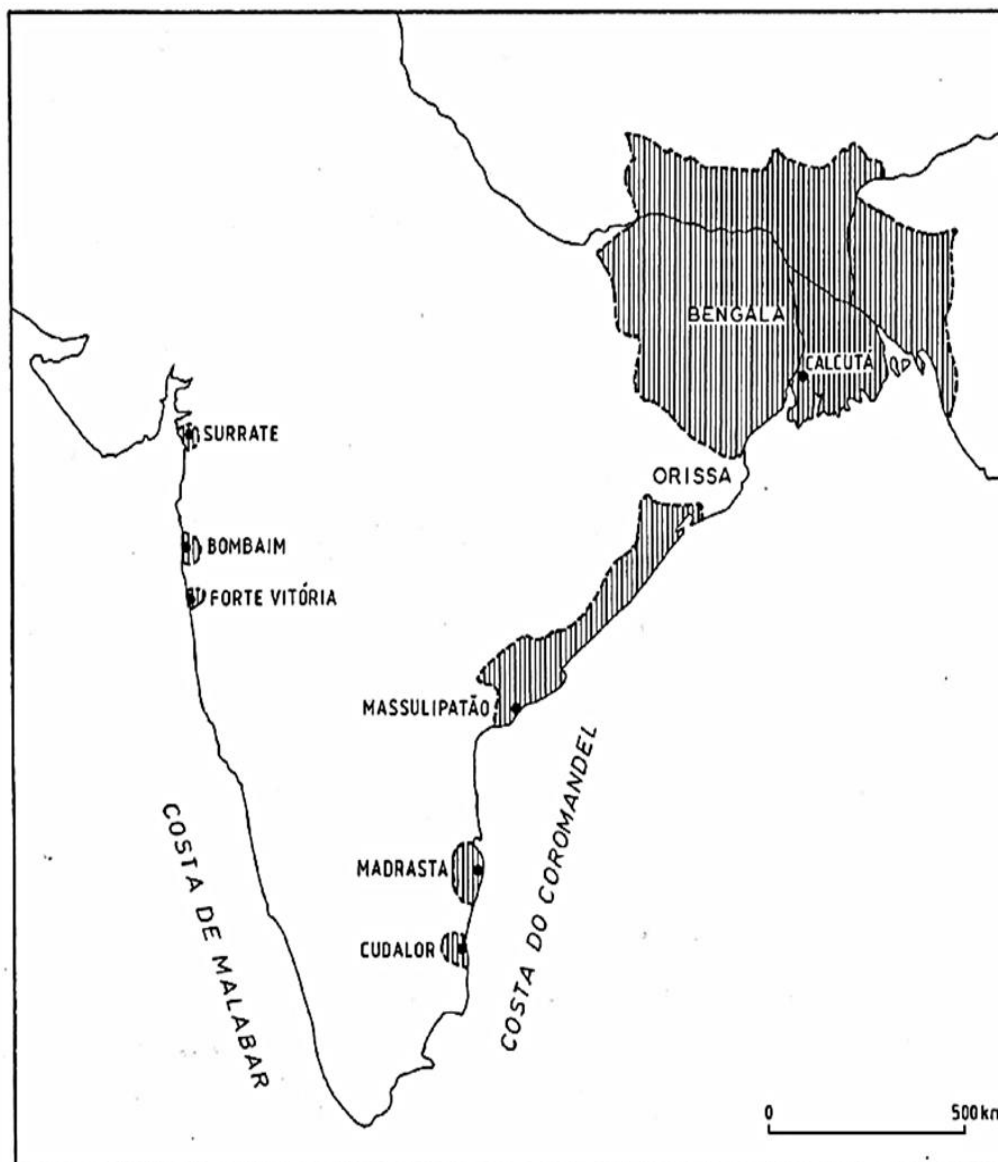
Legenda: D - Dinamarqueses
F - Franceses

H - Holandeses
I - Ingleses

Legenda: A Expansão Marata e os europeus

Fonte: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Ibidem*. 1999, p. 34.

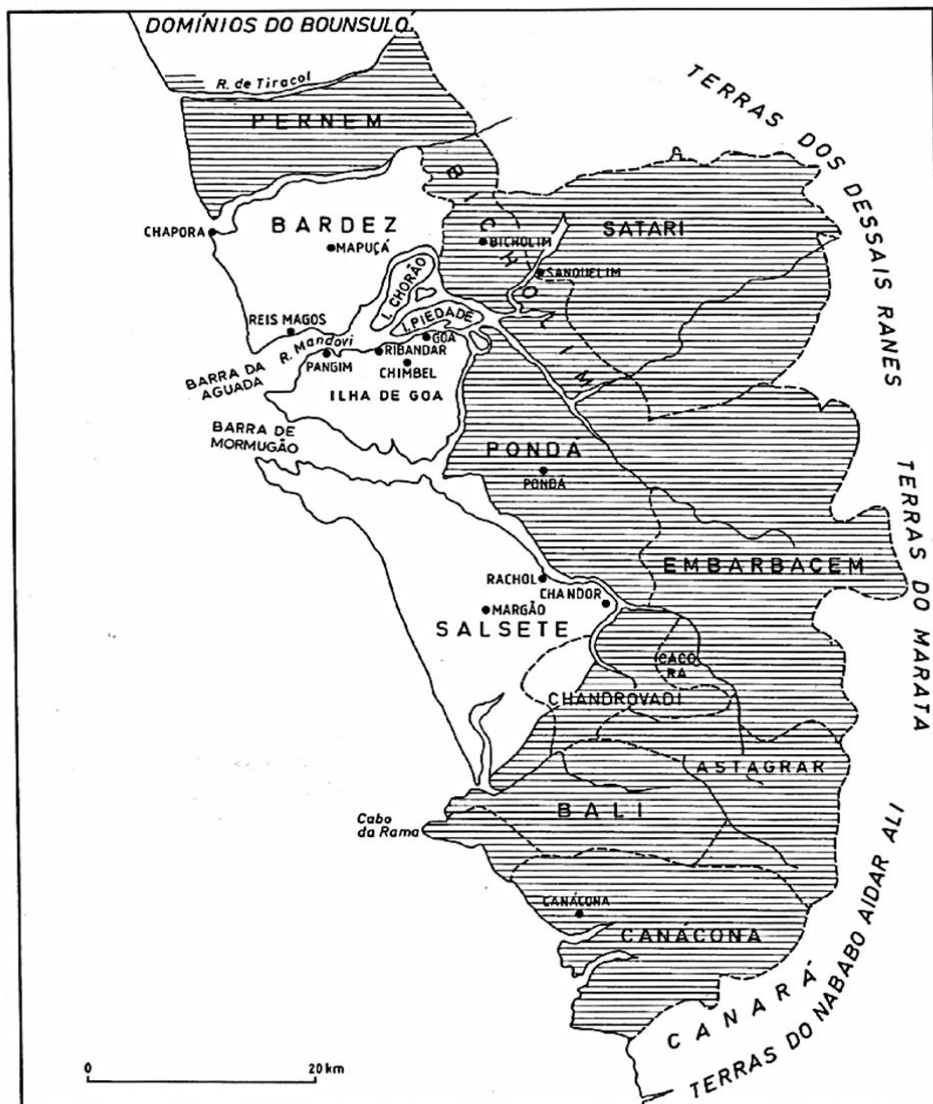
Figura 6



Mapa 4 — As possessões inglesas na Índia nos finais do século XVIII.

Legenda: O colonialismo britânico no subcontinente indiano – século XVIII
Fonte: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Ibidem*. 1999, p. 35.

Figura 7



Mapa 1 — O território de Goa na segunda metade do século XVIII: Velhas e Novas Conquistas, elaborado a partir da *Carta Geographica dos Estados de Goa Levantada em os Annos d'1776, 1777 e 1778 [...]. Foy novamente Copiada na dita Cidade em o Mes de Março de 1781.* Gabinete de Estudos Arqueológicos de Engenharia Militar, 1233/II - 2A - 24A - 111.

Legenda: Goa na segunda metade do século XVIII

Fonte: LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Ibdem.* 1999, p. 17.

2.4 - A construção de uma categoria histórica: bailadeiras da Índia

A abordagem historicamente dirigida às bailadeiras da Índia portuguesa esteve sempre pautada na coletividade das mulheres hindus vinculadas ou residentes junto aos templos. Além da organização social, evoluída no entorno do espaço e do pensamento religioso, tais vinculações trouxeram em suas ancestralidades o conceito polissêmico de *dharma*, nas palavras de Dilip Loundo “princípio ao mesmo tempo transcendente e imanente, cósmico e social, que condiciona toda a realidade na forma de um supersistema que organiza e coordena uma multiplicidade de subsistemas.”¹⁶² Para este autor, o *dharma* é um dos sustentáculos das variantes sociais e culturais da Índia e da sua estratificação social, o sistema de castas¹⁶³ e sua pluralidade.

O termo “casta”, de origem portuguesa, remete-nos a dois conceitos distintos de origem sânscrita, *varna* e *jati*. *Varna* refere-se à classificação quadripartite de estratificação social ideal, composta de *brahmana*(s) [sacerdotes], *ksatrya*(s) [guerreiros], *vaisyas*(s) [comerciantes], e *sudra*(s) [artesãos e operários]. *Jati* refere-se à realidade sociológica de uma pluralidade altamente complexa, composta de divisões e subdivisões estamentais dotadas de relativa permeabilidade e marcadas por critérios múltiplos de caráter funcional, religioso e regional.¹⁶⁴

De acordo com a formulação de Loundo e os estudos de Mariano Feio¹⁶⁵, Mitragotri¹⁶⁶ e Tewari¹⁶⁷, é possível afirmar que seis castas, no sentido de *jati*, integram o que o discurso colonial denominou “bailadeiras”, determinando, desta forma, o fenômeno como uma categoria histórica, uma compreensão teórico-metodológica desenvolvida à luz da História Social e da Antropologia do Colonialismo.¹⁶⁸ Além das *devadasis*, as *bavinas*, as *rajadasis*, as *chedvans*,

¹⁶² LOUNDO, Dilip. “O(s) contexto(s) indiano(s) da latinidade em Goa”. *Via Atlântica* / Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Humanas. Universidade de São Paulo – n. 19, São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2011, pp., 15-30.

¹⁶³ Análises a partir dos teóricos clássicos da Sociologia poderão ampliar as discussões sobre esta forma de organização social. Ver: HIRANO, Sedi. *Castas, estamentos e classes sociais*. Introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

¹⁶⁴ LOUNDO, Dilip. *Ibidem*. 2011, p. 20.

¹⁶⁵ FEIO, Mariano. “As castas hindus de Goa”. *Estudos de Antropologia Cultural*, nº 11. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar – Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

¹⁶⁶ MITRAGOTRI, V. R. *Socio Cultural History of Goa*. From Bhojas to Vijayanagar. Panaji: Institute Menezes Braganza, 1999.

¹⁶⁷ TEWARI, Babita; e TEWARI, Sanjay. “The history of indian women: Hinduism at crossroads with gender”. *Politics and Religion Journal*. Center for Study of Religion and Religious Tolerance. Nº 1/2009.vol. III,25-47. www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina3_broj1/babita%20tewari.pdf
Acesso em 28.09.2015. 14.58h

¹⁶⁸ A antropóloga Rosa Maria Perez, em suas pesquisas de imersão em Goa, postulou que, “efectivamente, a antropologia do colonialismo mostra que as fronteiras disciplinares entre antropologia e história são cada vez mais difíceis de manter (Pels & Salemink 1999) e foi um antropólogo, Bernard Cohn, quem começou a transpor essas fronteiras. Com efeito, o seu “An Anthropologist among the Historians and Other Essays”, publicado em 1987, acabou por se revelar uma obra seminal para historiadores e antropólogos que trabalham sobre o colonialismo.”

os bailadeiros e os *gandharvas* integravam a casta das bailadeiras. Sobre a estratificação social indiana no sistema de castas, Rosa Maria Perez lembrou que houve um impacto do Orientalismo, conceito desenvolvido por Edward Said nas ciências sociais.

[...] as castas viriam a ser consideradas uma construção colonial produzida pelo *raj* britânico para ter controlo político sobre uma sociedade extremamente diversificada, que, de outro modo seria ingovernável. Cohn sugeriu que os censos coloniais decenais da Índia, que estavam nas mãos de etnógrafos-administradores, não só canonizaram uma ideia da Índia como um contexto fundamentalmente de castas, como tornaram as castas uma instituição crucial para o desenvolvimento de movimentos sociais locais e para a mobilização política (Cohn 1987). Além disso, segundo ele, os britânicos institucionalizaram relações de casta que anteriormente eram mais flexíveis e ajustáveis, como mostram estudos etnográficos (ibidem).¹⁶⁹

A eminente antropóloga compreendeu que estava na colonialidade implantada pela administração colonial portuguesa, cujo modelo político foi consolidado com o efetivo domínio dos ingleses repercutindo internamente nos espaços da Índia portuguesa, um padrão de tradução cultural com efeitos políticos e sociais que se estenderam sobre os séculos seguintes, engendrando complexas discussões que se abateram sobre as *devadasis*¹⁷⁰, estigmatizadas pelas elites coloniais numa estrutura de organização social fortemente patriarcal.

Em Goa, parecemos estar perante uma sociedade de castas, o que é válido quer adoptemos um ponto de vista católico quer hindu. O termo “casta” foi criado pelos portugueses como uma forma de traduzirem *jati* e seria adoptado subsequentemente pela literatura antropológica sobre a Índia. Esta divisão é mais complexa, quando se consideram os *vangor*, as patrinhagens que regulam o casamento e que, na época da chegada dos portugueses, se encontravam apenas entre os *gauncars*, os proprietários de terras, os quais eram hierarquizados de acordo com os seus contributos originais para o desenvolvimento da aldeia no tempo da sua fixação.¹⁷¹

Ao observar o funcionamento da categoria das bailadeiras, notamos que destaca-se, primordialmente, por sua importância social agregada ao poder político, a casta das *devadasis*, literalmente “servas de deus”, em Goa o correspondente às *kalavantes*, uma tradição ancestral

PEREZ. Rosa Maria. *O Tulsi a Cruz*. Antropologia e colonialismo em Goa. Maia: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012, p. 33.

¹⁶⁹ PEREZ. Rosa Maria. *Ibidem*. 2012, p.71.

¹⁷⁰ Das pertinentes questões apontadas por Rosa Perez destacamos: os conflitos de legislação sobre os direitos dos filhos de mulheres *devadasis* quanto à posse de terras; a criação de leis como a de 1933 que coibia os ritos de consagração de mulheres para os serviços dos templos hindus e que definia o termo *devadasi* para “qualquer mulher solteira consagrada ao serviço de um templo”, e a de 1947 que proibia os ritos de consagração nos templos, alegados como práticas de estímulo à prostituição; a implementação de um estatuto social e político que, entre outros benefícios, permitia às *devadasis* o acesso ao ensino superior nas universidades de Goa e Bombaim; as problematizações sociológicas entre as mulheres *devadasis* e os “outcaste”, ou seja, sem casta, referências aos *sudras* ou intocáveis (dalits); as matrilinearidades; a participação de mulheres *devadasis* nos movimentos anticoloniais e/ou nacionalistas.

¹⁷¹ PEREZ. Rosa Maria. *Ibidem*. 2012, p. 79.

recorrente em várias partes da Índia, que consistia na sacralização de uma jovem, quase sempre em sua infância, por um ritual de casamento com a deidade do templo local, quando tratava-se de uma divindade masculina, ou serva consagrada ao culto perene de *Devi*, em suas múltiplas manifestações de deusa. Iniciadas, tornavam-se dançarinas e cantoras, e passavam a residir no templo, educadas e mantidas pelas *kalavantes* mais antigas. As jovens eram dedicadas exclusivamente às atividades litúrgicas do canto e da dança, num serviço de adoração à divindade em práticas diárias realizadas desde o amanhecer ao cair da noite. Mariano Feio utilizou o termo “bailadeiras” referindo-se às *kalavantes*.

As bailadeiras constituem uma casta, são chamadas calavantinas em marata e colvontas em concanim, o que significa artistas, isto é, que sabem bailar e cantar. Os varões da casta são músicos, as mulheres bailadeiras nos templos; a grande maioria não casa embora algumas o façam. Na idade em que as outras mulheres se consorciavam, isto é, antigamente antes da puberdade, hoje por volta dos 13 anos, fazem uma figuração do casamento denominado o “xens”: o noivo é substituído por uma mulher; como nos outros casamentos o astrólogo fixa o minuto exacto em que a cerimônia se deve realizar; oficia o boto perante o altar, coloca-se cortina a ocultar o “noivo”, que só se levanta depois do acto consumado, tudo como no casamento verdadeiro, com a diferença que o colar de flores se coloca numa espadinha que o “noivo” traz. Pelo xens a jovem bailadeira fica serva de deus (devadassi), jamais poderá casar e começa a dançar no templo. Feito o xens e aparecida a menstruação, a jovem bailadeira pode aceitar amante, que deve ser pessoa de categoria social e que pague um bom dote. As negociações fazem-se por intermédio de um varão da casta; chegados a acordo, executa-se a cerimônia correspondente à consumação do casamento (atlauni).¹⁷² [...] As bailadeiras dos templos não são prostitutas, mas podem ter amantes, embora e conforme os seus costumes, apenas um de cada vez.¹⁷³

Quanto ao sistema *Devadasi*, numa dimensão ancestral que buscou as raízes históricas da tradição das *kalavantes*, o historiador Mitragotri esclareceu que:

There are evidences to indicate that by Gupta period devadasi system was taking roots in India. There are references to devadasi in Puranas as well as agamas also. The antiquity of Devadasi system in the neighboring region of Goa, Karnataka goes back to 8th century A.D. An inscription from Virupaksha temple of Pattadakal refers to the donation made by a devadasi. In an inscription of Rattaraja the Southern Silahara king who was closely associated with Goa, the devadasis are called darikas. Indirect references to devadasis are found in Jogeswari inscription near Bombay.¹⁷⁴

¹⁷² Em sua minuciosa descrição o autor comentou sobre a duração das relações que variavam em algumas semanas ou longos anos. Ao final a bailadeira poderia ter um novo pretendente, desde que as negociações fossem feitas por um varão da casta; nestes casos já não se pagava o dote. Também citou o cumprimento do *dharma* como fator primordial nas tradições das bailadeiras.

¹⁷³ FEIO, Mariano. *Ibidem*, 1979, pp 92-93.

¹⁷⁴ MITRAGOTRI, V. R. *Ibidem*. 1999, p. 76.

A um outro grupo, das *bavinas*, responsáveis pela preparação do culto, pelo ambiente do templo e pelos itens usados na liturgia durante os ritos, como lamparinas, flores e alimentos, ao contrário das *devadasis*, era permitido o casamento convencional, tinham a sua própria residência e parte das terras do templo para seu uso e subsistência, além do poder de decisão sobre sua vida sexual e social. Mariano Feio notou que o dote pago às *bavinas* era bastante inferior, em relação ao que era pago às *kalavantes*, bem como o nível de instrução, também menor, ademais, uma outra distinção na sua renda que se completava em atividades agrícolas. Assim como as *kalavantes*, eram mulheres com autonomia, se comparadas às mulheres precocemente destinadas ao casamento e submissas aos seus maridos ou, quando viúvas, estigmatizadas em sua impureza pela morte do esposo. Entre as mulheres atuantes nos recintos dos templos também encontravam-se as *rajadasis*, um termo que corresponde às cortesãs, um terceiro grupo formado por artistas da dança e do entretenimento nas festas públicas das aldeias ou celebrações do calendário religioso. Associadas à liberdade sexual desdobrada em atividade de trabalho ou exercida em nome do poder de escolha dos seus parceiros em relações fixas ou instáveis, suas origens estavam nos palácios cujos monarcas patrocinavam a manutenção dos templos. Noutros casos provinham dos núcleos religiosos após algum rompimento com a tradição espiritual das *devadasis*, quando o templo entrava em declínio. As mulheres denominadas *rajadasis* ou, dançarinas do palácio, a serviço do rei, o *Rajá*, e atendentes das cortes, se enquadravam num costume encontrado em várias outras sociedades do mundo antigo¹⁷⁵. Sobre as *rajadasis*, Tewari concluiu:

Some kings used to invite temple dancers to perform at their court for the pleasure of courtiers and thus some Devadasis converted to Rajadasis (palace dancers) prevalent in some tribes of South India like Yellamma cult.¹⁷⁶

O grupo menos privilegiado, cujas mulheres não estavam vinculadas as atividades do templo, ao contrário, viviam nos recintos de famílias abastadas como serviçais e prestadoras de trabalho doméstico, embora associadas pelo discurso colonial às bailadeiras por conta da “conduta moral”, era o da casta das *chedvans*.

São outra casta de “mancebas do mundo”, para usar a expressão do Foral de Usos e Costumes de 1526, considerada como a mais baixa de todas, embora pelo menos nalguns lugares os seus dotes sejam mais elevados do que os das *bavinas* e sejam tidas como mais limpas e alimentando-se melhor. O nome *chedvan* significa rapariga, porque o são toda a vida, mas também são conhecidas por *bondinas*, que significa escravas, pois julga-se que descendem de antigos escravos; de facto tem posição

¹⁷⁵ TEWARI, Babita. e TEWARI, Sanjay. *Ibdem*. 2009, pp, 25-47.

¹⁷⁶ TEWARI, Babita. e TEWARI, Sanjay. *Ibdem*. 2009, p. 39.

parecida com a dos servos da Idade Média. Pertencem a uma família de casta elevada, em geral brâmane, mas também pode ser kxátria. Não tem deus próprio, o seu deus tutelar é o do seu senhor.¹⁷⁷

A distinção de funções das mulheres dos templos ou a estas associadas nem sempre esteve visível na percepção colonial, o que fez do termo “bailadeira” uma construção para definir uma identidade de grupo em consonância com a política de controle sobre a sociedade subalterna. Além das mulheres *devadasis*, *bavinas* e *rajadasis*, dois grupos formados peculiarmente por homens estiveram inseridos nos templos, pois, nascidos das relações das bailadeiras, desempenhavam junto às *devadasis* ou *rajadasis* funções artísticas na dança, no canto e na dramaturgia. Eram denominados “bailadores”, ou músicos, chamados *gandharvas*, termo com origem nos mitos hindus para nomear os músicos celestiais, como citou Boxer¹⁷⁸ Referindo-se, através da documentação colonial aos “gandaras”. As mulheres *devadasis*, *bavanis*, *rajadasis* e *chedvans*, por não estarem sobre a patrilinhagem do casamento, estiveram à margem da ortodoxia hindu, embora as *devadasis* usufruíssem de algum respeito público pelo seu papel de mediação religiosa nos cultos junto aos sacerdotes brâmanes. Em Goa, as bailadeiras, no sentido de uma identidade própria, só passaram a ser reconhecidas como “casta”, tanto no sentido da ancestralidade da tradição quanto pelo ofício exercido, já no século XX¹⁷⁹ com a conquista do seu estatuto próprio, embora na legislação da administração colonial durante o século XIX¹⁸⁰, bailadeiras (*kalavantes/devadasis*) e *bavinas* fossem mencionadas juridicamente para casos de herança, adoção ou declaração de proventos. Para as mulheres “adulteras”¹⁸¹ foram negados benefícios bem como aos seus filhos, e aparecem dissociadas das mulheres dos templos, o que indica a notoriedade das funções e da imagem da *devadasi*.

2.5 - O tema das bailadeiras: a marginalização e as controvérsias

Na sua contribuição para os estudos culturais na Índia portuguesa, Eufemiano de Jesus Miranda, sacerdote católico goês, autor da tese *Literatura Indo-Portuguesa dos séculos XIX e XX: um estudo de temas principais no contexto sócio-histórico*, defendida na Universidade de

¹⁷⁷ FEIO, Mariano. *Ibdem*, 1979, pp. 99-100.

¹⁷⁸ BOXER, Charles. *Ibdem*, 1961, p. 103.

¹⁷⁹ PEREZ, Rosa Maria. *Ibdem*. 2012, p. 92.

¹⁸⁰ LOUREIRO, Manuel José G. *Ibdem*. 1835, p. 104.

¹⁸¹ LOUREIRO, Manuel José G. *Ibdem*. 1835, p. 120.

Goa sob a orientação do Prof. Dr. Ivo de Mascarenhas, em maio de 1995, apresentou uma abrangente pesquisa multidisciplinar que implicou em consultas, análises comparativas e reconstituições históricas sobre as temáticas mais presentes na produção literária goesa em língua portuguesa. Trata-se de um trabalho extenso que identificou temáticas recorrentes investigadas à luz da história social goesa; a casta dos brâmanes entre contrastes e conflitos (*Os Brahâmanes* de Francisco Luís Gomes, um referencial na literatura chamada indo-portuguesa, no viés económico-social), o antagonismo de castas, o nacionalismo presente no conceito de *Índia-Mater* ou Bharata Mata – a “Mãe Índia”, o romance *A Terra e a Grei*, e a tônica das bailadeiras, inspiração frequente na poesia e no romance. Para cada tema o autor dedicou um capítulo e debruçou-se sobre um repertório de fontes apresentadas e discutidas em perspectiva interdisciplinar. Sobre as bailadeiras fez uma extensa abordagem sistematizando suas reflexões a partir das obras levantadas.

Com base em leituras sobre a História da Índia, Miranda postula que o surgimento institucionalizado das *devadasis* nos templos hindus teria se iniciado num período entre o declínio do Budismo e a expansão do Islamismo, ou seja, do século VII ao século XII. Com as religiosidades do hinduísmo reelaboradas nos cultos de *Vishnu*, *Shiva* e suas respectivas consortes enquanto manifestações do poder de *Devi* (Deusa), além da produção literária dos *Puranas* que dissertam sobre as principais divindades, os ritos, as liturgias, e todo o cerimonial religioso de oferendas e abluções também incluiu o canto, a música e a dança como parte dos rituais voltados para o deleitamento e a satisfação dos deuses, cujas práticas e atributos específicos demandavam por devotos, serventes e artistas preparados exclusivamente para o desempenho de tais funções. A presença da *devadasi* nos cultos, então, constuiu-se de um papel social e litúrgico assegurado pelos sacerdotes que encontraram nas escrituras religiosas a legitimação dos seus serviços devocionais e artísticos. No século VII já era possível notar, pelos relatos de viajantes¹⁸², a presença das *devadasis* em templos como o de *Konarak*, em Orissa, costa leste indiana, consagrado ao deus *Surya*, divinização do Sol. Observou-se, ademais, que as dançarinas – recorrentes nos ambientes dos palácios, teriam migrado a sua arte das cortes para os templos, o que determinou uma prática de dança, enquanto entretenimento que foi aproximada de uma outra exclusivamente ritual, muitas vezes fundidas, sem uma distinção rigorosa entre sacralidade e profanidade, ao contrário, aspectos de uma mesma realidade. Suas vinculações entre cortes e templos teriam na figura dos monarcas o elo político

¹⁸² “[...] descrições do viajante chinês Huien Tsang desse mesmo século” MIRANDA, Eufemiano. *Ibidem*. 1995, p. 164.

e econômico, já que os templos eram construídos pelos reis em louvor às divindades e cabiam aos reinos o bom funcionamento e a manutenção dos pólos religiosos que sinalizavam o prestígio e o poder das instituições. As festas dos santuários, o cumprimento do calendário religioso, os grandes eventos locais, enfim, sucediam para que o renome de um templo identificasse mais a deferência das autoridades do que a magnitude da divindade, cujos atributos estavam associados aos soberanos. Na interpretação de Eufemiano Miranda, que cita a obra de Abbe Dubois,¹⁸³ um missionário católico francês membro da *Société des Missions Étrangères de Paris*, uma entidade composta por sacerdotes seculares e religiosos leigos para atuação no trabalho missionário que o enviou para a Índia em 1792, na forma de recrutamento das meninas de tenra idade, nos casos de não haverem crianças filhas de *devadasis* que perpetuassem a tradição, as devadais eram escolhidas:

[...] nas classes das prostitutas que abundavam nas cidades e vilas da Índia. Abbe Dubois afirma que elas eram recrutadas de várias castas, *havendo entre elas algumas, ainda de famílias respeitáveis*. Em tempos de fome e inanição, na Índia antiga e medieval, pais pobres, muitas vezes, vendiam suas crianças e as autoridades dos templos compravam as meninas bem parecidas e educavam-nas como devadasis. Não raras vezes uma mulher grávida com a mira de ter um bom parto fazia um voto, com o consentimento do marido, de dedicar ao serviço do templo a criança do seu ventre, se esta fosse do sexo feminino. Outras vezes, pais piedosos que não tinham filhos ofereciam a primogênita ao templo para cumprir o seu voto. Meninas consideradas de mau agoiro ou má sorte eram abandonadas pelos pais supersticiosos e doadas ao templo.¹⁸⁴

O olhar etnocêntrico e a moral cristã se confundem numa interpretação que generalizou um fenômeno social complexo, incitando uma visão que foi ao encontro da interpretação colonial presente nas narrativas dos portugueses do século XVI que instituiu um discurso de equívocos e distorções concentrando na figura da bailadeira uma mulher estigmatizada por preconceitos, ambiguidades e imprecisões. O texto de Miranda reconheceu o que fôra apontado por Thapar¹⁸⁵ sobre a função artística e litúrgica, o letramento e demais conhecimentos que as *devadasis*

¹⁸³ Segundo o religioso, como notou Eufemiano Miranda, “a condicao das devadasis era ‘simplesmente vergonhosa’, e os templos em que elas viviam ‘eram reais lupanares’. Porém, comparadas a semelhantes mulheres noutros países, as *devadasis*, diz Dubois, eram ‘mais hábeis’ pois elas empregavam ‘todos os seus recursos e artificios de leviandade: perfumes, vestes elegantes, penteados mais apropriados para expressar a beleza do seu cabelo que elas entrelacam com fibres fragantes, uma profusao de jóias usadas com muito gosto em diferentes partes do corpo, atitudes graciosas e voluptuosas’. (MIRANDA, Eufemiano. *Ibidem*. 1995, p167). Ver: DUBOIS, Abbé. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, translated by Henry Beauchamp C.I.E., Asian Educational Service, 1983 (Third Edition, 1906, Oxford).

¹⁸⁴ MIRANDA, Eufemiano. *Ibidem*. 1995, p167.

¹⁸⁵ THAPAR, Romila. *The Penguin History of Early India From the origins to AD 1300*. London: Penguin Books, 2002, p. 358. Ver nota 89

detinham. No entanto, no c6oro do discurso colonialista, defendeu que o sistema *devadasi* em muitos templos degenerou-se tornando as dan7arinas em:

reais prostitutas vergonhosamente exploradas com os seus lucros que passaram a ser colectados pelas autoridades dos templos. Em contraste com estas, as cortesas da cidade (palacio real), que eram as mais das vezes senhoras de alto coturno, eram tratadas com defer6encia.¹⁸⁶

Nas cita76oes apresentadas por Eufemiano Miranda fica claro o seu entendimento sobre a distin76ao entre *devadasi* e cortes6a, apesar de n6ao problematizar a discuss6ao e se omitir quanto a um posicionamento que venha a propor um revisionismo sobre a Hist6oria da Mulher. Ainda que n6ao tenha sido este o seu prop6osito inicial, prevalece a vis6ao patriarcal. Na tem6atica das bailadeiras, a contribui76ao da tese de Miranda esteve no esfor76o de uma historiciza76ao do ator social.

Consagradas como “esposas” das divindades hindus, as *devadasis* tinham como principal fun76ao o canto e a dan7a como parte do culto 6a deidade, ao menos duas vezes ao dia e nas cerim6onias p6ublicas, como nos *yatras*, as prociss6oes que levavam a divindade em vias p6ublicas ao redor do templo. Os servi76os lhes rendiam uma remunera76ao como dan7arinas religiosas e o *status* da sacralidade lhes conferiam sedu76ao e fasc6inio, o que as faziam gozar de prerrogativas entre os sacerdotes e os reis, como residir nos complexos do templo ou mesmo no seu entorno.

As conjunturas das *devadasis* goesas eram muito pr6oximas das observadas nas demais regi6oes do subcontinente indiano.

Com a cristianiza76ao das Velhas Conquistas, a popula76ao hindu desta regi6ao passou para as Novas Conquistas. Com a popula76ao tambem as divindades passaram para as Novas Conquistas. As divindades hindus come76aram a ser adoradas em novos templos construidos em localidades das Novas Conquistas n6ao muito distantes das das Velhas Conquistas. Assim, por exemplo, Shri Manguesh venerado em Cortalim e Shri Shantadurga em Quelossim passaram a Priol e Queul respectivamente onde ainda hoje tem, em sua honra, famosas devalaias. As aldeias de Priol e Queul ficam situadas na margem direita do rio Zuari, enquanto Cortalim e Quelossim ficam na margem esquerda do mesmo rio. As divindades da Raia e Margao nas Velhas Conquistas, Shri Kamaksha e Shri Damodar, passaram a ser veneradas em Siroda e Zambaulim, a uma distancia de uns cinco a oito quilometros. Em ambos os casos, o rio Zuari separa nitidamente as aldeias das Velhas Conquistas das das Novas.¹⁸⁷

¹⁸⁶ MIRANDA, Eufemiano. *Ibdem.* 1995, p. 166.

¹⁸⁷ MIRANDA, Eufemiano. *Ibdem.* 1995, pp. 168-169

Como já se sabe, os templos centralizavam a vida religiosa e social das comunidades. As *kalavantes* ou *naiquines*, como eram conhecidas as *devadasis*/bailadeiras na Índia portuguesa, eram consideradas de casta inferior ou mesmo sem casta. Em seu relato sobre uma festividade identificada como *sigamó*, realizado num pátio central entre casas de Goa, Lopes Mendes descreveu um “baile” com a presença das *kalavantes*.

Ali a multidão assiste no logar que melhor pôde alcançar, excepto no reservado aos indivíduos de maior respeito. As gentias ficam sempre separadas dos homens. Alguns cypacs, collocados á porta para fazer a policia, servem também para introduzir as pessoas de distincção e os europeus. Quando entra algum europeu o dono da casa vem recebe-lo, e encaminha-o para um logar reservado, onde se acham dispostas algumas cadeiras [...]. A certa hora entram na sala as bailadeiras seguidas dos miirdangueiros tocadores de murdanga ou pequenos tambores com o duplo do comprimento em relação á circumferencia, que sempre as acompanham; e começa então a festividade, que só termina na madrugada do dia seguinte.¹⁸⁸

Ao contrário de Miranda e Abbé Dubois, Lopes Mendes fez uma descrição sobre as *devadasis* em contexto cultural não religioso que muito se distancia da visão do proselitismo católico dos Quinhentos, o cerne do discurso colonial. Em sua sensibilidade artística, já que era notoriamente conhecido por suas habilidades nos desenhos, Lopes Mendes não apenas retratou uma bailadeira e demais mulheres indianas da sociedade goesa¹⁸⁹ como as descreveu elucidando a sua dança apesar da declarada insatisfação com o cântico e o gênero musical.

As bailadeiras estão vestidas com ricos pannos de musselina azul, branca ou rosada, bordados de seda, prata ou oiro. Os cabellos atados no alto da cabeça são envolvidos por grinaldas de flores naturaes excessivamente aromáticas; e o pescoço, orelhas, nariz, mãos e pés estão ornadas de jóias. As bailadeiras dão principio á dansa, cantando separadamente, e depois todas ao mesmo tempo, emquanto os músicos ou inurdauífueiros tangem com as mãos sobre as murdangas, que têm ligadas á cintura. Em certas occasiões o canto e a dansa das bailadeiras são acompanhados pelos sons de uma espécie de rebecca denominada — *senmgin*. O canto das bailadeiras é monótono e cadenciado. Se elevam a voz é só para formar os sons guturaes tão frequentes e tão desagradáveis ao ouvido europeu. A dansa reduz-se a algumas contorsões dos dedos das mãos e a um fraco movimento de progressão obtido com grande esforço sobre os calcanhares, e com as pontas dos pés, quando recuam. N'estes movimentos fazem grande sonido com os guizos, que trazem em volta dos tornozellos.¹⁹⁰

¹⁸⁸ MENDES, A. Lopes. *A Índia Portuguesa*. Breve descrição das possessões portuguesas na Ásia. Lisboa: Imprensa Nacional. 1886, pp 45-46. Antonio Lopes Mendes (1835-1894), agrônomo e desenhista português. Esteve na Índia e no Brasil, entre outros países, integrando missões científicas e comerciais. Suas experiências resultaram em abundante material textual e iconográfico, de acordo com: TURAZZI Maria Inez. “Os estudos comparativos e os desenhos ‘imparciais e singelos’ de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883)”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 9, n. 2, p. 361-382, maio-ago. 2014.

¹⁸⁹ Ver as referidas gravuras em Anexos.

¹⁹⁰ MENDES, A. Lopes. *Ibidem*. 1886, p 104.

O viajante ainda lembrou, em conformidade com a tese de Romila Thapar, ao referir-se à condição das indianas que “as mulheres hindus, exceptuando as bailadeiras, não aprendem a ler nem a escrever, por se persuadirem os gentios que toda a ilustração que ellas podessem adquirir, as afastaria d'essa simplicidade de costumes, em que vivem”¹⁹¹, ou seja, a *devadasi* possuía uma autonomia entre saberes e vivências que a distinguiu da mulher comum, um fator claramente contrário à mentalidade colonialista. Numa abordagem que contestou as idealizações construídas sobre as bailadeiras e nos alerta sobre a categoria histórica em que estas se encontram, Filipa Vicente, que investigou as culturas indianas, trânsitos culturais e representações, ao analisar uma fotografia de uma bailadeira do século XIX, registro dos fotógrafos Souza & Paul, que publicaram um catálogo¹⁹² com descrições de imagens da Índia portuguesa, em texto que integra *O Império da Visão*¹⁹³, advertiu que:

a "bailadeira de Porvoto" sem nome, em sari e profusão de jóias, descalça, remetia para essa tradição visual de "tipos" hindus e na subcategoria das bailadeiras ou nautch girls como eram denominadas na Índia Britânica, com uma identidade dificilmente traduzível em categorias ocidentalizadas. Nas "bailadeiras" eram projectadas ideias ambíguas que iam desde associações a prostituição até aos sentidos religiosos das Devadasis, que dançavam em honra de deuses hindus nos recintos dos templos. Esta tipologia de imagens, associando mulheres e orientalismo ou mulheres e aquilo que poderíamos denominar 'erotismo etnográfico', muito popular em finais de oitocentos e princípios de novecentos, tem sido também estudado por abordagens de género.¹⁹⁴

Os contatos entre as populações hindus e os recém convertidos estiveram sob a atenção das autoridades portuguesas. Pairavam sobre os católicos um temor pelas más influências que as práticas dos hindus poderiam causar, como desvio da fé ou heresia, o que ocasionou a aplicação de sanções sobre os que exercessem qualquer costume suspeito de paganismo. A historiadora Nandini Chaturvedula, em sua tese sobre corrupção na Índia colonial portuguesa, apontou que, no tocante às bailadeiras, no final do século XVII, houveram muitos esforços para controlar a presença das *devadasis* nos templos e os ritos de celebração dos casamentos hindus¹⁹⁵. Lembrou a presença do padre Alessandro Valignano como visitador dos jesuítas na

¹⁹¹ MENDES, A. Lopes. *Ibidem*. 1886, p. 106.

¹⁹² *Vistas Photographicas do Estado da India Portugueza por D'Souz e Paul Photographos em Nova Goa.1889* In: VICENTE, Filipa. *O império da visão : fotografia no contexto colonial português (1860-1960) / org.* Lisboa: Edições 70. 2014.

¹⁹³ VICENTE, Filipa L. *Ibidem*. 2014.

¹⁹⁴ VICENTE, Filipa L. “Viagens entre a Índia e o arquivo: Goa em fotografias e exposições (1860-1930) In: VICENTE, Filipa L. *Ibidem*. 2014, pp 319-342.

¹⁹⁵ CHATURVEDULA, Nandini. *Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences Columbia University . 2010.

Índia, no final do século XVI, uma sociedade por natureza, “very relaxed, vicious, and full of pleasure”¹⁹⁶, portanto lasciva, já que, para o religioso, tantos entre os hindus quanto os muçulmanos esse era um comportamento comum. Como medida de preservação, os homens portugueses eram orientados para uma conduta religiosa que os afastassem da tendência indiana para o pecado da sensualidade e de relações com as mulheres indianas. O discurso da “perversão” das nativas foi observado por Chaturvedula já no século XVI em citações do viajante holandês Jan Linschoten, que via luxúria, inclusive nas indianas casadas, e no soldado francês Francois Pyrard de Laval, que via indecências nas mulheres da Índia e os vícios carnis dos portugueses, tudo favorecido pelo clima e pelo tipo de alimentação consumida. A autora ilustrou os discursos de desqualificação da mulher na interpretação do médico inglês John Fryer, para quem tudo estava explicado pela decadência em que se encontrava a Índia.¹⁹⁷ Respalhada em Boxer, explicou que:

Again in 1606, bailadeiras were addressed by the Fifth Church Council which moved to forbid their presence in processions and ban schools that taught young girls to dance and sing. Sixteenth-century Portuguese ecclesiastics had already condemned the dancers as immoral, "public women who for money do not say no to anyone." The Prelates of the Goan Cathedral at the turn of the seventeenth century also hoped to avoid the "evils" that followed from the "multitude of bailadeiras in this Estado" because in their opinion there was nothing more "to incite sensuality than songs and lascivious and dishonest dances." The ecclesiastics were not only concerned with the dancers themselves, but threatened to proceed against anyone who frequented bailadeiras, a threat that was repeated in 1643 and 1649 and suggests the inefficacy of such measures.¹⁹⁸

Prevaleceu o entendimento de que além dos males morais e espirituais, a saúde e as finanças dos homens portugueses permaneciam ameaçadas pelas bailadeiras, o que determinou a criação de decretos e sentenças de morte como penas às *devadasis* proibidas de permanecerem nas terras do Estado. Todo o clero se empenhou no combate à presença das bailadeiras, definitivamente abominadas pela jurisdição civil e religiosa em Goa.

Das autoridades religiosas destacou-se, no século XVIII, o prelado natural da cidade lusitana do Porto nomeado arcebispo de Goa, Dom Frei Inácio de Santa Teresa¹⁹⁹, agostiniano,

¹⁹⁶ CHATURVEDULA, Nandini. *Ibidem*. 2010, p. 117.

¹⁹⁷ CHATURVEDULA, Nandini. *Ibidem*. 2010, p. 119.

¹⁹⁸ CHATURVEDULA, Nandini. *Ibidem*. 2010, p. 120.

¹⁹⁹ A biografia do religioso foi objeto da tese de Ana Maria M. Ruas Alves, “*O Reyno de Deos e a Sua Justiça*”. *Dom Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751)*. Doutorado em História da Época Moderna, orientada pelo Prof. Dr. José Pedro de Matos Paiva, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em agosto de 2012, e por José Maria Mendes, em seu trabalho intitulado *Inácio de Santa Teresa. Construindo a biografia de um Arcebispo*, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão, com orientação da Prof^a

cujo episcopado foi exercido no Oriente, de 1721 a 1740, e no Faro, onde permaneceu até a sua morte em 1751. Foi bastante influente na Índia, onde integrou por duas vezes o Conselho de Governo da Índia portuguesa. O quadro religioso encontrado pelo arcebispo refletia as crises política e financeira projetada no declínio de Goa. Mas prevalecia uma Igreja que insistia na conversão das populações hindus, a qualquer custo, com a política de destruição dos templos hindus e foco num insuperável número de convertidos que efetivamente não se cumpriu. Como analisou Chaturvedula²⁰⁰, a corrupção era generalizada e atingia também o clero. Entre as denúncias e delações, religiosos foram acusados de manterem vínculos com as bailadeiras, marginalizadas sobre os estigmas de impureza, condutas pecaminosas e prostituição. Entre as exortações do novo arcebispo, ao condenar as razões pela degradação da Índia, escreveu:

Aqui pertence finalmente juntar hum dos maiores escândalos da India, por pertencer de algum modo à Religião, que he o comercio e comunicação com as bayladeiras gentias, servidoras dos Pagodes, as quaes o que tirão das grossas mezadas que lhes pagão os Portuguezes, convertem em edificações de novos pagodes, reedificações dos antigos, ornato, e riqueza dos Idolos, concorrendo talvez os seus amasios com o dinheiro determinadamente para o Pagode, e existindo algum erecto com o titulo de certo cavalheiro Portuguez, que ainda hoje vive, pelo muito que deu à Bayladeira para a sua erecção. ²⁰¹

Claro está, neste texto, que a indignação do Dom Inácio era movida por razões econômicas, que tornam-se mais evidentes à medida que a documentação colonial vai sendo analisada. No pano de fundo da condenação das idolatrias e do paganismo presente nos discursos religiosos, se reforça a argumentação legitimada pelos relatos depreciativos da visão colonial e que expressa mais um fator – além do “moral”, que alimentou a fúria de alguns religiosos e instituiu equívocos e distorções que se seguiram do dezoito para os séculos seguintes, a reproduzir as imprecisões sobre as bailadeiras, do mesmo modo que uma visão mais contemporânea, que também não dialogou com as fontes, mesmo com todas as contribuições mais recentes de metodologias de estudos comparados, estudos culturais ou pelas reflexões da crítica pós-colonial. Ao desenvolver a pesquisa sobre o seu biografado, Mendes reproduziu a interpretação de Inácio de Santa Teresa e manteve a condição das *devadasis* na subalternidade estigmatizada.

A degradação dos costumes era de tal modo profunda que resistia a todas as tentativas desenvolvidas no sentido da sua erradicação. Veja-se o que ocorreu com as

Dr^a Maria Leonor Garcia da Cruz e do Prof. Dr. Teotónio R. de Souza, na Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, em 2012.

²⁰⁰ CHATURVEDULA, Nandini. *Ibidem*. 2010.

²⁰¹ Fr. D. Inácio de Santa Tereza, Arcebispo Primaz do Estado da Índia (1721-1740), num tratado que escreveu em 1725 sobre os meios de reformar a vida espiritual e temporal dos portugueses na Ásia. BOXER, Charles. *Ibidem*. 1961, p.91.

bailadeiras, que apesar da sua forte e reconhecida acção perniciosa, sobreviveram, mais ou menos imunes, a todas as proibições impostas pelas autoridades civis e religiosas. [...]. De entre todas salientava-se a decorrente do comportamento das bailadeiras, um misto de bailarinas e prostitutas, que integravam um grupo de mulheres proscritas, considerado a raiz de uma boa parte dos males que consumiam a sociedade goesa e cuja influência vinha, praticamente, do início da presença portuguesa na Índia. Sobre elas recaíam as mais torpes acusações. Sempre representaram um intrincado quebra-cabeças que as autoridades religiosas e seculares de Goa nunca conseguiram ultrapassar apesar de, na obsessão de cortar com a influência nefasta por elas exercida sobre a sociedade goesa, não pararem de criar legislação no sentido de travar a sua actividade.²⁰²

O reducionismo e as incorreções sobre a identidade e a função social das dançarinas dos templos hindus desdobraram-se nas representações eurocêntricas sobre o outro colonizado e polarizaram com as idealizações de uma mentalidade patriarcal sobre a figura da mulher indiana, outras vezes romantizada. Em seu clássico *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, no capítulo II, em que analisou a gênese, evolução e classificações de família em diversas sociedades, dissertando sobre a família monogâmica e seguidamente sobre a mulher, Engels viu na bailadeira a figura da prostituta, cujas funções não eram rigorosamente exercidas pela mesma mulher.

Morgan entende por heterismo as relações extraconjugais – existentes junto com a monogamia – dos homens com mulheres não casadas, relações que, como se sabe, florescem sobre as mais variadas formas durante toda a época da civilização, e se transformam, cada vez mais, em aberta prostituição. Esse heterismo descende, em linha reta, do matrimônio por grupos, do sacrifício pessoal que as mulheres faziam para adquirir direito à castidade. A entrega por dinheiro foi, a princípio, um ato religioso: era praticado no templo da deusa do amor e, primitivamente, o dinheiro ia para as arcas do templo. As hieródulas²⁰³ de Anaitis, na Armênia, de Afrodite, em Corinto, tal como as bailarinas religiosas agregadas aos templos da Índia, conhecidas pelos nomes de *bayaderas* (corruptela do português bailadeira), foram as primeiras prostitutas. O sacrifício da entrega, no início, dever de todas as mulheres, passou a ser exercido, mais tarde, apenas por essas sacerdotisas em substituição a todas as demais.²⁰⁴

O filósofo alemão, em sua correlação superficial sobre dançarinas religiosas na antiguidade, omitiu que entre as bailadeiras haviam mulheres exclusivamente voltadas à dança litúrgica e mulheres destinadas aos ofícios secundários nos templos, por sua vez, distintas das prostitutas,

²⁰² MENDES, José M. *Inácio de Santa Teresa. Construindo a biografia de um Arcebispo*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão, com orientação da Prof^a Dr^a Maria Leonor Garcia da Cruz e do Prof. Dr. Teotónio R. de Souza. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Lisboa: 2012, p 25 e p. 29.

²⁰³ Segundo o autor, escravas que serviam nos templos.

²⁰⁴ ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. 9ª edição. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984, pp. 71-72.

como observou Bragança em *Etnografia da Índia portuguesa*, quando citou no capítulo II, sobre as castas de Goa, as *pernins*, *bavinas* e *deulis*, traduzidas pelo autor como “serventes dos pagodes”, *calavantas* e *ganns* ou *gaiacas*, “bailadeiras e músicos”, *chêdvans* e *formentos* ou *cheddés* ou *bhondés* para “prostitutas e bastardos”²⁰⁵. Do mesmo modo fez o jurista Manuel José Gomes Loureiro, funcionário da Coroa portuguesa que atuou entre os séculos XVIII e XIX como conselheiro do ultramar, tendo servido na administração pública da Índia. Em *Memorias dos Estabelecimentos Portugueses a Leste do Cabo da Boa Esperança*²⁰⁶, publicado em Lisboa no ano de 1835, o autor inicialmente apresentou a estrutura social goesa com informações sobre o funcionamento público, castas e grupos sociais, descrevendo com comentários os regimentos da administração pública. Citou bailadeiras, como sinônimo de *devadasis* e *bavinas*, mulheres que tinham como função o zelo pelos objetos de culto e a manutenção das lamparinas dos templos, sempre associadas aos itens da legislação que tratavam de direitos a heranças e adoções, receitas dos templos e atividades artísticas. As referências às prostitutas, que Loureiro chamou de “mulheres adúlteras, pontuam-se justamente pela ausência de direito às heranças, ainda que tivessem filhos.

As bailadeiras, e Bavinas, ainda tendo os seus próprios filhos, e filhas, tem direito para constituírem adoptivos machos, ou femeas. A cerimonia da adopção, que he denominada Bexeo, tendo sido solemnizada por intervenção das comunidades aldeanas, e dos Mazanes, são os adoptivos reputados por legitimados, e por tal herdeiros para sucederem aos bens dos adoptantes, como se os descendentes para a propagação da geração. Quando os adoptivoss forem de castas ínfimas, não podem ter direitos a possuírem os bens, e urutas hereditaes.²⁰⁷

[...] Quando alguma mulher viver prostituta e for abandonada, não tem direito de ser alimentada.²⁰⁸

[...] A respeito das mulheres adúlteras, esta deliberado no artigo 48, se deve acrescentar que a adúltera não tem direito para a herança, nem filhos adúlterinos que ella gerar.²⁰⁹

²⁰⁵ PEREIRA, A. B. de Bragança. *Etnografia da Índia portuguesa*: as civilizações da Índia. Bastorá: Tipografia Rangel, 1940, p. 25.

²⁰⁶ LOUREIRO, Manuel José G. *Memorias dos Estabelecimentos Portugueses a Leste do Cabo da Boa Esperança*. Lisboa: Typographia de Felipe Nery, 1835.

²⁰⁷ LOUREIRO, Manuel José G. *Ibidem*. 1835. “Regimento das Comunidades das três províncias de Salcete, Ilhas de Goa e Bardez”. p. 108 – artigo 25.

²⁰⁸ LOUREIRO, Manuel José G. *Ibidem*. 1835. “Regimento das Comunidades das três províncias de Salcete, Ilhas de Goa e Bardez”. p. 116 – artigo 48.

²⁰⁹ LOUREIRO, Manuel José G. *Ibidem*. 1835. “Regimento das Comunidades das três províncias de Salcete, Ilhas de Goa e Bardez”. p. 120 – artigo 52.

Em outro documento levantado por Nandini Chaturvedula, entre as fontes portuguesas, consta a “Lista dos que andão ocasionados atualmente a Bailadeiras”²¹⁰, uma enumeração descritiva e anônima cujos indícios demonstram ser um documento referente ao início do século XVIII, em que foram reveladas vinculações das dançarinas hindus com cidadãos portugueses. O manuscrito foi um fragmento anexado a inúmeros documentos religiosos referentes a eclesiásticos agostinianos, franciscanos e carmelitas. São sentenças, certidões, cartas pastorais e exortações espirituais de D. Ignacio de Santa Teresa, arcebispo de Goa de 1721 a 1740 e posteriormente transferido para o bispado do Algarve, em Faro. Impressos de autoria deste polêmico prelado, manuscritos de religiosos agostinianos, manuscritos dirigidos a D. Ignacio (*Indianum Primate*) e manuscritos sobre “Praças” e descrições de uma missão no Ceilão e religiosos budistas, compõem o material documental encontrado neste role de filmes na Biblioteca Nacional de Lisboa. Precede a “Lista”, em seus dezenove itens descritivos, com a mesma caligrafia, uma relação de questões, também anônimas, sob o título “Pergunta-se”, contendo nove indagações irônicas sobre os religiosos e suas funções. A “Lista” tem um claro teor de denúncia sobre o envolvimento de cidadãos portugueses do âmbito da administração colonial sem deixar de ser uma delação de homens de várias patentes em relações com bailadeiras supostamente ocultas do seu convívio social. Haja vista as legislações que vigoraram na centúria anterior proibindo a presença e a circulação das bailadeiras nas terras da Coroa portuguesa, como ameaça moral ou insulto aos padrões da cultura católica diante dos gentilismos e da liberdade social que lhes distinguiu das demais mulheres indianas. Durante o colonialismo português as mulheres do templo estiveram em inúmeras situações, sob o foco de autoridades religiosas contrárias à sua visibilidade. Com informações no intuito de comprometer a imagem social dos citados cidadãos em seus postos ou cargos de poder, a “Lista” vai além do que inferiu Boxer em seu clássico texto “Fidalgos portugueses e bailadeiras indianas – séculos XVII e XVIII” que identificou um quadro social de paradoxos nas relações entre colonizador e colonizado. O documento anônimo, se por sua vez denunciou nominalmente os fidalgos da Coroa, contraditoriamente, revelou a persuasão e o empoderamento das mulheres bailadeiras que, ao transgredirem em sua situação subalterna, controlaram a permanência ou frequência dos seus escolhidos, já que, em alguns casos, as informações do documento sugerem

²¹⁰ O documento apresentou novas demandas e problematizações que estão articuladas a outros aspectos de investigação histórica sobre a Índia portuguesa e levou-nos à produção de um artigo, em coautoria com Nandini Chaturvedula, cujo texto atualmente encontra-se em fase de redação para publicação, em breve. Este documento encontra-se junto a outros documentos, em um role de filme, localizado na Biblioteca Nacional de Lisboa. BNP CODEX 6434 F. 4331 (imagem/página 40). Colocamos ao final do capítulo o referido documento transcrito numa tabela elaborada pelo autor.

que os encontros repetiam-se em espaços mesmo fora da circunscrição portuguesa, como *Sunda* ou *Sawantwadi*.

Em linhas gerais, o fenômeno histórico da dançarina do templo hindu encontrou-se num campo de conceitos e papéis com funções sociais distintas, atributos e estratégias de poder que exigem análises e contextualizações no reconhecimento das especificidades a serem desenvolvidas a partir dos diálogos com as diferentes vertentes historiográficas e com as fontes indianas. Para este fim emerge um posicionamento que contemple o sujeito histórico subalternizado, outrora restrito às detrações historicamente impostas, e no presente reposicionado a partir da desconstrução de uma prática colonial que revelou sua argumentação insustentável sobre a categoria das bailadeiras como mulheres inferiorizadas e submissas, uma visão perfeitamente contestável.

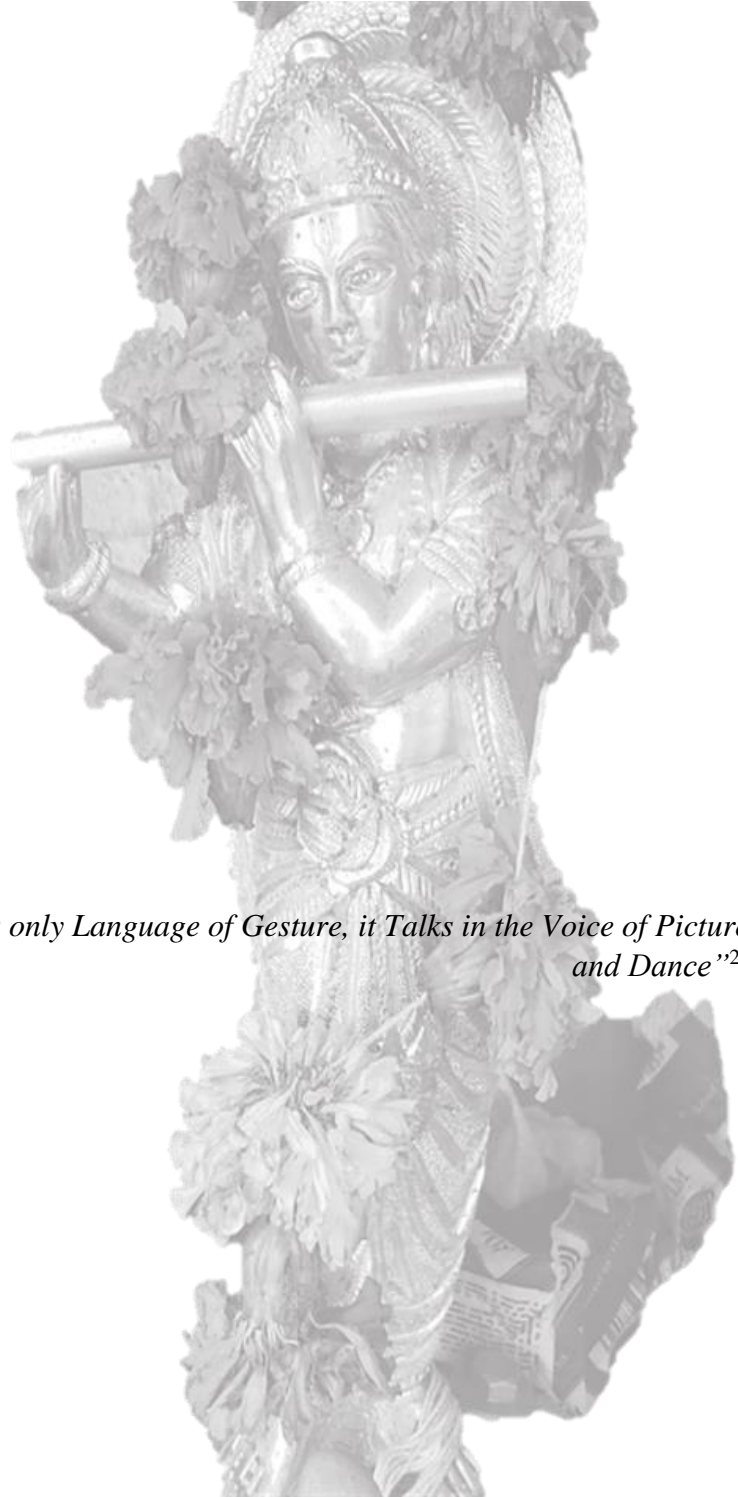
Quadro 2

Bailadeiras e portugueses: a “Lista” e as denúncias de vínculos

Autoridades e cidadãos portugueses	Condição social	Bailadeiras
António de Figueiredo Utra	Capitão de Armada	Deu - Residente de Manguesh (Reino de Sunda)
Francisco Pereira da Silva	General de Armada	Deu Baramim
Luís Vieira Mattoso	Almirante	Gumetem - Residente em Peligao, encontrava-se em Mahem (Reino de Sawantwadi).
Sebastiam Nunes de Oliveira	Capitão	
Pedro Guedes de Magalhães	Coletor de receitas	Fulu - Residente em Manguesh, no Reino de Sunda.
Francisco da Guerra	General	Baramim
Padre Fr. João Gacome Brual	Missionário franciscano	
Paulo Joseph Correa	Magistrado	
Beno Jacome da Fonseca	Residente	Gumetem - Residente em Mardol (Reino de Sunda).
Paschoal de Mesquita	Capitão da Guarda	
Manuel Campos	Magistrado	
Jozeph de Siqueira Henriques	Físico Mor	Dolu (Residente na Ilha de Santo Estevão).
Agostinho de Mello Lobo	General de Salcete	Gumetem (Residente em Siridem no Reino de Sunda; ocasionalmente encontravam-se em Rachol)
Bertholomeu Soares de Castello Branco	Escrivão da Fazeznda	Dacu - Residente em Bandora (Reino de Sunda).
António	Capitão de Infantaria	Bailadeira residente na Ilha de Arabo .
Mathias Nunes dos Sanchos	Tenente de Exército	Bailadeira residente em Mardol (Reino de Sunda)
Crispiniano V	Tenente-comandante	Bagu - Residente em Bicholim, encontrava-se em Peligao.
Luís de Sexas	Capitão de Infantaria	Bailadeira residente em Mahem (Reino de Sawantwadi).
António Marinho de Moura	Capitão de Marinha	Residente em Nadora.

PARTE II

BAILADEIRAS, DANÇAS E DIVINDADES: CULTURA E REPRESENTAÇÃO



“The Universe has its only Language of Gesture, it Talks in the Voice of Pictures and Dance”²¹¹

Legenda: Sri Krishna Gopala, ou cultuado como pastor, Govinda.
Fonte: Banco de imagens do autor.

²¹¹ TAGORE, Rabindranath. In SMITH, David. *The dance of Siva. Religion, art and poetry in South India*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge s/d p. 8.

CAPÍTULO III

As bailadeiras: colonialidade e identidade

Se na primeira parte desta tese buscamos apresentar as *devadasis* na perspectiva da colonialidade, e com minúcia discorreremos sobre a visão eurocêntrica acerca desse sujeito tão importante na história das artes e das religiosidades indianas, nesta segunda parte procuraremos apresentar uma releitura desse sujeito, e mostrar seu papel central na manutenção e no arquivamento de uma memória milenar. Com esse objetivo, o capítulo 3 tem como mote o resgate da tradição da dança na Índia, indissociada de seu correlato religioso, e a descrição dessa prática como rito de adoração nos templos hindus. O papel do corpo iconografado na história da dança das *devadasis* é central neste estudo, pois é através dele que pretendemos acessar a ancestralidade das bailadeiras, com o intuito de ressignificar o seu papel social na Índia portuguesa, bem diferente do que propunha a visão dos colonizadores no contexto de conquista das terras indianas e de suas sociedades.

Nesse sentido, este capítulo visa explorar o modo como as diversas invasões e conquistas de povos estrangeiros sobre o subcontinente indiano pretendeu distanciar a presença feminina nos núcleos de poder. Todavia, o sistema *Devadasi*, de tradição milenar, se preservou através das artes da dança e do canto, conservando e perpetuando a presença feminina no contexto de colonização da Índia. Podemos demonstrar que dos séculos VI ao XIII, antes da chegada dos primeiros viajantes europeus, e posteriormente, no século XV, com a entrada dos portugueses no subcontinente, as *devadasis* possuíam notoriedade e eram respeitadas pela sociedade em geral.

O corpo iconografado é, por sua vez, o território de investigação que nos permitirá acessar a presença e o papel das *devadasis* na Índia portuguesa e suas correlações com outras partes da Índia. O estudo desse conceito, vai ao encontro das indagações deste trabalho, e permiti-nos alcançar o convívio e as articulações entre as esculturas e as plásticas de origem védico-bramânica, presentes nas estruturas coreográficas das danças clássicas indianas em seu florescimento dos finais do séculos XIX e primeiras décadas do XX. Sobreviventes e dotadas de consciência, as imagens indianas, nutridas pelos mitos – e estes por seus devotos em seus ritos alimentados de anseios e graças, com suas dinâmicas próprias de espaço e tempo, disseminam-se no corpo, representado, documentado, ressurgido, o corpo como fonte da

memória, constituindo um arquivo autêntico. Como liturgia e entretenimento, figuras humanas tocando instrumentos ou dispostas em formas corporais, que sugerem bailados, movimentos cênicos, ritos de devoção e mesmo por folias, são encontrados em fontes iconográficas da antiguidade indiana. No entanto, é o caráter devocional que predomina sobre as performances. Como procuraremos apontar, para os sacerdotes, e para a intelectualidade brâmane, os textos sagrados da cultura védica apresentavam definições acerca dos estudos da arte, o que envolvia a dança, e isso pelo fato de a religião, na Índia, ter ocupado um papel determinante na vida social e se tornado um dos seus principais emblemas culturais. Desse modo, os tratados ditaram as bases teóricas para o estudo da História da Arte indiana. Da análise à percepção crítica, as iconografias e as artes plásticas permaneceram sendo observadas na perspectiva do *Silpa Shastra*, bem como seu aspecto antropológico.

O passado védico-bramânico é então reverberado na corporalidade iconografada, na representação do movimento como linguagem do gesto e da dança. Esses aspectos são como que signos que expressam uma memória milenar. O corpo físico, espaço da memória e da ancestralidade, em suas representações, desdobrou-se em corpos iconografados, habitados pelo mito, pela divindade e pelo saber histórico. O cenário de uma sociedade bramanocêntrica, caracterizada pela predominância dos costumes hindus, seus ascetas e templos, além dos legados da milenar literatura religiosa, moldaram a visão dos viajantes portugueses, ingleses, franceses, holandeses e italianos. O impacto de uma arquitetura monumental e uma sofisticada produção iconográfica, os desafios em compreender a urbanização daquelas sociedades, com seus sítios milenares e um complexo panteão religioso (com seus deuses “malignos e monstruosos”), levaram as artes hindus a receberem dos europeus perspectivas descontextualizadas. O confronto entre a diversidade religiosa dos hindus e os conceitos de um mundo eurocêntrico, estabelecidos no contato entre os povos europeus e os indianos, arrastaram-se por toda a modernidade.

3.1 - O surgimento de uma tradição: dançar para os deuses

Na história milenar da civilização indiana, desde o período védico com os cultos e devoções dedicados à *Devi*, a forma absoluta da deusa mãe e suas representações desdobradas nas diversas deusas em seus atributos e aspectos, revelaram o reconhecimento das sociedades antigas aos papéis sociais, políticos e religiosos da mulher hindu. Em *The history of indian*

women: *Hinduism at crossroads with gender*²¹², Babita Tewari e Sanjay Tewari, rememoraram um verso em sânscrito que traduz o respeito e a veneração que eram prestados às mulheres: *Yatra naryastu pujoyante, ramante tatra Devta*, cujo sentido corresponde à sentença "Deus habita o lugar onde as mulheres são adoradas"²¹³. Os autores argumentaram sobre o poder feminino através das narrativas épicas e da oralidade com participação nas assembleias. Nos enlaces e cerimônias em preparação para a vida conjugal a mulher indiana possuiu o poder de escolha dos seus parceiros, uma antiga tradição conhecida como *Swayamvara*²¹⁴, caracterizada por um ritual de apresentação de pretendentes predispostos a desposar uma jovem que, em comum acordo com a sua família, elegia o seu noivo²¹⁵. Em seu texto *Epopéias da Índia Antiga*, o Swami Vivekananda, discípulo de Sri Ramakrishna Paramahansa e fundador da Ordem que leva o nome do seu mestre, um grande místico do século XIX, em seus muitos estudos sobre as tradições e filosofias indianas, lembrou a história da princesa *Savitri*.

Havia outrora um rei chamado Asvapati, que tinha uma filha tão formosa e meiga que lhe deram o nome de Savitri, o de uma sagrada oração dos hindus. Quando a moça chegou a idade núbil, seu pai mandou que escolhesse marido, de acordo com sua vontade, pois na Índia antiga não se conhecia nem por sombra o que hoje se chama razão de Estado nas monarquias, sendo as princesas reais donas absolutas dos seus sentimentos amorosos. Savitri aceitou o conselho de seu pai. A carruagem real, acompanhada de brilhante escolta e antigos potentados que dela cuidaram, visitou várias cortes vizinhas e reinos distantes, sem que nenhum príncipe conseguisse sensibilizar seu coração.²¹⁶

O rito de escolha do noivo foi também citado em versões do célebre *Ramayana*, de autoria atribuída ao sábio Valmiki, quando nobres e reis concorreram junto com o príncipe *Rama*²¹⁷ pelo amor da princesa *Sita*. Nas provas de aptidão para o casamento, o principal desafio

²¹² TEWARI, Babita. e TEWARI, Sanjay. "The history of indian women: Hinduism at crossroads with gender". *Politics and Religion Journal*. Center for Study of Religion and Religious Tolerance. n. 1/2009.vol. III,25-47. www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina3_broj1/babita%20tewari.pdf

²¹³ TEWARI, Babita. e TEWARI, Sanjay. *Ibidem*. 2009, p. 35.

²¹⁴ COOMARASWAMY, Ananda; e NIVEDITA, Irma. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002, p. 141.

²¹⁵ No épico *Mahabharata*, a filha do Rei *Drupada*, a bela *Draupadi*, numa cerimônia de *Swayamvara*, foi disputada pelos *pandavas* (os filhos do Rei *Pandu* - *Yudhishthira*, *Bhima*, *Arjuna*, *Nakula* e *Sahadeva*), inimigos dos seus primos *kauravas* na Batalha de *Kurukshetra* (quando ocorre o encontro divino entre o deus *Krishna* e o Príncipe *Arjuna*, cuja narrativa sagrada constituiu o *Bhagavad-Gita*, "A canção do Senhor", texto vaishnava de teor filosófico sobre a doutrina do Yoga). A princesa, embora dedicasse o seu amor ao Príncipe *Arjuna*, enganada e humilhada entre armadilhas e tensões travadas pela ocupação do trono de *Hastinapura*, viu-se obrigada a casar-se com os cinco irmãos. Devota do deus *Vishnu*, sob o sofrimento do casamento indesejado, clamou por auxílio e foi atendida em suas súplicas. Ver: COOMARASWAMY, Ananda; e NIVEDITA, Irma. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002, Cap. III – p. 119. Outra personagem épica, a princesa *Damayanti*, de beleza singular, escolheu o virtuoso *Nala* como seu companheiro, em detrimento dos deuses *Indra*, *Agni*, *Varuna* e *Yama*, que viam-se encantados com a sua formosura, de acordo com as oralidades indianas.

²¹⁶ VIVEKANANDA, Swami. *Epopéias da Índia Antiga*. São Paulo: Editora Lorenz, 1997, p. 47.

²¹⁷ Assim como *Krishna*, avatar do deus *Vishnu*.

constava em quebrar um rígido arco (*Shiv Danusha*) cuja força era atribuída ao deus *Shiva*, um feito obtido por *Rama*, o escolhido de *Sita*. Lúcia Fabrini de Almeida, grande conhecedora da literatura clássica indiana e autora de várias obras sobre as artes, mitologia e culturas da Índia, acerca do grandioso épico explicou que.

O *Ramayana* geralmente tem sido aceito como a obra homogênea de um único autor, *Valmiki*. Contudo, exames críticos sugerem não só estágios de desenvolvimento, mas também numerosas interpolações e o acréscimo dos livros I e IV. Assim como chegou até nós, o *Ramayana* compreende lendas e estórias alegóricas, meio míticas, meio históricas, além de incluir algumas estórias dos povos aborígenes e da região sul da Índia. Não se chegou a um acordo geral quanto a sua datação. Comparado ao *Mahabharata* tem sido visto como anterior a ele, constituindo o primeiro épico nacional da Índia. As opiniões acerca da datação do seu núcleo variam de 500 a 300 a.C. a 200 d.C. Os livros suplementares I e VII tratam das aventuras de Rama e de sua esposa Sita, palavra que significa “sulco”, forma poética sobre a qual é descrito o nascimento da heroína, na primavera.²¹⁸

Fora das cortes a tradição *Swayamvara* prevaleceu em muitas sociedades da Índia antiga. Com o declínio dos matriarcados da antiguidade dravídica e as alterações do estatuto feminino do período védico, que concentrou o poder nos sacerdotes brâmanes, as desigualdades de gênero passaram a ser recorrentes. Isso na medida em que os reinos hindus configuraram-se sobre o modelo patriarcal que, paulatinamente, com a consolidação do sistema de castas do período védico-bramânico, estratificou o sistema social indiano a partir de funções associadas ao poder masculino, como o sacerdócio, a defesa e a posse da terra. Mais adiante, no medievo indiano²¹⁹, do século VIII ao século XIII, e no medievo tardio, do século XIV ao século XVIII²²⁰, as diversas invasões e conquistas de povos estrangeiros sobre o subcontinente indiano acentuaram o distanciamento da presença feminina nos núcleos de poder, com exceção das cortes e dos grandes templos que mantiveram em seus átrios as mulheres dançarinas, artistas, atendentes ou com funções litúrgicas exclusivas nos cultos. Tewari explicou que para os conquistadores muçulmanos as mulheres eram propriedades de seus pais, irmãos ou maridos, um comportamento que foi absorvido nas culturas locais.

Medieval India saw many foreign conquests, which resulted in the decline in women's status. When foreign conquerors like Muslims invaded India they brought with them

²¹⁸ ALMEIDA, Lúcia Fabrini de. *Espelhos míticos da cultura de massa: cinema, tv e quadrinhos na Índia*. São Paulo: Annablume, 1999, p. 21.

²¹⁹ As principais dinastias do medievo indiano sob a perspectiva da profusão dos templos e da produção artística, são: 320-650 d.C.: Guptas; 550-750 d.C.: Chalukyas; 600-850 d.C.: Pallavas; 750-975 d.C.: Rashtrakutas; 730-1250 d.C.: Dinastias Pala e Sena; 1076-1586 d.C.: Ganga; 850-1150 d.C.: Cholas; 1100-1310 d.C.: Hoysala; 950-1335 d.C.: Chandellas; 1100-1350 d.C.: Pandyas; 1350-1565 d.C.: Dinastia Raya; 1560-1743 d.C.: Nayak; 1526-1875 d.C.: Período Mughal.

²²⁰ Algumas interpretações defendem que o ocaso do período medieval na Índia corresponde ao século XVI, quando instaurou-se o Império Mugal.

their own culture. For them women was the sole property of her father, brother or husband and she does not have any will of her own. This type of thinking also crept into the minds of Indian people and they also began to treat their own women like this.²²¹

A inversão de poder e gênero, impôs a submissão feminina, evidenciada na implantação de novos costumes, como o uso de véus, conhecido como *Purdah* ou impedimento da visão por homens não provenientes da família ou clã, e a reclusão a ambientes domésticos. Essa inversão encontrou na poligamia e na limitação da mulher hindu, cuja “proteção e defesa” do inimigo invasor tornou-se função do seu esposo, antigos costumes como o casamento infantil, as práticas do *Sati*²²² e do *Jauhar*²²³ um padrão comportamental de cerceamento da mulher. As viúvas hindus que não aderiam ao costume da autoimolação, pela sua condição de impureza, sofriam restrições que as impediam de um novo casamento e participação pública nos rituais religiosos, além de tornarem-se associadas a maus agouros e infortúnios, fatores que induziam as mulheres ao confinamento dos seus lares ou ao acompanhamento permanente dos seus pais ou maridos. Ainda assim, em alguns contextos no sul da Índia, existiram mulheres soberanas como *Priyaketadevi*, rainha de *Chalukya Vikramaditya*, além de registros de viajantes que citaram a presença de mulheres entre lideranças, práticas culturais e comerciais.

Todavia, foi na preservação das artes e da dança que a presença feminina se perpetuou, através do sistema *Devadasi*. Tradição de raízes milenares, o sistema *Devadasi*²²⁴ era essencialmente uma herança do sul da Índia. As jovens eram dedicadas exclusivamente aos templos em honra de deuses e deusas. Sobre o templo, por primazia o espaço da *devadasi*, era por natureza o cerne da organização social e política na antiguidade e no medievo indiano. Nos vilarejos foi também o ambiente de entretenimento e ensino, além do referencial de comércio. Sacerdotes, músicos e mercadores integravam as cenas do cotidiano dos templos, onde a presença das mulheres em suas múltiplas funções voltadas à manutenção e às atividades religiosas incluía a execução das danças oferecidas como parte do culto às divindades. Cabia então às *devadasis* – servas e esposas dos deuses, o ritual da dança, as liturgias e os preceitos. Os templos tinham os seus agrupamentos compostos, além das dançarinas, por mulheres que

²²¹ TEWARI, Babita; e TEWARI, Sanjay. *Ibidem*. 2009, p. 36-37.

²²² Segundo algumas visões fundamentalistas, o ritual de suicídio da esposa na pira funerária do seu marido, também denominado *Sahagaman* (ir ou estar junto de), baseado em interpretações de antigas escrituras, considerava o autoflagelo um ato de auspiciosidade e purificação da viúva.

²²³ Uma prática de suicídio coletivo liderada pela matriarca como resistência ao subjugo de invasores.

²²⁴ MITRAGOTRI, V. R. *Socio Cultural History of Goa*. From Bhojas to Vijayanagar. Panaji: Institute Menezes Braganza, 1999, p. 76.

desempenhavam funções diversas na comunidade religiosa, o que incluía as *bhavanis* dedicadas aos cuidados dos objetos de culto e preparação das cerimônias; os demais artistas acompanhantes das *devadasis*, “bailadores” e músicos, além das *rajadasis* provenientes dos palácios ou deslocadas de cortes que em reinos de declínio econômico encontravam nos grandes templos espaços para os seus ofícios, cujos lucros eram revertidos a serviço dos sacerdotes brâmanes e da manutenção dos templos. Em sua tese sobre as bailadeiras, entre os principais temas versados na chamada literatura indo-portuguesa, Eufemiano Miranda²²⁵ informou sobre o templo do Rei *Rajaraja*, da dinastia *Chola*, que no ano de 1004 chegou a ter quatrocentas *devadasis* em seus recintos. Das crianças nascidas das relações com as mulheres residentes nos templos, os meninos eram educados para tornarem-se músicos e as meninas iniciadas na dança para perpetuação da tradição *devadasi*. De acordo com a antropóloga Rosa Maria Perez:

O termo, *devadasi*, referindo-se às mulheres do templo, passou a ser corrente no século XX e, antes dessa data, raramente é encontrado na literatura ou nos registos escritos indianos (Orr 2000). Marglin defendeu que o termo *devadasi* passou a ser amplamente usado com o renascimento da dança clássica indiana, que teve início no Tamilnadu na década de 1920. Tornou-se uma palavra pan-indiana, embora tradicionalmente cada região tivesse a sua terminologia própria para designar as dançarinas dos templos (Marglin 1985:313). *Devadasi* parece ser uma forma sanscritizada do tâmil *tevaratiyal*, que era uma das designações mais comuns das mulheres dos templos de Tamilnadu. Nos primeiros relatos sobre Goa, as fontes portuguesas referem-se frequentemente às *kalavants/devadasis*, que designaram por “bailadeiras”.²²⁶

Outras investigações²²⁷, na esteira do que apontou Miranda, indicam que o termo *devadasi* já tenha sido usado durante o domínio do Império Chola, de 985 d.C a 1279 d.C. No entanto, prevalece, *grosso modo*, uma tradução para o termo *devadasi* que deriva das palavras *deva* (deus) e *dasi* (escrava/serva). Ao longo do colonialismo britânico, uma outra expressão foi cunhada, *nautchgirl*. Termos correspondentes são encontrados por toda a Índia²²⁸, onde a

²²⁵ MIRANDA, Eufemiano de J. *Literatura indo-portuguesa dos séculos XIX e XX: um estudo de temas principais no contexto sócio-histórico*. 1995. Tese de doutoramento em Literatura portuguesa. Universidade de Goa, sob a orientação do Prof. Dr. Fr. Ivo de Mascarenhas. Mapusa. Goa.

²²⁶ PEREZ, Rosa Maria. *O tulsí e a cruz*. Antropologia e colonialismo em Goa. Maia: Círculo de Leitores, 2012, p. 85.

²²⁷ BELKIN, Erica. *Creating Groups Outside the Caste System: The Devadasis and Hijras of India*. Thesis submitted to the faculty of Wesleyan University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts with Departmental Honors in History. Middletown, Connecticut. 2008. p. 18.

²²⁸ R. Kalaivani sustenta que em lugares diferentes, tais como em Tamilnadu (Devarattiyal), Orissa (Mahari), Kerala (Nati), Assam (Murali), Maharashtra (Basavi), Andhra Pradesh (Jogati) e em Karnataka (Basavi) a palavra *devadasi* tem sinônimos locais correspondentes à mesma tradição, com algumas variações por se aplicarem também a meninos. KALAIVANI, R. “Devadasi System in India and Its Legal Initiatives – An Analysis”. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*. Volume 20, Issue 2, Ver. II (Feb. 2015), PP 50-55 e- ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. www.iosrjournals.org

tradição tem sido analisada. O historiador indiano R. Kalaivani, que estudou a tradição *Devadasi* em Maharashtra e Karnataka, estados vizinhos à Goa, cujos territórios integraram a Índia portuguesa entre os séculos XVI e XVIII, no templo de *Yellamma Devi*²²⁹ (também invocada como *Renuka*, uma das manifestações da deusa), santuário situado na vila *Saundatti*, próximo ao distrito *Belgaum*, em Karnataka (sul da Índia), sustentou que em lugares diferentes, tais como em Tamilnadu, ao sul (*Devarattiyal, Devaradiyar, Padiyilar, Taliccherippandugal, Empuremanadiyar, Adukkalaip-pendugal*), Orissa, na costa leste indiana (*Mahari, Nachuni*), Kerala, no extremo sul da península (*Nati, Tevidicchis, Nangainar, Kudikkaris, Muraikkaris*), Assam, no nordeste indiano (*Murali, Kurmapus, Kudipus, Nati*), Maharashtra, na costa oeste (*Basavi*), Andhra Pradesh, no litoral sudeste (*Sani, Bogam, Jogati*) e em Karnataka, também ao sul da Índia (na região ao sul deste estado, *Nayaka Sani, Ranga Sani, Muttukatti Kondavlu, Devarasuli, Nityasumangali, Kasabi, Patradevalu*; nas áreas centrais do estado, *Basavi, Gudi, Nadikola Basavi, Balgada Basavi, Ura, Basavi, e Chowri Basavi*), são muitos os sinônimos para *devadasi*. No sudoeste indiano, o pesquisador informou sobre outras expressões que variam de acordo com as divindades e os templos em que foram observadas. Os variantes seriam *Bhavin, Jagavins, Naikine, Kalavanti, Devali, Matangis e Sharnis*. Todos os termos são correspondentes à mesma tradição, com algumas variações regionais quando se aplicam também a meninos. No contexto colonial português, a expressão “bailadeiras”, da língua portuguesa²³⁰, vem do ato de bailar como a principal característica que classificava as dançarinas do templo, muito embora a documentação ultramarina faça referência, em diversas situações, aos “bailadores”. A terminologia usada em Goa, *kalavant*, tem origem no concani, *kala* (arte) e *vont* (dotado de,). Uma outra palavra, *naikin*, também em concani, é citada como sinônimo de *kalavant*.²³¹

O sistema *devadasi* estaria relacionado com o declínio do Império Gupta, ocorrido num período de transição entre a antiguidade indiana e o período medieval, e que alguns autores chamaram de “feudalização. Esse período foi ao encontro de um momento de ascensão dos templos hindus²³², quando as *devadasis* teriam desenvolvido suas funções artísticas e rituais que continuariam ao longo dos séculos posteriores, segundo Belkin²³³. Ritos para dançar,

²²⁹ Yellamma Devi é também cultuada como Ekvira ou Ellai Amma, manifestação da Shakti, o poder feminino divino. Considerada protetora misericordiosa dos errantes, é a deusa patrona dos estados do sul da Índia de Andhra Pradesh, Karnataka e Tamil Nadu, reverenciada como a “Mãe do Universo” ou *Jagadamba*.

²³⁰ Do termo “bailadeira” surgiu o seu correspondente na língua francesa, “bayadere”.

²³¹ MIRANDA. Eufemiano de J. *Ibidem*. 1995, p. 163.

²³² SHARMA, R. S, “Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History”. *The Indian Historical Review*. 1, no. 1, 1974.

²³³ SHARMA, R. S, *Ibidem*. 1974, pp. 18-19.

cantar, proceder ao acendimento de lâmpadas e à organização das procissões, como ações de louvor às divindades dos templos, estavam entre os principais ofícios das mulheres agregadas à comunidade religiosa residentes nos templos. Outras tarefas rituais no cotidiano do templo, como abanar as divindades, executar cerimônias para se afastar infortúnios ou ainda, acompanhar em visitas e procissões com o intuito de atrair proteção espiritual sobre nobres e reis, eram listados como afazeres e cuidados das devadasis. Ao elucidar a rotina de uma *devadasi*, Belkin citou o nono poema de *Mânikkavâcakar*, intitulado *The Sacred Gold Dust*²³⁴, que mencionou as "donzelas com olhos bem torneadas e risinhos" ao cantar e dançar louvores ao seu Senhor. O texto é anterior aos séculos XI e XII, e é citado como auge do sistema *Devadasi*. Sob as atividades atribuídas às *devadasis* pairava o sentido de auspiciosidade, a saber, todo e qualquer gesto ou atitude dessas servas visava a promoção, a preservação e a purificação em todas as dimensões da Vida, como saúde, prosperidade e bem estar. Quando na puberdade, as *devadasis* eram preparadas para o seu casamento com a divindade, tornando-as dotadas de prestígio religioso e civil.

No mito de *Yellamma Devi* que deu origem a uma das interpretações mais comuns sobre a gênese do sistema *Devadasi*, conta a tradição que *Renuka*, consorte do sábio *Jamadagni*, era uma mulher casta e pura. Numa manhã, a caminho do rio onde iria buscar água, viu um casal banhar-se nas águas, tratava-se de um *gandharva*²³⁵ com sua amante. Observada por olhares de desejo, em seu constrangimento viu-se refletida nas águas do rio. Levava consigo um pote para recipiente da água que naquele instante se quebrou. Ao retornar, seu esposo, sentindo-se traído, para punir o suposto adultério de *Renuka*, decidiu que ela tinha "pecado" e ordenou ao seu filho *Parasurama* que decapitasse sua própria mãe. O filho assim o fez. Feliz com a obediência inquestionável de seu filho, *Jamadagni* desejou abençoá-lo concedendo-lhe um pedido. *Parasurama*, então, pediu ao seu pai para trazer sua mãe de volta à vida. Naquele momento, ao passar por perto uma mulher sem casta, decapitou-a e prendeu a cabeça ao corpo de *Renuka* ressuscitando-a. *Jamadagni* abençoou-a determinando que todas as meninas solteiras iriam adorá-la como sua Deusa, dedicando-se a ela para o resto de suas vidas, prontas a satisfazer todas as exigências sexuais masculinas, pois eram o próprio *Parasurama* sob a forma humana, a serem atendidos sem pedir nada em troca, nem casamento ou qualquer tipo de vínculo permanente e o seu sustento viria do pedido de ofertas e esmolas em nome de *Renuka*. Arun

²³⁴ *Tiruvacagam Sacred Utterances of the Tamil Poet, Saint and Sage Manikka-Vacagar*, atribuído à Manikka-Vacagar (500 a.C. – 800 a.C.) e transcrito por . G. U. Pope (Oxford: Clarendon Press, 1900), pp. 128-38.

²³⁵ Músico celestial, seres com atribuições artísticas no mundo divino.

Jaganathan V.R.²³⁶ respalda o mito de *Renuka-Yellamma* no *Mahabharata*, através dos episódios *Anusasanaparva* e *Vanaparva*, e do mesmo modo que Kalaivani²³⁷, encontra nos mitos possibilidades para interpretações diversas, o que incluiu uma associação do sistema *Devadasi* ao comércio sexual, um argumento apropriado pelo colonialidade a favor dos discursos da conversão e do subjugo da mulher hindu e de sua cultura.

A consagração de meninas para o culto de *Yellamma Devi* nos templos da deusa é verificada desde o século III d.C. Os *Puranas*, textos da literatura religiosa com narrativas sobre os deuses, já referiam-se aos artistas que trabalhavam nos templos. Durante o domínio das dinastias *Pallava* e *Chola*, nas partes do sul da Índia, entre os séculos VI e XIII, as devadasis possuíam notoriedade e eram respeitadas pela sociedade em geral. Foram as guardiãs das artes da música e da dança. A historiadora indiana Romila Thapar assim descreveu o período.

Dancing and music were included in the temple ritual as forms of service to the deity. From the Pallava period onwards the more prosperous temples maintained trained dancers, singers and musicians. Originating in folk-dancing, the choreography of temple-dancing became the sophisticated and stylized renderings of religious themes apparent in its later forms. This gave rise to the system of employing devadasis - the women who served the deity - in many large temples, virtually all over India. The training was arduous and based on complex techniques and forms of dance, singing and music. Some among them became composers of devotional poems. In origin, the rituals they performed were related to the idea of the special power embedded in women, aspects of which were expressed in ritual and dance.²³⁸

Mantendo a perspectiva histórica da música e da dança, Sardo, em seus estudos, aprofundou as investigações nos séculos XVII e XVIII, com a presença dos portugueses na Índia, ao informar sobre o 5º Concílio Provincial, na sé de Goa, em 1606, que definiu:

[...] em primeiro lugar, um conjunto de proibições relativas ao desempenho da música e da dança por mulheres através do seguinte argumento: “*como não há cousa que mais incite a sensualidade que cantos e bailes lascivos e desonestos manda este sagrado sínodo, sob pena de excomunhão, que nenhuma pessoa daqui seja ousada a bailar ou cantar a sarabanda nem cantigas que chamam mundã ou cafrinho, nem os mande bailar ou cantar e sendo disto acusados, se proceder contra eles, como parecer ao Prelado, e desejando obviar aos males que seguem na república da multidão das moças tangedeiras e bailadeiras que há neste Estado proíbe estreitamente que não haja escolas em que ensina a cantar, e bailar, e tanger moças* (APO IV, 266).²³⁹

²³⁶ V.R., Arun Jaganathan. *Yellamma Cult and Divine Prostitution: Its Historical and Cultural Background*. International Journal of Scientific and Research Publications, Volume 3, Issue 4, April 2013. Dept. of Sanskrit Sahithya, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady, Kerala, India

²³⁷ KALAIVANI, R. *Ibidem*. 2015.

²³⁸ THAPAR, Romila. *The Penguin History of Early India From the origins to AD 1300*. London: PENGUIN BOOKS. 2002, p. 358.

²³⁹ SARDO, Susana. *Guerras de jasmim e mogarim*. Música, Identidade e Emoções em Goa. Alfragide: Texto Editores. 2010, p. 148.

A autora examinou atritos, conflitos, tensões e disposições no processo de configuração da música goesa no período colonial, cuja documentação recorrentemente incide nas ambiguidades envoltas no tema das bailadeiras. Maria de Jesus dos Mártires Lopes, sobre essas manifestações lembrou o *zagor*²⁴⁰, uma forma de teatro e dança com vestígios religiosos ancestrais que eram praticados à noite, por prolongadas horas, e por seu cunho “pagão”²⁴¹ foi sempre combatido pelas autoridades eclesiásticas. Um outro costume que a autora grafou como *olli*, uma festividade com correspondências em todo o subcontinente, também designado como *feira da arequeira* ou *shigmo* eram animadas pelas bailadeiras, bailadores e músicos, festividades combatidas e proibidas pelo seu “gentilismo”. Lopes recordou o *addav*, uma prática que incorporou o catolicismo goês, o *manddo*, cantares acompanhados de violino, com influências cristãs, muito presente nos encontros sociais da aristocracia goesa, de temáticas românticas bastante propagado nas festas durante o século XVIII. Nessas manifestações culturais a presença da bailadeira era recorrente. Entre os seus paradoxos estão a idealização e o romantismo criado sobre as mulheres das danças e das artes, com ecos no passado e na dimensão mítica das *Apsaras*, dançarinas celestiais presentes na literatura védica e esculpidas nos monumentos religiosos na vastidão do subcontinente indiano, ou a estereotipia, os reducionismos, o discurso moral sobre a imoralidade e a prostituição, questionável nas conjunturas coloniais pelas implicações da alteridade, como demonstrou Spivak ao refletir sobre o *sati*, o auto-sacrifício das viúvas indianas²⁴², condenado pela legislação colonial britânica.

A amplitude das problematizações sobre as *devadasis* estende-se nas inferências que Kalaivani trouxe sobre o templo de *Someshwar* no *Gujarat*, que chegou a manter centenas de *devadasis* no medievo indiano, além de ter feito referência à comunidade de *devadasis* em *Pune*, *Maharashtra*. O autor distinguiu as *basavis*, que, integradas ao sistema, diferenciavam-se pelo fato de que mesmo casadas com uma divindade, sua dedicação ao templo justificava-se pela entrega das meninas por suas famílias, nos casos de não haverem herdeiros do sexo masculino, pois eram oferecidas com a finalidade de produzir um herdeiro para continuar o nome da família. De tal modo que o filho de uma *basavi* tomaria o nome da família fazendo-a perpetuar-se. Em relação às castas que poderiam dedicar suas filhas aos templos existem discussões

²⁴⁰ LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade (1750 1800)*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão – Universidade Católica Portuguesa. 1999 – p. 328-335.

²⁴¹ Ver: HENN, Alexander. *Hindu-Catholic Encounters in Goa Religion, Colonialism, and Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

²⁴² SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

indefinidas sobre regras e condutas de cada grupo social, além de serem inúmeras as variáveis e as peculiaridades socioculturais que admitiam meninas de castas mais elevadas ou procedentes de castas inferiores. A relação das *devadasis* com o sistema de castas tem as suas complexidades, já que teoricamente não se trata de hereditariedade, mas de função social, ou seja, de seguir a estrutura tradicional do sistema de castas em que as crianças continuariam nas profissões de seus pais. Tentativas de desqualificação, influenciadas pela visão colonial, identificaram no sistema *Devadasi* uma sub-casta, já que tinham suas próprias regras e costumes. No processo evolutivo do sistema *Devadasi*, foi observado o florescimento dos cultos de *Shiva* e de *Vishnu* com suas respectivas consortes e o surgimento dos inúmeros templos dedicados a todas as divindades a estes deuses relacionadas em toda a Índia. Dentre os serviços realizados pelas *devadasis*, também estavam as abluções, decorações com flores para as deidades, preparação dos frutos, do leite e demais alimentos para as oferendas, além da ênfase nos cânticos e na dança, como notou Eufemiano Miranda. Para este autor, no século VII d.C. o sistema *Devadasi* já estava consolidado. A exemplo disso observou-se os templos de Orissa, na costa leste do subcontinente indiano, distante da administração colonial portuguesa, que já eram conhecidos pelo erotismo presente nos entalhes das suas esculturas e relevos, com formas que representavam figuras femininas em poses de dança, monarcas, *apsaras* e *gandharvas*, denotando o vínculo entre as cortes e os templos. Sucedia que a fama de um santuário era identificada mais pela sofisticação das artes e das formas artísticas do que pela dimensão devocional reservada a esses santuários santuários.

3.2 – O corpo iconografado: a ancestralidade nas esculturas, templos e danças²⁴³

Um corpo que revela a formação de uma cultura e que, em sua multiplicidade de formas, exhibe e resguarda a natureza humana, a hierarquização social, as manifestações do poder, as interações históricas; iconografias em movimento, esculpidas ou dramatizadas, interligadas pelo mito, firmadas em cenários e edificações por estes preservados e protegidos, este mesmo corpo opera como um culto à memória. Dessa ótica, um recurso para observações acerca das imaginárias indianas em sua condição de herança religiosa e espólio civil claramente presentes no âmbito artístico, de modo peculiar nas danças clássicas da Índia, que assim como os

²⁴³ Uma versão deste texto foi apresentada no “Encontro Internacional de Pesquisadores em Arte Oriental: oriente-se: ampliando Fronteiras”, UNIFESP / Pinacoteca do estado de São Paulo, de 21 a 23 de maio de 2014, sob o título “O legado das Esculturas e Templos védicos em composições Estéticas da Dança Clássica Indiana” (Anais, 2014: São Paulo, SP, pp 447-462).

milenares monumentos e santuários históricos, igualmente são repositórios dos seus templos e esculturas.

Elaborada a inferência, que incide sobre o complexo de imagens e representações de corpos de divindades, venerados, esculpidos, eternizados, revividos em narrativas literárias ou coreográficas, alcança-se um liame traduzido naquilo que Aby Warburg²⁴⁴ classificou como “sobrevivência” e que Didi-Huberman com afincos esclareceu:

Warburg substituiu o modelo natural dos ciclos de “vida e morte”, “grandeza e decadência”, por um modelo decididamente não natural e simbólico, um *modelo cultural da história*, no qual os tempos já não eram calcados em estágios biomórficos, mas se exprimiam por estratos, blocos híbridos, rizomas, complexidades específicas, retornos frequentemente inesperados e objetivos sempre frustrados. Warburg substituiu o modelo ideal das “renascenças”, das “boas imitações” e das “serenas belezas” antigas por um *modelo fantasmal* da história, no qual os tempos já não se calcavam na transmissão acadêmica dos saberes, mas se exprimiam por obsessões, “sobrevivências”, remanências, reaparições das formas.²⁴⁵

Sobreviventes e dotadas de consciência, as imagens indianas, nutridas pelos mitos – e estes por seus devotos em seus ritos alimentados de anseios e graças, com suas dinâmicas próprias de espaço e tempo, disseminam-se no corpo, representado, documentado, ressurgido, o corpo como fonte da memória, constituindo um arquivo autêntico, explanação que vai ao encontro do que propõe Vigarello:

Sem dúvida, o corpo é um arquivo. Mas quando se diz que o corpo revela não se pode esquecer que ele também esconde! Novamente um paradoxo. O corpo revela e esconde, ele exprime e age e, quando ele exprime não significa, forçosamente que ele age. Por isso, existem, de fato, várias perspectivas para estudar as práticas e representações do corpo: há, por exemplo, a análise expressiva dos gestos; o que permite dizer que não há apenas uma única ciência do corpo e que aqueles que o estudam se situam sempre em diversos terrenos (VIGARELLO, 2000, p. 230).²⁴⁶

²⁴⁴Aby Warburg(Abraham Moritz Warburg), historiador da arte nascido em Hamburgo (1866 / 1929), tornou-se um notável pesquisador, cuja obra influenciou os estudos de Erwin Panofsky, Ernst Gombrich, Walter Benjamin, Carlo Ginzburg, entre tantos outros. Foi aluno de Jacob Burckhardt e segundo seus críticos tem um pensamento marcado pelo filósofo Friedrich Nietzsche. Referência impreterível para os estudos das imagens, sua obra é profundamente analisada pelo historiador e filósofo Georges Didi-Huberman, professor da École de Hautes Études em Sciences Sociales, em Paris, que discute em sua vasta bibliografia conceitos e fenômenos apresentados por Warburg em suas investigações sobre o paganismo no renascimento italiano.

²⁴⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p.25.

²⁴⁶Georges Vigarello, professor da Universidade de Paris-V e diretor de estudos na École des Hautes Études em Sciences Sociales, em entrevista a Denise Bernuzzi de Sant’anna, intitulada *O corpo inscrito na história: imagens de um “arquivo vivo”*, realizada em Paris, em 10 de fevereiro de 2000. Revista Projeto História, nº 21, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, novembro de 2000, pp 225-236.

Assim, identifica-se o território de investigação do corpo “iconografado”, um campo ontológico e metodologicamente interdisciplinar. O estudo desse conceito, vai ao encontro das indagações deste trabalho e permiti-nos alcançar o convívio e as articulações entre as esculturas e as plásticas de origem védica e as estruturas coreográficas das danças clássicas indianas que se confundem com a história das *devadasis*.

De acordo com a ortodoxia hindu, a dança é obra divina, revelada aos homens por intermédio dos quatro textos védicos que deram origem aos conceitos que definem a dança como conhecimento artístico. Todavia, o ritmo perene da Criação que se renova a todo instante nas manifestações da natureza, como o murmúrio das ondas, o gorjeio dos pássaros, ou as notas do vento, exhibe um padrão de dança conhecido como o *Nrtya Dainic*²⁴⁷, ou a dança de cada dia enquanto ações de *Brahma*, o deus da Criação. Como entretenimento, figuras humanas tocando instrumentos ou dispostas em formas corporais, que sugerem bailados ou folias, são encontradas em fontes iconográficas da antiguidade indiana. No entanto, é o caráter devocional que predomina sobre as performances, como informou Andrade²⁴⁸. Para este autor, indiano de origem com formação em *Bharata Natyan*, um dos oito estilos da dança clássica, a religiosidade configura a dança, que era executada primordialmente nos templos e nas celebrações hindus, dentro dos princípios védicos. Justamente por isso, são apontadas quatro argumentações míticas na gênese da dança.

Partindo do conceito de *Nrtya Dainic*, os *brâmanes* – sacerdotes e detentores dos saberes religiosos descritos na literatura védica, atribuem ao deus *Brahma* toda criação artística, e, por assim ser, terá na deusa *Sarasvati* - sua consorte, representada com um instrumento musical de cordas sobre o seu colo chamado *Veena*, a divindade provedora da inspiração e de todas as aptidões artísticas. A vertente vaishnava ou vishnuísta, que se desenvolve em torno dos cultos de *Vishnu*, tem no deus *Krishna* uma das suas principais encarnações (avatares), e atribui a esta divindade o seu referencial na experiência e origem da dança já que, como pastor, por tocar a sua flauta junto às *gopis*, suas jovens e companheiras pastoras, com elas também dança. Mas teria sido sobre a serpente *Kaliya*²⁴⁹, com quem trava uma luta nas águas do Rio *Yamuna*, que

²⁴⁷ GOPAL, Ram; e DADACHANJI, Serozh. *Indian Dancing*. London: Phoenix House Limited. 1951, p 13.

²⁴⁸ ANDRADE, Joachim. *Shiva abandona o seu trono: destraditionalização da dança hindu e sua difusão no Brasil*. 2007. Tese de doutoramento em Ciências da Religião, PUC/SP.

²⁴⁹ Um conto cita Krishna e suas *gopis* em passatempo às margens de um grande lago enquanto seus rebanhos se abasteciam. O lago era a morada de uma serpente cujo veneno borbulhava sob as águas. Atirando-se ao lago por conta da recreação Krishna notou o veneno, o mal estar dos animais, e logo viu-se enrolado pela serpente Kaliya. Neste instante sua natureza divina se manifesta e, em ritmo crescente, atinge um grande tamanho e seu pé passa a esmagar a cabeça do grande ofídio, em movimentos dançados vistos pelas *gopis* e por transeuntes na beira do lago

Krishna, como herói, celebra sobre a cabeça da víbora – o mal destruído, sua dança de vitória e poder. Para as tradições religiosas que têm em *Shiva* o seu cerne teológico, o deus de origem dravídica, cujo principal aspecto é conhecido como *Nataraja* – o Senhor da Dança, é ele o criador desta arte, já que com o seu corpo em torções e flexões, e em seus quatro braços que com agilidade protege e abençoa os seus devotos, executa seus movimentos e sua dança sobre o demônio-anão *Muyalaka*, símbolo do ego destruído pela consciência divina. Segundo Portinari a imagem de *Shiva Nataraja*²⁵⁰ foi considerada pelo grande escultor francês Auguste Rodin (1840/1917) “a mais elevada concepção do corpo em movimento”²⁵¹. Nesta configuração, em que a tríade hindu (ou *Trimurti*) mantêm os seus papéis nas suas inerentes e respectivas funções de criar (*Brahma*), preservar (*Vishnu*) e transformar (*Shiva*), também é a prerrogativa da dança, como origem mítica, tão somente possível pela existência da divindade e do corpo, em seu potencial de força, fluidez, equilíbrio e harmonia, sintonizados com o pensamento filosófico da cultura védica. Ainda assim, a tradição da dança também se remete às *apsaras*, ou dançarinas celestiais, que na mitologia estão presentes entre os deuses e demônios, nas narrativas de enamoramento, conquistas, lutas e festejos. No mundo real, seriam as ascendentes das *devadasis*²⁵², as dançarinas dos templos, que em seus cultos, em quaisquer das vertentes religiosas, e atos litúrgicos, trazem na dança, no gesto e nos sentidos, a comunicação física e transcendente com as suas divindades.

Outrossim, nos estudos de Gopal e de Andrade prevaleceram as interpretações amplamente aceitas pelos cânones literários que normatizaram a dança e as artes cênicas – no contexto indiano indissociáveis, de onde surgem os oito²⁵³ estilos de dança clássica, que em

como o triunfo de Krishna. Reconhecendo sobre si a grandeza de Vishnu revelado em seu avatar, Kalya com medo de ser morta pede a Krishna perdão explicando ser da sua própria natureza o nefasto veneno. O divino pastor a perdoa e concede-lhe a fuga. Uma versão mais ampla do mito pode ser encontrada em COOMARASWAMY, Ananda; e NIVEDITA, Irma. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002 - p. 215.

²⁵⁰Um estudo específico sobre a dança em Shiva Nataraja pode ser desenvolvido por conta da complexidade simbólica da sua representação.

²⁵¹ PORTINARI, Mabel. *História da Dança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989 - p 41

²⁵² No estado de Orissa, costa leste da Índia, correspondem às maharis, e são descritas na obra de Sharon Lowen. Ver: LOWEN, Sharon. *Odissi*. Dances of Índia. New Delhi: Wisdom Tree, 2004, p 19.

²⁵³ De acordo com o profuso trabalho de pesquisa *in loko* da dançarina Rita Andrade, que resultou no livro “Odissi: dança clássica indiana”. São Paulo: Scortecci, 2009 - pp 20/21. - o oitavo estilo clássico foi reconhecido em 2000 pela National Academy for Dance and Music – Sangeet Natak Academy, segundo bibliografia de Ashish M. Khokar, o “Sattriya”, modalidade oriunda do estado de Assam, que surgiu no século XV. Junta-se ao “Odissi”, “Manipuri” e “Mohiniattam” como estilos de inspiração claramente vishnuístas, enquanto no “BharataNatyam” e “Kuchipudi” predominam as devoções e plásticas shivaístas, mais lineares e vigorosas por conta do elemento *tandava* (força ou vigor), atributo de *Shiva*. Além destes as danças “Khatak”, que nasce das confluências islâmicas e hindus no norte da Índia, e “Katakali”, do sul do subcontinente indiano, caracterizam-se pelas conotações de histórias fincadas nas antigas fontes literárias e tradições orais, e do forte apelo cênico e percussivo. Nota-se que o “Katakali” é essencialmente teatralizado e tem na sua origem os cultos à deusa *Kali*, um dos aspectos femininos de *Shiva*.

suas particularidades históricas e geográficas agregaram outros elementos em seus repertórios historicamente vinculados às iconografias templárias e espaços sacralizados - como santuários e recintos privados. Nos referidos cânones, é o corpo que viabiliza o acesso e o entendimento de cada gesto ou intenção, reproduzindo a tradição em seus ambientes e sua ancestralidade. Dois tratados principais regem a dimensão técnica da dança:

“*Natya Shastra*” e “*Abhinaya Darpanam*” [são] considerados os textos mais antigos sobre a dança hindu. Eles oferecem, de certo modo, a “gramática” de desenvolvimento de todo o repertório da dança clássica hindu. Escrito por volta do século II a. C., o “*Natya Shastra*” (literalmente, tratado sobre o teatro) é o mais antigo livro existente sobre as artes cênicas. Trata-se de uma verdadeira enciclopédia sobre teatro, em que são especificados detalhadamente todos os aspectos envolvidos em uma representação artística. Esse tratado chega a níveis de detalhamento impressionantes, como por exemplo as cores adequadas para a maquiagem, os tipos de movimento para cada parte do corpo e a maneira correta de construir dos palcos em suas exatas proporções. O “*Abhinaya Darpanam*” de Nandikesvara é um manual de gestos e posturas de dança e drama (século III d. C.). [...] Em outras palavras *abhinaya* significa o despertar dos nove sentimentos chamados “*navarasa*” por meio das expressões faciais: surpresa, repulsa, coragem, amor, humor, fúria, medo, liberação e comoção. [...] O segundo termo “*darpanam*” significa espelho, que ajuda o espectador ver toda a linguagem articulada no palco e compreender sua condição pessoal.²⁵⁴

Nos textos, as evidências da cultura védica para a concepção das artes do corpo são expostas na sistematização do conhecimento e engendradas pela intelectualidade brâmane. Para os sacerdotes, nas escrituras sagradas do *Rig Veda*, *Yagur Veda*, *Sama Veda* e *Atharva Veda*²⁵⁵ estavam definições também aplicadas no estudo das artes. A palavra no *Rig* – o veda ou conhecimento dos hinos, os gestos do *Yagur* – o veda dos atos sacrificiais, a música no *Sama* – onde encontram-se os cânticos rituais, e a estética do *Atharva* – voltado às funções sacerdotais, devoções e encantamento espiritual (*bhava*). Reunidos pelo deus *Brahma*, estes fundamentos foram compilados no chamado quinto veda que a supremacia brâmane nominou *Natya Veda*. Em seguida, o deus da criação transmitiu-o ao sábio *Bharata* – possivelmente um nome genérico, e conferiu ao brâmane o encargo da sua escrita que redigiu o *Natya Shastra*, a ciência da dança, da música e da dramaturgia. Algumas interpretações delegam ao estilo *Bharata Natyam*, tal qual o *Odissi*, estilos considerados os mais remotos, a raiz etimológica no nome de *Bharata* por uma divisão silábica: de “Bha” o *bhava* – deleite e expressão, de “Ra” o *Raga*

²⁵⁴ ANDRADE, Joachim. *Ibidem*. 2007, p. 86.

²⁵⁵ Grafia utilizada por Gopal e Dadachanji, que não abordam cronologias, mas a temporalidade mítica na dança. GOPAL, Ram; e DADACHANJI, Serozh. *Ibidem*. 1951, p. 17.

– melodia e escala musical, de “Ta” o termo *Tala* – ritmo e movimento, um dos nomes de *Shiva*. Dessa fusão, a própria dança.

Há que se observar que o mesmo vocábulo, designa historicamente a nação indiana, haja vista o épico *Mahabharata*, atribuído ao sábio *Vyasa*, um autor mítico, cujos primeiros textos teriam sido escritos por volta do século IV a. C., na grande epopeia dos *bharatas*. Do *Abhinaya Darpanam*, que se concentra na comunicação e na gestualidade, quatro aspectos da dança e da interpretação são categoricamente descritos e, assim como o *Natya Veda*, desenvolvido nos textos védicos: *Vachik Abhinaya/ Rig Veda*, o diálogo e o discurso do texto; *Sattvik Abhinaya/ Atharva Veda*, a expressão dos sentimentos e estados mentais; *Angik Abhinaya / Yagur Veda*, a linguagem do corpo; e *Aharyya Abhinaya / Sama Veda*, voltado aos ornamentos e à visualidade²⁵⁶.

Com o processo de formação da dança clássica indiana historicamente elucidado, entra em cena uma personagem de fundamental importância na historicidade das imagens e representações indianas e sua continuidade para os estudos do corpo e do movimento, diretamente vinculada ao campo dos estudos de gênero e da historiografia dos *subaltern studies*: as *devadasis* ou “bailadeiras indianas”.

Na organização social da Índia védica, a arquitetura concentrou em si o panteão hindu iconografado e proporcionou o florescimento das artes templárias, já que as sociabilidades e a economia se desenvolviam em torno dos templos, construídos por soberanos ou doados por membros das cortes, eram mantidas por influentes comerciantes. Nas comunidades rurais, os aldeões os mantinham e os usufruíam, além dos ofícios religiosos, para funções educativas, nas quais músicos e mulheres ligadas ao entretenimento somavam-se aos sacerdotes, como observou Miranda²⁵⁷ ao estudar as *devadasis* como uma das cinco temáticas mais trabalhadas em toda a produção literária em português escrita na Índia. Mostravam-se, depois dos sacerdotes, como figuras proeminentes dos grupos sociais diretamente vinculados aos templos e, embora fossem distinguidas como cortesãs, eram dançarinas prescritas para os ritos diários e tinham nas suas danças a sensualidade e a devoção como componentes equivalentes em oferta aos deuses. O erotismo, associado à fertilidade, e o encantamento, ilustrando o desejo visceral

²⁵⁶ GOPAL, Ram. e DADACHANJI, Serozh. *Ibidem*. 1951, p. 23.

²⁵⁷ MIRANDA. Eufemiano de J. *Literatura indo-portuguesa dos séculos XIX e XX: um estudo de temas principais no contexto sócio-histórico*. 1995. Tese de doutoramento em Literatura portuguesa. Universidade de Goa, sob a orientação do Prof. Dr. Fr. Ivo de Mascarenhas. Mapusa. Goa.

na realização entre criatura e criador, devoto e divindade, transformava a *devadasi* em instrumento de lascívia e volúpia, o que legitimava o seu epíteto, do sânscrito “servas dos deuses”, corroborando a descrição dos colonizadores portugueses em Goa, no século XVII, ao referirem-se às dançarinas – ou bailadeiras, como prostitutas dos pagodes; também citadas na obra do viajante inglês Richard Burton, já no século XIX. Com uma visão que se distancia de possíveis anacronismos, Lowen²⁵⁸, ao investigar as *devadasis* no estado de Orissa, costa leste da Índia, onde a sociedade local as evocavam como *maharis*, destacou sua condição de mulheres oficialmente casadas com a divindade principal do templo, que, em Orissa, eram consagrados em maior parte à *Jaganath*, uma das representações do deus *Krishna*, ou deuses ligados aos cultos de *Vishnu*, como o deus do Sol - *Surya*, ou *Hari-Hara* – divindade decorrente da fusão de cultos vishnuístas e shivaístas. A pesquisadora descreveu a contribuição determinante das *maharis* – as *devadasis* de Orissa, em sua intensa devoção, caracterização cênica e linguagem corporal - na formação determinante da dança clássica Odissi, como uma das três escolas²⁵⁹ que, fundidas, se fazem perceber nas performances contemporâneas. Em contrapartida, Boxer, ao analisar as relações entre as *devadasis* e os cidadãos da nobreza de Portugal estabelecidos em Goa, examinou extensa documentação sobre as bailadeiras.

No território português da Índia, os conflitos entre vice-reis e arcebispos de Goa, diante das querelas sobre as *devadasis*, eram frequentes, algo já desenvolvido na primeira parte da tese. Os religiosos acusavam as autoridades civis de serem tolerantes para com as bailadeiras e as denunciavam como obstáculos para a promoção da prática cristã e reforma da vida espiritual dos portugueses na Ásia. Com tratado escrito em 1725, o Fr. D. Inácio de Santa Tereza, Arcebispo Primaz do Estado da Índia (1721-1740), assim se pronunciou:

Aqui pertence finalmente juntar hum dos maiores escândalos da India, por pertencer de algum modo à Religião, que he o comercio e comunicação com as bayladeiras gentias, servidoras dos Pagodes, reedificações dos antigos, ornato e riqueza dos Idolos, concorrendo talvez os seus amasios com o dinheiro determinadamente para o Pagode, e existindo algum erecto com o titulo de certo cavalheiro Portuguez, que ainda hoje vive, pelo muito que deu à Bayladeira para a sua ereção. Porém adiante tocaremos alguma couza neste particular dos danos, não só espirituais mas também temporaes, que esta pessima carta de harpias e fúrias infernaes tem cauzado e cauzão a todo o Estado.²⁶⁰

²⁵⁸ LOWEN, Sharon. *Ibidem*. 2004, pp. 19-22.

²⁵⁹ Além da tradição *Mahari* e *Gotipua*, uma terceira escola integra a formação da qual se evoluirá o Odissi contemporâneo, a escola *Nartaki*, a dança desenvolvida nas cortes de Orissa.

²⁶⁰ BOXER. C. R. “Fidalgos Portugueses e Bailadeiras Indianas (Séculos XVII e XVIII)”.. *Separata da Revista de História*. n. 45. São Paulo, 1961, p 91.

O texto expõe o risco em que tinham se constituído as *devadasis*, já que a ameaça do corpo, mais que uma infração moral, era especialmente temida devido aos desvios financeiros que ocorriam nos templos hindus, que tinham em suas representantes um foco de dispersão dos interesses coloniais. Paradoxalmente, as tensões subsistiram ao que favoreceu a permanência das *devadasis* no universo cultural da Índia portuguesa, conforme apontou Miranda. O corpo físico da dançarina, fartamente adornado em detalhes e joias, que a documentação lusa ultramarina descreve como “oferta e sacrifício ao Diabo”, é acima de tudo a manifestação telúrica, a força da ancestralidade imagética, cinestésica e consciente do seu passado. Mais que reminiscências, são sobrevivências em inúmeras versões representadas, musculaturas, eixos, expressões faciais, códigos e atalhos, estes, muitas vezes, a indicar sendas para o desconhecido, quicá inacessível, senão pela leitura da gestualidade do corpo. Na mesma conjuntura, porém avançando para outra singularidade em que o corpo e a dança veem-se em conflitos de alteridade, observou-se o fenômeno dos rapazes vestidos e adornados como dançarinas dos templos, os quais apontam duas similares situações: em Goa, no século XVIII, sobre a proibição das bailadeiras nas terras dominadas pela Coroa portuguesa juntamente com vassalos vestidos em trajes femininos de dança, e em Orissa, a partir do mesmo período – com ênfase no século XIX, houve o acolhimento de garotos²⁶¹ ginastas que, figurados como *maharis*, as *devadasis* de Orissa, apresentavam suas danças nas dependências externas dos templos.

No caso de Orissa, há duas interpretações. Na primeira delas, na qual se apoia Andrade²⁶², as constantes invasões estrangeiras provocaram a transferência da dança ritual das *maharis* para as cortes, o que fez o sistema de formação de dançarinas nos templos entrar em decadência. Concomitantemente, surgiu um movimento que fez a dança ser preservada ao alcance dos devotos, por conta da adaptação da tradição em meninos que, por um excelente domínio físico, foram treinados a incorporar a tradição das dançarinas, apresentando-se como se fossem elas próprias, com figurinos, maquiagem e ornamentos femininos, mas inserindo o seu desempenho acrobático nas peças coreográficas, mantidas sob o cunho devocional. Os meninos – na língua local orya *gotipuas*, designação de garotos ginastas, proporcionaram o

²⁶¹ A caracterização feminina em dançarinos está fundamentada no mito de “*Shiva Ardhanari*” ou “*Ardhanarishwara*”. A junção religiosa de *Devi* (ou de manifestações da deusa) e de *Shiva* gerou o culto à dupla personificação de *Shiva*, em que se mostra metade de um corpo masculino com metade do corpo feminino. Os atributos também foram equilibrados e a divindade é representada com elementos de *Shiva* e de *Devi* – não necessariamente sua consorte, já que esta ou divindades femininas do shivaísmo constituem outros mitos do extenso panteão hindu. Sobre *Shiva Ardhnari* ver: ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 198, p 171.

²⁶² ANDRADE, Joachim. *Ibidem*. 2007, p. 113.

surgimento de uma escola homônima, responsável pela sobrevivência da dança ritual fora dos templos, e destes para a perpetuação da tradição. Num outro panorama, teria sido da colonização britânica o impedimento da execução das danças rituais das *maharis* nos espaços públicos religiosos, parte de ações restritivas impostas às mulheres indianas, numa campanha por “moralização”. Numa perspectiva de subalternidade, as duas leituras tornam-se coerentes enquanto aspectos de uma realidade mais complexa pois deixam entrever o lugar de subjulgação dado às mulheres pelos colonizadores.

Em Goa, o caráter punitivo esteve explícito, respaldado por uma legislação determinada pelo Vice-Rei João Saldanha da Gama, publicada em 28 de setembro de 1730.

Hey por bem, e mando que se guarda inviolavelmente a dita ley de 28 de setembro de 1730 com todas as suas clausulas, expressões e disposições assy como nella se conthem, e outros ordeno, e mando que da publicação da presente ley em diante nenhuma mulher servideira dos Pagodes, ou das bailadeiras, nem os seus gadaras, venhão às terras do Estado sob pena de morte natural para sempre, que se executará irremissivelmente, e os vassallos do Estado, assy christãos como gentios, e mouros, não poderão mandar vestir rapazes, ou christãos ou gentios, em trajo de bailadeira para fazerem bailes, sob pena de serem degredados para Chaul por tempo de cinco anos, e pagarem quinhentos xerafins para as despesas da fazenda real, e havendo denunciante, se lhe dará a terceira parte .²⁶³

Clara está a força e a influência que o grupo social das dançarinas dos templos, dos sacerdotes e músicos exerciam sobre suas comunidades. Na função social da corte estabelecida em sua condição de *rajadasi*, era o corpo da dançarina que lhe conferia a devida dignidade, um corpo cujo possuidor era o divino; é nesta relação que se concebe as artes do corpo na cultura indiana. Pelo caráter sublime da dança, o corpo, independente do gênero, era por si só o realizador da sacralidade no cotidiano da vida social. Desta forma, é pertinente a reivindicação de Aby Warburg, que propôs uma ciência da cultura (*Kulturwissenschaft*) para tratar da história da arte em seus “entrelaçamentos”. Didi-Huberman lembrou que: ao mandar gravar em letras maiúsculas a palavra grega correspondente a memória (Mnemosyne) no alto da porta da sua biblioteca, Warburg indicou ao visitante que ele estava entrando no território de outro tempo.²⁶⁴

²⁶³ BOXER, C. R. *Ibidem*. 1961, p. 103.

²⁶⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ibidem*. 2013, p. 41.

É neste território, acessado pela visualidade corporal, que se rememora nos corpos dos deuses os sujeitos históricos, artistas, autores, artesãos, dançarinos e sobretudo os personagens anônimos presentes nas sombras das representações de suas culturas. A partir desta abordagem, uma abordagem do corpo identifica-se a função histórica da arte visual na corporalidade indiana como linguagem transmissora de conhecimentos e saberes, e sobretudo, como portadora de um passado milenar, vivo, presente e determinante nas rupturas e permanências na trajetória cultural da Índia, em seu território assim como na diáspora. Essa corporalidade indiana vista como linguagem cumpre o seu papel de promover princípios universais, estabelecendo diálogo com visões humanistas, categorias epistemológicas, paradigmas e padrões culturais, muitas vezes antagônicos, mas em busca do convívio filosófico norteado por estéticas em interações e transformações, e movidos pela Cultura de Paz proposta pelo pensamento gandhiano.

Nos estilos clássicos de dança indiana que foram abordados nesta conjuntura, imagem-corpo-dança, *Bharata Natyam* e *Odissi*, por suas milenares origens grafadas nas esculturas da antiguidade e na arquitetura religiosa, o repertório coreográfico tradicional, encenado em teatros, templos, espaços culturais, acadêmicos ou diplomáticos – frequentemente divulgadores das expressões artísticas da Índia como meio de participação política, ilustra a força da dimensão religiosa reproduzida nas apresentações. Uma breve descrição de uma dessas apresentações permitirá explorarmos melhor a linguagem presente na corporalidade indiana.

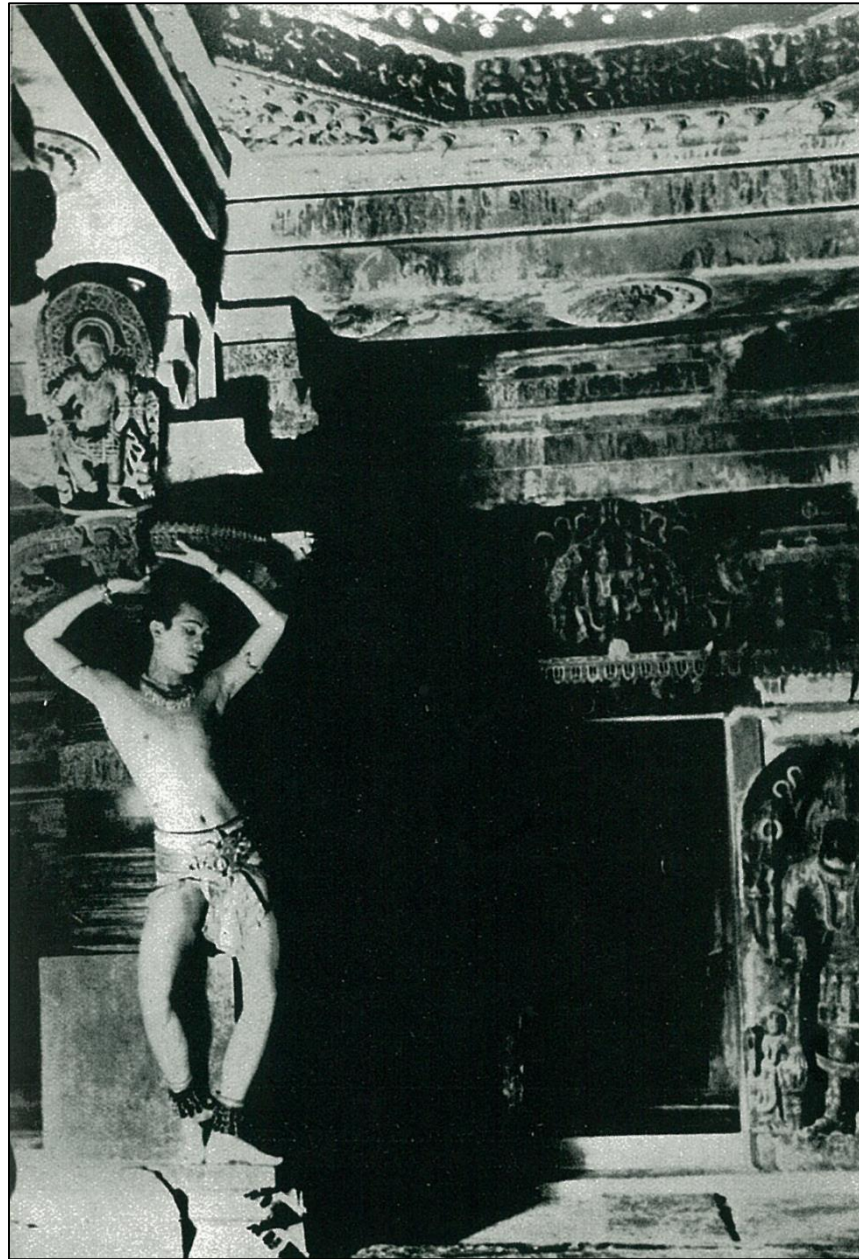
Inicia-se um ritual com a percussão dos pés, tradicionalmente contornados em vermelho - exclusivamente para as dançarinas, portando guizos nos tornozelos – também os rapazes, para os efeitos sonoros da dança e reverência com as mãos levadas ao chão e trazidas sobre a testa, indicando a saudação dos dançarinos e dançarinas a *Bhumi*, a Mãe-Terra, doadora da vida e do som reproduzido nos passos e marcações rítmicas, o *Bhumi-Pranam*; a partir deste instante é que se começa a apresentação. As peças que abrem os espetáculos, mostras ou recitais, remetem à chegada dos devotos nos templos com as oferendas de flores e são introdutórias para textos de invocação, os *slokas*, ou exibição de itens abstratos onde dançarinos e dançarinas exibem seu conhecimento técnico e a tradição que representam. É também o momento em que uma imagem religiosa, na maior parte esculturas, recebe um gesto de veneração, homenagem ou adoração. No *Alaripu*, o *Bharata Natyam* revelou-se em sua intensidade já nos instantes iniciais pela execução peculiar dos movimentos claramente inspirados no arquétipo de *Shiva*. O item correspondente na dança *Odissi*, o *Mangalacharan*, destacou-se na sinuosidade do caminhar da

entrada no palco ou em direção à imagem religiosa, exibindo a devoção e o encantamento que esta dança ofereceu como linguagem própria do sentimento religioso, dançado, conforme a peça, em dedicação a determinadas divindades, como o deus *Ganesh*, invocado para os momentos auspiciosos, por exemplo, o começo de projetos, atividades ou empreendimentos; ou deusa a *Sarasvati*, divindade das artes, aspectos de *Vishnu* ou de *Shiva*, descritos dramaturgicamente pelo artista em cena. Em seguida, o *Pallavi*, inteiramente abstrato e caracterizado pelas formas das imagens templárias, retrata com rigor e precisão as esculturas religiosas numa criação e combinação de movimentos, giros, saltos, gestos de mãos e expressões faciais que fazem dos espectadores partícipes da experiência da dança. No *Bharata Natyam*, esta vivência ocorre no *Jatiswaran*, assim como no *Pallavi* são, coreografias de dança pura conduzidas por *ragas*, melodias específicas do sistema musical indiano, com temáticas criadas a partir das manifestações da natureza ou do plano divino, o que possibilita aos gurus de dança, mestres das tradições, compor inúmeras peças abstratas, versões para a dança, originadas nas composições de música clássica, como na literatura, fontes de criação. O *Shabdham* e o *Varnam*, do *Bharata Natyam*, e o *Abhinaya* ou *Ashtapadi*, da dança *Odissi*, configuraram-se como itens compostos por dramaticidade, como danças interpretativas dos textos da literatura religiosa, num passado recente, exibidas por longas horas de apresentação. A expressividade predominante, algumas vezes, é enriquecida com elementos abstratos rítmicos tornando as coreografias originais em estéticas integrativas de corpo, escultura, texto e imagem em movimento.

Embora sejam repertórios ricos e complexos, esta ordem, de acordo com as adaptações, acrescidas ou reduzidas em demais itens coreográficos, é finalizada com danças que têm por intuito a conclusão da experiência artística no encontro entre criador e criatura, divino e humano, artista e audiência. O *Tillana*, do *Bharata-Natyan*, e o *Moksha*, do *Odissi*, em essência, convidam para o ápice, a transcendência através das bênçãos e do encontro interno com a divindade. Os *hastas*, ou *mudras*, ampla codificação para os gestos manuais, constituem linguagem elementar na comunicação cênica, já que suas variações e multiplicidade simbólica proporcionam a gestualidade estendida às expressões faciais na comunicação e no sentido de cada instante dançado, ouvido nas letras e no cântico dramatizado, reportando os templos da antiguidade védica. Por fim, a dimensão plástica deixa de ser prerrogativa no entendimento da arte da dança indiana, já que se encontra intrinsecamente presente no deleite, no *bhava* das imagens, onde beleza e sacralidade encontram-se harmonizados pelo sublime. A dança clássica indiana na contemporaneidade é não somente a herança das tradições filosóficas e visuais da

Índia antiga, tradução das esculturas milenares, ou acervo vivo do patrimônio religioso. É, todavia, um campo particular de uma ciência da cultura, segundo a perspectiva warbuguiana, sobrevivente, pois recria-se, superando fronteiras, como via de autoconhecimento e de libertação. O *sádhana*, caminho existencial dos yogues rumo à redenção definitiva, a meditação em movimento e visualidade, tão somente porque os deuses dançam e se realizam quando seus devotos e suas esculturas podem também dançar, através das imagens e do dançarino no seu corpo, divinamente, humano.

Figura 8



Legenda: Ram Gopal, dançarino de *Bharata Natyam* - um corpo iconografado
Fonte: GOPAL, Ram e DADACHANJI, Serozh. *Indian Dancing* London: Phoenix House Limited. 1951, p 33.

3.3 – Uma herança milenar: a memória dos sistemas religiosos da Índia antiga²⁶⁵

Sistema religioso milenar nascido na Índia, composto por diversas correntes filosóficas, inúmeras crenças religiosas e práticas ascéticas, o hinduísmo, termo que surge com a colonização britânica naquele país, é tradicionalmente definido pelos hindus como *sanáthana dharma*, cujo sentido está na idéia de uma “lei eterna” responsável pela manutenção do equilíbrio e da ordem no universo.

Desde a civilização de *Harappa*, do Vale do Indo²⁶⁶, no noroeste do subcontinente indiano, num período entre 2300 e 1800 a.C., onde se encontravam as cidades de *Harappa* e *Mohenjo-Daro*, até o seu encontro com as invasões arianas – povos nômades de procedência ainda discutidas, ocorridas por volta de 1700 a. C., que localizamos através dos primeiros textos sagrados, os *vedas*, registros que indicam confluências culturais entre as populações autóctones denominadas “dravídicos” ou “drávidas.” O historiador K. M. Panikkar²⁶⁷ lembrou que estas populações, durante a antiguidade, mantiveram relações com os romanos através de embarcações de Roma no Egito e que faziam regularmente escala nos portos indianos. O historiador formulou essa relação a partir de escavações arqueológicas indicando um florescente comércio entre o Império romano e os estados da Índia no sul da península, uma forte evidência do avanços socioeconômicos daqueles povos. Na cosmogonia hindu estão presentes cultos religiosos de tradições diversas, como o Bramanismo, Vaishnavismo, Shivaísmo, Shaktismo, escolas filosóficas (*darshanas*), como o *Nyáya* (extinta), *Vaisheshika*, *Mímánsá*, *Sámkhya*, *Vedánta* e o *Yoga* (as três últimas em ativa produção), além de outras religiões derivadas como o *Sikismo* (do século XV, com fusões hindus e islâmicas/sufismo) e escolas filosóficas heterodoxas como a *Gosala* e a *Lokayata* (extintas), além do Jainismo (*Mahavira Vardhamana*, século VI a. C) e do Budismo (sistema religioso que compreende uma diversidade de tradições e práticas estruturadas nos ensinamentos atribuídos a *Siddhartha Gautama*, que viveu e desenvolveu sua doutrina no nordeste do subcontinente indiano, entre os séculos VI e IV a. C.), num amplo leque religioso das culturas indianas.

O termo “cultura” tem um sentido amplo, que busca preservar o sentido da alteridade como premissa universal. Segundo Burke, muitos historiadores “tomaram de empréstimo

²⁶⁵ Este texto é uma versão reduzida do artigo “Hinduísmo - A religiosidade indiana através da Ordem Ramakrishna e sua consolidação na cidade de São Paulo (1913-1974)”, publicado na plataforma eletrônica de produções científicas www.academia.edu. Para a sua inclusão, como parte dos estudos que conduziram esta tese, foram feitos ajustes teóricos, contextualizações e atualizações técnicas.

²⁶⁶ Nos anexos da tese constam mapas de referência a geografia e arqueologia do Vale do Indo.

²⁶⁷ PANIKKAR. K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

alguns conceitos e construíram uma abordagem que veio a ser conhecida como “antropologia histórica”, muito embora “história antropológica” talvez fosse mais apropriada”.²⁶⁸ Bosi acompanha a reflexão observando que:

É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo arcaico tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o outrora-tornado-agora, laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustentam a sua identidade.²⁶⁹

Neste caso deve-se lembrar que os drávidas, mesmo pertencendo ao tronco étnico que habitava o centro-sul do subcontinente indiano, sugere Roberts, também viviam no norte, naquele período, pois a língua falada em *Harappa* era aparentada com as línguas dravídicas, o que indica serem aqueles habitantes identificados como “os indianos aborígenes, embora não se tenha certeza”.²⁷⁰ Toda esta população, localizada numa área repleta de sítios arqueológicos, integrou a gênese da religião hindu. Em seu panteão, inicialmente, encontraram-se deuses associados com o sol, a lua, a terra, o céu, o vento e a noite, além de associações específicas com a guerra, o sacrifício, ou o fogo. O sagrado estava além dos elementos da natureza e da adoração ao fogo (*agni*), nasceu um dos ritos mais presentes nas práticas hinduístas, inclusive nas celebrações atuais. Os cultos de *Shiva* e *Vishnu*, realizados por aquelas civilizações, além do culto à deusa (*shakti*), que via no feminino um entre os tantos aspectos divinos, prevaleciam na Índia bramânica. Desses principais cultos surgiram as principais ramificações hindus ao longo dos tempos, o shivaísmo, o vishnuísmo (ou religião vaishnava) e o shaktismo. Do shivaísmo, a descoberta de símbolos fálicos, o *lingam*, insinuam um culto baseado no poder centralizado, representado na figura de *Shiva*, o *mahadeva*, ou grande e poderoso senhor. No vishnuísmo o foco da religião se voltava para *Vishnu*, o preservador e mantenedor do cosmos, e seus *avatares*, ou encarnações da divindade responsáveis pela restauração do homem e da sociedade, quando ameaçados pelos desequilíbrios e por forças adversas. O culto vaishnava celebra na representação do *daçavatar*²⁷¹, ou as dez encarnações que ilustram a intervenção de *Vishnu* na história, desde o mito de *Matsya*, o Peixe, a *Kurma*, a *Varaha*, a *Narasinha*, a *Vamana*, a *Parasurama*, a *Rama*, a *Krishna*, a *Buda* – o iluminado, uma interpretação que irá sobrepor o budismo ao hinduísmo, e *Kalki*, um avatar messiânico, profetizado nas escrituras e ainda aguardado, na ortodoxia hindu. Do shaktismo a deusa ou “grande-mãe” a revelar a

²⁶⁸ BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 2000.

²⁶⁹ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. Companhia das Letras. São Paulo, 1992.

²⁷⁰ ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da história do mundo*. Ediouro Publicações S/A. Rio de Janeiro, 2001.

²⁷¹ Este mito encontra-se discutido e ilustrado nos anexos da tese a partir do documento “Notícias Summarias do gentilismo na Ázia”.

existência dos matriarcados. Divindades arianas fundiram-se aos cultos pré-védicos e uma nova cultura religiosa emergiu na adoração aos deuses.²⁷² É deste período a codificação dos vedas. A palavra “veda” quer dizer “o saber por excelência”²⁷³ e constituiu a base do sistema religioso hindu²⁷⁴, uma referência aos povos que estavam “além do Indo”. Da mesma raiz que dá nome ao importante rio, “sindhus”, temos a designação de todo o território que se estende a partir do seu vale, o hindustão, prolongamento do noroeste e norte indiano até o vale do Ganges.

Os textos²⁷⁵ sagrados, escritos no sânscrito védico, compunham inicialmente as escrituras do *Rig Veda*, o primeiro de quatro compilações que formou a estrutura da prática religiosa, ética e social. Teriam sido escritos por revelação divina (*smirti*) pelos *rishis*, sábios videntes que estabeleceram o conhecimento védico no misticismo nativo com os valores trazidos pelos arianos. O seu conteúdo abrangia hinos dedicados aos deuses (*samhitas*), mantras, súplicas, evocações, considerações filosóficas (*araniakas*), pequenos tratados de astronomia, astrologia, gramática, geometria, arquitetura, entre outros (*sutras*), fórmulas mágicas, invocações de bênçãos, procedimentos litúrgicos, funções sacerdotais e rituais de sacrifício (*brahmanas*), e o rito do *soma*, a bebida sagrada. O *Rig Veda* é chamado de “veda das estâncias laudativas” e possuía a primazia da autoridade. Seguiu-se a ele o *Sama Veda*, o *Yajur Veda* e o *Atharva Veda*, todos uma reorganização e aprofundamento do primeiro. Além dos *vedas* destacaram-se outras escrituras, os *upanixades*, produzidos bem mais tarde, em 500 a. C., que versavam sobre filosofia, considerados extensão dos *vedas*. Outros textos também fazem parte do patrimônio literário hindu, embora sejam posteriores à composição dos *vedas*, como os *itihisas*, poemas épicos que contam a vida dos heróis indianos. Alguns deles são clássicos da literatura mundial. É o caso do *Ramaiana* e do *Mahabharata*, épicos remetidos a 800/ 200 a.C. Deste último faz parte o *Bhagavad Gita* ou “a canção do senhor”, texto com orientações do deus *Krishna* ao arqueiro *Arjuna* num diálogo com orientações e reflexões que visam a libertação do ser pela total entrega ao seu deus. Da mesma forma os *puranas*, com as narrativas da mitologia hindu e dedicados essencialmente à tríade hinduísta com os deuses *Brahma* (o criador), *Vishnu* – e seus avatares (o preservador), e *Shiva* (o destruidor/ transformador), além dos *tantras*, tratados análogos relacionados ao deus *Shiva*.

²⁷² SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Edições 70. Lisboa-Portugal, 1999.

²⁷³ LEMAÎTRE, Solange. *Hinduísmo ou Sanátana Dharma*. Livraria Editora Flamboyant. São Paulo, 1958.

²⁷⁴ Nota do autor: Diversos autores defendem que a religião hindu seja monoteísta por partir da crença no *Brahman*, a natureza do cosmos, a forma universal do Absoluto, que reconhecido em cada criatura Sua torna-se o *Atman*, o eu divino nas infinitas manifestações da criação. Desta lógica entende-se a pluralidade do divino como representações dos seus aspectos ou atributos. Outros a apontam como henoteísta, crença que reconhece as divindades atribuídas à criação de uma divindade superior que é em si o próprio objeto de culto.

²⁷⁵ Nos apêndices encontra-se um esquema auto-explicativo da literatura religiosa hindu

Partindo desse conhecimento, a crença védica propunha à condição humana um estado de libertação, conhecido como *moksha*, a liberação da alma pela Consciência, através do domínio sobre o próprio ego e sobre a realidade em que se encontrava, descrita como *maya*, ou o reconhecimento da natureza ilusória sobre o todo que cerca os mortais, a ideia de que tudo é ilusão. Daí a aspiração em se atingir a plenitude por meio da fusão com o absoluto (*Brahman*), superando a condição da ignorância ou o não-conhecimento (*avydia*), para que a alma não mais precisasse retornar ao mundo, que é transitório e efêmero, campo para as sucessivas reencarnações, os ciclos de estágios da evolução humana, representados por *samsara*, a roda que gira na experiência contínua do nascer, morrer e renascer. Para tanto, o praticante dispunha de seis meios de realização do divino, compreendidas como escolas filosóficas da ortodoxia hindu. Estas linhas de pensamento, *darshanas*, visões ou pontos de vista, mesmo com algumas dissonâncias entre si, formavam uma unidade na estrutura da religião; *Mimansa*, *Vedanta*, *Sâmkhya*, *Yoga*, *Vaisheshika* e *Nyaya* tornaram-se vertentes do *sanáthana dharma* (सनातनधर्म). O sentido da nomenclatura está em compreender a existência concebida por uma “Lei Eterna” que se vive no *dharma* (lei) enquanto ordem social baseada na revelação. A cosmovisão hindu nasceu, portanto, da transcendência através do conhecimento, e se perpetuou na tradição oral e na hierarquização social que se deu pelo sistema de castas criado pela sociedade bramânica.

A religião na Índia ocupou um papel determinante na vida social e se tornou o seu emblema cultural. Há um código ético legitimado pela história, o legado da sua ancestralidade e do seu saber, nas disciplinas espirituais. Pompa afirmou que “no debate contemporâneo, a oposição antropológica [...] entre mito e história vem perdendo força, em favor de uma visão dinâmica da relação entre as duas esferas”.²⁷⁶ Nas sociedades indianas, o pensamento e a religião, ao contrário do cartesianismo ocidental, nunca estiveram dissociados.

O conhecimento artístico das culturas do subcontinente indiano desenvolveu-se fincado na literatura védico-bramânica e nas tradições orais; ainda que se considere as particularidades históricas e contextualizações das diversas sociedades, prevaleceu um eixo filosófico comum, florescido a partir da literatura religiosa. É desse cerne que textos que versavam sobre conceitos, normas e aspectos estéticos para a produção de cultura material, foram reunidos sob o nome de *Shilpa Shastras*, escritos portadores dos cânones sobre a arquitetura, desenho, pintura e escultura hindu, entre outras formas de arte, atribuídos entre os séculos X e XI. Para os autores

²⁷⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução*: missionários Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Edusc Bauru – SP, 2003.

Muñoz e González²⁷⁷ os *shastras* não consistem num compêndio de textos coerentemente organizados, seriam uma obra mais ampla de teor estético pautado na religiosidade, onde as várias regras iconográficas ou associadas à produção de edificações e imagens foram estabelecidas, para uso dos sacerdotes ou artífices por estes orientados. Os tratados ditaram as bases teóricas para o estudo da História da Arte indiana. Da análise à percepção crítica, as iconografias e as artes plásticas permaneceram sendo observadas na perspectiva do *Silpa Shastra*, bem como seu aspecto antropológico.

Os referidos pesquisadores inferiram que no caso de arquitectura, estabeleceu-se um sistema de proporções entre as várias peças de um edifício com pormenores técnicos descritos nos *shastras* e concepções específicas para a construção dos templos²⁷⁸. Ambiguamente, também foram notadas ausências de vínculos entre as normatizações dos *shastras* em certos conjuntos arquitetônicos.

One would expect that it would be easy to discover at least one medieval temple built according to these Shilpa prescriptions. But it is not the case. Stella Kramrisch, reputed scholar of ancient Indian texts and temples, has, despite a serious quest, been unable to furnish a single example where text and temple match each other in their actual dimensions and proportions. (Pramar 2005, p. 03, APUD Muñoz e González)²⁷⁹

Os *Shastras*, por assim dizer, contêm instruções exatas sobre procedimentos, cálculos e detalhes técnicos para as edificações religiosas. As instruções indicariam a necessidade de uma interpretação ou adaptação ao conhecimento técnico, já que na maioria das vezes não se mostraram nos textos, da mesma forma constatou-se limitações sobre a concepção dos elementos estruturais. Verificou-se imprecisões quanto aos processos de construção de colunas e abóbadas. Concomitantemente, encontraram-se pormenores referentes aos revestimentos de paredes, aplicação de camadas e moldagens, bem como instruções para o teto. Estudos especializados permanecem por discutir os contrastes dos textos e as informações sobre os trabalhos de construção, habilidades do arquiteto e os diversos ofícios exigidos para a construção do templo, como escultores, artesãos, carpinteiros, pedreiros, entre outros, e a relevância de cada função.

²⁷⁷ MUÑOZ, Julián Garcia; e GONZÁLEZ, Juan Carlos L. *Modern Shastras*. Proceedings of the Third International Congress on Construction History. IE Universidad Segovia, Universidad Politécnica – Madrid, 2009. Disponível: http://www.bma.arch.unige.it/pdf/CONSTRUCTION_HISTORY_2009/VOL2/Garcia-Julian_Paper_layouted.pdf

²⁷⁸ Ver nos anexos da tese, ilustrações de templos hindus na Índia portuguesa.

²⁷⁹ PRAMAR. 2005 *apud* MUÑOZ, Julián Garcia; e GONZÁLEZ, Juan Carlos L. *Ibdem*. 2009, 03.

Figura 9

Figuras de divindades hindus segundo fontes portuguesas – século XVIII²⁸⁰

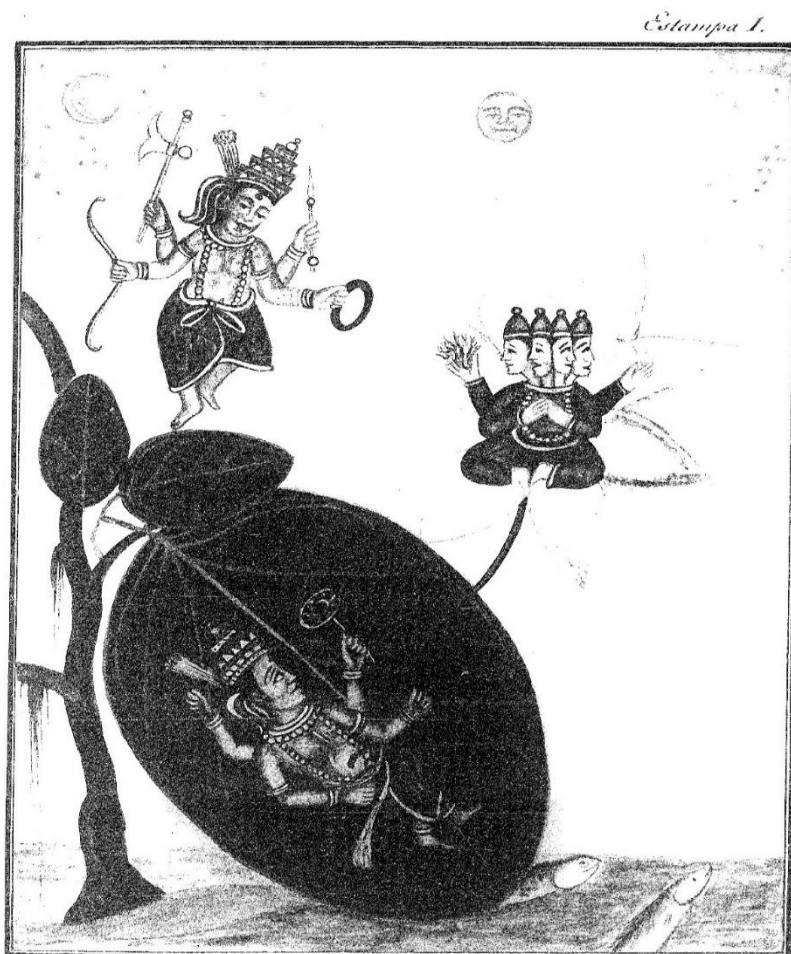


²⁸⁰ As série de figuras de 9 a 14, mais a transcrição da estampa 1 (figura 11), foram capturadas diretamente de BNP - Microfilme CODEX F. 8316, da Biblioteca Nacional de Portugal. A obra *Figuras e mitologias dos brâmanes da azia*, publicado pela primeira vez em 1788. Ver referências à edição de 1844 In: RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999, p. 124. A obra, para alguns especialistas, é de autoria anônima embora seja atribuída a missionários católicos da Índia portuguesa. As estampas são acompanhadas de textos descritivos.

Figura 10

A tríade hindu: Brahma, Vishnu e Shiva²⁸¹

(gravura 1)



Estampa 1.

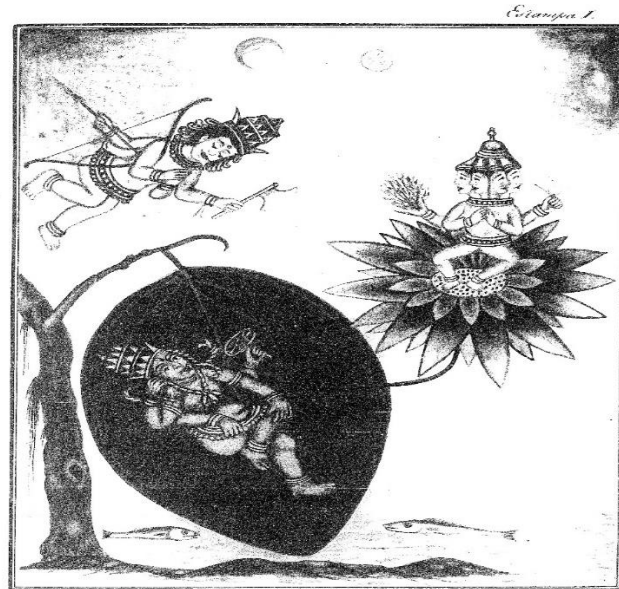
Bramà Vishnù Mahès.

²⁸¹ O deus *Shiva*, no plano mais alto, à esquerda, de acordo com as tradições védicas é invocado como o “*Mahaishwara*”, ou o Grande Senhor. O termo usado no documento, “*Mahés*” é, portanto, uma alusão a *Shiva*. No centro o deus *Vishnu*, e de seu umbigo, suspenso, emerge o deus *Brahma*.

Figura 11

A tríade hindu²⁸²

(gravura 2)



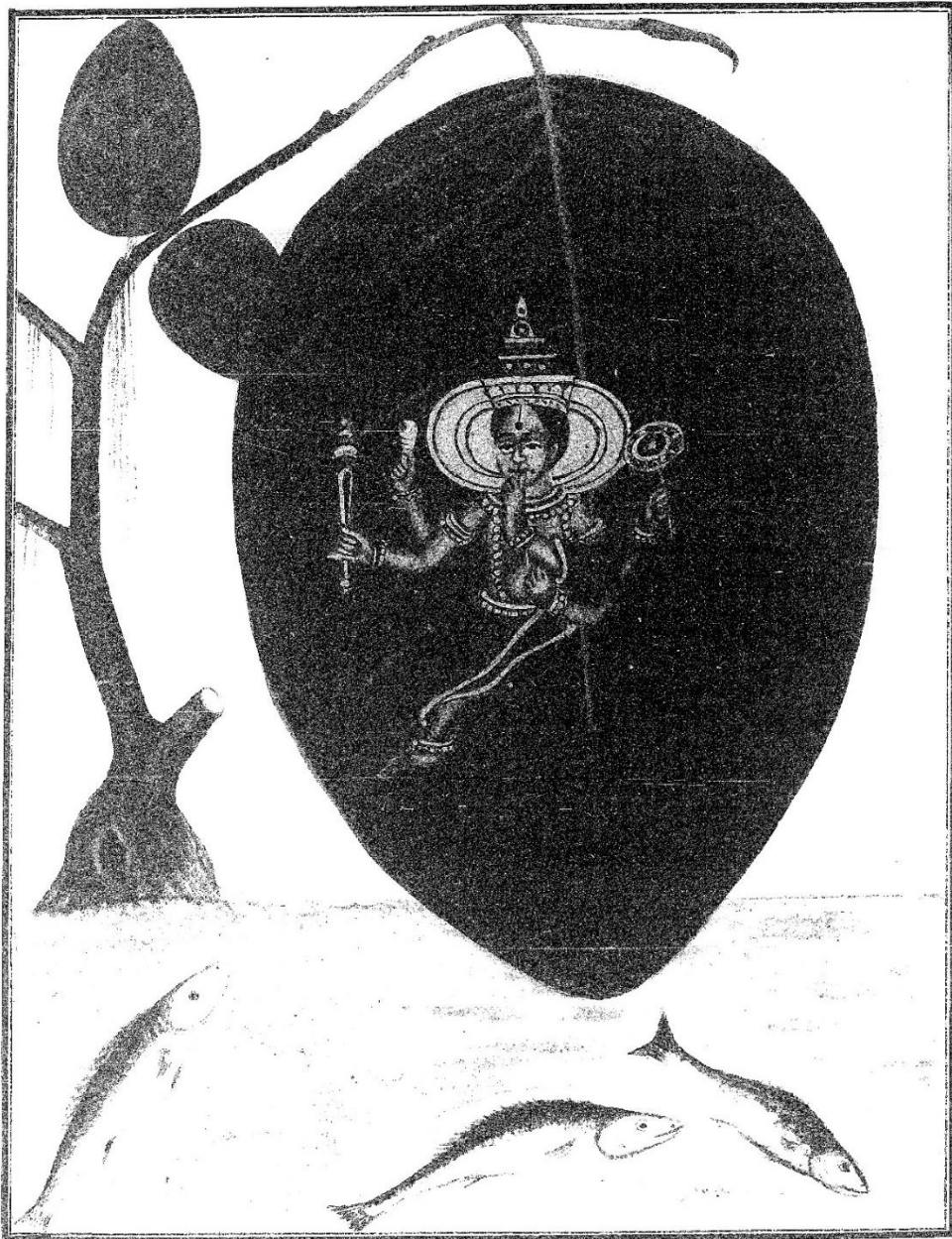
BRAMA · VISNÙ · MAHÊS.

²⁸² Transcrição da Estampa 1, em cujo texto encontra-se uma referência a uma bailadeira de nome Devanganá: “Representam-se nesta estampa primeira as três principais deidades que adoram os gentios ou idolatras da Índia oriental; e são, Bramá, Visnú e Mahês. Bramá foi o deus criador e é o legislador dos Brâmanes, do qual tornaram a etimologia. Representa-se com quatro cabeças para mostrar a amplitude da sua ciência; com quatro braços para mostrar os quatro livros da sua bíblia chamada Vedo. Em uma mão tem um livro que mostra o poder legislativo. Na outra o fogo, emblema da força. As outras mãos juntas em ato de adorar. Está sentado na flor nífeia, a que eles chamam salcam, cuja haste sai do umbigo de Visnú, de quem procede. Não tem templo nem (...), nem culto público nem sacrifícios. Vixnú é o deus conservador. Representa-se em baixo com quatro braços, deitado sobre uma folha de árvore de (...) chamada Veddo. Pintam-no de cor azul que recebeu da peçonha de que sentou, tinha vomitado a serpente Sexu de mil cabeças ao tempo de servir como cordel para fazer rolar a montanha de ouro chamada Madragueri no maar de leite chamado Xinsagar para tirar as quatorze preciosidades que foram distribuídas entre os deuses e os gigantes que trabalharam juntamente e coube a cada um deles pela maneira seguinte. 1 -Laximinim ou felicidade a Vixnú. 2- A pedra preciosa (...) a Vixnú. 3- A árvore Priatac a Vixnú. 4- O licor Surá ou vinho para os gigantes. 5-O elefante branco Gaza a Indru. 6- O médico Danamantari, liberto. 7- A lua Chandrama a Mahês. 8- A vaca Camandenu a Angdias. 9- O licor da imortalidade Amrut para os angelicos. 10 - A dançarina ou bailadeira Devanganá a Indru. 11- O cavalo de sete cabeças Nehasvara ao Sol. 12- Os instrumentos da melodia Mrdanga a Indru. 13-O emblema do búzio Xanca a Vishnu. 14-O veneno Vica a Mahês. Contam-se vinte e quatro encarnações de Vixnú, mas dez delas são comumente como se representam, chamadas Avtar, como se verá adiante. Em muitas mitologias se acham algumas delas, antepostas e pospostas, feitas aos arbítrios e caprichos dos seus pintores chamados Chitarís. Mahês, que é o deus destruidor se representa ao outro lado da parte superior com quatro braços, dois dos quais se sustentam armas, emblemas da destruição: as outras duas mãos juntas em adoração. Dizem os gentios que Mahês nasceu das pestanas dos olhos de Vixnú. Da resplandescência do mesmo Vixnú nasceu o Sol. Da luz dos seus olhos a Lua. Dos póros do seu corpo os planetas e as estrelas. Dos resíduos da operação corpórea a terra. Das lágrimas o mar: da transpiração e respiração os ventos. Nesta primeira estampa se representam a criação dos primeiros três entes ou atributos de deus e a formação do Universo.”

Figura 12

O deus Visnú

Estampa 2



Vishnú.

Figura 13

O deus Visnú e sua consorte, a deusa Laximinim

Estampa 3



Garuda

Anamanta.

VISNÙ e LACXIMINIM sua mulher.

Figura 14

O deus Ganesha

Estampa 15



GANES.

3.4 - Um imaginário indiano a serviço das redes comerciais

A figura da bailadeira, na polaridade corpo-imagem, refletiu as problematizações e as tensões coloniais, as dinâmicas de poder, os conflitos entre as religiosidades no sul da Índia, e revelaram aspectos históricos e artísticos das tradições indianas, imprescindíveis nos estudos sobre as artes do corpo e as funções da imagem. A corporalidade iconografada na perspectiva hindu, a representação do movimento como linguagem do gesto e da dança - além de expressão da memória, trouxeram consigo a ancestralidade e o passado védico, reverberados através dos signos. Os estudos indianos ontologicamente dialogam com uma visão de corporalidade enquanto centramento, partida e retorno à transcendência com a finalidade de atingir o *Moksha*, a liberação da alma, o reencontro com o *Atman*, princípio divino da Existência, uma meta permanente nas experiências e práticas religiosas. O corpo físico, espaço da memória e da ancestralidade, em suas representações, desdobrou-se em corpos iconografados, habitados pelo mito, pela divindade e pelo saber histórico.

Este prisma de imagens de divindades e *devadasis* exige uma leitura com alicerces epistêmicos anticoloniais que superem a decifração de códigos na reinterpretação do passado, rompendo com os essencialismos criados pelas visões orientalistas. As produções artesanais indianas guardaram seus segredos, seus antecedentes históricos, suas complexidades técnicas, estéticas, antropológicas, como corpos vivos, todavia, sem voz nem vez, impedidos pelo positivismo e pela visão eurocentrada e imperialista. A imagem da bailadeira no mundo colonial português sobreviveu em seu *bhava*, deleite artístico e religioso, paradoxalmente a seduzir também em sua condição humana, na desconstrução do antagonismo entre sagrado e profano. A bailadeira, em seu fascínio, transcendeu sua condição humana como tema de esculturas de marfim, e, ainda que objeto de desejo, prevaleceu sob o sentido da sua gênese, estar perto dos deuses, agrada-los com a sua dança para que, satisfeitos, mantivessem o equilíbrio do Universo, preservado e harmônico.

Nas sociedades antigas e em civilizações milenares, a dança sempre esteve entre as práticas culturais preeminentes, tanto nos diversos grupos e estratificações sociais quanto nas cortes e átrios de nobres e palacianos. Citações bíblicas em referências à cultura judaica, ao mundo greco-romano e às muitas culturas do Mediterrâneo, tradições da América pré-colombiana, registros, pinturas, tratados, ícones, monumentos, heranças musicais e legados de oralidades em África, na Ásia Menor e no extremo Oriente, atestam o movimento, a

dramaticidade, a devoção ou o erotismo, a possessão, a linguagem do gesto e as artes do corpo como parte inerente das expressões humanas no âmbito das sociabilidades. Notou-se a sacralidade da dança e dos cantos litúrgicos como símbolos, códigos e veículos nos contatos e experiências com as divindades ou o Supremo. Textos clássicos, épicos e poemas expuseram ou narraram o Amor Sensual como metáfora para o desejo ardente entre criatura e Criador, na busca existencial de ascetas e místicos. Os cultos voltados à fertilidade e à colheita divinizaram o elemento feminino e, nos matriarcados, a figura da mulher em sua pluralidade de aspectos e funções foi observada num amplo espectro de povos, linhagens e etnias. Os templos de Afrodite, no mundo helênico, ou dedicados às inúmeras manifestações de Devi – a deusa, no subcontinente indiano, eram também espaços de concentração de poder e prestígio. Sacerdotisas, dançarinas, cortesãs ou “esposas” dos deuses foram sujeitos históricos de relevante papel social para suas comunidades. No Egito antigo, escavações revelaram os vínculos políticos e a presença de figuras femininas ligadas aos templos. No subcontinente indiano, a iniciação de meninas para os serviços dos templos, a relação entre sexualidade e espiritualidade, o tantrismo como filosofia comportamental, a concepção de sexo, o erotismo artístico, permearam a História cultura da Índia, onde encontra-se a gênese da *devadasi*, dançarinas dos templos de tradição hindu, numa abordagem histórico-antropológica de santuários e espaços divinizados das culturas de origem védico-bramânica.

No imaginário europeu, a ideia fantasiosa de extraordinárias riquezas, estranhos habitantes, monstros e seres fantasiosos associados às culturas indianas foram apontadas, descritas ou analisadas, por historiadores e estudiosos da arte como Partha Mitter²⁸³ e Sanjay Subramanyan²⁸⁴, que investigaram os equívocos e distorções sobre os mitos, deidades e religiosidades indianas ao longo dos séculos, bem como os problemas da alteridade – com evidências nas crônicas de viagem de autores europeus com incidência no século XVI. Os europeus foram impactados com uma arquitetura monumental e uma sofisticada produção iconográfica, além dos muitos desafios em compreender os avançados processos de urbanização, ruínas de sítios milenares e um complexo panteão religioso no paradoxo de uma sociedade pautada em religiosidades e crenças em deuses malignos e monstruosos, associações estas que levaram as artes hindus a perspectivas descontextualizadas e restritivas nos períodos posteriores. Dos textos de Megasthenes e Plínio, referentes à chegada de Alexandre à Índia, aos

²⁸³ MITTER, P. *Much maligned monsters: a history of the Europeans reactions to Indian Art*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

²⁸⁴ SUBRAHMANYAM, Sanjay. “O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI”. *Revista Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº19/20, set-dez, 1994, pp.190-196.

escritos de Linschoten²⁸⁵, entre tantos outros, criaram-se percepções eurocêntricas pautadas pelo dogmatismo cristão que corroborou com uma visão excêntrica, contraditória e romântica sobre a Índia, seu patrimônio cultural e artístico, bem como dos seus atores sociais, no que foi ao encontro das discussões apresentadas por Edward Said e formuladas no seu célebre *Orientalismo*²⁸⁶ e ao longo de toda a sua obra.

Se desde a antiguidade, no mundo greco-romano, a Índia se fez presente na Europa entre mitificações, relatos e especulações, o expansionismo europeu durante o Renascimento, plasmou idealizações das culturas indianas construídas dos contatos entre viajantes, missionários e mercadores com as diversas sociedades do subcontinente e seu patrimônio artístico e cultural, com destaque para as cidades do Império Mughal²⁸⁷. A islamização juntou-se aos inúmeros complexos de tradição védico-bramânica, budista e jainista, compondo o quadro sociocultural em que se configurou a Índia do contexto das missões religiosas a partir do século XVI. A historiadora Maria de Deus Manso contextualizou o período ao explicar que:

As invasões afgãs, turcas e mongóis e os contactos comerciais de árabes e persas no Oriente, sedimentaram uma presença islâmica na Índia. A norte da região temos o Império Mogol, que se considerava descendente dos mongóis que invadiram o Turquestão, no século XIII, liderados por Gengis Khan. Estes eram islamizados na tradição do sufismo, pois receberam forte influência da cultura persa. No século XVI, no reinado de Babur, os mongóis entraram mais ao sul, no seio da península. No sul do Decão, situava-se o reino hindu de Vijayanagar, denominado pelos portugueses de Império de Bisnaga, fundado em 340, sendo um importante centro de obstáculo ao domínio muçulmano na zona. Devido ao avanço mongol e dado não terem acesso ao mar, acabou por se fragmentar. O principado de Bengala, a nordeste, também era dominado por muçulmanos. No litoral ocidental da Índia, no sultanato de Bijapur, Goa, era um importante porto. Na costa do sultanato encontravam-se pequenos estados independentes hindus, onde se destacava Calecute. Algumas comunidades muçulmanas instalaram-se na região e, embora vivessem de actividades comerciais, conseguiram influenciar no domínio político as comunidades hindus. Ainda que, culturalmente, pudesse existir um impedimento étnico, isso não afastou uma interacção, principalmente através de casamentos entre comerciantes muçulmanos e mulheres hindus de castas inferiores, cujos filhos eram designados de Mappila.²⁸⁸

Ainda assim o cenário de uma sociedade bramanocêntrica, caracterizada pela predominância dos costumes hindus, seus ascetas e templos, além dos legados da milenar literatura religiosa, moldaram a visão dos viajantes portugueses, franceses, holandeses, ingleses

²⁸⁵ LINSCHOTEN, Jan Huygen van. *Itinerário, viagem ou navegação de Jan Huygen van Lischoten para as Índias Orientais ou Portuguesas (1596)*. Lisboa: CNCDP, 1997.

²⁸⁶ SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Ciadas Letras, 2007.

²⁸⁷ Criado no século XVI, entre sua expansão, auge e declínio, decorrido de crises de sucessão, tensões políticas e religiosas, extinguindo-se pela ação do colonialismo britânico em 1857. Avançou por quase todo o território indiano. No seu ápice teve em Akbar, o seu principal soberano, que entre as principais estratégias de domínio promoveu interações entre os mais diversos reinos e sultanatos.

²⁸⁸ MANSO, Maria de Deus Beites. "Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII." *História Unisinos*. 15.3. 2011, pp. 406-416.

e italianos. Estabeleceu-se o confronto entre diversidade religiosa e conceitos eurocêntricos de civilização, cujos efeitos arrastaram-se pela Idade Moderna. Produziu-se uma etnologia com a descrição de práticas culturais ancestrais como esforços de tradução e os discursos do subjugo colonial, uma recorrente ferramenta no trabalho missionário do Projeto da Conquista. Em seus textos e pregações no trabalho de evangelização, os missionários católicos na Índia adotaram ações significativas que vão das narrativas sobre o *modus vivendi* das sociedades indianas em suas experiências de interlocução aos discursos do proselitismo cristão e desqualificação das tradições hindus, num significativo empreendedorismo religioso e etnocêntrico. Couberam aos franciscanos e jesuítas um importante papel na produção das fontes sobre os estudos indianos nos espaços da administração colonial portuguesa. Outrossim, a literatura de viagens construída a partir de então, se nutriu interesses das instituições políticas e religiosas no exercício da descoberta sobre o outro, voltou-se aos comerciantes em interação com as praças e os produtos locais. Importante ressaltar que a confluência das grandes redes comerciais que cruzaram-se sobre a Índia, de portugueses, ingleses, franceses e holandeses, teceram o maior e mais poderoso pólo mercantil, engendrado no sul da Ásia. Ampliando a sua análise sobre as demais redes comerciais e as conjecturas econômicas do contexto histórico-cultural das missões na Índia, Maria de Deus Manso prosseguiu:

Três redes competiram entre si: a rede chinesa, a rede muçulmana e, finalmente, a rede cristã (Seabra, 1997, p. 37). A mais antiga é a rede chinesa, pois desde o tempo dos Song, pelo menos, os mercadores chineses das províncias do sul (Fukien e Guangdong), empenharam-se pelo comércio dos Mares do Sul (Nanyang), tratando com a Ásia do Sueste. Desde o século XIII, foram assinaladas pequenas comunidades permanentes em Angkor; mas o movimento de emigração aumentou nos começos do século XV, com as sete grandes expedições de reconhecimento de Zheng He, efectuadas por ordem imperial, que, através do Oceano Índico, chegaram até às costas de África, e, particularmente, nos fins da época Ming (1644), logo que a ordem continental instituída pelos Manchús, levou os mercadores livres a estabelecerem-se em alémmar (Seabra, 1997, p. 37). Paralelamente a esta, assistiu-se ao célere crescimento da rede muçulmana, sem haver eliminação daquela, porque, muitas vezes, no começo, os mercadores chineses eram provenientes das antigas comunidades islamizadas de Cantão (séc. IX) ou de Quanzhou (séc. XI). Os comerciantes muçulmanos eram simultaneamente missionários, que traziam consigo a nova religião, o Islão. [...] Finalmente, a terceira rede era a cristã. Esta era, por sua vez, estabelecida por três redes: a rede portuguesa (Malaca, Macau, Timor, Solor, Ternate, etc); a rede espanhol-a (Manila, Filipinas); a rede holandesa (mais dispersa: Macassar, Banten, Malaca). A rede portuguesa teve uma maior abrangência desta região da Ásia, com um maior proselitismo religioso e uma preocupação de difundir a língua, cultura. A rede holandesa, não desejava disseminar o protestantismo, nem propagar a língua e cultura. A rede espanhola, mais centralizada – nas Filipinas –teve também um cuidado religioso, assim como de difusão da língua e cultura. ²⁸⁹

²⁸⁹ MANSO, Maria de Deus Beites. *Ibidem*. 2001, p. 407.

Da proliferação das redes, dos contatos e relatos dos viajantes Joan-Pau Rubiés²⁹⁰ em *Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European Eyes, 1250 -1625* apresentou uma investigação que reconstituiu os processos históricos que deflagraram na composição de uma imagem sobre a Índia que será aplicada nas particularidades dos seus sujeitos históricos. A obra observou o Império de Vijayanagara no centro-sul do subcontinente, desde a chegada de Marco Polo, Ludovico de Varthema e Vasco da Gama, ao considerável volume etnográfico de textos, cartas, crônicas, itinerários, tratados e livros que versaram sobre história, política, comércio, cultura, religião e estratificação social naquilo que forjou o “orientalismo europeu”, em cujos relatos e testemunhos o autor identificou as dançarinas religiosas como “temple dancing girls”, o correspondente às bailadeiras da Índia portuguesa.

²⁹⁰ RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European Eyes, 1250 -1625*. Cambridge University Press, 2004, p. 443.

CAPÍTULO IV

A bailadeira de marfim

Como exposto no capítulo 3, o corpo físico das *devadasis* pode ser compreendido como um espaço da memória e da ancestralidade e, em suas representações, desdobra-se em corpos iconografados, habitados pelo mito, pela divindade e pelo saber histórico. Esses desdobramentos resultam em representações desses corpos, observados neste capítulo. O corpo da bailadeira, *devadasi*, é objeto de representação tanto na arte indiana, quanto na arte europeia, com suas representações carregadas do que defini-se, na teoria pós-colonial, como *orientalismo*. O estudo da iconografia indiana sobre o corpo da *devadasi*, a valorização de seus aspectos, visa justamente dar voz a esse sujeito subalternizado nas representações eurocêntricas que se fizeram dele. É na bailadeira de marfim, na iconografia de seu corpo, que poderemos alcançar então a voz desse sujeito. Todavia, é preciso antes contextualizar a presença e a circulação do marfim no espaço índico. O marfim e os artesãos que trabalhavam com esse material devem ser compreendidos não apenas pelo viés econômico, mas também intercultural. A produção artesanal de marfim no subcontinente indiano é milenar e sua circulação desenvolveu-se ao longo da história da Índia. As pujantes redes de comércio do Índico, de intenso tráfego desde a antiguidade, atraíram e levaram os portugueses à Índia. Em sentido inverso os portugueses escoaram para a Europa e a América uma incalculável soma de mercadorias e manufaturados, conduzidos pelo mercantilismo europeu e pelas ordens religiosas do Projeto de Conquista.

Embora sejam identificados como fatores preponderantes na composição da arte cristã na Índia a arte mogol, as tradições indianas e o elemento europeu das figuras do colonizador, outros aspectos permeiam a plástica indiana dos espaços coloniais portugueses. Os princípios da sacralidade, da universalidade e do rito penetraram a cosmovisão das tradições da Índia e mantiveram uma conexão que vinculou permanentemente o humano e o divino. Na dimensão universalista, não somente as ideias, sobretudo, os diversos campos do saber artístico, invariavelmente interligados, instauraram toda uma coerência entre o sistema musical, dança e teatro, escultura, arquitetura, relevos, artes plásticas, ourivesaria, entre outros, fortalecendo a correlação estética. Desse fato depreendemos que as esculturas indianas jamais estiveram dissociadas das demais variantes artísticas e, por sua vez, tiveram na dança e na arquitetura uma coesão filosófica e visual.

Quando os portugueses chegaram à Índia, no final do século XV, uma vasta e complexa produção artística já se encontrava plenamente madura, estabelecida, com linhagens de artistas e artesãos conhecedores de técnicas, e com tratados milenares que norteavam toda a produção artesanal das artes visuais, da dança, da dramaturgia, da música e uma tradição literária corroborada no pensamento filosófico dos antigos Vedas e da civilização do Vale do Indo. Todavia, as disputas de poder e o subjulgo das populações indianas pelos conquistadores, não conseguiu extirpar o cerne milenar da ancestralidade dos povos do subcontinente indiano, ao contrário. O *bhava* presente nas imagens e danças através do sentido e da memória, dos seus códigos culturais, gestuais, plásticos e simétricos foi fortalecido, sobretudo, pela preservação e legitimação da identidade e da história do subcontinente. Desse modo as tradições milenares da Índia se desdobraram na história de uma Cultura indiana – ou culturas da Índia, e se fizeram presentes em suas epopeias, na literatura religiosa, nas práticas sociais, nos costumes, além do complexo conjunto de artes visuais inserido em seu patrimônio de cultura material. Se representar é dar sentido e significação a um objeto descrito ou identificado, é também reafirmá-lo nas categorias em que foi colocado, independentemente da sua condição natural. Mas é, sobretudo, legitimar um discurso construído sobre tal objeto para atender metas e demandas do agente dominador. Por esse crivo as iconografias indianas poderão ser “reinterpretadas” para dar voz aos sujeitos históricos escondidos em sua construção.

4.1 – No Espaço Índico: o marfim num cenário econômico e intercultural

Em 1505 D. Manuel I, Rei de Portugal, constituiu o Estado da Índia nomeando D. Francisco de Almeida o seu Vice-Rei e estabeleceu a sede da Coroa Portuguesa no Oriente, em Cochim, ao sul do subcontinente indiano. O caminho transoceânico de chegada às Índias estava aberto desde 1498 por Vasco da Gama, que aportou em Calicute, inaugurando, desta forma, as rotas comerciais do expansionismo europeu no Oceano Índico. Essas rotas vincularam praças de comércio marítimo e estabeleceram elos políticos entre os diversos estados localizados ao longo da costa oriental africana²⁹¹ e posteriormente entre vários portos no Golfo Pérsico, sul e sudeste da Ásia e Extremo Oriente, ao longo do século XVI. Consolidado o domínio territorial,

²⁹¹ Duas rotas principais interligavam África oriental ao subcontinente indiano. Uma de Moçambique, Zambézia e Sofala à Goa e ao Malabar. Outra na costa nordeste africana, ou costa suaíli, que vinculava Mombassa e Melinde às Províncias do Norte, no Gujarat.

Afonso de Albuquerque, que sucedeu a Francisco de Almeida em 1510, se apoderou de Goa tornando-a centro da administração política e, conseqüentemente, o principal polo comercial da Coroa Portuguesa em toda a Ásia, denominada então capital do Vice-Reino, o que lhe rendeu a alcunha de Roma do Oriente, em sua opulência econômica e por centralizar também as casas das ordens e missões religiosas do Projeto da Conquista e da Conversão das Almas.

Dessa forma, entende-se que o Estado da Índia surgiu para justificar o controle do Império português nas rotas comerciais afro-asiáticas, já consolidadas por árabes, africanos, indianos e chineses desde a antiguidade²⁹². A penetração portuguesa nessas redes ampliou e efervesceu um comércio que fez circular uma grande diversidade de produtos, tecnologias e matérias primas para manufaturados e objetos artísticos, entre outros. Dias comenta que:

Os contatos diretos com as ribeiras do Índico estabeleceram-se ainda no ocaso do Quatrocentos, para um século depois, atingirem a plenitude. A vida em comum de Portugueses e Orientais nem sempre foi isenta de problemas, mas teve resultados notáveis em variadíssimos domínios, nomeadamente nas artes plásticas [...]²⁹³

Por estas configurações de rotas, redes comerciais, interações econômicas, políticas e culturais, foi que o Oceano Índico tornou-se um espaço comum, não meramente cartográfico, geopolítico ou interculturalmente simbólico. Todavia, uma delimitação espacial para inúmeras relações desdobradas da prática mercantil. Ambiguamente, era cenário e o bastidor de produções de obras de arte conectadas técnica e esteticamente por elementos afins, os quais estavam circulantes num ambiente colonial instituído pela monarquia e fidalguia lusitanas. Nesse sentido, o Estado da Índia, cujos alicerces foram fundados nas dinâmicas da política, da economia, da religião e da cultura, desenhou-se como o principal signo do poder colonial português.

Com as inúmeras demandas de um comércio transimperial entre Europa, África e Ásia, itens de maior peso no mercado do espaço Índico, como especiarias, escravos, metais, têxteis, alimentos e bens materiais passaram a ser mais requisitados em outros mercados, sobretudo o europeu, notavelmente o maior consumidor da produção afro-asiática, e as novas praças comerciais de então na América portuguesa. Um grande volume de importações passou a ser feito pela Coroa lusitana em comercialização de ouro, prata e escravos, mercadorias utilizadas nas trocas entre as praças coloniais. No sistema financeiro de uma economia-mundo, algumas

²⁹² De acordo com as investigações de K.M. Pannikar em *A dominação ocidental na Ásia*. Do século XV aos nossos dias. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

²⁹³ DIAS, Pedro. *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822)*. O Espaço do Índico. Navarra: Círculo de Leitores, 2008, p. 7.

mercadorias²⁹⁴ desempenharam o papel de estabilizadores econômicos para manter o fluxo mercantil, como os diamantes²⁹⁵, no mercado aurífero brasileiro, que, junto aos minérios, entre outros fins, obteve a função de estabilizador comercial equilibrando a oscilação de preços e da produção, e conseqüentemente o seu valor de mercado em processos produtivos hierarquizados, ou seja, provenientes das relações intracolônias²⁹⁶ ou de espaços considerados periféricos, tornaram-se produtos com alto valor agregado, de natureza artística, religiosa ou pelos exotismos atribuídos na metrópole. Outrossim, a prática de contrabando²⁹⁷ acompanhou as redes comerciais do Império português, revelando outros aspectos dessas conjunturas. Nestas duas variáveis, mercadoria bruta e produto manufaturado enquadrou-se o marfim. Enquanto mercadoria²⁹⁸, a presa de elefante era utilizada como escambo entre caçadores, comerciantes africanos, árabes e indianos e, posteriormente, portugueses, com preços controlados pelos compradores europeus, que os regulavam de acordo com o mercado de escravos²⁹⁹, já que ambos eram negociados nos territórios africanos. Na outra condição, manufaturado e fartamente esculpido em jóias, artes decorativas, iconografias religiosas, esculturas, utensílios, objetos de luxo e artigos litúrgicos, o marfim transformou-se em arte ebúrneia e em produto de alto valor comercial pelos elevados custos de mercado, pelo refinamento artístico, pelo caráter exótico, pela sofisticação e resistência do material, que possibilitava expressividade e precisões simétricas no entalhe, que muito interessava aos artistas e colecionadores de arte europeus, pelo prestígio e pelo simbolismo de poder – uma exclusividade das elites civis e religiosas, fatores que determinaram a valorização das esculturas em marfim ou objetos artísticos com aplicação, revestimento ou encaixe do cobiçado material no mercado de luxo.

²⁹⁴ Numa perspectiva de economia-mundo, a presa esteve na cadeia mercantil do sistema colonial, sempre presente nos ciclos de evolução econômica e gerava receita desde a sua aquisição, como matéria-prima, às etapas seguintes, como o escambo ou a manufatura de objetos e produtos chegando, ao final, aos circuitos comerciais. O mercado de marfim foi sempre amplo, intenso e altamente rentável. Para explicar as presas em “circulação global de mercadorias”, nas palavras de Russel-Wood, ver o capítulo IV “Fluxo e refluxo de mercadorias” onde o marfim, em seus diferentes estágios de valor econômico, efetivou-se na cadeia-mercantil como dos mais valiosos itens. Ver: RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. (1415-1808)*. Tradução de Vanda Anstácio. Viseu: Difel, 1998.

²⁹⁵ FURTADO, Junia Ferreira. *O livro da capa verde: o regimento Diamantino de 1771 e a vida no distrito Diamantino no período real da extração*. São Paulo: Annablume, 1996.

²⁹⁶ ANTONY, Philomena Sequeira. *The Goa Bahia intra-colonial relations – 1675 / 1825*. Tellicherry: Irish, 2004.

²⁹⁷ FERREIRA, Roquinaldo. “A arte de furtar”: redes de comércio ilegal no mercado imperial ultramarino português (c.1690-c. 1750)”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *Na trama das redes. Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²⁹⁸ De acordo com estudos de AHMED, Afzal. *Indo-portuguese trade in seventeenth century (1600-1663)*. New Delhi: Gian Publishing House, 1991, p. 150; e PINTO, Celsa. “Trade and Finance in Portuguese: a study of the portuguese country trade. 1770-1840”. *XCHR Studies Series - GOA n. 5* – New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

²⁹⁹ ALPERS, Edward A. *Ivory of Slaves in East Central África: Changing Patterns of International Trade to the Latter Nineteenth Century*. London: Iteinemann Educational Books, 1975.

Proporcionando elevados lucros aos negociantes portugueses, o marfim no espaço Índico era negociado na costa oriental africana pelas rotas que a vinculavam Cambaia³⁰⁰ e Surat, de acordo com os contratos e demandas. Em todo o Guzerat, na Índia, o marfim era bastante procurado em função do grande número de oficinas de artesãos especialistas no entalhe deste material. Estes artesãos locais, indianos que detinham conhecimentos de árabes e hindus, eram considerados os mais hábeis em toda a Índia na produção de arte ebúrnea, artífices da estética Mogol³⁰¹. As presas eram negociadas mediante pagamentos de impostos e muitas vezes levadas para o comércio interno em Goa, sede administrativa do Estado da Índia, no Malabar e no Ceilão, ao sul. Apesar destes portos também terem recebido cargas constantes, revelando que o material era intensamente solicitado em toda a Índia (onde se localizavam dezenas de centros de produção e manufatura em marfim), o marfim foi explorado por todo o território do subcontinente, desde a antiguidade indiana no Vale do Indo, onde foram localizados sinetes de marfim, até o período pré-colonial inaugurado pelos portugueses, o que levou a erboraria ao seu auge entre os séculos XVII e XVIII.

Como mercadoria, ou objeto artístico entre os bens e riquezas, espólios e exotismos das conquistas europeias, as presas de marfim integraram um imaginário orientalista que pode ser visto em obras como dos pintores holandeses Johannes Blaeu³⁰² (1596-1673) e Jan Luyken³⁰³ (1649-1712). Para ilustrar os primeiros avanços do mercantilismo europeu em África, no século XVII Blaeu representou uma mulher negra (figura 15), inspirado nos intercâmbios com a Guiné, um dos mercados fornecedores de marfim mais próximos da Península Ibérica, a carregar uma cornucópia, símbolo de abundância, fartura alimentar, fertilidade e riquezas, entre animais silvestres. Associadas ao centro da representação, três crianças seguram uma presa de elefante, ilustrando o grande porte e as dimensões das chamadas “pontas” de marfim. Luyken, mais tarde, numa narrativa visual sobre as riquezas do Novo Mundo, apresentou a América (figura 16), sentada com um baú de tesouros e jóias sobre o seu colo e uma presa de elefante ao chão entre as suas pernas a indicar que, ainda que não houvessem elefantes em sua fauna sobre

³⁰⁰ Cidade no golfo homônimo, localizada no noroeste indiano, Mar Arábico, correspondente à Khambat, próxima à Diu e Damão, no atual estado de Gujarat (Guzerate). Junto à Surat, Bombaim, Chaul, Salcete e Baçaim compunham as chamadas Províncias do Norte.

³⁰¹ Referente à Dinastia Mogol, uma arte islâmica, que entre 1550 e 1650 teve entre seus grandes incentivadores ShahJahan (Shahabuddin Mohammed ShahJahan – 1592/1666), idealizador do Taj Mahal, mausoléu construído em Agra, centro-norte da Índia, entre 1632 e 1649. A Arte Mogol, marcada por peculiar exuberância foi bastante difundida através da confecção de suntuosos presentes trocados entre nobres e governantes, como tapetes, pinturas, jóias, armas decoradas e esculturas, e reflete em suas composições indo-islâmicas as influências hindus.

³⁰² KROGT, Peter Van der. *Atlas Maior – 1665*. Amsterdam: Taschen Store, s/d. p. 467.

³⁰³ ADONIAS, Isa. “Um continente chamado América”. In: *Mapa: Imagens da Formação Territorial Brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1993.

o continente, o marfim esteve entre as riquezas que circularam no Novo Mundo. A ideia está representada nos personagens que interagem com a protagonista, Poseidon, divindade do panteão helênico dos mares e oceanos, elemento simbólico das navegações, e Mercúrio, deus greco-romano, mensageiro dos deuses e patrono do comércio, que diante da América aponta para as suas riquezas. A cena se completa com dois coadjuvantes, um a impor uma tocha sobre o ambiente, com indícios associados à Europa e o outro, num plano inferior ao fundo do cenário, um homem negro, uma alusão à presença dos africanos escravizados no continente americano.

Figura 15



Legenda: África, por Johannes Blaeu (1596-1673).
Fonte: KROGT, Peter Van derIbdem. s/d. p. 467.

Figura 16



Legenda: Um continente chamado América - Jan Luyken (1649-1712)
Fonte: ADONIAS, Isa. *Ibidem*. 1993, s/p.

De acordo com a documentação *Yvory works in India through the ages*³⁰⁴, um estudo localizado na Biblioteca do Indian National Museum, em New Delhi, decorrente de um projeto de investigação científica que contou com dezenas de pesquisas, registros arqueológicos e fotográficos, publicado em 1967 como suporte metodológico para os acervos das produções artesanais do referido museu, a circulação e a produção artesanal de marfim no subcontinente indiano é milenar e desenvolveu-se ao longo da história da Índia. O dossiê citado é composto de quatro capítulos que tratam das áreas em que vestígios de objetos de marfim foram identificados em seus diferentes períodos e um número aproximado dos centros de produção onde a manufatura tenha ocorrido, além das hipóteses relativas aos prováveis fatores que possam ter contribuído para o volume e a circulação, técnicas e tipologias. Fontes, mapas e uma extensa bibliografia embasam o relatório que foi reconhecido pelo governo indiano³⁰⁵. Revelou-se uma considerável incidência de polos produtores na costa oeste do subcontinente, correspondentes aos espaços e períodos desde o Vale do Indo e o Império Mogol, à presença lusitana a partir do século XVI, territórios que constituíram, nomeadamente, a Índia portuguesa.

Segundo Afzal Ahmed,³⁰⁶ a circulação de marfim na Índia no século XVII incluiu muitos negociadores que transportavam as presas em seu próprio risco, mas sempre a pagar impostos. Dom Estevão de Ataíde, capitão-chefe de Moçambique, teria participado deste comércio, enviando 80 bahars (cerca de 13.304 kgs) de marfim para Goa, através de seu representante, em agosto de 1613. Outro contratante citado foi Francisco Dias Barão, que trouxe mais de 6.818 kg de marfim ao alcaide mor de Goa, o funcionário encarregado de importação no porto de acordo com as regras. Antonio Coutinho foi outro importador de marfim durante este período. Pedro Alves Pereira, um dos homens mais proeminentes em Goa, também esteve entre os negociantes. O citado autor informou ter sido este mercador, um dos homens privilegiados de Goa, isento do imposto a ser cobrado sobre as mercadorias importadas por ele. Além desses comerciantes, funcionários portugueses também vendiam e intermediavam a compra e venda das presas. Funcionários da Coroa em Moçambique participavam com remessas que ultrapassavam 20.000 kgs de presas. Os comerciantes envolvidos no comércio de marfim obtinham a sua carga através de alguns dos seus agentes, que recolhiam o marfim dos caçadores locais em África oriental. Entre esses intermediários, Sebastian Fernandes foi

³⁰⁴ Nos anexos estão os mapas que integram o documento, a ilustrar os polos de produção ebúrnea no subcontinente, da antiguidade indiana ao período moderno. *Yvory works in India through the ages (Upto the end of 19th century)*. Census of India 1961. Volume I, part VII-A. Craft survey monograph series. Office of the Registrar General – Ministry of Home Affairs.

³⁰⁵ Seguem, nos anexos alguns dos mapas que integram o dossiê.

³⁰⁶ AHMED, Afzal. *Ibidem*. 1999, 151-152.

nomeado como fornecedor para Antonio Coutinho, durante a segunda década do século XVII. Nuno Fernandes e Rui de Melo foram outros intermediários interessados na carga de Alves Pereira, durante a segunda e terceira décadas do mesmo século. Normalmente os comerciantes pagavam parcialmente em ashrafis ou cruzados e outra parte em barras de ouro. O valor pago por 1kg de marfim neste período correspondia a quatro e meio ashrafis. Dom Ataíde teria pago em ouro um valor de 40 mil ashrafis para uma soma de 56.500 ashrafis aos seus homens e agentes entre 1613-1614.

Outra modalidade de pagamento foi através de troca de tecidos de Cambaia. Frequentemente, todo o marfim moçambicano em estado bruto, de Goa era reenviado para Cambaia ou Surat para a compra de têxteis enviados para Melinde através de comerciantes hindus do Gujarat, alimentando a triangulação comercial. A demanda de têxteis de Moçambique e outros países africanos levou a um aumento no volume de importações de marfim o que o tornou, sem dúvidas, um importante meio de troca. O último ano localizado na pesquisa de Ahmed no XVII foi de 1613, embora defenda o autor que a troca têxtil tenha continuado de forma intermitente até a terceira década. Mais tarde, depois de 1626, o comércio foi realizado apenas em 1644, após uma pausa de cerca de 18 anos. Depois disso, ele continuou até 1661, com algumas lacunas. O pesquisador concluiu que tornou-se evidente que mais de 50% de marfim foi importado exclusivamente de Moçambique, não chegando a um número consensual para as presas de marfim de Mombassa. A maior parte do marfim importado das praças africanas era enviada para Cambaia ou Surat em função do monopólio artesanal ali encontrado, o que levou os comerciantes portugueses a tentativas de perseguição e boicote ao monopólio dos artífices, embora sem sucesso, já que os artesãos do Guzerate possuíam uma autonomia dentro da cadeia econômica. Em contrapartida, os baneanes³⁰⁷, especialmente de Diu, fornecedores de produtos estrangeiros naquele mercado, apresentavam suas queixas ao Rei de Portugal, bem como ao vice-rei de Goa, sobre as pressões dos mercadores portugueses.

Em geral, as presas comercializadas variavam entre 0,80cm e 1,5 mt, com 40kg em média, mas podiam atingir até mais de 2 mt de comprimento com um peso máximo em torno de 90kgs. Os estudos apontam que o peso do marfim na balança comercial da Coroa é significativo e oscilatório, o que determinou uma regulamentação variável, até por ser umas das principais mercadorias no comércio ultramarino. Segundo Osswald:

³⁰⁷ Há controvérsias quanto a origem do termo, se jaina ou hindu, mas aplica-se a uma casta de comerciantes indianos, bastante atuante no comércio do Índico.

No que respeita ao preço do marfim cujo bar de melhor qualidade atinge nas praças africanas e asiáticas o dobro do preço do marfim de pior qualidade, a referência mais antiga encontrada data de 1506 e informa que o marfim de Sofala vale em Cambaia de 80 a 100 miticais o quintal, valor que, com base num câmbio de 445 reis para cada mitical de ouro, perfaz entre 35.600 e 44.500 reis o quintal. Em 1545 o bar de marfim africano é avaliado em 100 cruzados, portanto 40.000 reis, enquanto Diogo do Couto em meados do mesmo século, atribui à veniaga da mesma origem um preço quatro vezes superior, ou seja, 400 cruzados ou 160.000 reis. Em 1610 a presa do elefante comercializada a partir das ilhas de Angoxa, na costa leste africana é estimada em 400 cruzados, ou seja, 160.000 reis, valor que sobe para 8.000 pardaus (9240.000 reis) em finais da mesma centúria. Assim, com base nos valores de Diogo do Couto, verifica-se que o preço do marfim já extraído quase duplica entre a segunda metade do séc. XVI e 1610, evolução à qual não será certamente alheia à contracção da importação da veniaga africana, antes referida.³⁰⁸

A circulação no subcontinente foi descrita nos relatos do Frei Gaspar da Cruz³⁰⁹ e de Linschoten³¹⁰, “que se referem as esculturas em marfim, feitas na Índia e no Ceilão, que o príncipe Salim da corte Mogol, futuro Jahangir, encomendou aos seus artistas”, conforme Lopes.³¹¹ Dados socioeconômicos foram apresentados pelo pesquisador ao explicar que.

A semelhança do que verificamos em relação a produção da iconografia cristã na Índia, a partir de outras técnicas e materiais como a pintura, a talha retabular e o mobiliário, a escultura eburnea em marfim desencadeou a mobilidade e fixação de centros de produção de forma a dar resposta a uma grande procura pelos missionários e mercadores europeus. Pensamos que inúmeras oficinas estabeleceram-se em redor das principais igrejas, mosteiros, conventos e portos comerciais servindo-se, muito provavelmente numa fase inicial, de modelos em escultura e das gravuras, sendo que, gradualmente, criaram o seu próprio reportório iconográfico que permitia até uma configuração relativamente personalizada.³¹²

Em sua investigação, Lopes informou que na documentação localizada no Arquivo Histórico de Goa foram encontrados dados do *Livro de contas dos Jesuítas de 1684 a 1692*, com registros de pagamento para compra de pequenas esculturas de marfim. Os documentos descrevem despesas dos fundos conventuais e das ordens religiosas, com discriminação de valores referidos ao trabalho e aos artífices. Também esclareceu que os custos referentes à produção de esculturas de marfim apontam para despesas de valor semelhante a outros bens

³⁰⁸ OSSWALD, Maria Cristina T. G. *O Bom Pastor na imaginária Indo-portuguesa em marfim*. Dissertação de Mestrado em História da Arte pela Universidade do Porto, defendida em agosto de 1996, sob a orientação do Prof. Dr. Agostinho Araújo.

³⁰⁹ *Tratado das coisas da China por Frei Gaspar da Cruz*. Introdução e notas de Rui Manuel Loureiro. Lisboa: Cotovia / CNCDP, 1997.

³¹⁰ *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas* por Jan Huygen Van Linschoten, edição de Pos Arie e Rui Manuel Loureiro. Lisboa: CNCDP, 1998.

³¹¹ LOPES, Rui Oliveira. *Arte e Alteridade. Confluências da Arte Cristã na Índia, na China e no Japão, séc. XVI a XVIII*. Doutoramento em Belas-Artes (Especialidade em Ciências da Arte). Tese orientada pelo Professor Doutor Fernando Antonio Baptista Pereira. Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas-Artes, 2011, p. 195.

³¹² LOPES, Rui Oliveira. *Ibidem*. 2011, p. 195.

de consumo, sejam alimentares ou de uso cotidiano. “Em Junho de 1702 gastaram-se 39 xerafins em seis meninos de marfim, hua imagem de Nossa Senhora da Conceicao de marfim q levou o Pe Visitador”³¹³. Neste caso os objetos não se enquadram na superfaturação que obteriam se comercializados nos mercados europeus. Outro dado econômico pertinente revela que em Dezembro de 1706, gastaram - se 2 xerafins “De hua imagem de Nossa Senhora de Marfim no seu trono dourado”³¹⁴. Para o autor, análises comparativas conferem um valor relativamente baixo das pequenas imagens votivas, e indicam a existência de um amplo mercado indiano com profusão dessas obras, o que incluía a oferta de iconografias cristãs, esculpidas por artistas indianos não cristianizados, apesar das proibições por D. Joao III, de acordo com a sua carta ao padre Miguel Vaz, ao condenar o trabalho de arte cristã por artífices gentios. Ainda sob o contato dos inacianos³¹⁵ com as esculturas de marfim em Goa, Lopes nos diz que.

Na documentação dos Jesuitas é recorrente a referência de avultadas quantias dispendida para compra de “*figuras em marfim para os premios de Santo Inacio de Loyola*”, nunca antes mencionada pela historiografia portuguesa ou estrangeira. Em primeiro lugar, esta documentação coloca a Companhia de Jesus num dos principais utilizadores da imaginaria em marfim, certamente como consequência da estratégia missionária e das inovadoras metodologias de ensino. [...] Mesmo no final do sec. XVIII, os padres da Companhia continuavam a recorrer aos serviços dos artistas indianos, não apenas no que respeita ao entalhe de figuras em marfim ou pedraria, mas também na policromia de imagens em escultura. Em novembro de 1758 padres jesuítas pagaram 25 xerafins de se pintar as imagens para o presépio e 2 xerafins “*do feitto de hua imagem de S. Antonio em marfim*”, demonstrando que alguns artistas indianos continuavam a colaborar activamente sob empreitada e orientação iconográfica.³¹⁶

As pujantes redes de comércio do Índico, de intenso tráfego desde a antiguidade, levaram os portugueses à Índia. Em sentido inverso escoaram para a Europa e a América uma incalculável soma de mercadorias e manufaturados, conduzidos pelo mercantilismo europeu e pelas ordens religiosas do Projeto de Conquista. Claro está que o acúmulo de imagens e representações em esculturas, gravuras, ilustração de objetos, e cartografias não somente inundou o Ocidente com figurações e símbolos do sul da Ásia como proliferou na mentalidade colonial europeia estereótipos que foram de encontro à alteridade. A dimensão econômica da circulação cultural de marfim, antes da concentração nas trocas dos portos e centros de

³¹³ LOPES, Rui Oliveira. *Ibidem*. 2011.

³¹⁴ LOPES, Rui Oliveira. *Ibidem*. 2011.

³¹⁵ Missionários jesuítas.

³¹⁶ LOPES, Rui Oliveira. *Ibidem*. 2011., p 195-203. *Livro de contas dos Jesuítas de 1684 a 1692*, Arquivo Histórico de Goa, fl. 6, fl. 11 e fl 118.

comércio, teve nas oficinas de artesãos - conhecedores das normas e cânones da produção artística local, o cerne que integrou conhecimento artístico, produção artesanal e consumo, em meio a uma tradição milenar de representações e visualidade.

4.2 – Notícias do Estado da Índia na América portuguesa: marfins e bailadeiras

No decorrer do século XVIII, no Brasil, já se conheciam desde muito antes as dinâmicas econômicas, sociais e culturais da Índia portuguesa. Precisamente no ano de 1730, foi publicada a *Historia da America Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro*³¹⁷, por Sebastião da Rocha Pitta, “Fidalgo da Casa de Sua Magestade, Cavaleiro Professo da Ordem Christo, Coronel do Regimento da Infantaria da Ordenança da Cidade da Bahia e dos Privilegios della e Academico supranumerário da Academia Real da Historia Portugueza”³¹⁸. O historiador baiano, nascido em Salvador em 1660, foi membro da Academia Brasílica dos Esquecidos, uma Academia de Letras fundada em 1724 no contexto dos movimentos literários nativistas que defendiam a escrita de uma História do Brasil. A historiadora Íris Kantor recordou que “as academias brasílicas estimularam um programa de estudos que contemplava a história e a geografia eclesiástica, civil, natural e militar dos domínios portugueses na América, concebendo a América portuguesa como uma unidade geográfica e política”³¹⁹. A obra de Pitta é composta por dez livros, foi o primeiro trabalho sobre a História do Brasil e seu território e obteve, na época, grande divulgação. Os dois primeiros livros tratam do descobrimento e povoamento inicial em seus aspectos históricos e geográficos. A partir do terceiro livro os textos seguem cronologicamente os feitos administrativos dos governadores gerais ou vice-reis.³²⁰

No início do Livro X, o texto começou por citar a chegada na Bahia de D. Pedro Antonio de Noronha, Marquez de Angeja, noutras obras referido como Conde de Vila Verde. Trata-se do Vice-rei da Índia que atuou no Oriente entre 1693 e 1698 e esteve na Bahia como escala na

³¹⁷ PITTA, Sebastião da Rocha. *Historia da America Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro* 2ª edição. Lisboa: Francisco Arthur da Silva – Editor, M.DCCC.LXXX.

³¹⁸ PITTA, Sebastião da Rocha. *Ibidem*. p. III.

³¹⁹ KANTOR, Íris. “Polêmicas sobre o Novo Mundo nas Academias Brasílicas (1724-1759)”. Texto integrante dos Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. Cd-rom.

³²⁰ Uma análise da obra encontra-se no artigo de Roger Lee P. de Jesus, em “A História da América Portuguesa (1730) de Sebastião da Rocha Pitta: o contexto, o autor, a obra”.. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: UC, 2011, pp. 141-164. ISSN: 1645-2259.

sua viagem de volta a Lisboa. Em Portugal, ocupou postos importantes até chegar a general do exército, tendo sido enviado como vice-rei do Brasil e chegado à sua capital, Salvador, em junho de 1714. Narrativas sobre o seu governo na Índia descreveram ações políticas e militares em Goa, e assim o texto segue tratando sobre os seus sucessores, Sancho de Faro e Sousa, o Conde de Vimieiro, que foi Governador-geral em 1718-1719, os membros da Junta Provisória³²¹ e Vasco Fernandes César de Meneses, Conde de Sabugosa, vice-rei entre 1720 e 1735, anteriormente vice-rei na Índia no período de 1712 a 1717.

Ao descrever sobre o governo de Vasco de Meneses em Goa, Pitta informou sobre uma junta de comércio com os mercadores de Diu em que tratava sobre os pagamentos feitos em marfim, já que as presas eram usadas como moeda de troca em Moçambique “pelas roupas e drogas que toma naquella praça aos que a ella a conduzem”.³²² Muitos dos atos do vice-rei foram mencionados e incluem as suas ordens contra a presença das bailadeiras. Segundo o historiador baiano, Meneses: “Evitou o notório damno que às almas e às fazendas causavam as bailadeiras em Goa, e por um publico bando as mandou sair daquella cidade e das ilhas proximas, com pena de morte às que não obedecessem, ou depois de terem saído voltassem”.³²³

No índice geral, na enumeração do Livro X, o autor destacou as bailadeiras com o subtítulo “desterra as bailadeiras”³²⁴ reportando-se ao fato da citação anterior. Embora sejam muitas ocorrências descritas do vice-rei da Índia, poucas foram destacadas no índice e o registro enfático das bailadeiras evidenciou terem sido as dançarinas hindus de Goa já conhecidas entre a fidalguia e os acadêmicos do Brasil colonial. Dois séculos seguintes, no meio literário, as bailadeiras permaneceriam sob a imagem desenhada nas fontes quinhentistas, sinônimo de cortesãs, já romantizadas, sem a ameaça que lhes era associada, como revelou Pitta. Albino Forjaz de Sampaio e Bento Mantua viriam a escrever *O Livro das Cortesãs – Antologia de poetas portuguesas e brasileiros*, com uma terceira edição publicada em Lisboa, em 1916. No prefácio os autores escreveram:

A cortesã! Como ela acompanha a história da humanidade! Na Índia, rodeada de lótus em flor, subiu a montanha sagrada de Siva para adorar o Linga e cumprir as uniões e luxurias do livro sagrado de Vatsyayana. Era uma pobre bayadeira encarregada de não deixar apagar o fogo eterno do Amor. [...] A cortesã quando foi a bayadeira sagrada de Siva, denominou-se *dévadassi* ou *natché*, conforme a sua prostituição era ou não

³²¹ Após a gestão do Conde de Vimieiro houve uma Junta Governativa Provisória composta por Sebastião Monteiro da Vide (Arcebispo metropolitano), Caetano de Brito de Figueiredo (ouvidor geral) e João de Araújo e Azevedo (chanceler), que governaram de 14 de outubro de 1719 a 23 de novembro de 1720.

³²² PITTA, Sebastião da Rocha. *Ibidem*. M.DCCC.LXXX.. p. 312.

³²³ PITTA, Sebastião da Rocha. *Ibidem*. M.DCCC.LXXX..

³²⁴ PITTA, Sebastião da Rocha. *Ibidem*.. M.DCCC.LXXX. p 402.

religiosa. As que apenas estavam ao serviço dos ricos, essas tiveram o nome de *vestiatrix* e *cancénis*. [...] O *Kama Sutra*, que vem dos tempos immemoriaes de Siva, é-lhe consagrado.³²⁵

No decorrer do livro, bohemias, romantismo, cultura geral e referências à prostituição se desenvolvem numa intertextualidade de comentários e poemas que trazem autores do século XVI – Rui Muniz (1516) com “Cantigua de Rruy Moniz a hua molher q elle conheço & mandoulhe hua muyto maa rreposta”, e seus contemporâneos Diogo Fogaça, Joam Fogaça, Vasco Mousinho de Quevedo, autor de “Meretricia Procracitas”, Frei Agostinho da Cruz com “À Magdalena”, dos séculos XVII – D. Thomaz de Noronha (1651) com “A uma dama prodiga de favores”, e do século XVIII - Filinto Elysio (1734) com “Epigrama”. O século XIX concentrou a maior parte da obra com autores portugueses notáveis como Anthero de Quental (1842), “Metempsychose”, “Une femme qui tombe”; Guerra Junqueiro (1850), “Morte de D. João”; Sousa Viterbo (1845), “Hetairas”; Bulhão Pato (1830), “Anjo caído”; Antonio Feijó (1859), “Flores da Carne”, “Lesbia”, “Noctambula”, “Cleopatra”; Gomes Leal (1848), “O Lyrio do lupanar”, “A Camélia negra”, “O lupanar floresce”, “Cocottes e maqueraux”, “Epitaphio de uma cocote”, “Epitaphio de uma mundana”; além dos brasileiros Casimiro de Abreu (1837), “Dôres”, e Olavo Bilac (1865), “Messalina”. Ao todo dezenas de escritores de língua portuguesa polarizados entre o objeto de sedução ou desejo e o discurso de desqualificação da mulher considerada “imoral” produziram inúmeros poemas inspirados na figura feminina da cortesã.

Nesse universo a bailadeira foi duplamente estigmatizada, pois, além do reducionismo pautado nas interpretações que a associava a um comportamento promíscuo ou moralmente ameaçador, também foi projetada num ideal de mulher por uma perspectiva hedonista, e viu-se, contudo, impregnada dos exotismos e essencialismos apontados no orientalismo saidiano, que reforçou a representação construída nas fontes do século XVI, durante o encontro-confronto entre portugueses e hindus no subcontinente indiano.

³²⁵ SAMPAIO, Albino Forjaz de; e MANTUA, Bento. *O Livro das Cortesãs*. Antologia de poetas portugueses e brasileiros. 3ª edição. Lisboa: Livraria Editora Guimarães. 1916, pp 6-19.

4.3 — Iconografias em marfim: os temas hindus, as bailadeiras e o *bháva* das imagens

A contestação do conceito de *arte indo-portuguesa* ou *lusio-oriental* aplicada às imagens votivas cristãs produzidas durante a ocupação da costa sudoeste do subcontinente indiano por Portugal, denominado *Índia portuguesa* - cuja administração política e religiosa esteve centrada em Goa, parte do reconhecimento e da assimilação dos fundamentos históricos de um conhecimento artístico milenar da civilização indiana. Esse conhecimento artístico tem heranças hindus, budistas, jainistas e islâmicas presentes nos resquícios simbólicos e materiais, além de vestígios míticos nas iconografias religiosas da missão católica. Essas iconografias além de híbridas são atávicas, ou seja oriundas de um processo de crioulização, segundo Glissant³²⁶. Os princípios da sacralidade, da universalidade e do rito penetraram a cosmovisão das tradições da Índia e mantiveram uma conexão que vinculou permanentemente o humano e o divino. Expressão dessa realidade, a arte se configurou como manifestação da transcendência, uma estética do sagrado pela sua evolução nos cenários de culto religioso, ambientes de adoração, templos, locais de peregrinação ou edificações religiosas. Legislações, diretrizes e normas das sociedades indianas foram constituídas sobre o pensamento religioso, desenvolvido sobre os fundamentos védicos. Todavia, tratados e textos canônicos – *sastras* e *sutras*, regularam as produções artísticas e artesanais, lentamente consolidadas pelos diversos movimentos religiosos de tal modo que os elementos culturais não indianos inseridos pelas dinâmicas comerciais e pelas sucessivas invasões exteriores foram absorvidos, digeridos e integrados aos padrões estéticos locais e por correspondências desenvolvidas por artistas e artesãos em seu profundo conhecimento transmitido de gerações, codificados nas normas e nos ofícios artísticos.

Na dimensão universalista, não somente as ideias, sobretudo, os diversos campos do saber artístico, invariavelmente interligados, instauraram toda uma coerência entre o sistema musical, dança e teatro, escultura, arquitetura, relevos, artes plásticas, ourivesaria, entre outros,

³²⁶ Para este autor a crioulização é o processo no qual *os elementos culturais mais distantes e heterogêneos uns aos outros possam ser colocados em relação. Isso produz resultantes imprevisíveis*, contrariando a mestiçagem que traz dos seus encontros resultados previamente conhecidos. As culturas atávicas seriam formas genéricas de cultura onde a crioulização se estabeleceu por períodos relativamente longos. Nesta perspectiva entende-se a produção iconográfica cristã executada nos espaços coloniais da Índia decorrente de um fenômeno além da hibridização, que caracterizaria os termos “indo-português” ou “lusio-oriental”, outrossim, enquanto “atávica”, a partir da noção de *rizoma* como princípio de identidade se destitui a visão imperialista lusitana que se apropriou de uma produção cultural milenar legítima em favorecimento de uma supremacia cultural e política. GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, pp 22, 27 e 71.

fortalecendo a correlação estética. Os modelos iconográficos introduzidos não foram reproduzidos tais quais vistos, mas recriados por terem sido pré-concebidos em suas correspondências. E por isso mesmo espelharam as dimensões sociais e religiosas do cotidiano que interagiu com uma arte inspirada nas formas de poder, divino ou humano, e voltadas para uma coletividade amplamente hierarquizada, o que nos faz perceber por que as esculturas indianas jamais estiveram dissociadas das demais variantes artísticas e, por sua vez, tiveram na dança e na arquitetura uma coesão filosófica e visual. Segundo Burckhardt:

A escultura hindu assimila, sem esforço e sem perda em sua unidade espiritual, recursos que, em outro contexto, conduziriam ao naturalismo; transmuta a própria natureza da sensualidade, saturando-a de consciência espiritual, que se expressa na tensão plástica das superfícies que, como as de um sino, parecem feitas para produzir um som puro. Esta qualidade do “modelado” é fruto de um método ritual, em que o escultor toca a superfície de seu próprio corpo, da cabeça aos pés, a fim de estender a clareza de sua consciência aos limites extremos da vida psicofísica, que assim serão integrados ao espírito. Por outro lado, a consciência corporal, que se reflete diretamente na escultura de figuras, é transmutada pela dança sagrada. O escultor hindu deve conhecer as regras da dança ritual, pois ela é a primeira das artes figurativas, já que sua matéria é o próprio homem. A escultura está, assim, ligada a duas artes radicalmente diferentes: pelas técnicas artesanais que emprega, relaciona-se com a arquitetura, que é essencialmente estática e transforma o espaço em tempo, absorvendo-o na continuidade do ritmo. Não é, pois, surpreendente que esses dois pólos da arte hindu, a escultura e a dança, tenham dado origem ao que é, talvez o mais perfeito fruto da arte hindu, a imagem de Shiva Dançante.³²⁷

Com a chegada dos portugueses no sul da Índia e o contínuo processo da Conquista e das missões religiosas, inicialmente implantadas por franciscanos, seguidos pelos jesuítas, dominicanos e agostinianos ao longo do século XVI, a cultura religiosa europeia moldada no Barroco aos poucos instalou-se num ambiente cujas formas remetiam à uma complexidade de símbolos e estilos artísticos provenientes das muitas escolas e dinastias do subcontinente indiano. Para Aldrovandi, na presença portuguesa há:

[...] um discurso monumental promovido no campo das artes e da arquitetura – tendo a Goa antiga como seu principal centro de produção, durante os séculos XVI e XVII, e vai inseri-lo em uma perspectiva interpretativa diacrônica do colonialismo e dos processos de mudança cultural ali encontrados. [...] As evidências arqueológicas mais antigas sobre a presença de dinastias regionais nesse território foram confirmadas pela presença de discos de cobre datados do período Maurya, remontando ao século III a.C. Mais tarde a região aparece descrita como um estado semiautônomo chamado Kadamba, durante o império Chalukya, que se estendeu entre 1000 e 1300 d.C. e foi incorporada pelo império Vijayanagar, na metade do século XVI.³²⁸

³²⁷ BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. Princípios e métodos. São Paulo: Attar, 2004, pp 69-70.

³²⁸ ALDROVANDI, Cibele. “Monumentalidade e hibridismo indo-português: discursos visuais talhados em pedra, madeira e marfim”. In: *Via Atlântica*. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia,

Diante de uma ancestralidade em cujos paradigmas se fundamentaram a produção artística vigente torna-se um equívoco sistematizar a produção iconográfica indiana de religiosidade católica na polaridade *indo-portuguesa*, mesmo porque, embora seja majoritária a participação indiana - ou afro-asiática para as esculturas de marfim por material procedente do continente africano, por seus artesãos, oficinas, técnicas e modelos correlatos, as diversas escolas indianas estiveram amalgamadas pelo universalismo, no comum apelo à transcendência. Desta premissa concluímos a visível confluência das tradições afro-asiáticas nas produções artísticas de marfim no espaço do Índico.

Sobre os artesãos indianos que produziram a imaginária cristã na Índia portuguesa, Paulino³²⁹ informou a existência da família Zo, que, por gerações, teve em seus membros artífices de esculturas religiosas católicas – inclusive em marfim. Valmam Samarth K. Zo, em depoimento ao pesquisador, citou a interação dos artesãos locais com artesãos portugueses, relatando seu contato em Portugal com o estúdio de Anjos Teixeira³³⁰ numa experiência de recíproca aprendizagem técnica tal qual fizeram os seus antepassados. Da mesma linhagem familiar, Noronha³³¹ apresentou Bichon Zo, um *santeiro*³³² da localidade de Chimbel, no norte de Goa, autor de uma escultura de São Francisco Xavier em tamanho natural que graciosamente ornamenta a entrada da Basílica de Bom Jesus, em Old Goa. De sua autoria também seriam talhas e esculturas de igrejas goesas do século XVII. Do mesmo clã, o trabalho de Bikhu Xanum Zo – do século XIX, nas imagens religiosas da Capela de Nossa Senhora da Conceição, em Chimbel, indicou a contínua atuação da família Zo na arte das esculturas devocionais assim como em vultos históricos, como é o caso da estátua de Afonso de Albuquerque, datada de 1515 e localizada no Museu Arqueológico em Old Goa, cuja restauração em 1840 foi realizada por Raghunath Zo. Claro está que a tradição oral foi o veículo de transmissão das faturas escultóricas, por sua vez fundamentadas nos conhecimentos milenares dos cânones hindus, além dos conhecimentos dos artífices da Arte Mogol. Outras famílias de artesãos trabalharam

Letras e Ciências humanas. Universidade de São Paulo – n. 19 (2011) – São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2011, pp. 150 e 152.

³²⁹ PAULINO, Francisco Faria. *Portuguese expansion overseas and the art of ivory*. National Commission for the commemoration of the portuguese discoveries. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1991, p. 30,

³³⁰ Artur Gaspar dos Anjos Teixeira (1880 - 1935) foi um célebre escultor português. Reconhecido e premiado na França com um monumento em honra a Camões teve seu trabalho caracterizado por um realismo peculiar sob as influências de François Rude e Auguste Rodin.

³³¹ NORONHA, Percival. “Goan Artisans”. In: *Goa*. SALGAOCAR, Dattaraj V., SA, Mario Cabral e., RODRICKS, Wendell. Vasco da Gama - Goa: Design Temple Pvt Ltd. e Pragati Offset Pvt Ltd, 2008.

³³² A expressão usada em português pelo autor é traduzida por este como “makers of saints”, e traz o mesmo sentido empregado para os escultores de arte colonial na América portuguesa.

com madeira, pedra e metais, além do marfim. Entre os ourives constavam Roulu Xette³³³, de Caraim, na Ilha de Chorão – Goa. Bastante requisitado por Dom Manuel I, esteve em Lisboa de 1518 a 1520, onde teria criado artigos em filigranas de ouro e artefatos religiosos.

Uma outra tradição na arte da escultura foi mantida pelos *gudigars*, segundo Frias:

[...] *gudigars*, derivado da palavra Gudi (templo), onde eram empregues devido ao grande talento para a arte de esculpir; quando os portugueses iniciaram as construções de igrejas e mosteiros recorreram à arte destes homens e também dos *ajârimar*³³⁴ (carpinteiros). As obras eram executadas por gerações de artífices numa hereditariedade multissecular, num só ofício, daí resultando grupos profissionais que passaram a castas como *Kumars* (oleiros), *shetties* (ourives), ou *mahars* (cesteiros). Os *zo's*, santeiros ou os que fazem imagens em madeira ou marfim, e os carpinteiros possuíam um elevado grau de perfeição, como se comprova por carta de Afonso de Albuquerque a D. Manuel: "... os calafates e carpinteiros [...] em Goa pode Vossa Alteza excusar os desses Reynos, porque os há mais e melhores que os que ai andam...". A antiga cidade de Goa não era, portanto, apenas um centro comercial importantíssimo, mas também um núcleo de criação artística.³³⁵

Por se tratar de um estudo iconográfico, Hill³³⁶ propôs uma metodologia para a observação da imaginária colonial luso-brasileira que poderá ser adaptada às imaginárias indianas do período colonial, em linhas gerais, como análise informal³³⁷. No percurso do observador, a percepção visual revelou a mensagem do texto imagético, e num contexto da crítica pós-colonial, a possibilidade de trazer as equivalências da sacralidade na estética hindu. Na proposta da sua leitura está a verificação das linhas mestras da composição: observação do eixo principal, simetria e assimetria, estrutura geral da gestualidade, movimentação corporal, estrutura geral da indumentária e movimentação do planeamento; Anatomia: formas geométricas que definem as várias estruturas visuais; Planeamento e indumentária; Relação entre a indumentária e o planeamento com a anatomia; Atributos; Pechão ou pedestal (base); Policromia. Com a clareza destes aspectos é possível ter uma compreensão das representações que, no caso das imagens hindus em marfim manifestam a memória e a história das suas sociedades.

³³³ Citado na documentação que trata da JUNTA DA REAL FAZENDA DO ESTADO DA ÍNDIA LIVRO 501 (1770-1779).

³³⁴ Grifo nosso.

³³⁵ FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

³³⁶ HILL, Marcos. "Forma, erudição e contraposto na imaginária colonial luso-brasileira". *Boletim do CEIB* – Centro de Estudos da Imaginária Brasileira. Belo Horizonte: CEIB, volume 16, número 52, julho/2012, p. 3.

³³⁷ Um trabalho em Análise Formal das imagens, que aqui se apresentam como fontes históricas, será posteriormente desenvolvido com os avanços e demandas da pesquisa.

Figura 17



Legenda: Vishnu, escultura em marfim
(Sul da Índia, séc. XVIII)³³⁸

Fonte: Acervo “online” do British Museum:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=182285&partId=1&searchText=vishnu+ivory&page=1

³³⁸ Vishnu envolto por Ananta, a serpente cósmica, também referida como Secha. De pé, porta as suas insígnias, o disco *chakra*, a concha e o cetro, com a sua mão direita inferior em *abhayamudra*, gesto de proteção e bênção.

Figura 18



Legenda: Shiva e Parvati, relevo em marfim
(Madura/sul da Índia, séc. XVIII)³³⁹

Fonte: Coleção “online” do Victoria and Albert Museum. Disponível em:
<http://collections.vam.ac.uk/item/O17691/marriage-of-shiva-and-parvati-relief-unknown/>

³³⁹ Um relevo que descreve o casamento de Shiva e Parvati. A cerimônia (Kalyanasundaramurti) é testemunhada por Vishnu e Lakshmi. Eles ficam à esquerda, Vishnu com os seus atributos, um vaso de ouro, a partir do qual ele derrama bênçãos no momento da união do casal Shiva e Parvati, vestidos de ornamentos reais.

Figura 19



Legenda: Rama, Sita e Lakshmana, do épico *Ramayana*; relevo em marfim
(Período Nayaka, séculos XVII / XVIII , Tamil Nadu, Índia).
Fonte: <http://www.metmuseum.org> - Metropolitan Museum of Art (The Collection Online).

Numa outra possibilidade de compreensão e leitura de imagem, perspectivas plásticas, análises, críticas, abordagens de teor filosófico e prismas articulados à memória do observador-espectador, ocorrem na experiência visual e na sua interação com o texto imagético. Dessa forma, as imagens poderão ser vistas como narrativas, enigmas, testemunhos, reflexos, além de vicissitudes e circunstâncias, como já apontou Manguel.³⁴⁰ Já o escritor e crítico de arte com produção voltada às artes visuais e à comunicação, Jonathan Crary, autor de *Técnicas do observador – Visão e modernidade no século XIX*³⁴¹ e *Suspensões da percepção – Atenção, espetáculo e cultura moderna*³⁴², além de outras publicações, analisou ao longo de sua obra as articulações entre poder, pensamento e subjetividade nas interlocuções entre a imagem e o sujeito que a observa, num avanço com pertinentes reflexões sobre a cultura visual, que em seus estudos parte dos contextos da fotografia para um olhar mais amplo sobre os fenômenos históricos no campo semiótico e nos estudos das imagens, num diálogo com pensadores contemporâneos, como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Walter Benjamin e Giorgio Agamben, em discussões de estética e política. No alargamento destas prerrogativas, a própria cultura material, entre artefatos, registros e criações, das sociedades antigas ao mundo moderno e contemporâneo, fez emergir, nas imagéticas, os percursos da própria História em seus movimentos e circulações de conhecimento, formas, saberes e sujeitos históricos. Essa concepção de História da Arte é defendida pelo pintor e historiador Julian Bell³⁴³, num claro enfoque histórico-antropológico comprometido com a crítica eurocêntrica. Essa base conceitual nos permitiu pensar sobre a relação entre imagens, cultura e representação, para contemplarmos ou investigarmos as fontes históricas de bailadeiras iconografadas em esculturas ou relevos de marfim, como agentes e portadores da história das *devadasis*.

Para Edward Said, no seu clássico *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, a discussão sobre representação está umbilicalmente ligada a um projeto político de dominação que, através do discurso cultural impôs um padrão de tradução do outro colonizado com a sua realidade plasmada no modelo do poder colonial.

Outra razão para insistir na exterioridade é que eu acho que é preciso esclarecer sobre o discurso cultural e o intercâmbio no interior de uma cultura que o que costuma circular não é "verdade", mas representação. Não é necessário demonstrar de novo que a própria linguagem é um sistema altamente organizado e codificado, que

³⁴⁰ MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³⁴¹ CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador – Visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2012.

³⁴² CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção – Atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

³⁴³ BELL, Julian. *Por uma nova história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

emprega muitos dispositivos para exprimir, indicar, intercambiar mensagens e informação, representar e assim por diante. Em qualquer exemplo, pelo menos da linguagem escrita, não existe nada do gênero de urna presença recebida, mas sim urna re-presença, ou uma representação. [...] A idéia de representação é teatral: o Oriente é um palco no qual todo o Leste está confinado. Nesse palco aparecem figuras cujo papel é representar o conjunto maior do qual emanam. O Oriente parece então ser não uma extensão ilimitada além do mundo europeu conhecido, mas em vez disso um campo fechado, um palco teatral anexo a Europa.³⁴⁴

Deslocar o pensamento de Edward Said para a observação das imagens indianas em marfim, implica em reconhecer um componente hindu fundamental para a assimilação das imagens: o *bháva*.

Após 770 d. C. os muitos reinos³⁴⁵ que compunham a Índia construíram um patrimônio artístico onde a pintura foi acentuada e os ornamentos templários proliferados. A propriedade de terras como pagamento por serviços prestados aos reis e sacerdotes contribuiu para a construção de monumentos religiosos e edificações templárias vinculadas ao poder político de uma Índia instável, frente a uma multiplicidade de reinos, que a tornou vulnerável diante das deflagradas invasões islâmicas que viriam a partir dos séculos XII e XIII, no período Indo-muçulmano, com o surgimento dos sultanatos – dentre eles o mais importante estabelecido em Delhi: além da invasão mogol (1526), que resultou no Império Moghul, e que encontrou na fusão da arte hindu com a arte islâmica novas estéticas indianas com o refinamento no entalhe em marfim³⁴⁶, nas pinturas, iluminuras e relevos, e um misticismo característico. Nesse contexto os portugueses chegam à Índia, no final do século XV, onde uma vasta e complexa produção artística já se encontrava plenamente madura, estabelecida, com linhagens de artistas e artesãos conhecedores de técnicas, e com tratados milenares que norteavam toda a produção artesanal das artes visuais, da dança, da dramaturgia, da música e uma tradição literária corroborada no pensamento filosófico dos antigos Vedas e da civilização do Vale do Indo. A centralidade do momento religioso assinalou o fio condutor que delineou a História da Arte na Índia, revelada nos espaços de cultos e ambientes monásticos, mas, sobretudo nas imagens que

³⁴⁴ SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pp. 33 e 73.

³⁴⁵ Palas, Senas e Pratiharas, ao norte, Chandellas, Rashtrakuta e Chalukyas ao centro, Hoysalas, Cholas, Kakatiyas e Pandyas, ao sul, onde também estiveram os Kadambas – dinastia que foi feudatária dos Chalukyas e que deteve no medievo indiano a hegemonia política em Goa, além das relações culturais e políticas com o vizinho reino hindu de Vijayanagar.

³⁴⁶ No caso da iconografia do Bom Pastor – da imaginária conhecida como indo-portuguesa, o aspecto técnico da talha em marfim revela o apuro dos artesãos e suas influências, como a arte mogol e seus elementos islâmicos. Nas imagens de Nossa Senhora da Conceição, onde a Virgem é representada com a lua sob os seus pés, é possível ver a mesma forma do crescente muçulmano.

condensaram nas artes do corpo os princípios filosóficos e suas formas além da imortalização do mito, revivido continuamente na experiência da contemplação, estática ou em movimento, que tornou-se linguagem, dança, objeto vivo, iconograficamente transmutado, portador do *bhava* – o deleite, síntese das devoções e da memória, corporificação da ancestralidade, o corpo yóguico, iconografado. Esta delimitação se distanciou do paradigma greco-romano porque, segundo Angela Bello:

A partir deste ponto de vista, por um lado, podemos compreender o culto dos ancestrais nas culturas hinduístas ou africanas e por outro lado, porque no Ocidente, a partir da especulação nascida na Grécia, foi interrompida a ligação com a tradição por ter submetido à crítica o que era transmitido pelo passado. [...] Podemos assim constatar que, o que permite manter fortes ligações com a tradição, aceitas de forma acrítica, porém seguras e firmes, é a adesão à dimensão religiosa-sacral. [...] A esse respeito, queremos aqui assinalar brevemente a relação entre filosofia e religião no Hinduísmo e nas culturas da África Negra por representarem dois casos emblemáticos: um de continuidade entre religião e filosofia e o outro de extrema valorização da tradição.³⁴⁷

As estéticas e imagéticas indianas tornaram-se então, nessa perspectiva, dialogias interculturais e inter-religiosas cujas reflexões vão ao encontro do pensamento de Stuart Hall³⁴⁸, tanto para o viés pós-colonial, quanto para os estudos culturais, haja vista a duplicidade de uma consciência religiosa localizada nas experiências das produções artísticas no subcontinente indiano, decorridas de diásporas e fusões socioculturais. Com a contribuição de Roger Chartier, que, ao refletir sobre representação como a correlação de uma imagem presente com um objeto ausente, o sentido das formas, as figuras do poder e as práticas culturais, a história social da cultura ou a uma história cultural da sociedade, analisou a circulação dos textos impressos nas sociedades do Antigo Regime, e destacou, em caráter essencial, como podem ser “diversamente apreendidos, manipulados, compreendidos” ao mesmo tempo em que:

a leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: ela é uso do corpo, inscrição em um espaço, relação consigo ou com o outro. [...] Uma história da leitura não pode limitar-se apenas à genealogia de nossas maneiras de ler, em silêncio e com os olhos; ela tem a tarefa de resgatar os gestos esquecidos, os hábitos desaparecidos.³⁴⁹

Da mesma forma ocorre a leitura das imagens enquanto textos visuais das tradições religiosas, cujo exercício de interpretação ou tradução sucumbe à premissa da existência, do convívio entre

³⁴⁷ BELLO, Angela A., *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998, p. 151.

³⁴⁸ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

³⁴⁹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In *À Beira da Falésia*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002, p.70.

sujeitos e divindades. Trata-se de estabelecer outros paradigmas, não somente pela distinção de categorias, mas do esforço permanente que parte da alteridade para o reconhecimento de novos sistemas de conhecimento e da profunda deferência que naturalmente se impõe diante de complexas estruturas de saber artístico, reveladas na memória e na tradição viva.

Desse modo as tradições milenares da Índia se desdobraram na história da cultura indiana, e se fizeram presentes em suas epopeias, na literatura religiosa, práticas sociais, costumes, além do complexo conjunto de artes visuais inserido em seu patrimônio de cultura material. Como testemunhas e heranças do conhecimento védico, destacaram-se as esculturas, em seus distintos períodos, nos mais diversos materiais de composição. Portadora de legados proto-históricos desenvolvidos nos vales dos sete grandes rios, de onde emergiram os núcleos urbanos que viriam a constituir a civilização da Índia antiga, a cultura védica foi sistematizada no sânscrito, língua indo-europeia que floresceu por volta do século XX a. C. Um vasto conhecimento presente em tratados de gramática, artes, astronomia, matemática, medicina, entre outros, foi produzido e deste um repertório de conceitos e padrões linguísticos que conceberam um entendimento próprio de objetos de linguagem e seus significados, assim como a normatização da produção das imagens, das talhas em rochas e estatuárias dos templos. É desse extenso campo semântico que se extrai o termo *bhava* (भव – na escrita devanagari), segundo Gulmini³⁵⁰, estado de existência, da raiz “bhu”, existir, tornar-se, acontecer. Em outra variante interpreta-se como disposição da consciência³⁵¹. Nesse sentido a palavra é frequentemente associada em contextualizações religiosas à ideia de um estado devocional da mente, de uma contemplação ou deleite espiritual. A metafísica hindu foi, em muitos aspectos, aplicada nas concepções budistas e jainistas – sistemas religiosos filosoficamente originários do hinduísmo. Em doutrinas formuladas na mesma ambientação, como o Yoga, o sentimento de *bhava* denota a auto-entrega do praticante aos princípios de crenças e saberes, que o levam à continuidade da existência, fundamentados no paradigma da reencarnação – princípio da criação, cuja analogia se representou no círculo ou *samsara*, a roda existencial e contínua do

³⁵⁰ GULMINI, Lilian. *O Yogasutra, de Patanjali. Tradução e análise da obra à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos*. Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, no curso de Linguística Geral, sob a orientação do Profº Drº Mário Ferreira, São Paulo, 2002

³⁵¹ Um aprofundamento deste conceito no campo da Filosofia da Arte indiana poderá ser assimilado em PEREZ, José Abílio. *Estados emocionais (bhava) e a experiência estética (rasa): os conceitos centrais da Filosofia da Arte indiana e alguns de seus desdobramentos*. Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Ciências Humanas, no curso de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob a orientação do Dr. Volney Berkenbrock. Juiz de Fora, 2015

nascer-morrer-renascer. O êxtase e a atitude contemplativa compõem uma polaridade que é permeada de *bhava*, a experiência da fé amadurecida nas práticas meditativas, peculiares às tradições indianas. Torna-se, igualmente, condição de uma evolução espiritual, oriunda de uma consciência divina, manifestada num sentimento interno, uma conexão entre a essência do Ser contemplado e a natureza humana. De tal modo que é plausível tratar de uma pluralidade ou de estados mentais para se identificar “fases” de *bhava*, apontando desde a serenidade e a pacificação, ao estágio de plenitude ou iluminação – *samadhi*. Nesta relação, humano/divino, é estabelecida uma vinculação na qual o elo criado ultrapassa o sentido de fé, da perspectiva cristã, para se realizar de modo perene na transcendência através das práticas ascéticas ou nas prescrições religiosas, fincadas de maneira elementar nas sociedades formatadas nessas percepções.

Como reflexos de um comportamento eminentemente religioso nas sociabilidades, de acordo com a oralidade destas tradições, vê-se o *bhava*, em várias outras dimensões. Mestres espirituais se referem ao *śāntabhāva*, uma calma consequente de uma atitude despertada pela paz e pela sabedoria, inspirada nos sábios antigos, os Rishis. Em *dāsyabhāva*, a postura do discípulo diante do seu mestre, ou *sakhyabhāva*, o afeto e confiança mútuos entre amigos, como em *Arjuna* e *Krishna*, personagens centrais do *Bhagavad Gita*. *Vātsalyabhāva*, a ação maternal como ideal de zelo e cuidado, notada no mito de *Yasoda* para com o pequeno *Bala Krishna*. Outra manifestação de *bhava* é encontrada em *madhurabhāva*, a atitude passional feminina para com o seu amado, como em *Radha* e *Krishna* ou de *Sita* para *Rama*, além do *tanmayabhava*, o recolhimento e reconhecimento da presença divina em todos os seres.

Nesta abordagem, a cultura, através da linguagem, determina em todas as formas de representação a presença de um componente que legitima, nas produções artesanais, saberes que prevalecem sobre as normativas externas ou sobre composições culturalmente híbridas, haja vista a natureza de cada objeto, quando oriundo de matrizes culturais díspares. Ainda que se considere nas imaginárias produzidas na Índia uma manufatura exclusivamente asiática, ou em se tratando de esculturas reproduzidas pela influência helênica – como é o caso da escola de Gandhara – séculos I e II a. C., ou das influências renascentistas e do barroco na Índia portuguesa do século XVIII, artistas e artesãos *in loco*, manifestaram suas crenças, valores e conhecimentos que prevaleceram sobre o saber alheio. Imagens cristãs concebidas ou recriadas nesses contextos, em sociedades primordialmente não cristãs, passaram a transmitir já não mais a santidade, mas um ideal de iluminação – seu correspondente, já não mais a piedade,

subserviência ou contrição do cristianismo romano, mas tão somente o *bhava*, em qualquer dos seus estados, o que se presume como reverberação do autor em sua obra. Para Rancière trata-se de uma arquissemelhança.

A imagem da arte separa suas operações da técnica que produz semelhanças. Todavia, reencontra em seu caminho outra semelhança, a que define a relação de um ser com sua proveniência e sua destinação, a que dispensa o espelho favorecendo a relação imediata do genitor com o engendrado: visão face a face, corpo glorioso da comunidade ou marca da própria coisa. Chamemos isso de arquissemelhança. Ela é a semelhança originária, a semelhança que não fornece a réplica de uma realidade, mas o testemunho imediato de um outro lugar, de onde ela provém. Essa arquissemelhança é a alteridade que nossos contemporâneos reivindicam para a imagem ou deploram que se tenha esvaído junto com ela. Mas, de fato, ela nunca se esvai. Na verdade, ela não para de fazer seu próprio jogo passar justamente pela brecha que separa as operações da arte das técnicas de reprodução, dissimulando suas razões nas da arte ou nas propriedades das máquinas de reprodução, mesmo que, por vezes, tenha de aparecer em primeiro plano como a razão última de umas e de outras.³⁵²

Entretanto há outra questão a ser observada e que se revelou fundamental para a compreensão da função da imagem: o papel da retórica e os elementos poéticos, aliados do discurso.

Para a cultura védico-bramânica as esculturas são deidades, componentes da divindade, entendimento que se contrapõe às culturas invasoras em suas dinâmicas de colonização da Índia ao longo de sua história, e que viam nas imagens a mediação entre o humano e o divino, expressão de devoção, louvor e súplica atrelados às estratégias de domínio e de supremacia religiosa. Nesse sentido Argan³⁵³ inferiu sobre a *Retórica* aristotélica para argumentar a persuasão enquanto função da imagem.

Mas, enfim, se a arte barroca configura a representação como discurso demonstrativo e o articula segundo um método de persuasão, é legítimo perguntar qual é o objeto ou o fim da persuasão. E é justamente aqui que a experiência da Retórica aristotélica parece ter fornecido uma chave de interpretação ou avaliação da arte barroca. [...] Não se contesta que na arte barroca prevalecem os motivos religiosos e morais; nem que ela foi amplamente utilizada – exatamente por sua força de persuasão – pela Igreja católica para os seus fins de propaganda. Mas seria simplesmente absurdo reduzir toda a temática barroca às teses religiosas da Contra-Reforma, cabendo perguntar se, em muitas obras de assunto religioso, este não é por sua vez um meio ou um processo a que o artista recorre para exercitar, *sic et simpliciter* [pura e simplesmente], as faculdades da persuasão; ou seja, um instrumento para estabelecer determinada base de entendimento – ou explorar uma já existente – e tornar possível o estreitamento de uma relação.³⁵⁴

³⁵² RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Tradução Mônica Costa Netto; organização Tadeu Capistrano. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 17.

³⁵³ ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

³⁵⁴ ARGAN, Giulio Carlo. *Ibidem*. 2004, p. 37

Assim compreendemos que nas tensões de poder estabelecidas pela colonialidade na Índia portuguesa, além da imposição da língua, as estratégias de conversão religiosa ou de sobreposição da ordem moral ou estética não conseguiram extirpar o cerne milenar da ancestralidade dos povos do subcontinente indiano, ao contrário. O *bhava* presente nas imagens e danças através dos seus códigos culturais, gestuais, plásticos e simétricos foi fortalecido, sobretudo, pela preservação e legitimação da identidade e da história do subcontinente. As bailadeiras de marfim constituem um claro exemplo desta realidade. Na série de imagens que se seguem, os vieses propostos por Marcos Hill e por Jonathan Crary auxiliam e ampliam a observação das figuras.

Na sequência, portanto, encontram-se nos corpos iconografados das bailadeiras de marfim três aspectos que estabelecem diálogos com o observador, distantes das perspectivas positivistas e orientalistas da representação. No primeiro deles, quer seja na produção indiana, em corpos com formas muito próprias, ou nas produções europeias em seus referenciais do neoclassicismo, do maneirismo ou da antiguidade clássica, destaca-se o *bháva*; são figurações que revelam que seus sujeitos, na gestualidade da dança ou no convite à contemplação, estão conectados com uma memória, uma experiência e uma emoção. No segundo aspecto, das suas corporalidades, o posicionamento dos corpos, os ângulos e as curvas, as expressões faciais e a harmonia do gesto, encontrou correlações em outros modelos com os mesmos padrões; é possível comparar os corpos das bailadeiras de marfim com as pinturas maneiristas e com as normatizações de corpos femininos de acordo com o que instituiu Cesare Ripa³⁵⁵, autor de *Iconologia*, obra que determinou os cânones das produções imagéticas, claramente próximas, da colocação dos braços à estrutura dos troncos, códigos e signos onde há o mesmo esquema corporal na produção das esculturas europeias das *devadasis*/bailadeiras em marfim. No último aspecto, o diálogo dentro do próprio universo das culturas indianas: as bailadeiras em marfim produzidas à luz das estéticas europeias e os budas de Gandhara têm em comum um corpo que, mesmo pleno do *bháva*, consegue expressar as ambiguidades e confluências da experiência colonial; uma plástica híbrida em todos os contrastes derivados das fusões culturais. Ao final, o corpo iconografado da bailadeira é a síntese dos seus próprios processos históricos.

³⁵⁵ RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. *Iconologia*. Edizione pratica a cura di Piero Buscaroli. Milano: TEA, 1992. RIPPA, Cesare. *Iconologia*. 1630 (domínio público). Disponível em: <https://archive.org/details/dellapiuchenovis02ripa>

Figura 20



Legenda: Deusa Gauri (Parvati), escultura em marfim.
Marfim, sul da Índia (Tamil Nadu) ou Ceilão, séculos XVIII ou XIX. 180mm (ou 235mm adicionada a base em madeira).
Fonte: DIAS, Pedro. *A arte do marfim*. O mundo onde os portugueses chegaram. Porto: V.O.G. Antiquidades, 2004, p. 124.

Figura 21



Legenda: Naught girl (*devadasi*), escultura em marfim.

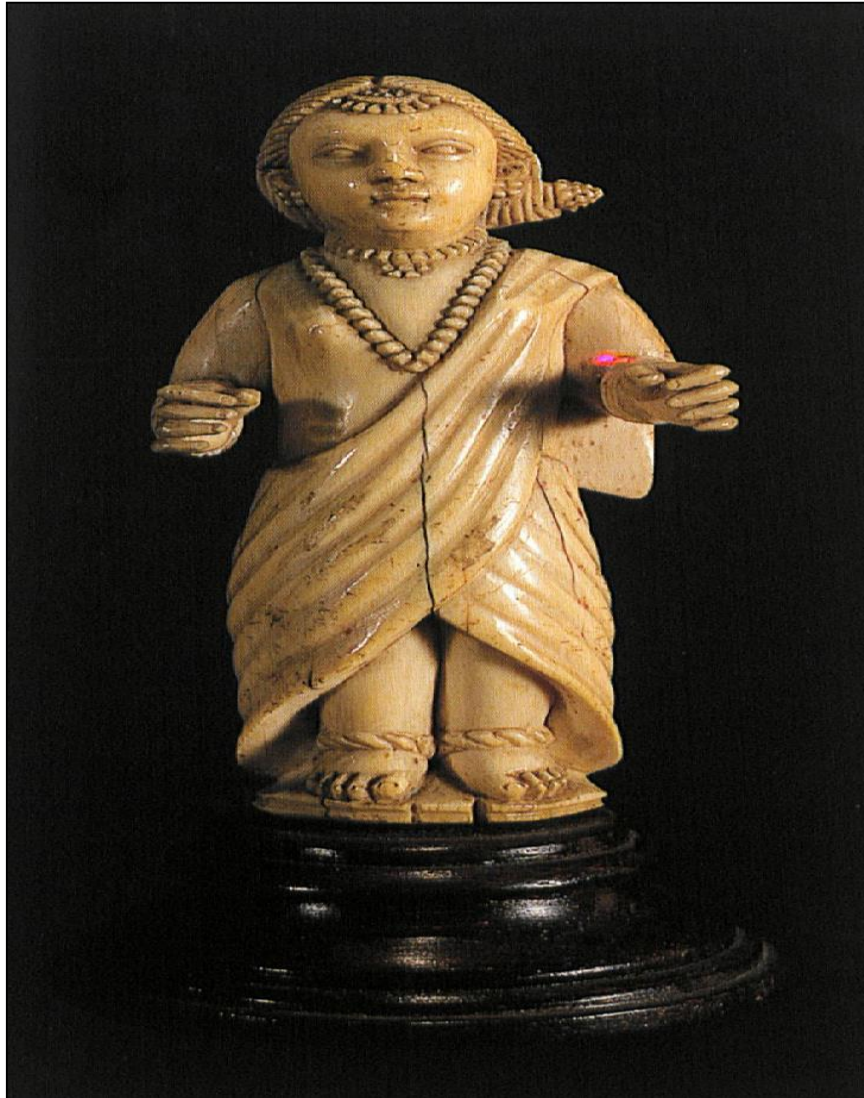
Marfim policromada com acessórios de prata, metais e pedras (Sul da Índia).³⁵⁶

Fonte: The British Museum, “collection online”.

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=182397&partId=1&searchText=ivory+india&page=2

³⁵⁶ Pequena escultura de uma figura *devadasi* (menina nautch) esculpida em peça única de marfim. Tornozeleiras de prata; ouro pulseiras de metal, colares, brincos e ornamentos de cabeça com policromia em vermelho e verde. O colar tem seis pequenas pérolas pingentes. Os lábios, dedos e unhas dos pés estão tingidos de vermelho, assim como o *bindi* na testa.

Figura 22



Legenda: Figura feminina indo-portuguesa em marfim.³⁵⁷
Fonte: Catálogo. *Os construtores do Oriente Português*.

³⁵⁷ “Figura feminina hindu. Peça indo-portuguesa de marfim. De nítidas características femininas, principalmente evidenciadas na anatomia do tronco, veste sári e calças justas cingidas nos tornozelos. Os braços estão adornados com várias pulseiras e o decote em V decorado com pérolas. Um colar com pendente, brincos em forma de flor e uma aplicação na frente, completam a decoração da cabeça, onde o cabelo parece enrolado sobre a esquerda. As mãos parecem transportar, oferecer ou exibir algo, enquanto os pés se apresentam descalços. Assente sobre um suporte de madeira de ébano.” Catálogo. *Os construtores do Oriente Português*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Câmara Municipal do Porto, 1998, p. 381, figura 160.

Figura 23



Legenda: Temple Dancer, relevo em marfim sobre madeira.
(Painel de 23cm X 15cm, do Sri Lanka século XVIII).

Fonte: Victoria and Albert Museum, "collection online".

<http://collections.vam.ac.uk/item/O24984/temple-dancer-sculpture-unknown/>

Figura 24



Legenda: Figura feminina em dança.

Pente em marfim esculpido, com vestígios de pigmento vermelho e preto.

(Sri Lanka, século XVIII, 9,5x11,2cm).

Fonte: Victoria and Albert Museum. <http://collections.vam.ac.uk/item/O41056/comb-unknown/>

Figura 25



Legenda: Mogarem, a bailadeira.

Escultura em marfim com policromia e douramento
(séc. XVII – Origem desconhecida, 16,5 cm)³⁵⁸

Fonte: Imagem disponibilizada por Cabral Moncada Leilões, Lisboa, 2011.

³⁵⁸ Mogarem foi citada na obra do poeta romântico português Thomaz Ribeiro, autor de “Jornadas” (dois volumes de narrativas e crônicas de viagens pelo Oriente: 1.ª parte - Do Tejo ao Mandovi; 2.ª parte - Entre Palmeiras; 3.ª parte - Entre Primores). Ver: RIBEIRO, Thomaz. *Jornadas - II parte. Entre Palmeiras, de Pangim a Salsete e Pondá*, Coimbra: Livraria Central de José Diogo Pires, 1874.

Figura 26



Legenda: Bailadeira, escultura em marfim.³⁵⁹
Fonte: Fonte: DIAS, Pedro. *Ibdem.* 2004, p. 60-61.

³⁵⁹ “Bailadeira indiana executada com técnicas muito próximas à da imaginária ebúrnea goesa do século XVIII. Uma peça muito idêntica publicada por Hipólito Raposo tem escrito, na base, em maiúsculas, BALHADEIRA XABA, mas o autor atribuiu-a a um centro de fabrico singalês, o que não é possível relativamente a esta em face das suas características tão marcadas, e até á morfologia da peanha, claramente saída das oficinas de Goa. A figura tem uma enorme elegância, um tratamento muito bem cuidado das superfícies, grande rigor anatómico e as vestes mostram também como o eburnista tinha referências portuguesas.” DIAS, Pedro. *Ibdem.* , 2004, p. 60-61.

Figura 27



Legenda: Bailadeira Xaba

Eescultura em marfim (Cingalo-português, XVII. Marfim com filigranas de prata)
Fonte: José Lico Collection. Lisbon. In: PAULINO, Francisco Faria. Portuguese expansion overseas and the art of ivory. National Commission for the commemoration of the portuguese discoveries. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1991, p. 193.

Figura 28



Legenda: Kalavante ou bailadeira

Gravura, por Antonio Lopes Mendes (1835-1894)³⁶⁰

Fonte: MENDES, Antonio Lopes. *Costumes da Índia Portuguesa* - álbum de gravuras. 1860-1872 (?).

³⁶⁰ MENDES, Antonio Lopes. *Costumes da Índia Portuguesa* (álbum de gravuras). 1860-1872 (?). *Antonio Lopes Mendes (1835-1894), agrônomo e desenhista português. Esteve na Índia e no Brasil, entre outros países, integrando missões científicas e comerciais. Suas experiências resultaram em abundante material textual e iconográfico.* TURAZZI, Maria Inez. Os estudos comparativos e os desenhos 'imparciais e singelos' de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 9, n. 2, p. 361-382, maio-ago. 2014.

Figura 29



Legenda: Bailadeiras dançando – Índia portuguesa.

Fonte: BNP – Costumes da Índia portuguesa (série de quatro postais – 9x14cm). Autor: Martins, F. A., fl. 1867-
ca 1916, ed. com. Lisboa: F. A. Martins, [ca 1902]. Data atribuída em conformidade com as características formais
dos documentos e atividade do editor. O documento contém quatro postais: Barbeiro nas ruas: P.I. 4336 P . -
Bailadeiras dançando: P.I. 4337 P . - Rei de Sundem, esposas e respectivas aias: P.I. 4338 P . - Vendedor de
manilhas (pulseiras): P.I. 4339 P.

Figura(s) 30

**O Maneirismo na estrutura gestual de representações das bailadeiras:
análises comparativas.**

Imagem 30.A



Legenda: ESCOLA DE FONTAINEBLEAU: Vênus fazendo sua toilette. Paris Louvre.

Fonte: HAUSER, Arnold. Maneirismo. A crise da renascença e o surgimento da arte moderna. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Imagem 30.B



Legenda: BRONZINO: Vênus, Cupido e o tempo. Londres. National Gallery.
Versão colorida em domínio público.
Fonte: HAUSER, Arnold. *Ibidem.* 2007, p. 207.

Imagem 30.C



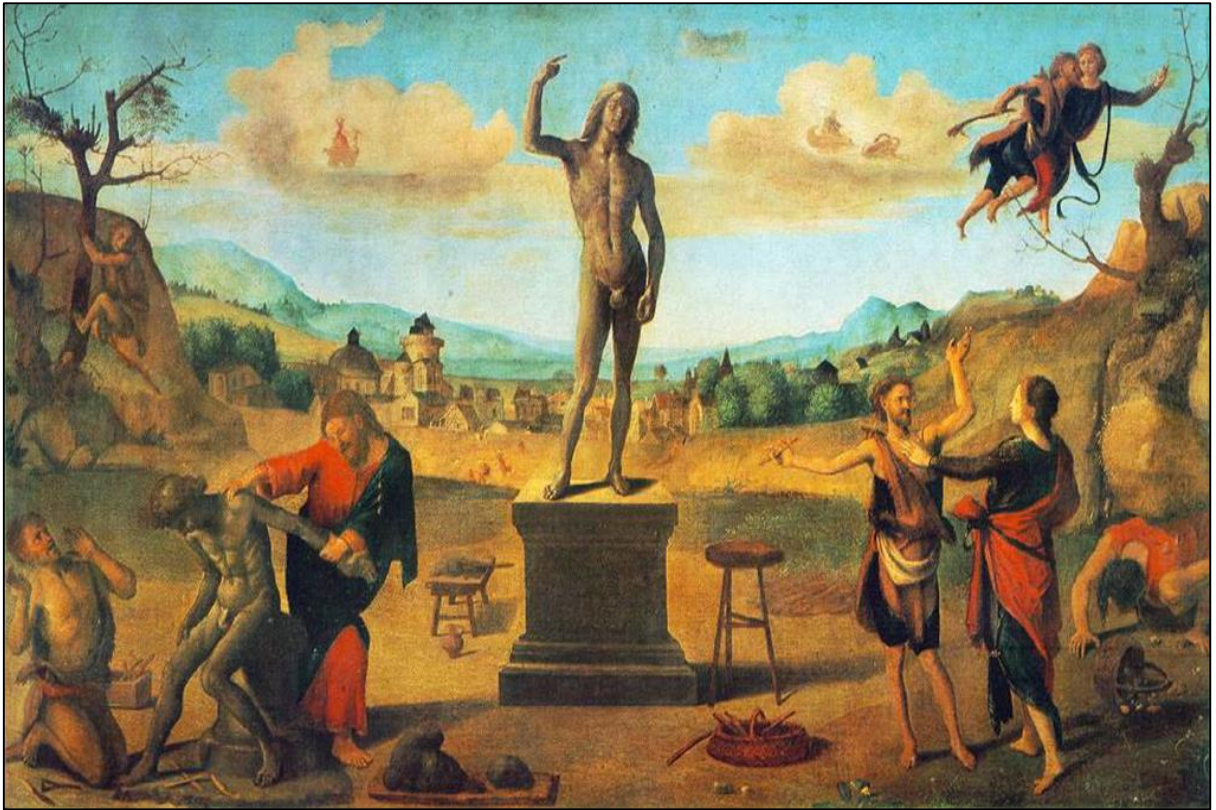
Legenda: JACOPO ZUCCHI: Cupido e Psiquê. Roma, Galeria Borghese.
Versão colorida em domínio público.
Fonte: HAUSER, Arnold. *Ibidem.* 2007, p. 222.

Imagem 30.D



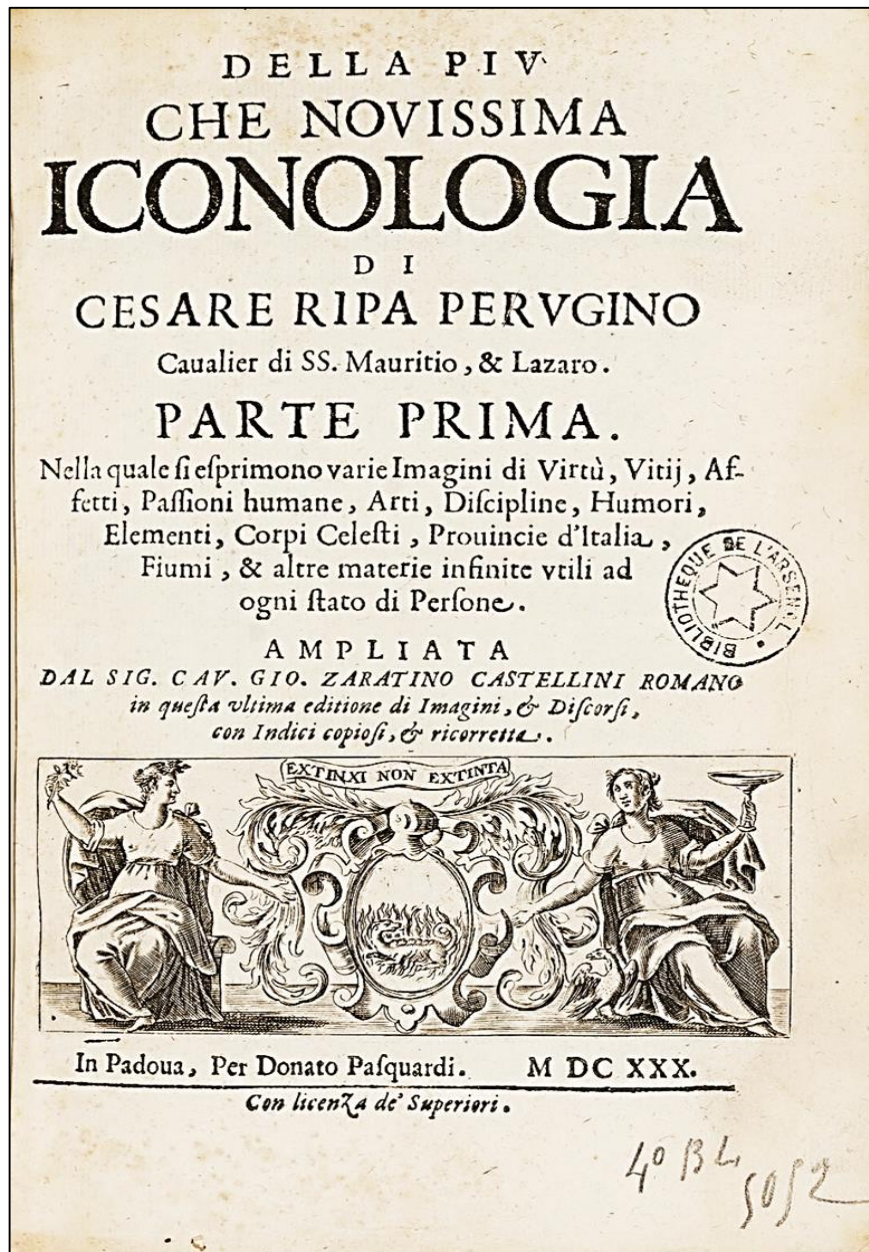
Legenda: PONTORMO: *José no Egito*. Londres, National Gallery.
Versão colorida em domínio público.
Fonte: HAUSER, Arnold. *Maneirismo. Ibidem*. 2007, p. 170.

Imagem 30.E



Legenda: PIERO DI COSIMO: *Lenda de Prometeu* Munique, Alte Pinakothek.
Versão colorida em domínio público.
Fonte: HAUSER, Arnold. *Maneirismo. Ibidem.* 2007, p. 174.

Figura 31.A



Legenda: Della Piu che novissima Iconologia di Cesare Ripa,... parte prima [-terza] nella quale si esprimono varie immagini di virtù, viti, affetti... ampliata dal sig. ... Gio Zaratino Castellini,...
Auteur : Ripa, Cesare (1560?-1622). Auteur du texte; Éditeur : D. Pasquardi (Padova); Date d'édition : 1630; Contributeur : Castellini, Giovanni Zaratino (1570-1641). Éditeur scientifique
Type : monographie imprimée; Langue : Italien; Format : 3 parties en 1 vol. in-4° , pièces limin., tables, 602 et 192 p., vignette sur le titre, fig.
Fonte: Bibliothèque Nationale de France, département Littérature et art, 4-BL-5052

Figura 31.B



Legenda: Ásia

Fonte: RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. Iconologia. Edizione pratica a cura di Piero Buscaroli. Milano: TEA, 1992, p. 298.

Figura 31.C



Legenda: África

Fonte: RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. *Ibidem.* 1992, p. 299.

Figura 31.D



Legenda: América

Fonte: RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. Iconologia. Edizione pratica a cura di Piero Buscaroli. Milano: TEA, 1992, p. 301.

Figura 31.E



Legenda: Oriente

Fonte: RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. Iconologia. Edizione pratica a cura di Piero Buscaroli. Milano: TEA, 1992, p. 533.

Figura 32.A



Legenda: Standing Buddha. Kushana, séc. II d.C. Gandhara
Fonte: Indian National Museum. Banco de imagens do autor

Figura 32.B



Legenda: Budha: Gandhara, século II e III d.C. Origem desconhecida.
Fonte: Indian National Museum. Banco de imagens do autor

Figura 32.C



Legenda: Budha. Gandhara, século II d.C. Origem desconhecida.
Fonte: INM. Banco de imagens do autor

Figura 32.D



Legenda: Bodhisattva. Gandhara, séc. II e II d.C. Origem desconhecida
Fonte: Indian National Museum. Banco de imagens do autor

4.4 – A trajetória milenar das representações iconográficas indianas

Das recentes elaborações teóricas o pós-colonialismo tornou-se uma vertente que viabilizou reflexões contundentes e relevantes sobre fenômenos e acontecimentos que tiveram a Índia e seus interlocutores históricos³⁶¹ como elementos de análise e investigação. A circulação do capital cultural indiano ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX nas rotas mercantis do Índico, Atlântico e Pacífico, para atender os mercados europeus, fez escoar – junto às mercadorias, emblemas, valores e conceitos do velho mundo oriental no novo mundo idealizado e construído no Ocidente, sobre o continente denominado americano. Entretanto como inferiu Shiv Visvanathan ao referir-se ao Oriente indiano, o clássico *Orientalismo* de Edward Said (1978), considerado por muitos a obra que inaugura os estudos pós-coloniais, “encaixa-se melhor no Oriente da Arábia do que no Oriente da Índia”.³⁶² Em seus avanços, amadurecimento e pensamento crítico, sobretudo em função da obra de autores como Homi Bhabha e Gayatri Spivak, que a perspectiva pós-colonial se consolidou trazendo ao ambiente acadêmico no Ocidente discussões e paradigmas que vêm suscitando releituras para questões das agendas locais ou para os problemas de âmbito internacional. De acordo com Rodrigues:

Destes dois pensadores [Bhabha e Spivak] vieram inovadores usos de conceitos como subalterno, hibridismo, simulacro e desconstrução, para citar alguns dos importantes conceitos desta teoria. Eles estudaram a literatura de língua inglesa e buscaram nela as presenças e as ausências de representações dos colonizados. A partir de um estudo literário e filosófico que busca desconstruir as argumentações ocidentais dentro das próprias obras literárias ocidentais e levantar os verdadeiros mecanismos de clara dominação e exploração do “outro”, estes intelectuais firmaram a teoria pós-colonialista.³⁶³

O criticismo de Aijaz Ahmad³⁶⁴ quanto ao pensamento saidiano também cumpre o seu papel no colóquio sobre as adversidades do orientalismo e foi além, apontou suas ambivalências e, embora considerasse o aspecto metodológico como um grande ganho da obra, rompeu com o posicionamento do autor palestino ao elencar defeitos e implicações que o texto trouxe, sobretudo para o chamado “sujeito pós-colonial”.

³⁶¹ Destacamos as sociedades e culturas da África oriental e as Américas portuguesa e hispânica por conta das redes comerciais do colonialismo dos reinos ibéricos.

³⁶² VISVANATHAN, Shiv. “Encontros Culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento”. In: SANTOS, Boaventura de S. e MENESES, Maria P. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 568.

³⁶³ RODRIGUES, Wallace. “Pós-Pós-Colonialismo? O caso dos documentários dos índios Ikpeng”. *O Mosaico: Revista de Pesquisa em Artes da Faculdade de Artes do Paraná*, Curitiba, n. 6, p. 21-31, jul./dez., 2011.

³⁶⁴ AHMAD, Aijaz. *Ibidem*. 1991.

Em contrapartida, os Estudos Culturais, campo de pesquisa que surgiu e se desenvolveu no terceiro quartel do século XX na Inglaterra com os trabalhos de E. P. Thompson, Raymond Willians e Richard Hoggart, marcados por um prisma interdisciplinar e transitório, localizando as interações do poder com as relações interculturais, obteve em Stuart Hall, Frantz Fanon e Édouard Glissant contributos que aprofundaram, contextualizaram e esclareceram conceitos como linguagem, significação, representação, ancestralidade, entre outros. A partir da concepção pós-colonial que possibilitou um revisionismo no estudo das imagens em função das suas aproximações com os Estudos Culturais, as artes visuais – a exemplo das artes literárias, se revelaram como vias de acesso à reconstrução de um passado, muitas vezes vilipendiado por sistemas políticos e dispositivos de poder. Sendo assim, a discussão sobre representação evoca alternativas para o uso do vocábulo.

Se representar é dar sentido e significação a um objeto descrito ou identificado, é também reafirmá-lo nas categorias em que foi colocado, independentemente da sua condição natural. Mas é, sobretudo, legitimar um discurso construído sobre tal objeto para atender metas e demandas do agente dominador. Por esse crivo as iconografias indianas poderão ser reinterpretadas não mais pelo exotismo e excentricidades impostos: surgem para dar voz aos sujeitos históricos escondidos em sua construção. Outrossim, por sua peculiar corporeidade, recriam os mesmos sujeitos na medida em que seus corpos expressam parte do *modus vivendi* em que se encontravam.

A diversidade geográfica indiana abrange, em seu vasto território, paralelos climáticos vistos na extensa cadeia de montanhas do Himalaia no extremo norte e nordeste permanentemente imersas em neve, contrastando com regiões planas e quentes. Entre o leste e o oeste encontra-se a planície indo-gangética, uma extensão topográfica precedida pela região do grande deserto de Thar.³⁶⁵ No centro geográfico está o Planalto do Decão, cercado pelas cordilheiras³⁶⁶ dos “Gates Ocidentais” e “Gates Orientais”. No sul, provido por densas florestas, em sua configuração climática, destacam-se as monções, marcadas pelos ventos sazonais que ocorrem no intervalo entre um período com chuvas e outro mais árido, frequente nas regiões costeiras tropicais. Um clima úmido subtropical em florestas e planícies predomina

³⁶⁵O deserto de Thar possui 496 quilômetros de comprimento e 248 milhas de largura. É composto por áreas montanhosas e planícies de terreno arenoso. Do estado do Rajastão, no oeste, às fronteiras do Paquistão, estende-se ao sudoeste, próximo ao estado de Gujarate.

³⁶⁶ O espaço geográfico da Índia antiga englobava a região dos atuais territórios do Afeganistão e do Paquistão, onde está situada a cordilheira do Hindu Kush, por onde teriam transitado os indo-europeus.

na região nordeste³⁶⁷, que é também afetada por acentuados invernos. Fontes literárias já faziam referências aos aspectos geográficos, ao clima e à vegetação na antiguidade indiana, ao descreverem ou citarem seus ambientes naturais, rios e florestas. Cronologicamente, foi na Bacia do Vale do Indo que floresceu a homônima civilização, detentora da primeira urbanização do sul da Ásia, em Harappa, Mohenjo-Daro e Dholavira, com uma complexa organização sócio-política.

As fundações de Harappa foram descobertas em 1920, durante escavações para a construção da ferrovia Lahore-Multan, no Punjabi paquistanês³⁶⁸, onde haviam alguns montes envoltos por muralhas erguidas com tijolos³⁶⁹. Mohenjo-Daro (Monte dos Mortos) estava situada à 590 km de Harappa, no Sindh, Paquistão, próxima ao Rio Indo. Das suas fundações e vestígios arqueológicos concluiu-se ter havido em 3000 a. C., largas avenidas, residências com pátio interno, avanços urbanos como sistema de captação de água, saneamento e drenagem de esgoto, vias, alamedas e toda uma infraestrutura social, com evidências de ter sido uma sociedade agrícola com comércio fluvial e marítimo. Foram descobertos nestes sítios grandes salas de banho e tanques provavelmente utilizados para rituais de ablução e purificações. Havia residências maiores com dois pavimentos e um edifício com escadaria dupla para prováveis cerimônias religiosas. Nos quarteirões havia ao menos um reservatório de água, além

³⁶⁷Onde estão localizados os denominados “Sete estados Irmãos”, Arunachal Pradesh, Assam, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Nagaland, e Tripura, assim referidos por peculiaridades históricas e geográficas. Possuem aproximações étnicas que os distinguem do restante do país. São intensamente influenciados pelas culturas do Sudeste Asiático. Em comum estão também as variantes linguísticas que não foram absorvidas pela sanscritização; há uma predominância de línguas de raízes tibetano-birmanesa. É oficialmente reconhecido a esses estados um programa federal (North Eastern Council -NEC) como agência para investimentos sociais e econômicos. Entre a região e a península situa-se Bangladesh, outrora “Paquistão Oriental”, cuja independência paquistanesa em 1971, não o distanciou da Índia, ao contrário, o país vizinho é considerado como a “Bengala oriental”, por estar junto ao fronteiro estado indiano de Bengala, ambos voltados ao golfo do mesmo nome. Bengala foi frequentada por comerciantes portugueses a caminho de Málaca, Sião e Macau, que lá fundaram a cidade de Ugulim (ou Hoogly, denominada por conta do rio homônimo no qual havia um importante porto), destruída durante o Império Grão-Mogol em 1632. Assim como em Goa, Bengala era conhecida por seu forte e rico comércio com mercadores de províncias indianas e do Ceilão. Em Bengala, missionários jesuítas se estabeleceram no intento da conversão do imperador Akbar Mohamed Abulfate Jelaladin (1542/1605), senhor de quase todo o território indiano no período indo-muçulmano com quem os portugueses e de um modo particular os jesuítas, mantiveram contínuas interações – desde a primeira missão da qual compunha o Padre Antonio Monserrate, obtendo autorizações para criação de núcleos cristãos em outras localidades da Índia. Akbar, reconhecendo o trabalho dos inicianos, autorizou a concessão de feitorias comerciais para que os mesmos se fixassem. Determinou um dos missionários como preceptor do seu filho Murad e acompanhou os padres Jeronimo Xavier e Bento de Góis em 1597 e 1598 à Agra e à Caxemira. Sobre a cidade de Ugulim ver “Os portugueses de Ugulim (1632)”, CARVALHO, S.A. São Paulo: Editora dos Salesianos, 1977. Outras referências em “Lusitania Sacra” – *Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica*, Lisboa: União Gráfica, 1959 – Tomo IV; “Os jesuítas e a ideia de Portugal” – *Revista Oceanos*, Lisboa: CNCDP, 1992.

³⁶⁸ Na mesma região encontra-se a cidade de Taxila, cujas ruínas milenares foram descobertas em meados do século XIX, apontando ter sido um ponto de confluência nas rotas comerciais entre a Ásia Menor, Índia e o Extremo Oriente.

³⁶⁹ A cidade ainda é habitada, com ruas e construções recentes erguidas sobre ou junto às ruínas.

de plataformas com drenos e estruturas de banheiros com latrinas. Dholavira teve sua escavação mais recente, em 1990 e localiza-se no atual estado de Gujarate, na Índia, constituída por uma cidadela com entrada, tanques de água, salas, mercado, áreas externas dos muros com habitação em ruas ortogonais, cemitério e um grande tanque. Além dos citados, são inúmeros os sítios arqueológicos localizados na região de Harappa³⁷⁰. Em todos eles foram levantadas uma infinidade de objetos artesanais, utensílios, ornamentos, sinetes e uma infinidade de esculturas, relevos e formas, muitas delas expostas nos acervos do Indian National Museum.³⁷¹

A chegada de populações provenientes do Irã³⁷², em torno de 1500 a.C., foi impactante para os grupos autóctones, o que conferiu interpretações de uma suposta invasão³⁷³, uma concepção etnocêntrica que por muito prevaleceu sobre a discussão das origens da sociedade e cultura indiana. Para esta abordagem considera-se a miscigenação dos povos dravídicos, oriundos da península com os povos arianos, que implantaram o idioma sânscrito, os ritos védicos e os elementos que formataram a gênese da Índia. É, portanto, deste momento histórico,

³⁷⁰ Outros importantes sítios arqueológicos do Vale do Indo são Lothal e Desalpar, no estuário do Sabamatti, mais ao sul, Bhagatray, próximo à costa. Alamgirpur e Rugar, ao norte. Ao noroeste, Amri, Quetta, Nal e Kulli. Arqueólogos trabalham em mais de quarenta sítios onde foram localizados estatuetas de cerâmica representando bovinos, figuras femininas, símbolos fálicos e geométricos, além de rinocerontes, tigres, elefantes e sinetes de marfim.

³⁷¹ Museu Nacional da Índia. No anexo iconográfico estão as imagens registradas para esta pesquisa feitas no próprio museu, de acordo com os critérios bibliográficos levantados.

³⁷² Segundo autores, de origem ariana.

³⁷³ Com a ocupação britânica no século XVII, através do mercantilismo europeu no subcontinente, os ingleses se instalaram em pontos estratégicos do país como Bombaim (atual Mumbai), Madras (atualmente, Pondicherry) e Calcutá, que se tornaram entre, os séculos XVII e XVIII, grandes centros urbanos. A Índia estava sob o comando comercial e militar da Coroa Britânica. Um grandioso comércio de algodão, seda, opium, produtos têxteis, manufaturados, entre outros passou a gerar uma receita com altíssimos lucros para os ingleses, que para estabelecerem um melhor controle político buscaram conhecer a totalidade da nação indiana, seus povos e sua história para a efetivação de um plano administrativo. O acesso às bases históricas e filosóficas da legislação, dos princípios religiosos, e da jurisprudência tornou-se um mecanismo de poder. Concomitantemente, os estudos filológicos europeus desenvolvidos ao final do século XVIII também chegam à Índia, apontando relações entre o sânscrito e as demais línguas indo-europeias. Nesse contexto a Teoria da Invasão Ariana postulava que a migração dos clãs da Ásia Menor e do Irã, que teriam atravessado a cordilheira do Hindu Kushpara, que se estabelece no noroeste indiano, Vale do Indo, indicava um movimento de invasão. Em meio às discussões do Criacionismo, Difusionismo, e do fomento da Indologia, a Teoria da Invasão Ariana se consolidou para atender a uma reconstrução do passado védico. Nesta perspectiva o discurso britânico apontava para um desaparecimento da Civilização do Vale do Indo por um suposto “massacre” decorrido de tal invasão dos povos indo-arianos em Mohenjo-Daro, segundo o arqueólogo britânico Mortimer Wheeler (1890-1976), além de inundações devastadoras, na subestimação dos povos autóctones. Para o pesquisador, a contribuição da cultura de Harappa era superficial na formação da Índia, sendo os indo-europeus estabelecidos no Vale do Ganges, os autênticos tributários da Cultura Védica, autores dos Vedas. As recentes pesquisas indicam incongruências e contradições, além de corroborar contra o posicionamento ideológico do imperialismo britânico, dessa teorização. A teoria está em desuso e comprova a sua função política na legitimação do poder colonial, de acordo com a obra da historiadora indiana Rhomila Thapar.

de 3.000 a 1.400 a. C que surgiu uma arte realista, com o desenvolvimento da arquitetura, da cerâmica e das pinturas murais, características do Período Pré-Ariano³⁷⁴.

Conduzidas por Ciro (559-29) e posteriormente por Dario (521-485), no século VI a. C., os aquêmidas chegaram ao subcontinente ocasionando dois séculos de domínio persa, que trouxe a influência mesopotâmica nas esculturas indianas. Com a invasão de Alexandre, o Grande (326-25), uma nova e marcante influência estrangeira passou a interferir nas produções locais. A cultura helenística favoreceu a expansão comercial entre a península e a Ásia menor e esteve em consolidação no decorrer dos séculos seguintes, já no período cristão. Nesta fase, a história da arte na Índia, sob o Período Indo-Ariano (1.400 a. C -770 d. C) foi de intensa produção, resultante dos muitos feitos históricos decorridos no território indiano. O conhecimento artístico passou a revelar a observação da natureza. Esculturas, relevos, edificações arquitetônicas e a ourivesaria tornaram-se instrumentos e testemunhos da centralização do poder e do crescimento econômico nas diversas redes asiáticas e amplo mercado interno. As dinastias *Maurya*³⁷⁵, *Sunga*, *Kanva*³⁷⁶, *Satavahana*³⁷⁷, *Gupta*³⁷⁸ e *Pallava*³⁷⁹ assistiram a evolução das religiosidades védicas (Hinduísmo), o florescimento e a expansão do Budismo e do Jainismo, além dos reflexos da presença dos gregos, *kushanas*³⁸⁰, citas e hunos que vieram a compor, com seus muitos templos, afrescos e uma sofisticada iconografia, o grande mosaico plástico da arte indiana.

³⁷⁴ Os primeiros reinos e confederações da Índia antiga, localizados em torno da bacia do Ganges são: Gandhara (atualmente no Afeganistão), Malla, Vriji, Anga (atual região de Bengala), Kosala, Vatsa, Kashi, Magadha e Avanti, mais ao centro da península, e Kalinga, junto à costa leste (atual estado de Orissa).

³⁷⁵ A dinastia Maurya teve início com Chandragupta, por volta de 320 a. C. Ashoka, seu principal estadista, foi coroado entre 239 e 264 a. C. e reinou num governo que se estendeu desde o Vale do Indo à região de Bengala. Converteu-se ao budismo e o promoveu com a difusão de templos e da arte budista, unificando grande parte da Índia. Com a sua morte o império entrou numa fase de declínio e foi suplantado pela dinastia Shunga, que durou 112 anos até ter sido derrotada pelos Kanvas.

³⁷⁶72-28 a. C.

³⁷⁷Sob a dinastia dos Satavahanas Amaravati, na região centro-meridional, foi um dos maiores pólos culturais até o século II a. C., quando os indo-gregos prevaleceram com a escola artística de Gandhara. Durante esta dinastia foram erguidos os portais budistas de Sanci, numerosas stupas e os santuários-grutas de Bhaja e Karla.

³⁷⁸Chandragupta I foi o seu primeiro monarca em 320 d. C., cuja dinastia estendeu-se até 497 d. C. O reino foi ampliado a partir da bacia do Ganges e viu-se fragmentado em numerosos reinos menores independentes, mas que orbitavam em torno do império. Próspero e grandioso, consolidou o sistema de varnas (castas) mas viu-se ameaçado com a invasão dos hunos, em 510 d. C. que impuseram seu poder sobre o Punjab, Rajastão e Caxemeira (noroeste e norte), todavia derrotados por coalizões dos guptas e seus aliados. É desta época a produção iconográfica das grutas de Ajanta (em Maharashtra, um complexo de 29 grutas budistas, com profusão iconográfica em pinturas e esculturas que revelam a evolução do budismo na Índia), Elefanta (ilha próxima à atual cidade de Mumbai, cujo nome dado pelos portugueses informa sobre um grande elefante esculpido em rocha em uma das inúmeras grutas, sendo a maior delas dedicada ao culto de Shiva, do século VI d. C.) e Ellora (que concentra santuários hindus, budistas e jainistas, de arquitetura rupestre, em Maharashtra).

³⁷⁹Dos séculos VI - IX d. C., ao sul.

³⁸⁰Os kushanas e os citas, “povos da estepe”, eram oriundos do noroeste do Indo. Da dinastia kushana restaram pequenos estados que, enfraquecidos, possibilitaram a ascensão dos Guptas.

4.5 - Os estudos indianos – pressupostos teóricos e metodológicos

A Índia tem as suas temporalidades próprias cuja cronologia esteve sempre pautada pelas suas antigas e inúmeras tradições. Uma civilização nascida entre 2000 a.C e 6000 a. C. no período védico, perpetuada por pensadores, sábios, sacerdotes e ascetas que fizeram chegar até a contemporaneidade conhecimentos e saberes portadores da sua própria história. Trata-se de observar todo um subcontinente delineado e articulado por uma matriz cultural denominada Cultura Védica, que em seus processos históricos se reformulou incorporando ininterruptamente novos sujeitos, elementos e fatos, como, por exemplo, os agentes das contínuas invasões sofridas em seu território. As conseqüentes mudanças – ao contrário de outras civilizações³⁸¹, e as inúmeras conquistas realizadas por indo-arianos, persas, gregos, hunos, árabes e, já no período moderno, pelos europeus, além dos confrontos internos entre estados e dinastias, produziram intercâmbios e fusões que foram assimilados por uma complexidade aqui compreendida como cultura indiana, cuja peculiaridade está na unidade de uma delimitação espacial e temporal profundamente diversa. Todavia, como temos ressaltado neste trabalho, está na religião e na arte o acesso que possibilita um entendimento sobre a formação e a trajetória da cultura indiana, responsável pela produção de um patrimônio artístico amplo e interligado em suas expressões e linguagens, haja vista a origem comum nas fontes e no mito.

Desse modo a produção literária e a incursão na imagem – cujas representações nas esculturas e na dança clássica da Índia favorecem a apreensão do conhecimento revelado nestas artes visuais, proporcionam uma leitura da cultura indiana que oferece o contato com suas vicissitudes e com os seus alicerces epistemológicos. Permeada em suas origens no *Sanáthana Dharma*³⁸², por sua vez um desdobramento das práticas religiosas do período védico³⁸³ e condutora de segmentos religiosos³⁸⁴ e escolas filosóficas, a cultura indiana foi enriquecida com a formação e propagação do Budismo, o surgimento do Jainismo, a agregação do Islamismo³⁸⁵,

³⁸¹ Na História da Índia é possível identificar uma amálgama composta por readequações e resistências que possibilitaram a continuidade das suas tradições e a sua permanente recriação mantida em sua gênese e na essência do seu pensamento, ao contrário do que experimentaram os gregos e os romanos que foram impactados, em sua própria historicidade, não sobrevivendo aos seus próprios ciclos e transformações.

³⁸² Termo sânscrito que corresponde à religião hindu ou Hinduísmo.

³⁸³ Do século II a. C. o Bramanismo (refere-se ao deus Brahma e ao grupo social dos brâmanes, casta dos sacerdotes) é o eixo filosófico de onde o Hinduísmo se ramificou.

³⁸⁴ O Vishnuísmo, vertente oriunda nos cultos ao deus Vishnu, o Shivaísmo que tem o deus Shiva e seus aspectos como práxis religiosa, e o Shaktismo são os principais movimentos religiosos do hinduísmo tradicional.

³⁸⁵ Em suas interações com o pensamento hindu fez surgir no Punjab – noroeste da Índia, no século XV o Sikhismo, religião monoteísta fundada por Guru Granth Sahib.

do Sufismo e de tradições persas, além do Cristianismo, promovido pelos colonizadores portugueses e missionários católicos que, ao encontro do mercantilismo no Índico e de antigas comunidades cristãs do rito malabar³⁸⁶, fortaleceram as bases para implantação da religião cristã. Outra notória característica está no universo simbólico que busca traduzir signos e valores que integram a experiência pessoal e coletiva da sociedade indiana. E justamente por este prisma a língua passou a deter papel elementar na constituição das diversas plásticas que compõem o campo estético, ao trazer do sânscrito³⁸⁷ vocábulos que nomearam conceitos e formas.

Neste ambiente de um ethos milenar que perpassa da antiga urbanização no Vale do Indo, aos centros de peregrinação, espaços urbanos e dispersas aldeias, foi configurada uma cultura que encontra no sentido da maternidade – o mito primordial da *Terra-Mãe*, ou *Prithvi*³⁸⁸, como forma de poder³⁸⁹, o cerne histórico da *devadasi*, do vínculo visceral com o espaço geográfico, no reconhecimento do seu passado histórico, e na fundamentação do sentimento religioso, a construção da sua própria identidade, que preservou ao longo da sua história uma memória em que se integram e se articulam, de modo indissociável, erudição, sabedoria, contemplação, ciências, ofícios, habilidades artísticas, doutrinas e devoções.

No entanto, ainda assim, diante de uma realidade sócio histórica, heterogênea e multifacetada, prevaleceram ao longo dos tempos as visões distorcidas para favorecer os discursos imperialistas ou o proselitismo cristão. Essas visões distorcidas são encontradas, sobretudo, na documentação referente ao período da expansão ultramarina, como nos lembra Sérgio Buarque de Holanda, ao citar o mapa do navegador Andrea Bianco (século XV) que foi segundo o proeminente historiador, “provavelmente conhecido de Colombo”, e em cujos

³⁸⁶ Ver AGNOLIN, Adone. “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente”. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009, pp 203-256.

³⁸⁷ No sânscrito está o tronco linguístico da maior parte das línguas faladas na Índia. São oficiais o Hindi e o Inglês. Além do Concani, falado em Goa, são reconhecidos o Assamês e o Bodo (do estado de Assam), Bengali (Tripura e Bengala Ocidental), Canará (Karnataka), Caxemíri e Dogri (Caxemira), Guzerate (falado no estado de Gujarat, ou Guzerat, onde os portugueses estabeleceram feitorias em Diu e Damão), Maithili (Bihar), Malaiala (Kerala e Laquedivas – território insular), Manipuri ou Meithei (do estado de Manipur), Marata (de Maharashtra), Nepali (Siquim), Orya (Orissa), Panjabi (Panjabe, Deli e Haryana), Santali (em regiões do norte e nordeste do país), Sindi (em regiões próximas ao Paquistão, no noroeste), Tâmil (Tâmil Nadu e Pondicherry, ao sul), Telugo (Andhra Pradesh), Urdu (língua oficial na Caxemira, em Andhra Pradesh, Deli e Uttar Pradesh), além de outras línguas oficiais estaduais e línguas minoritárias.

³⁸⁸ Localizado no Atharvaveda. Como *Devi* ou *Bhumi*, a suprema deusa ou mãe-terra, encontrará nos aspectos femininos ou consortes de Shiva – Durga, Kali, Parvati e de Vishnu – Laksimi, Mohini, antigas formas de culto que foram sobrepostas às divindades masculinas, suas próprias “shaktis”, manifestações do feminino sacralizado.

³⁸⁹ O poder da criação e o poder político, que no sistema de varnas (ou castas) é conferido aos sacerdotes e à nobreza, os brâmanes.

desenhos via-se uma “península projetada do oriente da Ásia, homens sem cabeça e com os olhos e a boca no peito”, uma descrição recorrente na literatura medieval para representar o espaço peninsular do subcontinente indiano. Em sua obra clássica, Buarque de Holanda ressalta como o imaginário europeu referia-se à Índia e sua cultura:

A Índia verdadeira, Índia Maior, como lhe chamavam antigos geógrafos e que o almirante presumia ter alcançado, tanto que escreverá, ainda em 1503, aos reis católicos, que certa região por ele descoberta ficava a dez jornadas do Ganges, era, dada a notoriedade de seus tesouros e mistérios, um dos lugares favorecidos pela demanda do sítio do Éden. [...] Não admira se a mesma Índia ou terra do Físon era [...] pátria diletta das criaturas mais disformes e espantosas que se pudessem fantasiar [...].³⁹⁰

Nessa perspectiva e, numa reflexão sobre os desafios da alteridade, observa-se que o poder da negação do outro manifesta-se também por uma violência de natureza simbólica³⁹¹, quando por vezes, símbolos e mitos de uma cultura exterior são privilegiados, estigmatizados ou pautados por um olhar reducionista e sem as devidas contextualizações, algo frequente na observação da cultura indiana, que tem o homem como manifestação do Divino, o Supremo e Eterno. Parte do próprio universo, o ser humano na cosmovisão hindu, depende completamente do poder divino refletido, outrossim, em todas as formas de vida, uma cadeia evolutiva em curso que se move infinitamente, o *Samsara*³⁹² em seus ciclos de vida, morte e renascimento³⁹³, que resultará no *Karma*³⁹⁴; o que distingue o humano dos demais seres é o seu estado de consciência, princípio imutável da realidade Suprema.

Dotado desta prerrogativa o humano é visto numa dimensão permanente de transcendência onde a realidade é o Divino, e o mundo físico manifestação de *Maya*, a mais plena ilusão. Em *Maya* a experiência humana tem finitude. Para libertação de *Samsara* a cosmovisão hindu propõe o estado de *Moksha*, a liberação, o mais elevado ideal humano, a

³⁹⁰ HOLANDA, Sérgio B. de. *Visão do Paraíso*. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp: 57-58.

³⁹¹ ANSART-DOURLEN, Michéle. “A noção de alteridade. Do sujeito segundo a razão iluminista à crise de identidade no mundo contemporâneo”. In: *Figurações do Outro*. NAXARA, Márcia., MARSON, Izabel., BREPOHL, Marion (orgs). Uberlândia: EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia. 2009, pp: 23-35.

³⁹² É possível conceber *Samsara* como transmigração da alma.

³⁹³ As grandes correntes filosóficas da Índia são pautadas pela reencarnação, que tem no símbolo do círculo em movimento a ideia presente no conceito de *Samsara*.

³⁹⁴ *Karma* possui também o sentido de Ação. Assim, as ações humanas resultam nos consequentes rumos determinando o seu ciclo existencial. Em contraponto tem no *Dharma*, a retidão – o caminho ético, a alternativa espiritual de superação.

fusão absoluta com o Divino, possibilidade pregada pelas doutrinas do hinduísmo, do qual o *Yoga*³⁹⁵ é um dos seus principais expoentes.

Em síntese, a Cultura indiana é a própria Índia corroborada em sua história milenar, seus textos epopéicos, divindades e templos, sítios arqueológicos e tradições vivas, como as artes visuais, nas esculturas das muitas escolas e períodos, em suas narrativas de interpretações épicas e devocionais. Todo o conjunto artístico de cultura material, herança de princípios e costumes são, sobretudo, paradigmas e valores, muitas vezes reconhecidos por seus contrastes e suas contradições sob o olhar não-indiano. O paradoxo parece ser um dos traços que desenham a Índia, personificação da sacralidade, em seus atributos de força e poder, deleite e fascínio, onde cabem a beleza e a paixão. A propósito são todos esses atributos humanos, demasiadamente humanos.

Embora tenha se constituído como campo de pesquisa ao longo do século XVIII por conta das interações coloniais entre europeus e indianos, é possível dizer que a indologia tem nas crônicas e investigações produzidas na antiguidade, desde Aristóteles e cronistas como o historiador grego Diodoro da Sicília (60/30 a.C) e o geógrafo Estrabão (64/24 d.C) em suas narrativas sobre os povos não helênicos, alguns dos fundamentos para os estudos indianos. Foram inúmeros os relatos que alimentaram interesses comerciais e políticos, como o do Imperador Alexandre III, o Grande, em seu projeto de conquista da Ásia - já que para o Império macedônio, chegar à “Indike”, a terra do Rio Indo e seus afluentes, funcionava como estratégia de controle da península e posse de toda a Ásia. Descrições e especulações tornaram-se elementos para que se lançassem, então, as bases para a produção de um conhecimento sobre a história da Índia, suas especificidades e um vasto repertório de informações, dados e distorções que prevaleceram ao longo dos séculos seguintes, determinando uma visão histórica e cultural repleta de estigmas e equívocos.

Com o mesmo propósito do uso do conhecimento e do acesso à alteridade para justificação de poder é que notou-se a criação da *Royal Asiatic Society* em 1784, em Calcutá, por Willians Jones, filólogo e juiz da Suprema Corte da Companhia das Índias Orientais, que buscou analisar as aproximações do sânscrito com as línguas indo-europeias. Outros núcleos foram criados na mesma conjuntura, entre eles a *Société Asiatique*, em 1822, a Sociedade Americana Oriental em 1842, e a Sociedade Oriental Alemã, em 1845. Os textos religiosos e a

³⁹⁵ Sistema filosófico que teve o seu pensamento compilado na obra atribuída a Patanjali (300 a 200 a.C.).

literatura sânscrita passaram a ser traduzidos, discutidos e interpretados à luz das disciplinas acadêmicas. Outros estudiosos como o filólogo alemão Max Muller (1823/1900), o arqueólogo britânico Mortimer Wheeler (1890/1976) e dezenas de especialistas, oficiais, religiosos e professores de universidades europeias, americanas e asiáticas, passaram a se debruçar sistematicamente sobre as temáticas indianas, enquanto era fomentado na própria Índia pela administração colonial dos ingleses, a reinterpretção do seu passado védico diante da oposição entre a gênese de uma Índia milenar e a construção de uma identidade indo-europeia, portanto, adequada ao subjugo britânico. Outros fatores, a saber, a teoria da invasão ariana, que apontava para o encontro entre os povos indo-iranianos e a população autóctone dravídica do subcontinente e que dava origem à cultura indiana – e sobretudo as suas religiosidades, a expansão de um pensamento “orientalista” nos círculos europeus corroborado nas tradições filosóficas hindus e budistas, a consolidação de produtos e redes comerciais que potencializaram o mercado indiano, além da missão católica e protestante em seus proselitismos ao encontro das demandas sociais e da promoção humana, contribuíram, na perspectiva de uma ideologia eurocêntrica, para a determinação de uma subárea nos estudos sobre a Ásia, voltada exclusivamente às questões e interesses sobre a Índia. Os temas clássicos da tradução dos épicos e escrituras sagradas, tratados históricos e conceitos abordados durante os séculos XVIII e XIX, foram superados por novos fenômenos pesquisados no decorrer do século XX, tornando a indologia e os estudos orientalistas efetivamente presentes no âmbito acadêmico.

Todavia, é no centro dessas discussões em releituras e revisões da História que são apontadas problemáticas na formulação sobre o que se convencionou chamar *Oriente*. O criticismo de Edward Said, que postula o orientalismo como discurso do pensamento hegemônico ocidental, avançou sobre um território previamente influenciado por uma epistemologia eurocêntrica, por componentes nacionalistas e divergências metodológicas: a leitura pós-colonial dos estudos subalternos, que floresceu do trabalho dos investigadores indianos no último cartel do século XX, ao lidar com questões contundentes como a diáspora, o multiculturalismo ou a ressignificação das tradições, se manteve como ferramenta na desconstrução da retórica eurocêntrica. Por outro lado, os desdobramentos do pós-colonialismo e as políticas de integração social e econômica de nações em África e América Latina, também vítimas da colonização, reforçou a crítica pós-colonial como a alternativa anti-imperialista para a produção do conhecimento, a localizar em relevantes trabalhos de renomados indólogos pesquisas cujo entendimento implica em contextualizações e adequações de métodos de

investigação científica. Até porque, como demonstrou Oliveira³⁹⁶, há uma indologia germânica, pautada nas fontes gregas e com ênfase na dimensão filosófica – havendo também entre os alemães um orientalismo saidiano, assim como também há uma indologia franco-britânica, visivelmente imperialista. Em qualquer dos vieses pretendidos e utilizados como acesso às experiências e aos saberes das sociedades indianas vale observar que a Índia esteve sempre pautada em suas próprias concepções, suas categorias de análise, e de um modo muito particular à sua cosmovisão e à sua episteme, razões pelas quais confrontos, paradoxos e aparentes contradições podem ser adequadamente assimilados e compreendidos se preservados o pleno contexto em que se inserem.

Exemplo dessa premissa pode ser localizado nas temporalidades da Índia antiga através da Civilização do Vale do Indo, cuja ascensão e colapso são verificados na Revolução Neolítica seguida da Revolução Urbana, na longa convivência entre as populações do Indo com os povos oriundos da Ásia central –arianos, e, sobretudo, de acordo com o historiador Edgard Leite, pelo:

advento de uma nova situação social e política, ligada a uma crise geral da realidade urbana. Tal crise, uma vez afastada a hipótese da guerra destruidora, tem sido cada vez mais atribuída a uma série de fatores, dentre as quais, o mais interessante teria sido o lento desaparecimento do Rio Sarasvati, fundamental elemento na manutenção da civilização urbana do Indo. Esse aspecto ecológico da crise aponta para outras dimensões de temporalidade, moduladas de acordo com eventos naturais mais marcantes e significativos.³⁹⁷

No âmbito das delimitações espaciais, o termo *Indostão*, que se referia à região das fronteiras da Pérsia, norte da Índia (e que inclui o atual Paquistão, à noroeste) e cordilheiras do Himalaia, além da extensa península do subcontinente e do sudeste asiático, ampliou a territorialidade das pesquisas na indologia em função das configurações históricas aplicadas em distintos períodos, das interações comerciais e das alterações políticas decorridas de conquistas, surgimento e declínio de vastos impérios, o que possibilita dizer que estudar a Índia é como pinçar um fio de uma teia; toda a trama, ainda que desmontada, emerge da complexidade de um tecido sociohistórico que não poderá ser desfeito ou compactado em pequenos recortes. Estes ainda que em suas especificidades, ontologicamente, estarão em conglomerados de informações e conceitos.

³⁹⁶ OLIVEIRA, Arilson S. de. *A indologia dos Mlecchas. A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica e a indomania transeuropeia germânica*. Tese de doutorado em História Social, sob a orientação da Prof. Dr^a Sara Albieri, defendida na FFLCH, Universidade de São Paulo, 2011.

³⁹⁷ LEITE, Edgard. “Periodizações na Índia antiga”. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*. n. I, Ano VI, 2013. pp. 44-60. Disponível em www.peind.org Acesso em 23.06.2014.

Por outro lado, a estratificação social longínqua e heterogênea viu no exercício das circulações de comércio e cultura o seu próprio avanço histórico, que determinou uma integração de práticas e saberes em espaços de permanentes interações. Para sobreviverem nos impactos causados por contínuos fluxos e interfluxos, o capital cultural das sociedades do subcontinente obteve nas imagens, em seu vasto repertório de signos e representações, a manutenção de poderes vigentes entre tensões e contradições, resguardando e por vezes denotando formas de um sofisticado sistema de conhecimento inexistente nos paradigmas europeus do século XVIII. Artesãos e bailadeiras, em suas ancestralidades dravídicas e seu passado védico a coexistirem com seus antagonistas portugueses, produziram um fenômeno cultural cuja tradução determinou metodologias específicas para as análises de cada aspecto e que implica, na contemporaneidade, um acesso às fontes históricas e seus intérpretes de acordo com uma semiologia e hermenêutica do sistema cultural investigado, neste caso, da própria Índia. Ao discutir hibridismos e tradução cultural em Homi Bhabha, um dos pilares teóricos do pós-colonialismo, o linguista e semiólogo Lynn Mario de Souza, em reflexões sobre as questões da linguagem e da representação, comentou que:

Para Bhabha, a maneira preferida das literaturas coloniais e pós coloniais para representar a relação entre colonizado e colonizador é a *análise de imagens*. Nessa análise de imagens, a relação entre um texto e a realidade é vista como direta, e a realidade é vista como dada e pré-constituída. Dessa forma, o texto – a representação, é visto como a imagem do referente existente no plano de uma pressuposta realidade extratextual e extralinguística. A realidade é tida como a essência ou origem que determina a forma pela qual é representada. [...] No caso da representação do colonizado na literatura colonial e pós-colonial, é o (ex)colonizador que geralmente lança mão da análise de imagens para reafirmar uma transcendência etnocêntrica, resultando em imagens do colonizado racistas e discriminatórias, porém vistas como verdadeiras e autênticas.³⁹⁸

A teoria pós-colonial aplicada aos estudos iconográficos da história cultural indiana em suas circularidades, seus múltiplos ângulos e suas peculiares simetrias, tem nos sujeitos históricos a sintetização dos discursos e imagéticas que, em oposição às expressões da indologia clássica e colonial, convidam interlocutores para embates onde produções artísticas e personagens sociais, como o foi o exame da *devadasi* na Índia portuguesa em sua categoria histórica e em seu corpo iconografado, possam ter sua história ascendente apresentada e legitimada em seus próprios valores, em nome da sua memória e da sua ancestralidade.

³⁹⁸ SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (org). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismos & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 115-116.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nossas leituras, análises e investigações, observamos o quanto a colonialidade reproduziu sobre as categorias do conhecimento, através de estratégias de subjugo e controle das culturas ditas subalternas, os mesmos mecanismos de apropriação e dominação fomentados no Projeto da Conquista, no âmbito do expansionismo português, já apontados pelos historiadores: discursos persuasivos e eficientes numa retórica de poder que visava à supremacia política dos impérios europeus e à imposição da cultura cristã. Nesse sentido, o *modus operandi* desses processos e um contexto específico na Índia portuguesa em todas as suas peculiaridades propuseram a elaboração desta tese, que encontrou no cruzamento de duas problematizações as causas, as origens e as respostas análogas para as questões que se levantaram. Uma criteriosa observação sobre determinados sujeitos históricos, em suas demandas por novas investigações, forneceu as primeiras análises que nos levaram aos avanços da pesquisa. Na primeira dessas problematizações está o fenômeno das bailadeiras, que, ao ser ponderadamente observado, determinou-nos a construção de uma categoria histórica na qual se inserem seis grupos localizados no sistema de castas (*varnas / jatis*) da Índia. Esses grupos estiveram historicamente vinculados por suas funções e seus contextos sociais concentrados no templo hindu, que teve nas *devadasis* o principal agrupamento desses sujeitos históricos, as dançarinas consagradas às divindades em suas danças e cânticos, fundamentais para a realização dos rituais e da liturgia dos cultos. A desqualificação moral e social imposta sobre essas mulheres, como parte dos métodos da conversão católica implantados pelos missionários sob a obediência papal e a submissão ao rei de Portugal, acionou vários outros instrumentos “justificados” pela defesa da fé cristã, entre elas a política de destruição dos templos. Outras formas de demolição foram vistas nos reducionismos que invisibilizaram os demais grupos ou castas³⁹⁹ associadas às *devadasis*; omitir a diversidade social daquelas minorias foi um modo de retirá-las da História.

Mesmo com os processos de abolição do sistema de castas, entre 1949 e 1950, ainda hoje a Índia depara-se com a força e a influência que este paradigma exerce sobre suas culturas. No caso das bailadeiras, prevaleceram os mais fortes, as *devadasis* sob a sombra dos sacerdotes

³⁹⁹ As complexidades que abrangem os estudos sobre a estratificação social indiana já foram demonstradas pela antropóloga Claudia Pereira em seu trabalho sobre os “Gaudde” de Goa, uma casta dedicada em maior parte às atividades da agricultura e que se assume oficialmente como “tribo”. Em suas análises sobre as práticas das religiosidades católicas e hindus por esta casta, a pesquisadora revelou quão complexas podem ser estas análises e que podem ser observadas por variáveis distintas. Ver: PEREIRA, Cláudia. *Casta, tribo e conversão. Os Gaudde de Goa*. Tese de Doutorado em Antropologia, sob a orientação da Prof^a Dr^a Rosa Maria Perez, no Instituto Universitário de Lisboa, 2009.

brâmanes. Paralelamente, as crônicas dos religiosos e os textos que foram alicerçando o comportamento etnocêntrico do colonizador criaram os equívocos que foram transportados para um capital de conhecimento desdobrado nas perspectivas acadêmicas eurocênicas. Pudemos perceber o quão intrincado e impermanente pode ser o estudo destes sujeitos em sua categoria histórica diante de novos dados e interpretações. O positivismo, em todas as suas formas de poderes instituídos, não conseguiu lidar com esta realidade. Consideramos que a incipiência desse campo de pesquisa na historiografia e suas múltiplas e possíveis abordagens despontam para uma tarefa que permanece à espera do aprofundamento dos trabalhos de pesquisadores e estudiosos da Índia. Este trabalho ousou tracejar algumas possibilidades de pesquisa, mas deparou-se com um campo investigativo tão vasto quanto denso, nas palavras de Bragança Pereira, a “ciência indiática”⁴⁰⁰, uma ideia concebida no século XIX, mas que manifesta a infinitude e a riqueza destes conhecimentos. Se não foi possível realizar exames mais específicos sobre cada um dos grupos da categoria das bailadeiras, bem como sobre a identidade e o papel político das *devadasis*, ou ainda de uma totalidade sociológica, foi tão somente para que o trabalho respeitasse as fronteiras das delimitações de espaço e tempo e pudesse permanecer no foco sobre as representações em torno do século XVIII. Dessa forma a pesquisa foi viabilizada atendendo as seguintes demandas teórico-metodológicas: a opção por um paradigma epistemológico que pudesse se aproximar dos núcleos estudados com metodologia que contemplasse a desconstrução ideológica colonial tornando este processo, em si mesmo, um modelo de conhecimento. O viés Pós-colonial foi adotado exatamente por este fator, sua concepção ontologicamente contrária ao pensamento da colonialidade.

A segunda problemática deste trabalho trouxe consigo uma extensão da primeira, as representações do principal sujeito histórico da categoria das bailadeiras, a *devadasi*, cujas fontes inspiraram esta pesquisa. Essas representações já surgiram impregnadas dos discursos de poder por estarem concretizadas numa matéria-prima que foi das mais importantes e valiosas da economia colonial, as presas de marfim. Esses dados revelaram o quanto as *devadasis* eram preeminentes em suas sociedades como mulheres de projeção social, poder político e religioso, e quando vistas junto aos seus grupos congêneres não encontraram neles equivalências, por seu caráter ancestral de esposas dos deuses ou, entre os mortais, protegidas e desejadas pelos homens poderosos, tanto da supremacia brâmane, a casta dos sacerdotes e da nobreza dos hindus, quanto dos homens da administração colonial. Quando tornaram-se esculpidas no

⁴⁰⁰ PEREIRA, A. B. de Bragança. *Etnografia da Índia Portuguesa*. Volume I e II. New Delhi: Asian Educational Services, 1991, p. 293.

marfim, reafirmaram sua relevância na História Cultural e Política da Índia colonial. Nesse sentido, a contribuição deste trabalho foi observar o espaço que essas mulheres podem ocupar como sujeitos e objetos de pesquisa nas vertentes do Conhecimento apontadas pelo pensamento Pós-colonial, que, por sua vez apontou para as urgências de diálogos com a História Social da Arte, uma possibilidade que identificamos para trabalhos futuros. Outrossim, a coerência metodológica e a postura da crítica e do pensamento anticolonial adotados pelo trabalho, encontrou na discussão pós-colonial os meios para realização desse debate. Com essas argumentações viabilizou-se a construção do objeto, as bailadeiras como categoria histórica observadas no corpo iconografado. Como lembrou Rosa Maria Perez, o corpo é “instrumento importante para a hierarquização das mulheres nos templos hindus.”⁴⁰¹

Sobre o uso das fontes, da vasta documentação colonial levantada, o foco da representação foi direcionado para os textos de missionários, autoridades religiosas, e viajantes europeus que atuaram ou estiveram em longos períodos na Índia. Suas falas e interpretações construíram uma bailadeira muita mais próxima das suas visões etnocêntricas e de seus interesses políticos que das diversidades que nelas se encontravam. Poucas vezes os discursos foram pautados por um olhar mais criterioso ou minimamente atento a compreender o desconhecido, ao contrário, o pré-julgamento, a estereotipia e a subalternização prevaleceram sobre as bailadeiras e os bailadores. Concomitantemente, nas representações em marfim dessas personagens, bastou a atribuição do exótico para lhes traduzir. Ao refletir sobre os temas da mundialização, o historiador Serge Gruzinski advertiu sobre os riscos, equívocos e cuidados com as discussões da cultura material em relação ao etnocentrismo. Como fontes históricas dos encontros culturais, das interações sociais e das dinâmicas políticas e econômicas nos espaços da colonialidade durante o período moderno, as imagens possibilitarão criar reflexões que, no caso deste autor, decisivamente contribuiu para o que foi denominado em sua obra como mestiçagens⁴⁰². Para além deste conceito, as experiências imagéticas parecem caber num hiato de pesquisa para os estudos coloniais onde são encontrados interdependências, subjugo e relações de poder. A exemplo disto, a imagem e a cultura material como testemunho e documento, Gruzinski destacou um cofre revestido em apliques de marfim proveniente do subcontinente indiano, com origem no Ceilão do século XVI⁴⁰³, em cujos relevos reproduziram-

⁴⁰¹ PEREZ, Rosa Maria. *O Tulsi a Cruz*. Antropologia e colonialismo em Goa. Maia: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012, p. 113.

⁴⁰² GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴⁰³ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo - História de uma mundialização*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 2014, p. 345.

se motivos artísticos locais e uma cena com uma figuração de dança, algo peculiar em objetos artísticos ebúrneos como vários outros localizados em acervos e museus fora da Ásia, a ilustrar os confrontos entre sociedades e culturas no mundo pós-descobrimientos. Na esteira do historiador francês, este trabalho alcançou essas constatações e também observou o papel que essas obras de arte tiveram na propagação de um imaginário sobre o Oriente, como já se fazia desde os séculos XII e XIII. As esculturas das bailadeiras em marfim, portanto, estão inseridas nestes modelos investigativos, no criticismo político e nos debates sobre cultura e representação, com algumas contribuições da História Social da Arte, sem que esta, nos alcances desta pesquisa, se fizesse sua principal interlocutora. Ao contrário, demonstramos que estas pontes podem ser estabelecidas. Os contextos sociohistóricos, contudo, indicaram novas problemáticas e os desafios que permeiam as questões que delas surgiram, bem como as argumentações e demandas que emergiram dessas análises, ao cruzar as dimensões política e artística das representações das bailadeiras, o que nos levou a novos problemas que não couberam nos propósitos aos quais a pesquisa se submeteu. Foi preciso estabelecer um recuo nos processos históricos da modernidade para se compreender as dimensões, e o papel dos discursos da colonialidade ou da ancestralidade hindu, na manutenção das representações. Para tanto, após ter trilhado a historiografia e a documentação colonial do Império português na Índia, a pesquisa seguiu em diálogos interdisciplinares com reflexões surgidas nas aproximações entre a História e a Antropologia que nos lembraram a relevância da inserção da História Social da Arte nestas discussões. Desta última, como referencial teórico-metodológico, Marcos Horácio Gomes Dias, em seus estudos sobre imagem, sociedade e religião, concluiu que:

A área de História Social da Arte é interessante na medida em que a análise de uma obra compreende um papel ativo do pesquisador que tenta reconstruir um período histórico por meio de questionamentos próprios e de trabalhos de pesquisas já produzidos anteriormente. A classificação dessas imagens nos revela símbolos e alegorias que nos convidam à interpretação e esperam o momento para serem revelados em seu contexto original.⁴⁰⁴

Entre anseios e esforços, as representações das bailadeiras foram ao encontro destas interdisciplinaridades permitindo-se às descobertas, aos desafios e às novas questões que fluíram do processo investigativo de reconstrução de uma parte da história das mulheres hindus

⁴⁰⁴ DIAS, Marcos Horácio Gomes. *O Palácio de Deus e o Templo do Rei: a iconografia religiosa mineira e sua relação com os poderes constituídos*. Tese de Doutorado em História Social, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP, 2012. P. 343.

dançarinas dos templos. Em razão disso foi preciso observar os padrões estéticos e os quadros políticos em que suas imagens e suas tradições foram notadas, inicialmente no campo das artes.

Nos finais do século XVIII e no transcorrer do século XIX diversos movimentos artísticos surgidos na Europa, como o Neoclassicismo, Romantismo, Realismo, Impressionismo, Simbolismo, entre tantos outros, desdobraram-se numa profusão de temas e obras, como reflexo de um novo modelo de pensamento normatizado pelos academicismos e pelo gosto burguês. Os Orientalismos⁴⁰⁵, ou o *gosto oriental*, que, como várias outras estéticas, teve o seu nascimento na modernidade, consolidou-se além das Artes visuais, também na Literatura, no Teatro, na Música e na Dança. Entre as letras, além da literatura goesa em português, cuja história literária foi descrita por Helder Garmes⁴⁰⁶, redescobrimos poemas, contos e romances em que a bailadeira foi protagonista ou inspiração no século XIX. As muitas leituras naturalmente levaram às perguntas em busca de respostas sobre dúvidas e polêmicas que acompanham a história das mulheres bailadeiras. Entretanto as constatações levantadas por Joana Passos⁴⁰⁷, sobre as projeções, preconceitos e romantismos lançados sobre as *devadasis* da Índia portuguesa, envoltas em mistérios e sedução, indicaram os esforços aos quais os pesquisadores têm se lançado, na tentativa de atender todas as demandas que o tema exige. Desde o Teatro no século XIX com a peça *La Devadassi (bayadére)*, uma comédia em quatro atos traduzida da língua tâmil por Louis Jacolliot⁴⁰⁸, cujo texto foi publicado em Paris em 1868, teve entre os principais personagens a bailadeira *Latchoumyama*. O autor viveu na Índia e no prefácio do seu texto descreveu as artes performáticas indianas a partir das suas experiências nas aldeias da Costa do Coramandel, litoral sudeste, ocupado pelos franceses. Quase dez anos depois, em 1877, a música de Ludwig Minkus inspirou a criação do balé *La bayadére*, pelo coreógrafo francês Marius Petipa, que representou uma história amorosa vivida pela dançarina, não se sabe ao certo se uma *devadasi* ou *rajadasi*, a bela Nikiya, e seu amado Solor, este prometido por sua família em casamento a uma outra jovem de nome Gamzati. O drama, dividido em dois atos, foi estreado pelo Ballet Bolshoi, em St. Petersburg, Rússia, em 4 de

⁴⁰⁵ VICENTE, Filipa Lowndes. *Outros orientalismos. A Índia entre Florença e Bombaim. 1860-1900*. Lisboa: ICS, 2009.

⁴⁰⁶ GARMES, Helder. “Origem e estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa”. In: GARMES, Helder (org). *Oriente, engenho e arte: imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste*. São Paulo: Alameda, 2004.

⁴⁰⁷ PASSOS, Joana. “Poesia goesa em português e o tema das bailadeiras: projeções e preconceitos nas metamorfoses do romantismo”. In: BRAGA, Duarte, e MACHADO, Everton. (Orgs). *Goa portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade*. Lisboa: Húmus, 2014.

⁴⁰⁸ JACOLLIOT, Louis. *La Devadassi (bayadére)*. Théâtre Indou. Paris: Librairie internationale; A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éditeurs. 1868.

fevereiro daquele ano. Até as muitas versões do século XX, foram montadas nos mais diversos palcos europeus, numa construção exótica e excêntrica presentes na plástica, na forma e nos arranjos musicais tão vistos ainda hoje, tendo tornado-se das peças do ballet clássico uma das composições com maior número de montagens em todos os tempos. Contudo a “Bayadére” continuou a carregar fantasias, misticismos e ilusões até hoje, bem distantes das reais condições de opressão e resistência das *devadasis* dos templos. Em seu artigo sobre o orientalismo na música, Mário Vieira de Carvalho⁴⁰⁹, por exemplo, explorou as óperas, os eventos sociais e as peças musicais em que se apresentavam as danças das bayadéres, criações ou adaptações de um imaginário etnocêntrico que trazia como pressupostas referências das danças orientais as musicalidades de algumas das culturas asiáticas mais conhecidas na Europa, dos ritmos árabes às construções melódicas idealizadas nos padrões indianos ou chineses. Na Fotografia, podemos ver também, imagens e postais com as mulheres indianas, quase sempre *devadasis*, artistas, religiosas ou jovens provenientes de certas castas ou tribos, que abundaram entre as fotos a partir dos ingleses, e que foram disseminadas na Europa do XIX como “cópias” das mulheres da Índia. Muitas destas fotografias, atualmente acessíveis em bancos de imagens virtuais de domínio público, revelam um cenário construído para abrigar a “personagem” da dançarina, retratada entre o apelo e a sedução.

Para entender as origens dessas representações na cultura ocidental, o trabalho de Rose Vicent⁴¹⁰ foi fundamental para nos fazer acompanhar como o pensamento colonial europeu desde o século XVI aos primórdios do XX foi se estabelecendo nas culturas indianas e como estas foram traduzidas, na cultura francesa, com os mesmos discursos e idênticas formas de representação como as que foram levantadas na Índia portuguesa. Claro está que as relações de interdependência trouxeram visibilidade à bailadeira/*devadasi* e do seu papel político contra o poder colonial, já que pareceu ser constante que estabelecessem relações com as autoridades coloniais. Entretanto essas relações de interdependência revelaram que as representações através da orientalização do subalterno, sob o estereótipo de mulheres públicas, tornou-se um processo sem volta, desafiando a alteridade, num fenômeno não somente notado nos territórios portugueses, ao contrário, também localizados noutros ambientes de dominação europeia, sob controle da França ou da Inglaterra. Para isso é importante lembrar as contribuições das

⁴⁰⁹ CARVALHO, Mario Vieira de. “O orientalismo na música”. In: RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999, 241-252.

⁴¹⁰ VINCENT, Rose. *L'Aventure des français em Inde XVII-XX siècles*. Pondicherry: Kailash Editions, 1995.

pesquisas de Raghunath Manet⁴¹¹, sobre as *devadasis* do Templo de Villenour, na Índia francesa, de Saskia Kersenboom⁴¹², sobre o sistema *Devadasi* em Tamil Nadu, no sul da Índia e de Tiziana Leucci⁴¹³ em seu estudo sobre as dançarinas e os dançarinos indianos à luz dos viajantes europeus que estiveram na Índia, do século XIII ao XVII, na contramão do pensamento colonial, partícipes dos esforços de desconstrução da visão eurocêntrica.

Por outro lado, o positivismo, através de certas vertentes historiográficas, a atuação de etnógrafos, geógrafos e cientistas sociais a serviço do poder imperial europeu, o empirismo, o racionalismo e o conhecimento teleológico, determinaram um cientificismo das ideologias dominantes e das instituições de poder em seus tentáculos sobre os espaços geopolíticos do mundo colonial. As novas percepções artísticas, o surgimento de novas disciplinas nas ciências humanas, como a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia, a fascinação pelas narrativas históricas, entre outros fatores e tendências, paradoxalmente, estabeleceram conflitos e enfrentamentos entre um passado não muito distante dos fracassos do Projeto da Conquista e das constantes crises econômicas que se abateram sobre o Estado da Índia e demais espaços ocupados pelos europeus no subcontinente. No século XX, o alvorecer dos processos de independência anunciados por um presente em seus anseios pelo devir e suas manifestações visíveis nos campos artísticos, a saber no Modernismo, no Futurismo ou no Surrealismo, em seus rompimentos com os modelos, direta ou indiretamente vinculados aos padrões coloniais, também floresceram na Índia, nos desafios em lidar com a mentalidade patriarcal e os ranços das visões imperialistas e hegemônicas. Ao contrário, no cerne da modernidade permaneceu latente a colonialidade, uma das matrizes do pensamento eurocêntrico, reproduzindo essencialismos e concepções orientalistas sobre o outro colonizado, suas artes, sua história. Do mesmo modo, a crítica do Romantismo ao mundo pós-industrial não mostrou-se eficiente na redescoberta dos fenômenos artísticos e culturais não europeus, ao contrário, abraçou-se aos nacionalismos e orientalismos, sedimentando aquilo que foi apontado por Edward Said, o Oriente e seus sujeitos permaneceram como invenção do Ocidente. É possível dizer que a Arte tornou-se promotora deste discurso, embora estivesse em suas lutas por rupturas e reinvenções, algo que só bem mais tarde, ao longo do século XX, viria a ser consumado com uma Arte Contemporânea e Pós-colonial. Tais tendências e estéticas desdobrariam-se na Literatura Pós-

⁴¹¹ MANET, Raghunath. *Les Bayadères. Danseuses sacrées du Temple de Villenour*. Pondicherry: Editions Tala Sruti, 1995.

⁴¹² KERSENBOOM, Saskia C. *Nityasumangali. Devadasi Tradition in South India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

⁴¹³ LEUCCI, Tiziana. *Devadasi e Bayaderes: tra storia e leggenda*. Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2005.

colonial, que no caso da Índia, veio a lidar com os efeitos e impactos do poder colonial local, implantado inicialmente através de Portugal e assentado posteriormente pela Inglaterra, que, entre o XVIII e o XIX, com os britânicos inseridos em todas as altas esferas sociais, induziu os estudos da cultura e da história da arte indiana às mesmas perspectivas cartesianas e colonialistas instauradas na modernidade. As representações das *devadasis* acumularam as incongruências denunciadas em seus corpos iconografados, repletos de suas memórias e saberes. Suas jóias, a gestualidade dos braços e mãos, o *bindi* no centro da testa, os guizos, ou *paizonan*, nos tornozelos, o panejamento, o esquema corporal, enfim, ilustraram a natureza da dançarina.

Cabe também lembrar que o reducionismo da classificação social no sistema de castas, que concentrou na figura da bailadeira os distintos grupos em “status” e função, os discursos contraditórios das autoridades religiosas sobre a natureza e o papel político das mulheres hindus dançarinas dos templos, a hostilidade e a negação de valores e crenças impostas sobre a ancestralidade hindu como base religiosa da cultura das bailadeiras, as divergências nas plásticas de representação iconográfica das bailadeiras esculpidas em marfim entre a arte europeia após o Renascimento e as simetrias atávicas das artes indianas, que se apresentam nesse mesmo período, e a tão propagada sentença que viu a *devadasi* como sinônimo de mulher pública sob o estigma da prostituição, foram dos contrassensos e paradoxos que a pesquisa buscou contestar. Nos corpos das bailadeiras de marfim, ainda que gerados sob a perspectiva artística ocidental, resguardaram as ações históricas e as marcas do tempo e da identidade das *devadasis*. E quando os discursos do pensamento cristão do Ocidente, que via apenas perversão e pecado nos corpos e nas danças das bailadeiras, mostrou-se ineficiente na repreensão dos cidadãos portugueses seduzidos pela força e pelo desejo das mulheres hindus, a Arte potencializou o preconceito e a rejeição, às avessas, romantizando a figura da bailadeira, ao longo do século XIX, sem que revisitasse a sua subalternidade, do imaginário erótico à sua condição de mulher. Com as elites da sociedade indiana não foi diferente, desde a negação da sua relativa autonomia à ausência de debates e problematizações, superadas apenas nas décadas mais recentes com o ativismo feminista e a militância de escritoras, artistas, acadêmicas, profissionais liberais e mulheres em situação de diáspora, que, engajadas, apontam em suas reflexões análises e discussões sobre a categoria histórica das bailadeiras como parte da História da Mulher na Índia, o que certamente daria um diálogo fecundo e de singular relevância com as fontes e referências da História Social da Arte, algo que este trabalho também notou. Não há como negar que é preciso ultrapassar a narrativa da modernidade em suas proposições ao

disciplinar, homogeneizar, produzir metas civilizatórias para identificar, classificar, mensurar “modernos” e “atrasados”, mecanismos estabelecidos pelos princípios da colonialidade e promover os avanços e as conquistas que no plano social, ao longo do século XX, pode-se trilhar.

O prisma do pós-colonialismo permitiu neste trabalho uma abordagem que, a partir da crítica anticolonial, buscou propor uma aproximação e um comprometimento com a interculturalidade educativa que dispõe nos objetos e temas da História Social da Arte um terreno fértil para o florescimento de debates interdisciplinares, culturais e políticos, ao encontro da desconstrução das epistemologias dominantes e das novas reflexões que intensamente emergem dos diálogos do mundo pós-colonial, dos seus sujeitos, seu passado, sua memória. A arte europeia do período moderno tentou explicar a plástica e a gestualidade da bailadeira de marfim e tornou-se neste trabalho a ferramenta que localizou a *devadasi* esculpida sob um olhar artístico não indiano. Seus signos e suas formas poderão ser localizados também na antiguidade clássica, por exemplo, que inclusive produziu um fenômeno imagético semelhante na Índia antiga, a Arte de Gandara, uma confluência de fusões estéticas da arte budista com o mundo helênico através das suas colônias ao noroeste do subcontinente indiano no século VI a.C. A mesma nomenclatura que conjugou o encontro dos dois povos para denominar esta produção utilizadas por alguns estudiosos como indo-grega reflete o paradigma eurocêntrico, colonialista. Ora, o que de fato existiu foi uma arte proveniente de Gandara, assim como não faz mais sentido, no viés anticolonial, o termo indo-português, criado no século XIX por Souza Viterbo para enunciar as produções artísticas na Índia sob a presença de Portugal. No caso da produção ebúrnea, quer seja uma arte sacra cristã, uma produção artesanal das religiosidades hindus, ou artes decorativas com motivos originalmente indianos, o que de fato haverá são os Marfins da Índia, assim como também se encontram os Marfins da China, os Marfins do Sri Lanka ou ainda os Marfins da Guiné e os Marfins de Moçambique, como categorias de obras de arte específicas de cada uma destas sociedades, o que fora sistematizado pelo pensamento colonial como marfins afro-portugueses ou luso-orientais, onde foram enquadradas as milenares e diversas escolas asiáticas. De todo modo, pelas abordagens aqui desenvolvidas, pelas questões apresentadas e pelos novos problemas que desta trajetória surgiram é inegável que uma descolonização da História Social da Arte, que possa pensar além das formas, conceitos e padrões, numa contemporaneidade marcada pelas diásporas e mundializações, revela-se, além de um novo movimento artístico, um paradigma estético ou uma alternativa ideológica. Uma descolonização da História Social da Arte, no pensamento da

crítica pós-colonial proposta na decolonidade, em seus posicionamentos estéticos e políticos é, sobretudo, um diálogo de releituras necessárias e possíveis, em nome dos princípios universais, por um caminho de Consciência.

REFERÊNCIAS

Obras de referência

AVTAR, Ram. *Indian Dances. History and Technique*. New Delhi: Pankaj Publications, 1984, 167p.

BANERJI, Projesh. *Folk Dance of India*. Allahbad: Kitabistan Books - J. K. Sharma at the Allahabad Law Journal Press. 1944. 129p.

_____. *Dance of India*. Allahbad: Kitabistan Books - J. K. Sharma at the Allahabad Law Journal Press. 1947. 282p.

GOPAL, Ram. e DADACHANJI, Serozh. *Indian Dancing*. London: Phoenix House Limited. 1951

DEHEJIA, Vidya. *The sensuous and the sacred Chola bronzes from South India*. New York: American Federation of Arts, 2002.

DEVI, Ragini. *Dance Dialects of India*. Delhi: Vikas Publications, 1972. 227p.
Deuses da Ásia. Catálogo. Coleção Kwok On. Coordenação Geral: João Galvão. Fundação Oriente. Lisboa. 2008.

DUBOIS, Abbé. *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, translated by Henry Beauchamp C.I.E., Asian Educational Service, 1983 (Third Edition, 1906, Oxford).

ECK, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press, 1985.

FEIO, Mariano. *As castas hindus de Goa*. Estudos de Antropologia Cultural, nº 11. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar – Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.

Índia – Mito, sensualidade e ficção. Mahatma Gandhi, Umrao Singh Sher-Gil, Amrita Sher-Gil, Vivian Sundaram, Navina Sundaram, Juan Bécquer. Catálogo. Coleção Berardo. Curadoria da Exposição: Cristina Carrillo de Albornoz Fisac. Sintra Museu de Arte Moderna. 2009.

JACOLLIOT, Louis. *La Devadassi (bayadére). Théâtre Indou*. Paris: Librairie internationale; A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie. Éditeurs. 1868.

KERSENBOOM, Saskia C. *Nityasumangali. Devadasi Tradition in South India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

KOTHARI, Sunil; e PASRICHA, Avinash. *Odissi. Indian Classical Dance Art*. Bombay: Marg Publications – National Centre for The Performing Arts. 1990. 132p.

KUPPUSWAMY, Gowri; e HARIHARAN M. *Readings on Music and Dance*. Delhi: B.R. Publishing Corporation. 1979.

- LEUCCI, Tiziana. *Devadasi e Bayaderes: tra storia e leggenda*. Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna, 2005.
- LOWEN, Sharon. *Odissi. Dances of Índia*. New Delhi: Wisdom Tree, 2004.
- MANET, Raghunath. *Les Bayadères. Danseuses sacrées du Temple de Villenour*. Pondicherry: Editions Tala Sruti, 1995.
- MENDES, A. Lopes. *A Índia Portuguesa. Breve descrição das possessões portuguesas na Ásia*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886.
- MILLER, Barbara S. *The Gitagovinda of Jayadeva. Love Song of the Dark Lord*. New Delhi: Shri Jainendra Press, 1984.
- PAL, Pratapaditya. *Orissa revisited*. Mumbai: Marg Publications, 2001.
- PEREZ, Rosa Maria. *O Tulsi a Cruz. Antropologia e colonialismo em Goa*. Maia: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012.
- RÉGNIER, Rita. *Des dieux, le geste suspendu. L'art du bronze dans l'Inde dravidienne*. Paris: Editions Findakly, 1996.
- REINICHE, Marie-Louise. *La Configuration du Temple Hindou*. Vol. IV of Turuvannamalai: um lieu saint sivaite du sud de l'inde. Paris: École Française d'Extreme-Orient, 1989.
- RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance South India through European Eyes, 1250 -1625*. Cambridge University Press 2004.
- SHANKAR, Jogan. *Devadasi Cult: a sociological analysis*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1994. 184p.
- SILVA, José Carlos Gomes da. *The Cult of Jagannatha. Miths and Rituals*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010. 296 p.
- SINGHA, Rina; e MASSEY, Reginald. *Indian Dances. Their History and Growth*. London: Faber and Faber, 1967. 193p.
- SIVARAMAMURTI, C. *L'Art en Inde* Paris: Éditions D'Art Lucien Mazenod. 1974.
- SMITH, David. *The dance of Siva. Religion, art and poetry in South India*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. s/d 301p.
- SOUSA, Amanda. *Índia. Antologia de textos sobre a civilização e cultura indiana*. Chamusca/Lisboa: Tipografia A Persistente, 2010.
- WADE, Bonnie C. *Music in India: The Classical Traditions*. New Delhi: Manohar Publications, 1987.

Fontes eletrônicas

BARRETO, Luís Felipe. “O sentido da expansão portuguesa no mundo (séculos XV-XVII)”. *Administração: Revista de administração pública de Macau*. - Volume X, nº 36 (Julho 1997), p. 367-384. Disponível em <http://memoria-africa.ua.pt> Acesso em 09.06.2015.

CALAZANS, José Carlos. “As Primeiras Traduções Ocidentais de Textos Indianos na Língua Portuguesa”. *Babilónia*. n.º6/7 – 92. Disponível em www.revistas.ulusofona.pt Acesso em 01/08/2015. 20:42hs

KALAIVANI, R. “Devadasi System in India and Its Legal Initiatives – An Analysis”. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*. Volume 20, Issue 2, Ver. II (Feb. 2015), pp. 50-55. e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. www.iosrjournals.org

KANTOR, Íris. “Polêmicas sobre o Novo Mundo nas Academias Brasileiras (1724-1759)”. *Texto integrante dos Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História*. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004 Cd-rom.

LEITE, Edgard. “Periodizações na Índia antiga”. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*. n. I, Ano VI, 2013. pp. 44-60. Disponível em www.peind.org Acesso em 23.06.2014.

LEITE, João Gabriel Ayello. “Competição, Instituições e o Declínio do Império Português na Ásia”. Universidade de Brasília. FACE- Departamento de Economia. Disponível em www.angelfire.com/ky2/mueller/Portugalindia.pdf Acesso em 08.06.2015. 22h27

MENDES, Paula Almeida. “Milícia e «Santidade» no agiologio lusitano dos santos, e varoens ilustres em virtude do reino de portugal, e suas Conquistas (1652,1657,1666,1744) de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa”. *VS* 20 (2013), pp.91 – 119. Universidade do Porto – CITCEM. Disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/12657.pdf>

MUÑOZ, Julián Garcia; e GONZÁLEZ, Juan Carlos L. “Modern Shastras”. *Proceedings of the Third International Congress on Construction History*. IE Universidad Segovia, Universidad Politécnica – Madrid, 2009. Disponível: http://www.bma.arch.unige.it/pdf/CONSTRUCTION_HISTORY_2009/VOL2/Garcia-Julian_Paper_layouted.pdf

RASMUSSEN, Peter R. *Tranquebar: The Danish East India Company 1616-1669*. Universidade de Copenhague, 1996. Disponível em <http://scholiast.org/history/tra-narr.html>

RIPPA, Cesare. *Iconologia*. 1630 (domínio público). Disponível em: <https://archive.org/details/dellapiuchenovis02ripa>

TEWARI, Babita. e TEWARI, Sanjay. “The history of indian women: Hinduism at crossroads with gender”. *Politics and Religion Journal*. Center for Study of Religion and Religious Tolerance. N. 1/2009. vol. III, pp. 25-47. Disponível em: www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina3_broj1/babita%20tewari.pdf Acesso em 28.09.2015. 14.58h.

Teses e dissertações

ALDROVANDI, Cibele Elisa Viegas. *As exéquias do Buda Sakyamuni: morte, lamento e transcendência na iconografia indiano-budista de Gandhara*. Tese de doutoramento em Arqueologia, sob a orientação da Prof^{ra} Dr^a Elaine Farias Veloso Hirata, Universidade de São Paulo, 2006.

ANDRADE, Joachim. *Shiva abandona o seu trono: destraditionalização da dança hindu e sua difusão no Brasil*. Tese de doutoramento em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP, 2007.

ANTONY, Philomena Sequeira. *The Goa Bahia intra-colonial relations – 1675 / 1825*. Tellicherry: Irish, 2004. (tese de doutoramento – Universidade de Mumbai)

BELKIN, Erica. *Creating Groups Outside the Caste System: The Devadasis and Hijras of India*. Thesis submitted to the faculty of Wesleyan University in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Bachelor of Arts with Departmental Honors in History. Middletown, Connecticut. 2008.

CHATURVEDULA, Nandini. *Imperial Excess: Corruption and Decadence in Portuguese India (1660-1706)* Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences. Columbia University, 2010.

CRUZ, Bruna Dutra de Oliveira S. *Política e retórica: estratégia de conversão nas missões jesuítas do Mogol, Tibete e Bengala (XVI-XVIII)*. Tese de Doutoramento em História Social, sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura R. Zeron e da Prof^{ra} Dr^a Ines Zupanov, Universidade de São Paulo, 2014.

DIAS, Marcos Horácio Gomes. *O Palácio de Deus e o Templo do Rei: a iconografia religiosa mineira e sua relação com os poderes constituídos*. Tese de Doutoramento em História Social, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Torres Londoño, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP, 2012.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Tese de Doutoramento em História, sob a orientação do Prof. Dr. Ronald Raminelli, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008.

_____. *A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa*. Dissertação de Mestrado em História, sob a orientação do Prof. Dr. Ronald Raminelli, UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – 2004.

GONÇALVES, João Carlos Barbosa. *Dizeres das antiguidades: a arquitetura discursiva da literatura sânscrita purânica exemplificada pelo mito da Grande Deusa*. Tese de Doutoramento em Semiótica e Linguística Geral, sob a orientação do Prof. Dr. Mário Ferreira, Universidade de São Paulo, 2009.

GULMINI, Lilian. *O Yogasutra, de Patanjali. Tradução e análise da obra à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos*. Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, no curso de Linguística Geral, sob a orientação do Prof^o Dr^o Mário Ferreira, São Paulo, 2002.

LIMA, Igor Renato Machado de. *O fio e a trama: trabalho e negócios femininos na Vila de São Paulo (1554-1640)*. Dissertação de Mestrado em História Econômica, sob a orientação da Profª Drª Eni de Mesquita Samara, na Universidade de São Paulo, 2006.

LOPES, Rui Oliveira. *Arte e Alteridade. Confluências da Arte Cristã na Índia, na China e no Japão, séc. XVI a XVIII*. Doutorado em Belas-Artes (Especialidade em Ciências da Arte). Tese orientada pelo Professor Doutor Fernando Antonio Baptista Pereira. Universidade de Lisboa, Faculdade de Belas-Artes, 2011.

LOURENÇO, Inês. *Os corpos da Devi. Religião e Gênero em diáspora*. Tese de Doutorado em Antropologia, orientada pela Profª Drª Rosa Maria Perez, no Instituto Universitário de Lisboa, 2009.

LÚZIO, Jorge. *Sagrado Marfim. O Império português na Índia e as relações intracoloniais, Goa e Bahia, século XVII: iconografias, interfaces e circulações*. Dissertação de Mestrado em História Social. PUC/SP, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

MIRANDA, Eufemiano de J. *Literatura indo-portuguesa dos séculos XIX e XX: um estudo de temas principais no contexto sócio-histórico*. Tese de doutoramento em Literatura portuguesa. Universidade de Goa, sob a orientação do Prof. Dr. Fr. Ivo de Mascarenhas. Mapusa. Goa. 1995.

OLIVEIRA, Arilson S. de. *A indologia dos Mlecchas. A Índia entre orientalismos opostos: a indofobia franco-britânica e a indomania transeuropeia germânica*. Tese de Doutorado em História Social, sob a orientação da Prof. Drª Sara Albieri, defendida na FFLCH, Universidade de São Paulo, 2011.

PEREZ, José Abílio. *Estados emocionais (bhava) e a experiência estética (rasa): os conceitos centrais da Filosofia da Arte indiana e alguns de seus desdobramentos*. Tese de Doutorado apresentada ao Centro de Ciências Humanas, no curso de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob a orientação do Dr. Volney Berkenbrock. Juiz de Fora, 2015.

MENDES, José M. *Inácio de Santa Teresa. Construindo a biografia de um Arcebispo*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão, com orientação da Profª Drª Maria Leonor Garcia da Cruz e do Prof. Dr. Teotónio R. de Souza. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2012.

OSSWALD, Maria Cristina T. G. *O Bom Pastor na imaginária Indo-portuguesa em marfim*. Dissertação de Mestrado em História da Arte pela Universidade do Porto, defendida em agosto de 1996, sob a orientação do Prof. Dr. Agostinho Araújo.

PEREIRA, Cláudia. *Casta, tribo e conversão. Os Gaudde de Goa*. Tese de Doutorado em Antropologia, sob a orientação da Profª Drª Rosa Maria Perez, no Instituto Universitário de Lisboa, 2009.

SANTOS, Gabriela Aparecida. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. Dissertação de Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profª Drª Leila Maria G. Leite Hernandez, 2007.

SILVA, José Manuel Rebelo da. *São Tomé de Meliapor em fins do século XVII na Storia do Moghor de Niccolau Manucci*. Dissertação de Mestrado em Estudos de Patrimônio pela Universidade Aberta de Lisboa, sob a orientação da Prof^a Dr^a Ana Paula Avelar, 2014.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de Doutorado sob a orientação do Prof. Dr. Ronaldo Vainfas, Universidade Federal Fluminense, 2002.

Artigos e entrevistas

AGNOLIN, Adone. “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente”. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - n. 27-1, 2009, pp. 203-256.

AHMAD, Aijaz. “Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said”. In: *Linhagens do Presente*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ALDROVANDI, Cibele. “Monumentalidade e hibridismo indo-português: discursos visuais talhados em pedra, madeira e marfim” In: *Via Atlântica*. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas. Universidade de São Paulo – n. 19 (2011) – São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2011. pp. 150 e 152.

ALMEIDA, Lucia Fabrini de. “O corpo na dança indiana”. *Revista Jung & Corpo*, Ano XXII – número 12- 2012.

ANSART-DOURLIN, Michéle. “A noção de alteridade. Do sujeito segundo a razão iluminista à crise de identidade no mundo contemporâneo”. In: *Figurações do Outro*. NAXARA, Márcia., MARSON, Izabel., BREPOHL, Marion (orgs). Uberlândia: EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia. 2009, pp: 23-35.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Colonialidade e decolonialidade de corpos e saberes*. Pesquisa financiada pelo CNPq, no triênio 2005/2008. Versão apresentada no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009.

ANTUNES, Luís Frederico Dias. “Têxteis e metais preciosos: novos vínculos do comércio indo-brasileiro (1808-1820)”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BAILEY, Gauvin Alexander. “Asia en las artes de la America Latina colonial”. In: *Revelaciones: Las artes en America Latina, 1492 – 1820*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, s/d.

BARBOSA, Muryatan. *A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo*. NEACP (Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política – DH- FFLCH -USP) s/d.

BOXER, Charles. “Fidalgos Portugueses e Bailadeiras Indianas (Séculos XVII e XVIII)”. *Separata da Revista de História*. Nº 45, São Paulo, 1961.

CARREIRA, Ernestine. “De la fascination du voyageur à la curiosité de l’historien. Les chrétiennes de Goa dans la littérature historiographique”. In: *La voix des femmes dans les cultures de Langue Portugaise – Penser la Différence*. BESSE, Maria Graciete (dir.). Paris: Université Paris-Sorbonne, 2008.

CARVALHO, Mario Vieira de. “O orientalismo na música”. In: RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999.

CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. In: *À Beira da Falésia*. Porto Alegre: Editora Universidade UFRGS, 2002.

_____. “Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico”. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995.

CUNHA, João Teles e. “De puro-sangue a fraco rocim: a miscigenação na Índia portuguesa entre a realidade social e as suas representações (1500-1700)”. In: *Mestiçagens e identidades intercontinentais nos espaços lusófonos*. In: LOBATO, Manuel. e MANSO, Maria de Deus (orgs). Braga: NICPRI, 2013.

DEL PRIORE, Mary. “O Império dos sonhos: Portugal e Sião na rota das especiarias”. In: *Revista USP*, n. 31, São Paulo: USP, 1996.

FARIA, Patrícia Souza de. “A escrita da história das missões católicas no Oriente”. In: *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* MATA, Sérgio Ricardo da; MOLLO, Helena Miranda e VARELLA, Flávia Florentino Varella (orgs.). Ouro Preto: Edufop, 2009. ISBN: 978-85-288-0061-6.

_____. “Literatura espiritual e história dos franciscanos no Oriente Português: a escrita de Jacinto de Deus, um frade nascido na Cidade do Nome de Deus de Macau”. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v.17, n.1, 2011, pp. 217-236.

FERNANDES, Florestan. “A Era da Esperança”, *Jornal Portugal Democrático*. São Paulo, ano XVIII, n. 186, maio de 1974.

FERREIRA, António Medeiros. *Portugal em transe (1974-1985)*. In: MATTOSO, José (Dir.) *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

FERREIRA, Roquinaldo. “A arte de furtar”: redes de comércio ilegal no mercado imperial ultramarino português (c.1690-c. 1750)”. In: *Na trama das redes. Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. FRAGOSO, João; e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FREYRE, Gilberto. “Oriente e Ocidente”. In: *Sobrados e Mucambos*. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano. 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

GARCIA, José Manuel. “Relações históricas entre Macau e as Filipinas: uma perspectiva portuguesa”. *Anuario de Estudios Americanos*. Vol 65, n. 2, 2008, pp. 39-70.

GEBRAN, Philomena. “Um cronista do século XVI: Garcilaso de La Veja”. In: ALMEIDA, Jaime de. (org.) *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998, pp. 27-31.

GODINHO, Vitorino M. “Ouro do Monomotapa e ouro do Extremo Oriente”. In: *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

GONÇALVES, Sebastião. “Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa santa fee catholica nos reynos e províncias da India Oriental”. In: WICKI, José. *História da Companhia de Jesus no Oriente (1560-1570)*, Vol. III. Coimbra: Atlântida, 1962. Livro nono, cap. 2º, pp 17-18.

GROSGOUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

GARMES, Helder. “Origem e estabelecimento da imprensa e da literatura em Goa”. In: GARMES, Helder (org). *Oriente, engenho e arte: imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste*. São Paulo: Alameda, 2004.

HENRIQUES, Isabel Castro. “As outras africanas: as reais e as inventadas”. In: “Mulheres no Mar Salgado”. *Revista Oceanos*. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Número 21, janeiro/março de 1995, pp. 53-64.

HESPANHA, Antonio Manuel. “A representação da sociedade e do poder”. In: *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

_____. “O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)”. In: RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal*. Porto, Portugal: Inapa, 1999.

HILL, Marcos. “Forma, erudição e contraposto na imaginária colonial luso-brasileira”. *Boletim do CEIB – Centro de Estudos da Imaginária Brasileira*. Belo Horizonte: CEIB, volume 16, número 52, julho/2012.

JESUS, Roger Lee P. de. “A História da América Portuguesa (1730) de Sebastião da Rocha Pita: o contexto, o autor, a obra”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: UC, 2011, pp. 141-164. ISSN: 1645-2259.

KAMAT, Pratima. “Instituições Cristãs de Caridade e a mulher em Goa (1510-1835)”. In: “Mulheres no Mar Salgado”. *Revista Oceanos*. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Número 21, janeiro/março de 1995, pp. 45-52.

LEVY, Hannah. “Modelos europeus na pintura colonial”. *Revista do IPHAN*. n. 07, São Paulo: FAU-USP/MEC/IPHAN, 1978.

LONDOÑO, Fernando Torres. “Conquista e cultura material na Nova Espanha no século XVI”. *Revista Projeto História*. São Paulo, n. 31, pp. 277-293, PUC-SP, 2005.

_____. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI.” *Revista Brasileira de História*. São Paulo, V. 22, nº 43, pp 11-32. 2002.

_____. e GASBARRO, Nicola. M. “O estudo comparado das religiões: História e Antropologia.” *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 279-284, PUC-SP, 2008.

LOPES, Rui Oliveira. “O bharatanatyam e a pintura de Mithila. A criação artística das mulheres entre a tradição religiosa e a construção identitária da Índia contemporânea”. In: CRUZEIRO, Cristina P. e LOPES, Rui Oliveira (eds.) *Arte e Gênero. Mulheres e Criação Artística*. Lisboa; FCT Fundação para a Ciência e Tecnologia – Ministério da Educação e Ciência / CIEBA, Faculdade de Belas-Artes Universidade de Lisboa. 2012, pp 114-148.

LOUNDO, Dilip. “O(s) contexto(s) indiano(s) da latinidade em Goa”. *Via Atlântica* Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Humanas. Universidade de São Paulo – n. 19 (2011), São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, pp. 15-30, 2011.

MANSO, Maria de Deus Beites. "Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII." *História Unisinos* 15.3, 2011, pp. 406-416.

MATOS, Maria Izilda Santos de. “História das mulheres e das relações de gênero: campo historiográfico, trajetórias e perspectivas”. *Mandrágora*, v.19. n. 19, 2013, p. 5-15.

MENDONÇA, Nascimento. “A pequena Devadasi”. In: *A Literatura Indo-portuguesa – Antologia*. DEVI, Vimala; e SEABRA, Manuel de. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

MENESES, Ulpiano T. B. “A cultura material no estudo das sociedades antigas”. *Revista de História*, nº 115. São Paulo: USP, 1983, pp 103-117.

MUHANA, Adma. “Brasil: Índia Ocidental”. *Revista USP*, n. 57, São Paulo, março/maio 2003. Pp. 38-49.

NORONHA, Percival. “Goan Artisans”. In: SALGAOCAR, Dattaraj V., SA, Mario Cabral e., RODRICKS, Wendell. *Goa*. Vasco da Gama - Goa: Design Temple Pvt Ltd. e Pragati Offset Pvt Ltd, 2008.

PASSOS, Joana. “Poesia goesa em português e o tema das bailadeiras: projeções e preconceitos nas metamorfoses do romantismo”. In: MACHADO, Everton V.; e BRAGA, Duarte D. *Goa portuguesa e pós-colonial*. Literatura, Cultura e Sociedade. Lisboa: Húmus, 2014, pp. 179-197.

PEREZ, Rosa Maria. “The Rhetoric of Empire: Gender Representations in Portuguese India”. *Portuguese Studies*. Vol. 21, pp. 126-141, 2005.

PEREZ, Rosa Maria. “Chora o Sarangui. Dança, Representações e Poder nos Templos Hindus de Goa”. In: *Goa: passado e presente* (pp. 33-48). Lisboa: CHAM & CEPCEP. (ISBN: 978-972-9045-31-8)

PINTO, Celsa. "Trade and Finance in Portuguese: a study of the portuguese country trade. 1770-1840." *XCHR Studies Series*. n. 5. GOA – New Delhi: Concept Publishing Company, 1994.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder classificação social". In: SANTOS, Boaventura de S. e MENESES, Maria Paula. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

RIBEIRO, Fernando R. "Históricas Conectadas: uma proposta teórica e metodológica a partir da Índia". In: MACAGNO, Lorenzo; RIBEIRO, Fernando R.; SCHERMANN, Patrícia S. (Orgs.) *Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais*. Curitiba: Fundação Araucária. 2008.

RODRIGUES, Wallace. "Pós-Pós-Colonialismo? O caso dos documentários dos índios Ikpeng". *O Mosaico: Revista de Pesquisa em Artes da Faculdade de Artes do Paraná*. Curitiba, n. 6, p. 21-31, jul./dez., 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SARMENTO, Clara; e MANSO, Maria de Deus. "Mulheres na expansão colonial portuguesa". In: ASSIS, Angelo; LEVI, Joseph A.; e MANSO, Maria de Deus B. (orgs). *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Braga: NICPRI, FEDER, FCT, FAPEMIG, 2014. pp. 290-373.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, 1995.

SHARMA, R. S, "Problem of Transition from Ancient to Medieval in Indian History". *The Indian Historical Review*. 1, no. 1, 1974.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. "Hibridismo e tradução cultural em Bhabha". In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (org). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismos & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SOUZA, Teotonio R. de. "Brasil inspirou os goeses ou assustou os portugueses ? (1787 – 1835)." In: FURTADO, Júnia (org). *Diálogos Oceânicos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. "O gentio indiano visto pelos portugueses no século XVI". In: *Revista Oceanos*. Lisboa: CNCDP, nº19/20, set-dez, 1994, pp.190-196.

_____. O efeito kagemusha. As armas de fogo portuguesas e o estado no sul da Índia no início da época moderna in *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 45, p. 129-151, 2006. Editora UFPR.

SWAIN, Tania N. "Por mares nunca dantes navegados...": construção do gênero nos discursos de descobrimento do novo mundo". In: ALMEIDA, Jaime de. (org) *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998, pp. 244-258.

THOMAZ, Luís Filipe. “O testamento político de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas”. *Revista do CHAM* – Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores, vol 5, 2004, pp. 61-160.

TURAZZI Maria Inez. “Os estudos comparativos e os desenhos ‘imparciais e singelos’ de Antonio Lopes Mendes no Brasil (1882-1883)”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 9, n. 2, maio-ago. 2014, pp. 361-382.

VARELA, Raquel. “‘Um, dois, três MFA...’”: o Movimento das Forças Armadas na Revolução dos Cravos – do prestígio à crise”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 32, nº 63, 2012, pp. 403-425.

VELHO, Gilberto. “Identidades nacionais e cultura popular: o diálogo entre a antropologia e o folclore”. In: VELHO, Gilberto e outros. *Cultura Material: identidades e processos sociais*. Rio de Janeiro: Funarte, 2000.

VIGARELLO, Georges. Entrevista a Denise Bernuzzi de Sant’anna, intitulada *O corpo inscrito na história: imagens de um “arquivo vivo”*, realizada em Paris, em 10 de fevereiro de 2000. *Revista Projeto História*, nº 21, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, novembro de 2000, pp 225-236.

VISVANATHAN, Shiv. “Encontros Culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento”. In: SANTOS, Boaventura de S. e MENESES, Maria P. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

V.R., Arun Jaganathan. “Yellamma Cult and Divine Prostitution: Its Historical and Cultural Background”. *International Journal of Scientific and Research Publications*, Volume 3, Issue 4, April 2013. Dept. of Sanskrit Sahithya, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady, Kerala, India

XAVIER, Ângela. “Dissolver a diferença. Mestiçagem e Conversão no Império Português”. In: VILLAVERDE, Manuel; WALL, Karin; ABOIM, Sofia; e SILVA, Filipe Carreira da (Eds.). *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 2008, pp. 709-727.

_____. “Organização religiosa do primeiro Estado da Índia.” Notas para uma investigação. *Revista do CHAM* – Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores, Vol. 5, 2004, p. 27-60.

Referências bibliográficas

ADONIAS, Isa. *Mapa: Imagens da Formação Territorial Brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação Emílio Odebrecht, 1983.

AHMED, Afzal. *Indo-portuguese trade in seventeenth century (1600-1663)*. New Delhi: Gian Publishing House, 1991.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Lúcia Fabrini de. *Espelhos míticos da cultura de massa: cinema, tv e quadrinhos na Índia*. São Paulo: Annablume, 1999.

ALMEIDA, M. Lopes. *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* (pelo Padre Francisco de Sousa). Coleção Tesouros da Literatura e da História. Porto: Lello & Irmão Editores. 1978, 1351p.

ALPERS, Edward A. *Ivory of Slaves in East Central África: Changing Patterns of International Trade to the Latter Nineteenth Century*. London: Iteinmann Educational Books, 1975.

AMADO, Janaína; e FIGUEIREDO, Luiz C. *A formação do império português (1415-1580)*. São Paulo: Atual, 1999.

ANDRADE, Rita. *Odissi: dança clássica indiana*. São Paulo: Scortecci, 2009.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.

ARGAN, Giulio C. *Imagem e Persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. *O Brasil no comércio colonial*. São Paulo: Ática, 1980.

ASSIS, Angel; LEVI, Joseph A.; e MANSO, Maria de Deus B. (orgs). *A Expansão: quando o mundo foi português. Da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Braga: NICPRI, FEDER, FCT, FAPEMIG, 2014.

AVELAR, Pedro. *História de Goa : de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Alfragide: Texto, 2012.

AVILA, Affonso. *Barroco, teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BAILEY, Gauvin Alexander. *Art on the Jesuit missions in Asia and Latin America.1542-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

BARROS, João. *Década primeira da Ásia*. Lisboa: Jorge Rodriguez, 1628.

BASTIDE, Roger. *Arte e sociedade*. São Paulo: Edit. Nacional, 1979.

BAZIN, Germain. *Barroco e Rococó*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____ *História da história da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BICALHO, Maria Fernanda; e FERLINI, Vera L. A. (orgs). *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

BELL, Julian. *Por uma nova história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- BELLO, Angela A., *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.
- BETHENCOURT, Francisco; e CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-99. v. 1, 2 e 3.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. Companhia das Letras. São Paulo, 1992.
- BOXER, Charles. *Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford, Oxford University Press, 1963.
- _____. *A mulher na expansão ultramarina ibérica 1415-1815*. Alguns factos, ideias e personalidades. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- _____. *A Índia portuguesa em meados do século XVII*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Igreja e expansão ibérica: 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- _____. *O Império Marítimo Português / 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- BLACK, Jeremy. *Mapas e História: construindo imagens do passado*. Bauru: Edusc, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 9ª ed, 2010.
- BURCKHARDT, J. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. Princípios e métodos. São Paulo: Attar, 2004.
- BURKE, Peter. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.
- _____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2000.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª ed, 2010.
- CABAÇO, José L. *Moçambique*. Identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: Unesp, 2009.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia*. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2002.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

- CONNELL, Raewyn. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- COOMARASWAMY, Ananda; e NIVEDITA, Irma. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002.
- CORREIA, José Manuel. *Os Portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses. s/d.
- CORTESÃO, Jaime. *O Império Português no Oriente*. Obras completas de Jaime Cortesão. Lisboa: Portugália, 1968.
- COSTA, Ana Maria da. GODSLAND, Shelley. (orgs) *Mulheres Más*. Percepção e Representações da Mulher Transgressora no Mundo Luso-Hispânico. Vol. I. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2004.
- COSTA, Filipe. *Mulheres do Século XVIII*. Conventos de Freiras. Lisboa: Ela por Ela. 2006.
- COSTA, João Paulo Oliveira e; RODRIGUES, José Damião; OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.
- COSTA, Manuel Fernandes. *As navegações atlânticas no século XV*. Biblioteca Breve – Volume 30. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa / Secretaria de Estado da Cultura – Livraria Bertrand, 1979.
- CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador – Visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2012.
- _____. *Suspensões da percepção : atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. *Techniques of the observer: on vision and modernity in the nineteenth century*. London: MIT Press, 1990.
- CROCE, Benedetto. *Storiadell'eta barroca in Italia*. Bari: Laterza & Figli, 1967.
- CRUZ, Maria Leonor G. da. *Os “Fumos da Índia”*: Uma leitura crítica da Expansão portuguesa. Lisboa: Cosmos, 1998.
- CUNHA, Maria José de A. da. *Iconografia Cristã*. Ouro Preto: UFOP/IAC, 1993.
- CUNHAL, Alvaro. *A Revolução Portuguesa: Passado e Futuro*. Lisboa: Avante, 1995.
- D'ARMADA, Fina. *Mulheres Navegantes no Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Ésquilo, 2006.
- DEHEJIA, Vidya. *The sensuous and the sacred: Chola bronzes from South India*. New York : American Federation of Arts. 2002 - s/p.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

- DEVI, Vimala. *Suria: poemas*. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1962.
- DEVI, Vimala; e SEABRA, Manuel de. *A literatura indo-portuguesa: antologia*. Parte II. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.
- DIAS, Filinto Cristo. *Esboço da historia da literatura indo-portuguesa*. Bastorá-Goa: Tipografia Rangel, 1963.
- DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo (1415-1822) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- DISNEY, Anthony R. *A Decadência do Império da Pimenta*. Lisboa: Setenta, 1989.
- DOSSE, François. *A História*. Bauru: EDUSC, 2003.
- DURAND, Gilbert. *O símbolo e as suas motivações*. In: *As estruturas antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do Outro: A Origem do mito da modernidade*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUBY, Georges. *Atlas Historique*. L’histoire du monde em 317 cartes. Paris: Larousse, 1988.
- ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- _____. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. 9ª edição. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: Faperj-7letras, 2013.
- FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – séculos XIII a XX*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- FRAGOSO, João; e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- FRIAS, Hilda Moreira de. *Goa: a arte dos púlpitos*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

FURTADO, Junia Ferreira. *O livro da capa verde: o regimento Diamantino de 1771 e a vida no distrito Diamantino no período real da extração*. São Paulo: Annablume, 1996.

FURTADO, Júnia (org). *Diálogos Oceânicos – Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

GARMES, Helder (org). *Oriente, Engenho e Arte: imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste*. São Paulo: Alameda, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____ *O quarto século*. Rio de Janeiro: Edit. Guanabara, s/d.

GODINHO, Vitorino M. *Ouro do Monomotapa e ouro do Extremo Oriente*. In: *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.

GOMBRICH, E. H. *História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1994.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. Como os europeus se apropriaram das idéias e invenções do Oriente. São Paulo: Contexto, 2008.

GOPAL, Ram; e DADACHANJI, Serozh. *Indian Dancing*. London: Phoenix House Limited, 1951.

GRUZINSKI, Serge. *La Guerre des Images*. Paris: Fayard, 1990.

_____ *La Colonización de lo Imaginario*. Mexico, F.C.E., 1993.

_____ *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1986.

HAUSER, Arnold. *Maneirismo*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

HOCKE, Gustav. *Maneirismo: o mundo como labirinto*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HOLANDA, Sérgio B. de. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOONAERT, Eduardo. *Historia da Igreja no Brasil colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HUIZINGA, J. *El concepto de la Historia e outros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HUXLEY, Aldous. (introdução) *Bhagavad Gita – A canção do Senhor*. São Paulo: Shakti, 1994.

IRIA, Alberto. *Da navegação portuguesa no Índico no século XVII*. Lisboa: Centro de estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

JACKSON, K. David. *Rhymes, roles, saints, songs: notas sobre literatura e religião nas viagens portuguesas* in: SCHWARTZ, Stuart; MYRUP, Erik. (orgs) *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: Edusc, 2009

JANSEN, Eva R. *O livro das imagens hinduístas: Os deuses e seus símbolos*. São Paulo: Totalidade, 1993.

KHILNANI, Sunil. *The Idea of India*. New Delhi: Penguin, 2004.

KROGT, Peter Van der. *Atlas Maior – 1665*. Amsterdam: Taschen Store, s/d.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec/Unicamp, 2000.

_____ *O antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEMAÎTRE, Solange. *Hinduísmo ou Sanátana Dharma*. São Paulo: Livraria Editora Flamboyant, 1958

LINSCHOTEN, Jan Huygen Van. *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. POS, Arie e LOUREIRO, Rui Manuel (editores). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. 1997.

LOBATO, Alexandre. *Relações Luso-Maratas. 1658-1737*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.

LOBATO, Manoel. *Política e Comércio dos Portugueses na Insulândia Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*. Coleção Memória do Oriente. Macau: Instituto Português do Oriente - Imprensa Oficial de Macau, 1999.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. *Goa setecentista: tradição e modernidade*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa, 1996.

_____ “O Império Oriental / 1660-1820”, Volume V, tomos 1 e 2”. In: *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

LOUREIRO, Manuel José G. *Memórias dos Estabelecimentos Portugueses a Leste do Cabo da Boa Esperança*. Lisboa: Typographia de Felippe Nery, 1835.

MACAGNO, Lorenzo; RIBEIRO, Fernando R.; SCHERMANN, Patrícia S. Orgs. *Histórias conectadas e dinâmicas pós-coloniais*. Curitiba: Fundação Araucária. 2008.

MALE, Emile. *El arte religioso*. Del siglo XII al siglo XVII. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1952.

MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MANSO, Maria de D. B. *A Companhia de Jesus na Índia. (1542-1622). Actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Macau: Universidade de Évora / Universidade de Macau , 2009.

MARGLIN, Frédérique Apffel Marglin. *Wives of the God-King*. Delhi: Oxford University Press; Oxford New York. 1985.

MARAVALL, José Antônio. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1997.

MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos Viajantes*. O olhar britânico (1800-1850). Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MATOS, Patrícia F. de. *As Cores do Império*. Representações Raciais no Império Colonial Português. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MATOS, Artur Teodoro de. *Diário do Conde de Sarzedas Vice-Rei do estado da Índia (1655-1656)* Lisboa: Comissão nacional para os descobrimentos portugueses, 2001.

MATOS, Maria Izilda S. de. *Cotidiano e Cultura. História, cidade e trabalho*. Bauru: Edusc, 2002.

MATOS, Patrícia F. de. *As Cores do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural. Para uma antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

MICELLI, Paulo. *O ponto onde estamos: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista(Portugal século XV e XVI)*. Campinas: Unicamp, 2008.

MITTER, P. *Much maligned monsters: a history of the Europeans reactions to Indian Art*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

MITRAGOTRI, V. R. *Socio Cultural History of Goa*. From Bhojas to Vijayanagar. Panaji: Institute Menezes Braganza, 1999.

- MORAVIA, Alberto. *Uma ideia da Índia*. Tradução de Margarida Periquito. Lisboa: Edições tinta-da-china, 2008.
- MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII*. Editora Linceu Literário Português, 2000.
- MOURA, Margarida Maria. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.
- MUNANGA, Kabengele. *Origens Africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777 1808)*. São Paulo: Hucitec, 1995.
- PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia. Do século XV aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.
- PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Estampa, 1986.
- _____ *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- PAULINO, Francisco Faria. *Portuguese expansion overseas and the art of ivory*. National Commission for the commemoration of the portuguese discoveries. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1991.
- PAZ, Octávio. *O ogro filantrópico: história e política. 1971-1978*. Rio de Janeiro: Edit. Guanabara, 1989.
- PEREIRA, A. B. de Bragança. *Etnografia da Índia portuguesa: as civilizações da Índia*. Bastorá: Tipografia Rangel, 1940.
- PHIRI, K. M.; KALINGA, O. J.; BHILA, H. H. K. *A Zambézia do Norte: a região do Lago Malauí. História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- PITTA, Sebastião da Rocha. *Historia da America Portuguesa desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento, até o de mil e setecentos e vinte e quatro*. 2ª edição. Lisboa: Francisco Arthur da Silva – Editor, MDCCC.LXXX.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários Tupi e Tapuia no Brasilcolonial*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003.
- PORTINARI, Mabel. *História da Dança*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo, Bauru: Edusc, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens; tradução Mônica Costa Netto; organização Tadeu Capistrano*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RAVERI, Massimo. Hinduísmo. O culto da Deusa in Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade. São Paulo: Hedra, 2005.

RÊGO, Antonio da S. O Padroado Português do Oriente – esboço histórico. Diocese de Macau: Divisão de publicações e biblioteca / Agência geral das colônias, 1940.

_____ Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia 12º vol. (1572-1582). Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 1956.

_____ *O Ultramar Português no século XVIII (1700-1833)*. 2ª edição. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, MCMLXX.

RIPA, Cesare; BUSCAROLI, Piero. Iconologia. Edizione pratica a cura di Piero Buscaroli. Milano: TEA, 1992

RIVARA, Joaquim H. da Cunha. *Viagem de Francisco Pyrard de Laval*. Lisboa: Livraria Civilização Editora. s/d.

ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da história do mundo*. . Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S/A, 2001.

RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999.

RUSSEL-WOOD, A.J.R. *A dinâmica da presença brasileira no Índico e no Oriente, séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Topoi, set. 2001.

_____ *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808*. (do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808*. Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester, 1992).

SÁ. Francisco Xavier Valeriano de. *Vice-Reis e Governadores da Índia Portuguesa*. Macau: CTMCDP, 1999.

SAID, Edward. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

_____ *Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo, 2012.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SALDANHA, Padre M. F. Gabriel de. *História de Goa (Política e arqueológica)*. Nova-Goa: Casa Editora Livraria Coelho, 1925.

SALDANHA. António Vasconcelos de. *A Índia Portuguesa e a Política do Oriente de Setecentos*. Manuel de Saldanha, 1º conde da Ega e 47º vice-rei da Índia. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

SAMPAIO, Albino Forjaz de; e MANTUA, Bento. *O Livro das Cortesãs*. Antologia de poetas portugueses e brasileiros. 3ª edição. Lisboa: Livraria Editora Guimarães. 1916, pp. 6-19.

SARDO, Susana. *Guerras de jasmim e mogarim*. Música, Identidade e Emoções em Goa. Alfragide: Texto Editores. 2010.

SECCO, Lincoln. *A Revolução dos Cravos e a Crise do Império Colonial Português*. Economias, espaços e tomadas de consciência. São Paulo: Alameda Casa Editorial / Fapesp / Cátedra Jaime Cortesão, 2004.

SCHWARTZ, Stuart; e MYRUP, Erik L. (orgs). *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: Edusc, 2009.

SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1999.

SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London:Thames and Hudson Ltd, 1993.

SHEPHERD'S, William R. *Historical Atlas*. London: C.S. Hammond & Company, 1956.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri C.; e BUTLER, Judith. *Quem canta o Estado-nação? Linguagem, política, pertença*. Lisboa: Unipop, 2012.

SOUZA. Teotónio de. *Goa Medieval*. A Cidade e o Interior no Século XVII. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português 1500-1700*. Uma História Política e Económica. Lisboa: Difel. Edição/reimpressão: 1993.

_____ *Impérios em concorrência*. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais. 2012.

TAGORE, Rabindranath. In SMITH, David. The dance of Siva. Religion, art and poetry in South India. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge s/d p. 8.

THAPAR, Romila. *The Penguin History of Early India From the origins to AD 1300*. London: Penguin Books, 2002.

_____ *A History of India*. 1. Great Britain: Penguin Books, 1966.

THOMAZ. Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1998.

TRINDADE. Frei Paulo da. *Conquista Espiritual do Oriente Em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da Índia Oriental em a pregação da fé e conversão dos infiéis, em mais de trinta reinos, do Cabo de Boa Esperança até às remotíssimas Ilhas do Japão*. Notas do Frei Félix Lopes, O. F. M. III Parte. Lisboa: Centro de Estudos Historicos Ultramarinos. 1968.

VAINFAS, Ronaldo; e MONTEIRO, Rodrigo B. (orgs). *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

VELHO, Selma de V. *A influência da mitologia hindu na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*. Tomo I. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1988.

VICENTE, Filipa Lowndes. *O império da visão : fotografia no contexto colonial português (1860-1960) / org.* Lisboa: Edições 70. 2014.

_____ *Outros orientalismos. A Índia entre Florença e Bombaim. 1860-1900*. Lisboa: ICS, 2009.

VINCENT, Rose. *L'Aventure des français em Inde XVII-XX siècles*. Pondicherry: Kailash Editions, 1995.

VIVEKANANDA, Swami. *Epopéias da Índia Antiga*. São Paulo: Editora Lorenz, 1997,

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____ *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

XAVIER, Ângela B. *A invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

ZELLIOT, Eleanor; e BERNTSEN, Maxine. *The experience of Hinduism. Essays on religion in Maharastra*. Albany: State University of New York Press, 1988.

ZIIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989.

APÊNDICES

APÊNDICE A

NOTAS PARA PERIODIZAÇÃO DA CRONOLOGIA INDIANA NO EIXO ARQUEOLÓGICO, ARTÍSTICO E LITERÁRIO, INDICAÇÃO DE SÍTIOS E TEMPLOS E REFERENCIAIS HISTÓRICOS NO ESTADO DA ÍNDIA – SÉCULO XVIII

QUADRO 4 – A.C.

Períodos, fontes e feitos históricos

3000-1500 a.C.: Civilização do Vale do Indo. 1ª urbanização no sul da Ásia (investigações em andamento nos mais de 1500 sítios arqueológicos).

1900-1200 a.C.: Proto-História. Período Védico. Presença ariana no subcontinente. Registros de culturas do Neolítico e Calcolítico. Composição e compilação dos Vedas (1200 a.C; Veda Samhita – Sanathana Dharmam). Invasões helênicas

1200-800 a.C.: Período Bramânico. Composição dos Upanishads (tratados filosóficos).

600-500 a.C.: Período Védico Tardio: Budismo e Jainismo. Desenvolvimento da urbanização na planície do Ganges. Formação dos primeiros estados. Ascensão do Reino de Maghada. Chegada de Ciro, imperador da Pérsia, no noroeste da península.

400-200 a.c.: Textos épicos – Mahabharata e Ramayana; Código de Manu, Darshanas, Yoga-Sutra de Patanjali.

327-185 a.C.: Período Maurya. Alexandre da Macedônia conquista a Índia. Ascensão de Chandragupta, o fundador da dinastia Maurya. Reinado de Ashoka (268-231, ápice do período). Realização do 3º Concílio budista em Pataliputra (250).

185-72 a.C.: Dinastia Shunga

50 a.C.: Dinastia Satavahana (fortalecimento político no Decão com o declínio do Império Maurya)

50 a.C.: Dinastia Mahameghavahana (Ascensão de Kharavela, rei de Kalinga, atual Orissa, com expansão mercantil pelo subcontinente e rotas no Índico).

25 a.C.-300 d.C.: Dinastia Andhra

Sítios e grandes templos

Mohenjodaro, Harappa, Dholavira, Lothal

Utilização de artefatos de ferro

Taxila

Sanchi, Bharhut, Bhaja, Bodhgaya

Amaravati

QUADRO 5 – D.C

Fonte: SUBRAMANIAN. V. K. Art Shrines of Ancient India. New Delhi: Abhinav Publications, 2003.

100-600 d.C.: Intensificação mercantil entre Roma e Índia. Ascensão de Kanishka (Império Kushana) e de Chandra Gupta I, fundador da dinastia.	Mathura
320-650 d.C.: Guptas (Hinduísmo clássico)	Sarnath
550-750 d.C.: Chalukyas	Aihole, Badami, Pattadakal.
600-850 d.C.: Pallavas	Kanchipuram, Mamallapuram
750-975 d.C.: Rashtrakutas	Elephanta, Ellora
730-1250 d.C.: Dinastias Pala e Sena	Nalanda
1076-1586 d.C.: Dinastia Ganga	Konarak
850-1150 d.C.: Cholas	Thanjavur
1100-1310 d.C.: Hoysala	Halebid, Belur
950-1335 d.C.: Chandellas	Khajuraho
1100-1350 d.C.: Pandyas	Tiruvannamalai
1350-1565 d.C.: Dinastia Raya	Vijayanagar, Hampi
1560-1743 d.C.: Nayak	Madurai
1526-1875 d.C.: Período Mughal	Delhi, Agra, Fatehpur

QUADRO 6 – Século XVIII⁴¹⁴

1695 – Em Goa, a companhia para o comércio oriental funde-se com a companhia de Lisboa, em 1700.

1730 – Holandeses abandonam posições na baía de Lourenço Marques, em Moçambique.

1739 – Os Maratas dominam Baçaim (localizada ao norte de Bombaim⁴¹⁵), antigo território da Índia portuguesa, anexado pelos ingleses em 1818.

1740 – Chaul e aldeias da jurisdição de Damão, com o apoio dos ingleses, caem sob o domínio Marata; serão restituídas a Portugal por tratado em 1780-85.

1759 – Expulsão dos jesuítas.

1752 – Criada a Capitania Geral de Moçambique, separada definitivamente do governo da Índia.

1774 – Os “naturais” da Índia portuguesa são reconhecidos em seus direitos da mesma forma que os metropolitanos. Tentativas do Marquês de Pombal de reedificação da cidade velha (Velha Goa).

1781 – Em Moçambique, a feitoria comercial e militar da companhia austríaca é destruída; Portugal expande a sua ação militar combatendo a presença dos holandeses, franceses e ingleses.

1787 – Goa: Conjuração dos Pintos – movimento composto por clérigos e militares, naturais da Índia que por motivos raciais tentam a derrubada do domínio português. O grupo dos conspiradores era liderado pelo padre José António Gonçalves de Divar e viram nos movimentos sociais que antecederam a Inconfidência Mineira no Brasil, deflagrada em 1789, o ideal comum de libertação do império.

⁴¹⁴ Fonte CRUZ, Maria Leonor G. da. *Os “Fumos da Índia”*. Uma leitura crítica da Expansão portuguesa. Lisboa: Cosmos, 1998. pp 136-140.

APÊNDICE B⁴¹⁶

A LITERATURA RELIGIOSA⁴¹⁷ E A MITOLOGIA HINDU: OS ESTUDOS DO MITO DAS FONTES LITERÁRIAS ÀS ICONOGRAFIAS

OS CÂNONES E TRATADOS: SHRUTI – O CONHECIMENTO RECITADO

Rigveda-
Samaveda
Iajurveda
Atarvaveda

} Os 4 livros dos Vedas – Veda Samhita (1200 - 900 a.C.)

Brâmanas (comentários em prosa: 1000 – 800 a.C.)
Aranyakas (textos de ascetas: 900 – 600 a. C)

Upanishads (extensões filosóficas: datações variáveis entre 1200 - 300 a. C.)

Natya Shastra (normatização das artes - dança/teatro: 200 a. C. – 200 d. C.)
Silpa Shastra (normatização das artes visuais – datações imprecisas)

SMRITI – A MEMÓRIA DO CONHECIMENTO:

Itihasas (poemas épicos)
Ramayana
Mahabharata
Bhagavad Gita

} 500/400 – 200 a.C.

Puranas (literatura religiosa e narrativas voltadas aos deuses e deusas: 400 – 1000 d.C.)
Yoga Sutras (atribuídos a Patanjali – datações variáveis: 200 a.C. – 400 d.C.)
Tantras (escrituras variadas do hinduísmo e do budismo: a partir de 700 d.C.)
Sutras (cânones e tratados diversos – datações imprecisas)
Ashtavakra Gita (diálogos filosóficos – datações imprecisas)
Gita Govinda (atribuído a Jayadeva, obra literária do culto vaishnava: século XII d. C)
Gherand Samhita / Yoga Pradipika (textos yóguicos – século XII d. C. / XIV d. C.)

⁴¹⁵ Atual Mumbai, capital do estado de Maharashtra, é a segunda maior zona populacional indiana e está entre as principais megalópoles asiáticas. No século XVII, em 1661, foi entregue pelo Estado da Índia aos ingleses em acordo com o Rei Carlos II.

⁴¹⁶ FONTES: SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa: Setenta, 1999; ZIMMER, Heinrich R. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2003; MEHTA, Rohit. *O chamado das Upanixades*. Brasília: Editora Teosófica, 2003.

⁴¹⁷ Ver: GULMINI, Lilian. *O Yogasutra, de Patanjali. Tradução e análise da obra à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos*. Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, no curso de Linguística Geral, sob a orientação do Prof^o Dr^o Mário Ferreira, São Paulo, 2002; GONÇALVES, João Carlos Barbosa. *Dizeres das antiguidades - a arquitetura discursiva da literatura sânscrita purânica exemplificada pelo mito da Grande Deusa*. Tese de doutoramento em Linguística, com orientação do Prof. Dr. Mário Ferreira, FFLCH-USP, São Paulo, 2009.

APÊNDICE C

O DEPOIMENTO DE UMA DEVADASI⁴¹⁸

Uma entrevista da última *devadasi* dedicada ao serviço do Templo de Jagannath, em Puri, no estado de Odisha, Sachimani Devi, falecida em 19 de março de 2015⁴¹⁹, concedida à Rahul Acharya, em 24 de dezembro de 2003⁴²⁰.

"Naquela época, havia uma norma para escolher tanto meninas brâmanes, quanto Karanas, ou Khandayats para tornarem-se Maharis. O processo de escolha era de forma muito elaborada e fomos escolhidas estritamente com base em nossa beleza. Isto foi feito para assegurar que a nossa beleza encantasse o Senhor, assim como depois que nos tornávamos Maharis já não seríamos senhoras mortais comuns, mas grandes damas. Sou da (família de) Suryamani Mahari, que era a irmã de Harapriya Mahari, em Markandeswara Sahi (uma localidade próxima á cidade de Puri). Eu nunca soube quem foi meu pai. Tanto quanto me lembro, eu nunca vi um homem em nossa localidade. Fomos criadas apenas entre senhoras.

Lembro-me de ter começado minhas aulas de dança como criança, com a tenra idade de três anos, sob a orientação de minha mãe e de Sri Mohan Mohapatra. Nós nunca tivemos qualquer ensino rigoroso para a dança. Todas as aulas eram bastante espontâneas e nós deveríamos sentir a dança, em vez de fazê-la mecanicamente. Minhas aulas de dança continuaram até a idade de sete anos, quando então estava pronta para entrar no grande templo e começar o meu seva⁴²¹. Um dia auspicioso foi fixado para o meu casamento com o Senhor (de acordo com Sashimani, eles eram casados com o Senhor⁴²²). O ritual foi chamado de "Sadi Bandana". Aquele dia foi de grande satisfação para nós, como foi o único dia em que fomos autorizadas a socialização. Depois deste dia, nós não deveríamos ver o rosto de qualquer homem.

Na parte da manhã, no referido primeiro dia, foi-me dado um grande banho com pasta de sândalo, açafão e água perfumada, e fui vestida com "Pata Sarani" (saree típico de Odisha, em seda) e o melhor dos ornamentos em ouro. Fomos levadas ao Brundabati Chaura (altar do

⁴¹⁸ Tradução e notas: Jorge Lúzio

⁴¹⁹ De acordo com a publicação do The New York Times:

http://www.nytimes.com/2015/03/24/world/asia/sashimani-devi-last-of-indias-jagannath-temple-ritual-dancers-dies-at-92.html?_r=0 acesso em 30.08.2015, 20:48

⁴²⁰ Disponível em <https://rahulacharyaodissi.wordpress.com/articles-by-rahul-acharya/from-the-mouth-of-a-mahari/> acesso em 30.08.2015, 19:32

⁴²¹ Serviço devocional

⁴²² Nota do entrevistador

Tulsi) com um punhado de arroz coberto por uma noz de betel. O dia inteiro permaneci em jejum completo, sem uma gota de água sequer. No altar, nossa Kulaguru (sacerdote da família) me deu o dikshya (iniciação). Após a cerimônia, fui levada ao templo em uma procissão. No interior do templo, no Jaya Bijaya Dwara (outra porta do templo principal), o saree foi amarrado sobre minha cabeça. Pattajoshi Mohapatra (uma das servas do Senhor), em seguida, me enfeitou com flores. Em seguida, o Chita Ramanandi (marca ou desenho Vaishnava sobre a pele) e um Topa Sindura (sinal vermelho) foram pintadas na minha testa. Isso para mostrar que eu estava casada com o Senhor. Depois disso, eu fui ao redor do templo sete vezes, como uma mulher casada faz ao redor do altar de fogo.

Após a cerimônia do templo, voltamos à minha casa, entretidos com o mahaprasada (alimentos oferecidos aos Senhor Jagannath). À noite fui levada para o Sri Nahara (palácio real) para executar a seva Palanka (rituais), que consistia em cantar antes do rei dormir. Não me sentei cantando, olhando diretamente nos olhos do rei. Esta parte do ritual no palácio foi assistida pelo Gajapati Maharaj (rei) de Puri, venerado como a imagem em movimento do senhor Jagannath. Apesar de termos sido casadas com o Senhor, nós deveríamos permanecer solteiras por toda a nossa vida, ou seja, não estávamos autorizadas a aceitar maridos mortais. Aquelas que o fizeram foram impedidas de continuarem em seu seva.

O dia seguinte foi meu primeiro dia de serviço. Foi-me dado um banho de purificação, vestida com trajes elaborados, fui levada ao templo. Naqueles dias nós só usávamos ouro, no entanto, dançarinos de Odissi, atualmente, podem usar ornamentos de prata. Isto ocorreu durante a Dhupa Sakala (a primeira refeição do dia), com o acompanhamento de uma Mardala (percussão) e gini (címbalos); estava bastante alheia ao meu redor. O Rajguru (sacerdote real) foi me monitorando com uma vara de ouro na mão. A dança era uma Nritha (dança pura), sem qualquer música que a acompanha. A segunda apresentação ocorreu durante Bada Shingara e foi realizada com as portas fechadas. Durante esse tempo, a dança era expressiva e as canções que acompanhavam a dança foram retiradas do Geeta Govinda⁴²³.

Este serviço continuou a cada dia, a cada mês e cada ano. Até onde eu me lembro, eu nunca o deixei de executar nem mesmo por um único dia. Eu nunca adoeci, sempre apresentando para o Senhor. Cada dia era uma experiência divina para mim o que me levava ao êxtase durante as minhas performances. Eu me considerava abençoada como também

⁴²³ Texto clássico da literatura vaishnava, composto no século XII pelo poeta Jayadeva, de adoração à Vishnu, em especial, Krishna, seu avatar.

recebia a orientação de ninguém menos que Kokilaprava Mahari, que servia como Bhitara Gauni⁴²⁴. A dança como um ritual era também executada na frente da deusa Vimala no templo principal e diante da Deusa Durga Kanaka, no Sri Nahara, no Mahashtami (oitavo dia do puja de Durga), à noite.

Este serviço continuou por quarenta longos anos. Tudo o que eu costumava receber era vinte e cinco paise como 'khei' (salário) e muito amor divino. Eu não queria nada mais. Naquele tempo éramos uma comunidade respeitável, tratadas como deusas. Mas isso não continuou por muito tempo. Lentamente fomos suspeitas de nos associar às Ganikas (prostitutas). Isso deu origem a uma rebelião dentro do templo. Percebemos que este foi o início de um fim. Todas aquelas pessoas que nos respeitavam começaram a nos desprezar. Só o meu Senhor sabe qual era a verdade!

Finalmente, a rebelião se tornou tão forte que tudo foi interrompido. A Dança como um ritual foi completamente extinta e a música tornou-se um ritual opcional.

Trinta anos se passaram desde então. Ninguém está vivo. Apenas Parashmani e eu estamos sobrevivendo. Eu não tenho nada para fazer, senão olhar para o Senhor o dia todo. Agora estou muito velha e apesar de eu me sentir enérgica, meu corpo se tornou tão fraco que não mais me permite dançar. Eu ainda estou recebendo um salário de cento e cinquenta rúpias por mês. Como parte do meu serviço estou fazendo o seva Nandotsav (um dia após do Janmashtami), que faz parte do Samprada Nijog seva (ritos cerimoniais exteriores), que ocorrem uma vez por ano. Eu sobrevivo apenas por causa do meu grande Senhor ".

(Nota do entrevistador: No dia da minha visita, Sashimani teve a gentileza de me mostrar um pouco de sua dança. Sendo eu mesmo um dançarino de Odissi, estava estupefato com sua maravilhosa graça que ela mantém mesmo em sua idade - com quase noventa anos. Ela me permitiu tirar algumas fotografias suas, durante a sua performance.)

⁴²⁴ A Mahari (devadasi) que entoava os cânticos nos ritos da noite, no recinto interno do santuário.

APÊNDICE D

GLOSSÁRIOS⁴²⁵

Especificações da cultura das *devadasis* com levantamento de termos e vocábulos das tradições hindus, de acordo com as pesquisas “in loco” da Dra. Rosa Maria Perez⁴²⁶ e da Dra. Frédérique Apffel Marglin⁴²⁷, em distintos espaços geográficos indianos (Goa e Orissa), suas traduções e correlações, respectivamente em língua portuguesa e língua inglesa.

Glossário

Adivasi «tribo», grupo animista.

agarbhat pequeno pau perfumado.

aiurvédico sistema original de medicina, na Índia; de *Ayur Veda*, o «Conhecimento da Vida».

ashram literalmente, um local de trabalho árduo, onde um guru instrui discípulos em práticas espirituais; o termo também é usado para referir cada uma das quatro fases da vida na ordem social ideal.

avatar descida, termo usado para descrever um deus que assume a forma humana.

bétele uma planta cujas folhas são mastigadas com outros ingredientes; é utilizada em oferendas rituais e também pode servir de prato para a alimentação quotidiana.

bhadralok (bengali) literalmente, «bem-educado», um termo usado para designar a nova classe que surgiu em Bengala, no período colonial; a palavra ainda é utilizada em Bengala para referir as classes médias e altas.

Bhadrapada o sexto mês lunar do calendário hindu.

Bhagavati Deusa hindu, que concede riqueza.

bhagawat (em sânscrito, *bhagavata*) um devoto de Bhagavan, um nome de Krishna.

⁴²⁵ Nota: Mais que vocabulários, os glossários das referidas pesquisadoras constituem novas fontes e fornecem subsídios, dados e informações para desdobramentos de novas pesquisas.

⁴²⁶ PEREZ, Rosa Maria. O Tulsi a Cruz. *Antropologia e colonialismo em Goa*. Maia: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012, pp. 209-222.

⁴²⁷ MARGLIN, Frédérique Apffel Marglin. *Wives of the God-King*. Delhi: Oxford University Press; Oxford New York. 1985, pp. 349-360.

bhajan canto devocional; em Ghatiyali, o termo é usado por vezes quase como sinónimo de *bhakti*, referindo-se à prática devocional da meditação ou ao canto de hinos.

bhakti amor, devoção; forma de devoção hindu que defende a ideia de que a devoção pessoal a um deus é mais importante do que o nascimento individual e poderia dizer-se que constitui um desafio ao sistema de castas; pode ser adoptado como um objectivo exclusivo de vida, um caminho para deus.

bhat (em português, *bôto*) sacerdote brâmane.

Bhavani um dos nomes da mulher de Shiva; o nome usado para a Devi, a deusa nos cultos *shakta*.

bidi tabaco enrolado numa folha de bétele.

chardó nome dado pelos portugueses ao *varna* dos kshatriyas.

Chaturthi de Ganesh o festival que celebra o nascimento de Ganesh, no quarto dia da metade brilhante do mês lunar de *Bhadrpada* (Agosto-Setembro).

chowry espanta-moscas.

chuddo pulseiras verdes usadas pelas mulheres solteiras.

compromisso os estatutos particulares de cada templo, que especificam quem tem o direito de ser membro.

darshan ver; contemplar; audiência real ou divina; uma escola de filosofia.

Dassehra festival de dez dias, celebrado entre o primeiro e décimo dia da metade brilhante do mês de *Aswin* (Setembro-Outubro) em honra de Durga e da sua vitória sobre o rei-demónio Mahisa Asura e/ou de Rama e da sua vitória sobre Ravana, o rei-demónio de Lanka.

deepa luz; lamparina.

deepstambha palavra em sânscrito que significa «farol»; pilar ornamental de lamparinas.

devanagari (literalmente, a «cidade dos deuses»), a escrita em sânscrito criada a partir de uma anterior, chamada *brahmi*; também é usada em hindi e em algumas outras línguas indianas modernas.

devi uma deusa; **Devi**: a deusa da tradição Shakta, isto é, o culto do princípio feminino, encarnado em muitas divindades femininas, as mais proeminentes das quais são Durga e Kali.

devli etimologicamente, o termo deriva da palavra *deul*, «templo» ou *dev*, «deus»; *devlis* são aqueles que foram dedicados a e se consagraram ao templo ou a uma divindade.

dharma termo com um vasto conjunto de significados no hinduísmo, sendo o mais comum lei, deveres sociais e religiosos.

Diwali festival da luz, um dos principais festivais do calendário hindu, celebrado no mês lunar de *Karttika* (Outubro-Novembro); é associado geralmente a Lakshmi e ao início do novo ano, que tem lugar depois da estação das chuvas.

Durga nome de uma deusa cujo aspecto é frequentemente o de uma mulher bela mas cuja natureza é simultaneamente afectuosa e feroz. Foi criada a partir da combinação de *tejas* ou energia feroz dos deuses que tinham sido derrotados por Mahisa Asura, o Demónio Búfalo, com quem combateu montada no seu leão. A sua função é restaurar o *dharma* e o equilíbrio cósmico, e derrotar os inimigos dos deuses. Em muitas regiões da Índia, o festival de Durga é celebrado no fim do mês lunar *Aswin* (Setembro-Outubro), e também é conhecido pelos seus devotos como *Navaratri* e *Durga Puja*.

Gampurush de *gavn/gaon*, «aldeia», e *purusha*, «o homem primordial», a divindade da aldeia, um espírito protector com forma humana.

Gana em sânscrito, «multidão, número»; refere-se ao conjunto de servidores de Shiva que vivem em Kailash; Ganesh foi esco-

lhido para seu chefe por Shiva, e, por isso, tem também a designação de Ganapati, senhor dos Ganas.

Ganesh o filho corpulento e de cabeça de elefante de Shiva e Parvati, ou apenas de Parvati. É o deus da sabedoria e o que remove os obstáculos, sendo propiciado no início de qualquer empreendimento importante e invocado no princípio de textos escritos. Diz-se que concebeu o *Mahabharata* (a «grande epopeia dos Bharatas», o poema épico mais longo do mundo e de grande importância para os hindus), ditando-o a Vyasa (o mítico compilador de muitas obras sobre o hinduísmo).

ganika nome usado na Índia antiga para cortesã, e que a separava da «mulher de família».

garbhagriha santuário interior dos templos hindus, simbolicamente o local de nascimento do universo e o local de encontro de deuses e homens.

Garuda veículo de Vishnu e rei das aves.

gaunvponn a essência de pertencer a uma aldeia.

gavnkār/gauncar (em português, *gãocar*) membro hereditário da comunidade de uma aldeia, geralmente descendente de um dos seus fundadores.

gavnkaries (em português, *gãocarias*) instituição de aldeias autogovernadas.

ghee manteiga clarificada, usada para as oferendas religiosas e para a cozinha quotidiana.

gotra clã, um grupo de pessoas que partilha um antepassado comum.

gramdevata divindade de aldeia.

islão xiita a segunda maior divisão do islão a seguir ao islão sunita; os seguidores do islão xiita, ao contrário do que acontece

noutras versões do islão, defendem que Ali, primo e genro de Maomé, foi o primeiro imã.

jagar a forma mais antiga de teatro em Goa, que se julga ser precursor do teatro marathi moderno.

jati (gnati) nascimento, espécie; casta; grupo de nascimento ou conjunto de pessoas que partilham práticas, religião e língua comuns.

joshi astrólogo, adivinho.

Kailash uma montanha dos Himalaias sagrada para os hindus, para os quais é o lugar do paraíso de Shiva e a morada de Kuvera (Kubera), o deus da riqueza.

kala atributo, forma de arte; em sânscrito, refere-se a criação, autoria; é um dos aspectos da criação do mundo por Shiva.

Kalbhairav (em sânscrito, Kala Bhairava) uma manifestação de Shiva que gere o *kaal*, «tempo»; crê-se que pode resolver a maior parte dos problemas que foram deixados pendentes durante muito tempo.

Kali a negra, nome da deusa da destruição; é representada com uma aparência feroz, com uma cinta de mãos humanas decepadas, e segura frequentemente uma cabeça cortada e armas em ambas as mãos e tem uma longa língua coberta de sangue. Como tal, representa o aspecto destrutivo da Mãe Natureza, mas também contém a promessa de destruir a ignorância e as correntes do *samsara* (o ciclo da vida).

kamol capa usada pelos pastores para se protegerem da chuva.

karma acção, acto, cumprimento ou dever religioso; a lei cósmica do universo, que age nesta vida e em vidas sucessivas como uma lei natural de punição pelas acções humanas.

Kashi em sânscrito, «brilhante», o nome de uma das sete cidades sagradas da Índia, conhecida também como Varanasi/

/Benares, e principal destino de peregrinação na Índia. Os seus principais templos são dedicados a Shiva; é o local eleito dos hindus para morrerem e serem cremados.

kathakali dança encenada do Sul da Índia, usada para representar histórias épicas e em que os papéis femininos são representados por jovens dançarinos.

khazan arrozais que são propriedade das *comunidades* e cuja água é salgada e se localizam ao longo das margens dos rios e sujeitos a inundação (ao contrário dos *kher*, terra «doce», geralmente de natureza arenosa e localizados longe da água salgada).

koiti faca para cortar cereais.

Konkanakhyana crónica em marathi dos brâmanes Saraswat, do século XVIII.

Krishna preto ou escuro; o nome de uma das manifestações de Vishnu, o oitavo da lista de dez avatares. Está associado à flauta, cujo som encantou as mulheres *gopi*, que deixaram os seus maridos para estarem com Krishna; de todas as *Gopi*, Radha era a favorita de Krishna e teve uma relação intensa com ele. A história da juventude de Krishna é extremamente popular, e é celebrada na arte, dança, teatro, canções e iconografia. Para muitos hindus, representa a mais importante manifestação do divino.

kula família, linhagem; comunidade espiritual.

kumbhadipa do sânscrito *kumbha*, um vaso, uma jarra ou um jarro que simboliza o útero e representa a fertilidade, e *dipa*, «lâmparina», o ritual de rodar a lâmparina, dedicado à divindade.

kumbharati rodar a lâmparina de barro.

Kunbi foram, pretensamente, os primeiros habitantes de Goa, que, hoje em dia, vivem sobretudo no *taluka* de Salcete.

kurta [kameez] camisa com o comprimento de uma túnica.

kutumb uma família que partilha recursos económicos, tanto uma família nuclear formada por um homem, a sua mulher e filhos, como uma família extensa, constituída por duas ou mais gerações de famílias nucleares.

Lairaya deusa hindu cujo festival, Igitun Chalne, se celebra entre Abril e Maio; durante os festejos em sua honra, os peregrinos caminham sobre carvões em brasa para demonstrarem a sua devoção à deusa.

Lakshmi a mulher de Vishnu, que encarna os valores da prosperidade e do êxito, e emergiu da espuma do oceano em esplendor com um lótus na mão; o seu nome é permutável com Sri.

Lakshmi Narayan uma designação dada a Vishnu quando está com a sua mulher, Lakshmi.

linga falo, órgão sexual masculino, especialmente o de Shiva, e que expressa o seu poder criador.

Mag[h]a décimo primeiro mês do calendário lunar hindu, seguido na Índia do Norte, desde o dia após *purnima* (lua cheia) até à próxima *purnima*, aproximadamente de 20 de Janeiro a 18 de Fevereiro.

mahajan do sânscrito *maha*, «grande», e *jan*, «criaturas, pessoas», em concani significa «decano», um título usado pelos membros das mazanias (português).

Mahalsa nome de uma deusa que é uma encarnação de Vishnu.

mahapuja de *maha*, «grande», e *puja*, «devoção», é o principal ritual do templo, que se realiza normalmente às dez da noite.

Mahashivatri festival em honra de Shiva/Shankar, e que se realiza no mês lunar de *Magha* (Janeiro-Fevereiro).

mali termo em urdu que significa «jardineiro».

mandó canção goesa em concani que tem uma influência notória da música ocidental.

mangalsutra literalmente, «cordão auspicioso», é um símbolo do casamento hindu, usado pelas mulheres casadas; geralmente, é feito de contas pretas e douradas.

Manguirish de Girish, «senhor da montanha» em sânscrito, um nome de Shiva decorrente da sua residência nos Himalaias, e *Man*, um diminutivo de Pahiman, «o salvador».

mantra som ou palavra(s) usado para meditação ou em rituais.

mazania uma associação de natureza religiosa constituída pelos fundadores de templos hindus ou seus descendentes, muitos dos quais pertencem a castas brâmanes.

Mohini forma feminina de Vishnu.

moksha salvação, a libertação final do ciclo de renascimentos; é o oposto de *samsara*, «fluxo global», o ciclo de renascimentos do indivíduo dentro dos diversos planos cósmicos de existência determinado pela lei do *karma*.

murti forma, corpo, imagem, representação de uma divindade.

Nagdevata deus serpente.

Narayan «Filho do Homem Primordial», identificado com Vishnu.

Natraj (Nataraja) Shiva como Senhor da Dança, cuja manifestação simboliza o processo cósmico de criação e períodos de destruição.

Navrati «nove noites», um festival de devoção à deusa Durga, conhecido também como Dasahra (em concani, Dassehra).

nawab (em português, nababo) termo usado como referência aos reis e príncipes indianos.

nillo (plural: *nille*) pulseira.

nityasumangali literalmente, «sempre auspiciosa», termo usado para as *devadasis* na Índia do Norte.

paizonnan pulseira de tornozelo com pequenos guizos.

palki palanquim usado para transportar pessoas (especialmente no âmbito de determinados rituais) ou a *murti* (imagem da divindade).

panchayat de *panch*, «cinco» (o número tradicional de membros), a palavra abrange tanto o conselho de aldeia (e, por extensão, a casa onde se reúnem os seus membros) e o conselho de casta, embora o último seja chamado geralmente *gnatipanch* ou simplesmente *panch*.

Parashurama o pretenso criador de Gomantak e o primeiro a fundar o estabelecimento dos brâmanes Gaud Saraswat e das suas divindades; a sexta encarnação de Vishnu, Rama com um machado de guerra.

parivar família. Ver também *kutumb*.

Parvati um dos nomes ou encarnações (na sua forma como filha dos Himavat/Himalaias) de Uma, a mulher de Shiva.

pativrata mulher submissa e fiel ao marido; a «mulher ideal» em muitos géneros dominados pelo sexo masculino e na linguagem corrente.

pottukkattal cerimónia de «casamento» das *devadasis* em algumas partes da Índia; foi abolida durante o *raj* por ser considerada uma cobertura para a prostituição.

prasad bondade, graça; dádiva dos deuses; a porção de uma oferenda consagrada que é devolvida aos devotos, geralmente sob a forma de alimentos que são partilhados por eles.

puja honra, adoração e respeito; termo usado para referir o acto de venerar pessoas altamente respeitadas ou o acto de prestar culto às divindades.

pujari homem que serve no templo.

Purana grupo de textos que se inserem na categoria de *smṛti* («tradição memorizada»; preservados durante séculos como tradição oral, contêm relatos de reis e as suas crónicas, de locais de peregrinação, ensinamentos religiosos sobre o *dharma* e o *moksha*, bem como outros temas.

pardah «véu, cortina», o termo refere-se à prática feminina de cobrir o rosto na presença de um homem que não pertence à família biológica da mulher; em termos gerais, refere-se à segregação das mulheres.

purohit um sacerdote brâmane que serve uma determinada família, realizando os seus rituais domésticos, frequentemente no âmbito de uma relação hereditária.

raj de raja, «rei», significa «reino, poder»; o termo é usado amiúde para referir o domínio britânico na Índia.

Rama príncipe de Ayodhia e herói do *Ramayana*, é representado como um herói humano e como um avatar ou encarnação de Vishnu, e é geralmente considerado a sétima encarnação de um total de dez. Casou com Sita e deveria subir ao trono mas, devido a uma intriga palaciana, foi exilado para a floresta, para onde foi acompanhado pela mulher e o irmão mais novo, Lakshama – onde sofreram diferentes provações, nomeadamente o rapto de Sita por Ravana.

Ranes grupo de guerreiros que tinham sido os antigos governantes do Norte de Goa; lutaram contra os portugueses entre 1740 e 1912.

rio Saraswati um dos principais rios referidos em textos hindus clássicos.

rishi compositores dos hinos védicos; nos tempos pós-védicos, o termo passou a referir aqueles a quem eram revelados os *Vedas*; sábio.

sabhamandap de *sabha*, «assembleia», e *mandap[a]*, «átrio, pavilhão aberto, uma parte de uma estrutura de um templo», é a parte do templo onde os devotos se reúnem para o *puja*.

sahib uma forma respeitosa de se dirigir a um europeu na Índia colonial.

Saibini termo concani para a deusa-mãe.

samaj sociedade ou congregação; reunião, assembleia; igreja ou órgão religioso.

sannyasi renunciante; membro de uma ordem espiritual; o último *ashram* para um *dvijai* atingir o *moksha*; um *sannyasi* abandona definitivamente o seu mundo social, permanece casto e errante, e vive exclusivamente de dádivas; o termo designa o verdadeiro asceta, o homem mais valorizado pelo hinduísmo.

Santeri deusa da Terra representada por um formigueiro, venerada em Goa antes da chegada dos portugueses.

Saraswati nos *Vedas*, era apenas uma deusa de um rio mas, progressivamente, acabou por representar as águas em geral, no seu simbolismo cósmico e, por fim, tornou-se a deusa da Sabedoria e mulher de Brahma (o deus principal durante o período do bramanismo). É-lhe prestado culto como deusa do conhecimento, sobretudo por alunos e professores.

sari forma de vestuário feminina feita com uma longa faixa de tecido com entre quatro e nove metros de comprimento; pode ser enrolado sobre o corpo em diferentes estilos.

sati literalmente, «mulher virtuosa»; uma mulher que se lança para as chamas da pira crematória do marido.

shakti poder, poder divino, força criadora divina; considerado geralmente de carácter feminino, é muitas vezes epítome da deusa ou, na sua forma personalizada, da consorte de um deus, principalmente Shiva.

Shankar «auspicioso», um nome de Shiva na sua forma criadora ou como chefe dos Rudras (divindades da trovoada ligadas à chuva e a Indra).

Shanta (em sânscrito, *shanty*) «paz»; muitos *Upanishads* terminam com esta palavra; é repetida três vezes como bênção.

Shigmo/Holi festival de um dia, na Primavera (Fevereiro-Março), no qual as pessoas lançam pós coloridos umas às outras; a inversão da hierarquia de castas é um aspecto regular do Holi.

Shiva senhor dos seres criados e do poder cósmico criador, simbolizado pelo *linga*; é também o soberano espiritual da realidade simbolizada pelo ioga.

Shivaratri (também Mahashivarati) festival anual dedicado a Shiva, que se realiza na décima terceira noite e no décimo quarto dia da metade escura do mês de Phalguna (Fevereiro-Março); os devotos jejuam durante todo o dia e o festival começa com uma vigília, que dura toda a noite, no templo, com canções de devoção e com o *puja*.

shuddi termo em sânscrito para purificação; no hinduísmo, é uma vertente do culto e refere-se também ao retorno ao hinduísmo depois de alguém se ter convertido a outra religião.

sindur vermelhão posto na testa e no *sinthee*, o risco no cabelo, pelas mulheres casadas como um sinal de auspiciosidade.

Skandha Purana/Shayadry Khand o maior *Mahapurana*, dedicado à vida e feitos de Kartikeya (também chamado Skanda), um filho de Shiva e Parvati; contém histórias e fala de lugares associados a Shiva.

Surya Narayan de Surya, «sol» e uma forma visível de Deus, Surya Narayan é a designação do sol pelos Vaishnavas; também se refere aos devotos de Visnu ou dos seus avatares associados, Rama e Krishna.

svayamvara de *swayam*, em sânscrito, «próprio», e *vara* «escolha ou desejo», o termo refere-se à prática de escolher um parceiro para a vida, realizada pelo pai da jovem num tempo e lugar auspiciosos.

taali o mesmo que *mangalsutra*.

taluka unidade administrativa que abrange um determinado grupo de aldeias.

tawaif cortesã, na tradição literária urdu, conhecida pelos seus talentos na música e na dança.

tulsi manjerição, uma planta sagrada para Vishnu que os hindus veneram de manhã e ao fim do dia.

Upanishad texto filosófico e místico que se crê ser de inspiração divina e, por isso, detentor de autoridade para o hinduísmo.

ustad «mestre», um título honorífico dado a um muçulmano na Ásia do Sul, habitual para professores e artistas de renome, principalmente músicos.

vaddo freguesia, bairro.

való pano, tecido.

vangor divisão patrilinear entre os *gauncares*, classificados geralmente segundo os seus contributos originais para o desenvolvimento da aldeia no momento em que foi fundada.

varna cor; o termo refere-se a uma categorização social na Índia clássica, tripartida em brâmanes (sacerdotes), *kshatrias* (reis e guerreiros) e *vaishya* (mercadores); foram posteriormente acrescentados os *shudra*, cujo papel era servir os *varna* anteriores.

veddo (plural: *vedde*) anel para os dedos dos pés.

védico de *veda*, «conhecimento», um termo que se refere a um *corpus* de escrituras sagradas do hinduísmo.

Virmudra de *vira*, «herói», e *mudra*, movimentos simbólicos do corpo e das mãos usados na dança clássica indiana; uma forma de Shiva na sua relação com a dança.

Vishnu um dos três deuses da trindade hindu (*trimurti*) que, como o Preservador, é aquele que assegura a criação e que reencarna regularmente para ajudar outros deuses ou a humanidade quando precisam do seu apoio.

xen termo concani para a iniciação de uma *devadasi*.

zatra (em sânscrito, *yatra*) «procissão, peregrinação», é o festival anual de uma divindade goesa, celebrado no seu templo.

Glossary

<i>abhinaya</i>	Dance which includes facial expressions performed to a sung text.
<i>abhiṣeka</i>	Lit. sprinkling; royal consecration ceremony.
<i>achyuta</i>	Lit. the unfallen; an epithet of Krishna.
<i>adhāra poṇā</i>	'Lip drink' offered during <i>ratha jātrā</i> ; <i>poṇā</i> is made with milk, cheese, and bananas.
<i>adhikāra</i>	Ownership, right; entitlement.
<i>adi puruṣa</i>	Lit. original man; first ancestor.
<i>adibāsi</i>	Lit. original dweller; tribal.
<i>ādya sebāka</i>	First or chief servant; applied to the king of Puri.
<i>agni</i>	Fire; god of fire.
<i>agyāmāla</i>	Garland of order.
<i>ahankāra</i>	Egocentrism; self-importance.
<i>ahya</i>	Married woman whose husband is alive; non-widowed woman.
<i>aiśvarjya</i>	Sovereignty; lordship.
<i>ajā</i>	Mother's father.
<i>ajatiā</i>	Without caste; illegitimate.
<i>ākhaḍā</i>	Men's body building organization or club.
<i>akhandā dīpa</i>	Unbroken or continuous (ghī or oil) lamp.
<i>alatā</i>	Red dye used by married women to decorate the contours of their feet.
<i>ālata lāgi</i>	Fanning (the deities) as an offering.
<i>amābāsyā</i>	New-moon or no-moon day/night.
<i>amangaḷa</i>	Inauspicious.
<i>āmṛta</i>	Nectar; ambrosia.
<i>aṇasara</i>	Period of illness for the deities in Jagannātha temple during the dark fortnight of <i>āṣāḍha</i>
<i>anga</i>	Body; limb.
<i>anga dubāiba</i>	Dipping the body, i.e. sexual union.
<i>anga lāgi</i>	Giving or offering the body.
<i>anga sparśa</i>	Touching the body.

<i>anjali</i>	Folded hands; gesture of greeting.
<i>anjuli</i>	Cupped hands.
<i>ankuṣa</i>	Elephant's goad.
<i>aṅṅi</i>	Front end of the sari.
<i>anukūḷa</i>	Good beginning.
<i>anuloma</i>	With the grain; with the hair; favorable.
<i>apabitra</i>	Impure.
<i>apsaras</i>	Heavenly courtesan at the court of the king of the gods, Indra.
<i>arddhanginī</i>	The wife as the husband's half body.
<i>ārūa cāuḷa</i>	White uncooked rice.
<i>āṣādhā</i>	Month of June–July.
<i>āsakti</i>	Attachment; love.
<i>asampurnā</i>	Incomplete; not whole.
<i>āsana</i>	Seat.
<i>aśauca</i>	Impure.
<i>āśīrbāda</i>	Blessing.
<i>āśrama</i>	Stage of life; also hermitage.
<i>asti</i>	Bones.
<i>aśubha</i>	Inauspicious.
<i>āświn</i>	Month of September–October.
<i>aśvapati</i>	Lord of horses; a dynastic title.
<i>bada</i>	Great, big.
<i>bāhāra</i>	Outside.
<i>bahu</i>	Daughter-in-law.
<i>baibāhita bandhu</i>	Relatives by marriage.
<i>baidya</i>	Traditional physician.
<i>baiśākhā</i>	Month of April–May.
<i>baiṣṇab</i>	Vaiṣṇavite; person who has dedicated his/her life to devotion to God.
<i>bajantari</i>	The group of musicians attached to the temple and the palace.
<i>bāḷa</i>	Hair; boy; newly born; morning sun.
<i>bali</i>	Offering; victim; sacrifice; tax.
<i>bandana</i>	Adoration; invocation; praise; salute; welcome.
<i>bandāpanā</i>	Act of showing adoration; praise; salute; welcome.
<i>bangśa</i>	Lineage; ancestral line; more generally 'family'.
<i>bangśa paramparā</i>	Family or ancestral tradition.
<i>bangśa śesa</i>	End of a line or lineage.

<i>barddhani</i>	Increaser; growth.
<i>bārika</i>	Barber.
<i>bārṣika</i>	Annual; yearly.
<i>bāsanda</i>	Forbidding entry to; ousting.
<i>bedhapua</i>	Son of a concubine.
<i>beśa</i>	Dress; decoration.
<i>beśyā</i>	Lit. the decorated one (fem.); a courtesan or prostitute.
<i>beśyāpua</i>	Son of a courtesan or prostitute.
<i>beṭa</i>	Cane; rod.
<i>bhāba</i>	Feeling; emotion; thought; meaning.
<i>bhādraba</i>	Month of August–September.
<i>bhajana</i>	Song of praise to a deity; hymn.
<i>bhakta</i>	Devoted to; attached to.
<i>bhātta</i>	Boiled rice; meal.
<i>bhaya</i>	Fear.
<i>bhoga</i>	Enjoyment; offering of food to a deity.
<i>bibāha</i>	Wedding; marriage.
<i>bideśi</i>	Stranger; foreigner.
<i>bidhabā</i>	Widow.
<i>bidi</i>	Leaf cigarette; also black gram.
<i>bighna</i>	Obstacle; impediment; obstruction; difficulty.
<i>bimāna</i>	Conveyance for carrying movable deities.
<i>biparita rati</i>	Inverse sexual union; the position for intercourse with the woman lying on top of the man.
<i>bīra</i>	Warrior; hero.
<i>bīrjya</i>	Semen.
<i>biṣa</i>	Poison.
<i>bitapī strī</i>	adulteress.
<i>brata</i>	Vow; thread ceremony (Skt. <i>upanayana</i>).
<i>cākara</i>	Servant
<i>cakra</i>	Wheel; circle.
<i>calanti devi</i>	Walking goddess; living goddess.
<i>calanti viṣṇu</i>	Walking Vishnu; living Vishnu.
<i>candan</i>	Sandalwood; sandal paste.
<i>cāpa</i>	Boat.
<i>cautiśā</i>	A 34; i.e. a poem with verses beginning with each of the 34 consonants of the Oriya alphabet.

<i>chittā</i>	Sandal paste mark on the nose.
<i>chuā</i>	Menstrual blood; untouchable; unclean.
<i>chui</i>	Touching.
<i>chutikā</i>	Birth pollution.
<i>citrakāra</i>	Painter; person of the painter caste.
<i>cora</i>	Thief.
<i>corā priti</i>	Stolen love.
<i>cuda</i>	Flattened uncooked rice.
<i>daitā</i>	A group of temple servants descended from tribals who care for the deities during their 'illness' and 'death'.
<i>damaru</i>	Double-headed hand drum in the shape of two inverted cones; identified with Śiva.
<i>dāna</i>	Donation; present; gift.
<i>daṇḍa</i>	Stick; staff; mace; punishment; royal function of keeping order.
<i>dāripilā</i>	Child of a prostitute.
<i>darśana</i>	Seeing; viewing; beholding; also a philosophical school.
<i>dāsī</i>	Woman servant, attendant.
<i>dāsiputra</i>	Son of a concubine.
<i>deha</i>	Body.
<i>dei</i>	Courtesan attached to the palace.
<i>deula</i>	Temple.
<i>deva</i>	God.
<i>devadāsī</i>	Lit. female servant of a god; the women temple servants.
<i>dharmasāstra</i>	Sacred law-books; sacred writings.
<i>dhobāṇī</i>	Wife of the washerman.
<i>dhoti</i>	Men's lower garment.
<i>dhuba</i>	A kind of grass.
<i>dhūpa nāca</i>	Morning dance ritual in the temple.
<i>dhyāna</i>	Contemplation; meditation.
<i>digvijaya</i>	Conquering the (ten) directions.
<i>dina</i>	Day.
<i>dolāvedi</i>	Swing platform; in Jagannātha temple found outside of the north-east corner of the temple.
<i>doṣa</i>	Sin; crime; illicit act.
<i>druṣṭi</i>	Sight; vision; knowledge; wisdom.

<i>duārapāla</i>	Guardian of the gate.
<i>duijā</i>	Twice-born.
<i>gādhua</i>	Bath.
<i>gajapati</i>	Lord of the elephants; title of Orissan dynasty.
<i>ganikā</i>	Courtesan; prostitute.
<i>garbha gr̥ha</i>	Lit. womb-house; inner sanctum of temple.
<i>gārhastya dharma</i>	The sacred duty of the housewife.
<i>gāunī</i>	Songstress.
<i>ghara</i>	House; room.
<i>ghara bhauṇī</i>	Lit. house sister; husband's unmarried sister.
<i>ghara jagyā</i>	Lit. house sacrifice; puberty ceremony.
<i>ghara loka</i>	Household members.
<i>ghaṭa</i>	Pitcher; vessel.
<i>ghī</i>	Clarified butter.
<i>ghur</i>	Unrefined sugar (from sugarcane).
<i>gīta</i>	Song.
<i>gopā</i>	Cowherd.
<i>gopī</i>	Cowherdess.
<i>gotipua</i>	Lit. one son or single son; male dancer of Oḍissi.
<i>gotra</i>	Clan or clan title.
<i>guā</i>	Betel nut.
<i>gupta</i>	Secret; hidden; concealed.
<i>guru dikhya</i>	Sectarian initiation.
<i>habīṣa</i>	(Partial) fast.
<i>hādī</i>	Sweeper; member of an untouchable caste.
<i>hāṇḍi</i>	Cooking pot.
<i>hasta gaṇṭhi</i>	Hand-knot; tying the hands of the bride and groom at the wedding ceremony.
<i>hulā-huli</i>	Sound made by women by rapidly moving the tongue from side to side of the lips; performed at auspicious events.
<i>jāgāghara</i>	Men's body-building association.
<i>jala</i>	Water.
<i>janāna</i>	Devotional song beseeching the deity.
<i>japa</i>	Repetition of prayer or incantation.
<i>jāti</i>	Species; caste; ethnic group; race.

<i>jātrā</i> or <i>yātrā</i>	Festival; fair; pilgrimage.
<i>jāutuka</i>	Dowry.
<i>jinisa</i>	Thing.
<i>juī</i>	Son-in-law.
<i>jyeṣṭha</i>	Month of May–June; eldest.
<i>jyeṣṭhānsa</i>	Eldest's share (of the inheritance).
<i>kāca</i>	Glass; glass bangles.
<i>kajala</i>	Eye-black (a cosmetic).
<i>kākā</i>	Father's younger brother.
<i>kalāśa</i>	Water-pot.
<i>kāmāṇḍa</i>	Blinded by lust.
<i>kanyā</i>	Unmarried daughter; virgin; maiden.
<i>karāp</i>	Bad.
<i>karna bedha</i>	Ear-piercing ceremony.
<i>karpura ālati</i>	Camphor-lamp offering.
<i>kārtika</i>	Month of October–November.
<i>karttā</i>	Head of household (masc.); lit. doer.
<i>karttrī</i>	Head of household (fem.).
<i>kāvya</i>	Poem.
<i>khetra</i>	Field.
<i>khyānika sukha</i>	Short-lived happiness or pleasure; fleeting pleasure.
<i>kridā</i>	Amorous sport or play.
<i>kriyā</i>	Action; ritual.
<i>kṛṣṇa pakhya</i>	Dark fortnight; waning moon.
<i>kṣetrapāla</i>	Guardian of the field.
<i>kuḷa</i>	Lineage; family line.
<i>kuḷa purohita</i>	Family priest.
<i>kumāri pūjā</i>	Worship of a virgin or unmarried girl/woman.
<i>kuṇḍa</i>	Pool; basin.
<i>kuṭumba</i>	Blood relatives.
<i>līlā</i>	Play; sport.
<i>lajjā</i> or <i>lāja</i>	Modesty; bashfulness; shyness; shame.
<i>mādhurjya</i>	Sweetness; realm of love (<i>prema</i>) contrasted to realm of sovereignty (<i>aiśvarjya</i>).
<i>mahālayā</i>	Last day of fortnight of the ancestors (dark fortnight of month of <i>āświn</i>).

<i>nijoga</i>	A ritual division among temple servants, traditionally numbering 36.
<i>nimantraṇa</i>	Invitation.
<i>nirmālya</i>	Dried <i>mahāprasād</i> .
<i>nitya</i>	Continuous; always; eternal.
<i>ointhā</i>	Left-over food (polluted).
<i>pabitra</i>	Pure.
<i>pāduka</i>	Water from washing the feet of a deity or superior person.
<i>pahuda</i> (or <i>pahaḍa</i>)	Sleep; time of sleep.
<i>paitā</i>	Sacred thred.
<i>pālanti</i>	Adopted.
<i>pāle</i>	He/she mourns.
<i>pāli</i>	One's share of temple ritual duty.
<i>pālinki</i>	Palanquin.
<i>paṇḍā</i>	Temple brahmin priest.
<i>pāṇiachuā</i>	Lit. 'water not touching'; castes which cannot give water to brahmins.
<i>pāṇiaspruśya</i>	Same as above.
<i>pāṇichuā</i>	Lit. 'water touching'; castes which can give water to brahmins.
<i>pāṇispruśya</i>	Same as above.
<i>pāpa</i>	Sin; vice; crime; offence; illicit action.
<i>paragotraya</i>	Of another clan.
<i>parakiyā</i>	Woman belonging to another man.
<i>parambrahman</i>	Highest god; supreme being.
<i>paribāra</i>	Household members; family.
<i>paribārtana</i>	Changing (sides).
<i>pati</i>	Lord; husband.
<i>pātrī</i>	Bride; copper pot.
<i>paṭuāra</i>	Ceremonial procession.
<i>pauṣa</i>	Month of December–January.
<i>phala</i>	Fruit; result (of past actions).
<i>phalaprada</i>	Fruitful.
<i>pilā</i>	Child.
<i>piṇḍa</i>	Lump; ball; globule; food offered to the ancestors; body.
<i>pitrukula</i>	Line of ancestors.

<i>pitru loka</i>	World of the ancestors.
<i>pitru pakhya</i>	Fortnight of the ancestors.
<i>pracchanna</i>	Secret.
<i>prakṛti</i>	Matter; nature.
<i>pralaya</i>	Dissolution of the world at the end of an eon (<i>kalpa</i>).
<i>prāṇapratīṣṭhā</i>	Establishment of breath, life (in an image).
<i>pratiloma</i>	Against the grain or hair; reverse; low.
<i>pratinidhi</i>	Representative; proxy; substitute.
<i>pratiṣṭhā</i>	Consecration ceremony; to endow with divine power and faculties; ground; basis; support.
<i>prāyaścitta</i>	Penance; expiation of sin.
<i>prema</i>	Love; affection.
<i>preta loka</i>	World of the departed; of ghosts.
<i>priya</i>	Beloved (masc.).
<i>priyā</i>	Beloved (fem.).
<i>pruthibī</i>	The earth.
<i>pua</i>	Son.
<i>pūjā</i>	Temple worship.
<i>pūjārini</i>	Female temple attendant.
<i>punahab bibāha</i>	Lit. again marriage; puberty ceremony.
<i>punya</i>	Virtue; merit; piety.
<i>purāṇa</i>	Ancient; ancient story.
<i>purna kumbha</i>	Full pot; full pitcher.
<i>purnāṅga</i>	Full-limbed; complete; whole.
<i>purnimā</i>	Full-moon.
<i>puruṣa</i>	Man; person.
<i>raja</i>	Female sexual secretion; menstrual blood.
<i>rājā</i>	King.
<i>rajabati</i>	Pubertal girl.
<i>rājadhūpa</i>	Morning main meal offering in the temple.
<i>rājaguru</i>	Preceptor of the king.
<i>rajaswala</i>	Menstruating woman.
<i>rājopacāra</i>	Royal offering.
<i>rākhāsa</i>	Demon.
<i>rakhitā</i>	Concubine.
<i>rakta</i>	Blood.
<i>rakta samparka</i>	Blood relatives.
<i>randī or raṇḍā</i>	Widow (pejorative); harlot.

<i>ratha</i>	Chariot.
<i>ratha dāhuka</i>	Chariot caller.
<i>rāti</i>	Night.
<i>ratna</i>	Jewel; gem; precious stone.
<i>rāuta</i>	Deputy; cavalry man.
<i>ruṇa (ṛṇa)</i>	Debt
<i>rutu (ṛtu)</i>	Season; menses.
<i>śabara</i>	Tribal
<i>sādhā</i>	White; colorless.
<i>sadhabā</i>	Non-widowed woman.
<i>sādhibandhana</i>	Tying the sari; dedication ceremony of temple servants.
<i>sahki-bhāba</i>	Feeling; emotion; thought belonging to a female friend (of Krishna).
<i>śākta</i>	Worshipper of the Great Goddess.
<i>śakti</i>	Female energy; power; strength.
<i>śalā</i>	Wife's brother; also an insult.
<i>samaya</i>	Time.
<i>samkranti</i>	Passage of the sun from one sign of the zodiac to another.
<i>sampurna</i>	Full; complete; whole.
<i>samsāra</i>	Family; passage of time; cycle of death and rebirth.
<i>samskāra</i>	Life-cycle ritual; refining; cultivating.
<i>śankha</i>	Conch-shell.
<i>śankhuā sebā</i>	Ritual service of conch-blowing.
<i>śankula bhāra</i>	Lit. invitation basket; gifts between affines.
<i>sannyāsa</i>	The state of renouncement.
<i>sannyāsi</i>	Renouncer.
<i>śāpa</i>	Curse.
<i>sapta</i>	Seven.
<i>śāsan</i>	Administration; class of brahmins (high, learned).
<i>śāsu</i>	Mother-in-law.
<i>śāsura</i>	Father-in-law.
<i>sayana ṭhākura</i>	Sleeping lord.
<i>sebā</i>	Service; attendance; worship.
<i>sebāka</i>	Temple servant (masc.).
<i>sebikā</i>	Temple servant (fem.).
<i>seja morāibā</i>	To touch the bed.

<i>sindura</i>	Red powder worn on the forehead and the parting of the hair by married women.
<i>sindura śiri</i>	Red line on forehead made with <i>sindura</i> .
<i>sindura ṭapā</i>	Red round dot on the forehead made with <i>sindura</i> .
<i>simhāduāra</i>	Lion gate.
<i>simhāri</i>	Class of temple brahmin priest who decorate the deities.
<i>snāna</i>	Bath; purificatory bath.
<i>solāpūjā</i>	16-day worship (of the goddess).
<i>śrāddha</i>	Ancestor worship.
<i>śrungāra rasa</i>	Erotic mood; flavor.
<i>strī</i>	Woman.
<i>suāra</i>	Class of temple brahmin priests who cook in the temple kitchen.
<i>śubha</i>	Auspicious.
<i>śuddha</i>	Pure
<i>śuddhi kriyā</i>	Purificatory ritual.
<i>śūdra</i>	Fourth and lowest varṇa
<i>sukhila bhoga</i>	Dried raw food offering.
<i>śukla pakhya</i>	Bright fortnight; waxing moon.
<i>śulka</i>	Royal tax; bride-price.
<i>sunā</i>	Gold.
<i>sunīā</i>	The golden, a royal festival.
<i>surā</i>	Wine; alcoholic beverage.
<i>swagoṭraya</i>	One's own clan.
<i>swakīyā</i>	One's own woman; wife
<i>swāmi</i>	Lord; husband.
<i>swargabeśyā</i>	Heavenly courtesan.
<i>talisebikā</i>	The women attached to the temple and the palace, i.e. the deis and the devadasis.
<i>tāmbūla</i>	Betal leaf.
<i>tarpaṇa</i>	Satisfying; offering an oblation to the ancestors.
<i>tattva</i>	Essence; truth.
<i>ṭhākur</i>	Lord; god.
<i>ṭhākurānī</i>	Lady; goddess.
<i>tīrtha</i>	Ford; pilgrimage place.
<i>tīrtha jātrā</i>	Pilgrimage.

ANEXOS

ANEXO 1⁴²⁸

A) Conjunto iconográfico com algumas das principais divindades do panteão védico-bramânico.



Legenda: Ganesha.
Basalto. Jandhali Baug, século XI – Thane / Maharashtra
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.

⁴²⁸ Banco de imagens do autor



Legenda: Brahma.

Sandstone. Huchchappaiyya Gudi Temple, século VII, Aihole, Bagalkot / Karnataka
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum



Legenda: Vishnu com suas consortes.
Pedra. Eastern Ganga, século XIII d.C. – Konarak / Orissa
Fonte: India National Museum.



Legenda: Vishnu (Sheshashayi).
Sandstone. Huchchappaiyya Gudi Temple, século VII, Aihole, Bagalkot / Karnataka
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.



Legenda: Vishnu (Sheshashayi).
Pedra. Dohald, século XI d.C – Panch Mahal / Gujarat
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.



Legenda: Shiva Chandrashekhara.
Bronze, século X, Tâmil Nadu
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.



Legenda: Parvati – Consorte de Shiva.
Pedra Pratihara, século X d. C. – Rajastão
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.



Legenda: Devaki e Vasudeva. (Devaki-Krishna, uma das divindades femininas cultuadas em Goa).
Pedra - Dinastia Gupta, século V d.C – Deogarh / Uttar Pradesh
Fonte: India National Museum.

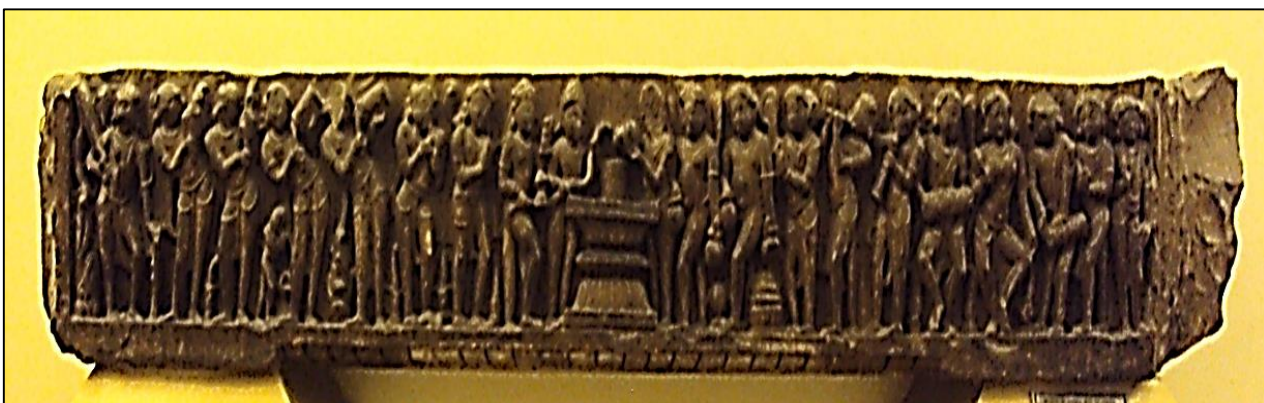


Legenda: Jagannath adorado pelo Rei Narsimha.
(Em segundo plano, ao pés de Jagannath, o shiva-Lingam).
Pedra. Eastern Ganga, século XIII d.C. – Konarak / Orissa
Fonte: India National Museum.

B) IMAGENS DIVERSAS DE TEMÁTICAS RELIGIOSAS⁴²⁹



Legenda: “Lovers enjoying wine, dance & music”.
Pedra. Dinastia Gupta, século V d.C – Deogarh / Uttar Pradesh
Fonte: India National Museum.



Legenda: “Devotees worshipping Shiva-Lingam (Phallic representations of Shiva).
Pedra. Chandella, séculos XI-XII d.C – Khajuraho / Madya Pradesh
Fonte: India National Museum.

⁴²⁹ Banco de imagens do autor



Legenda: "Mohini". Representação feminin de Vishnu.
Pedra. Western Chalukya, século XII – Gadag / Karnataka.
Fonte: India National Museum.



Legenda: "Dvarapala – carved at the entrance of a temple".
Pedra. Século VI d. C. – Shamalaji / Gujatoi.
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.

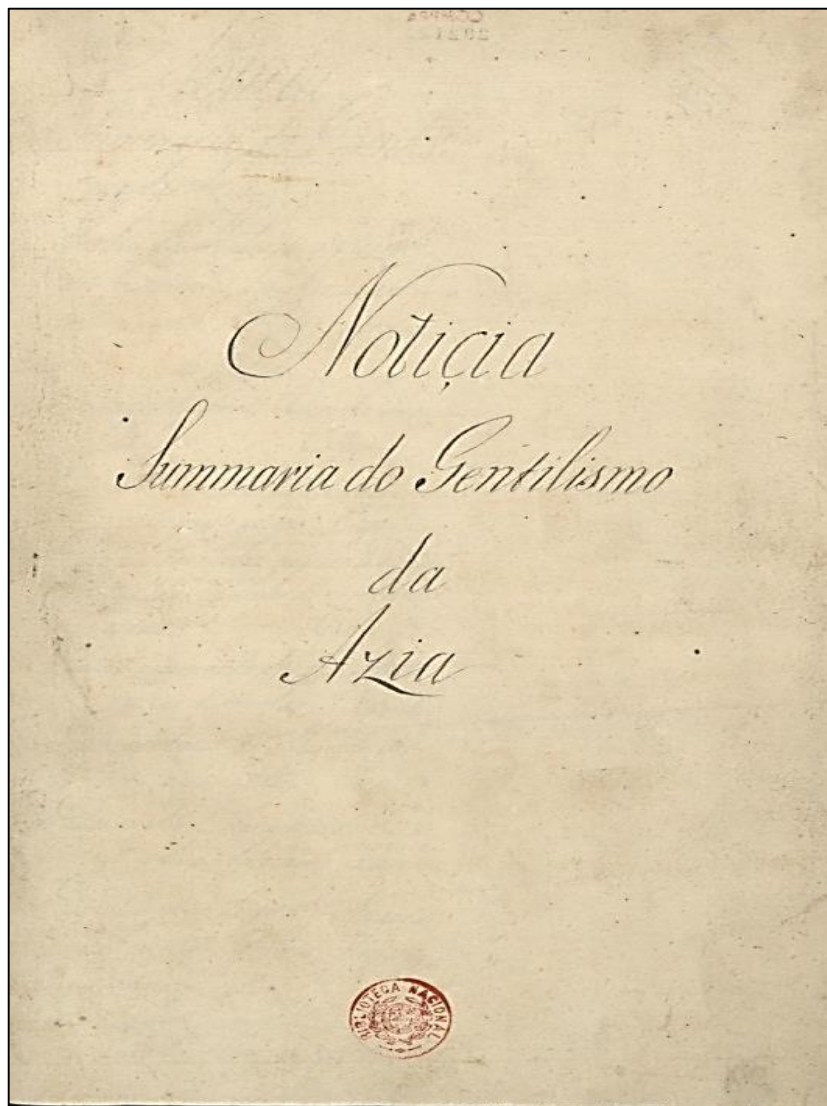


Legenda: "Lady with a Bird in her hand".
Madeira. Século XVIII - Cambay / Gujarat.
Fonte: Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya Museum.



Legenda: Dance and Music group.
Gupta, século V d.C. Deogarh, Uttar Pradesh.
Fonte: India National Museum.

ANEXO 2 - ICONOGRAFIA VÉDICO-BRAMÂNICA⁴³⁰ DOCUMENTADA NA
ÍNDIA PORTUGUESA



NOTÍCIA SUMMÁRIA DO GENTILISMO DA AZIA [MANUSCRITO]

Autor: Obra atribuída a Ananta Camotim com publicação em data desconhecida no século XVIII. Integram desenhos em aquarela das divindades hindus. Disponível em <http://purl.pt/24952>

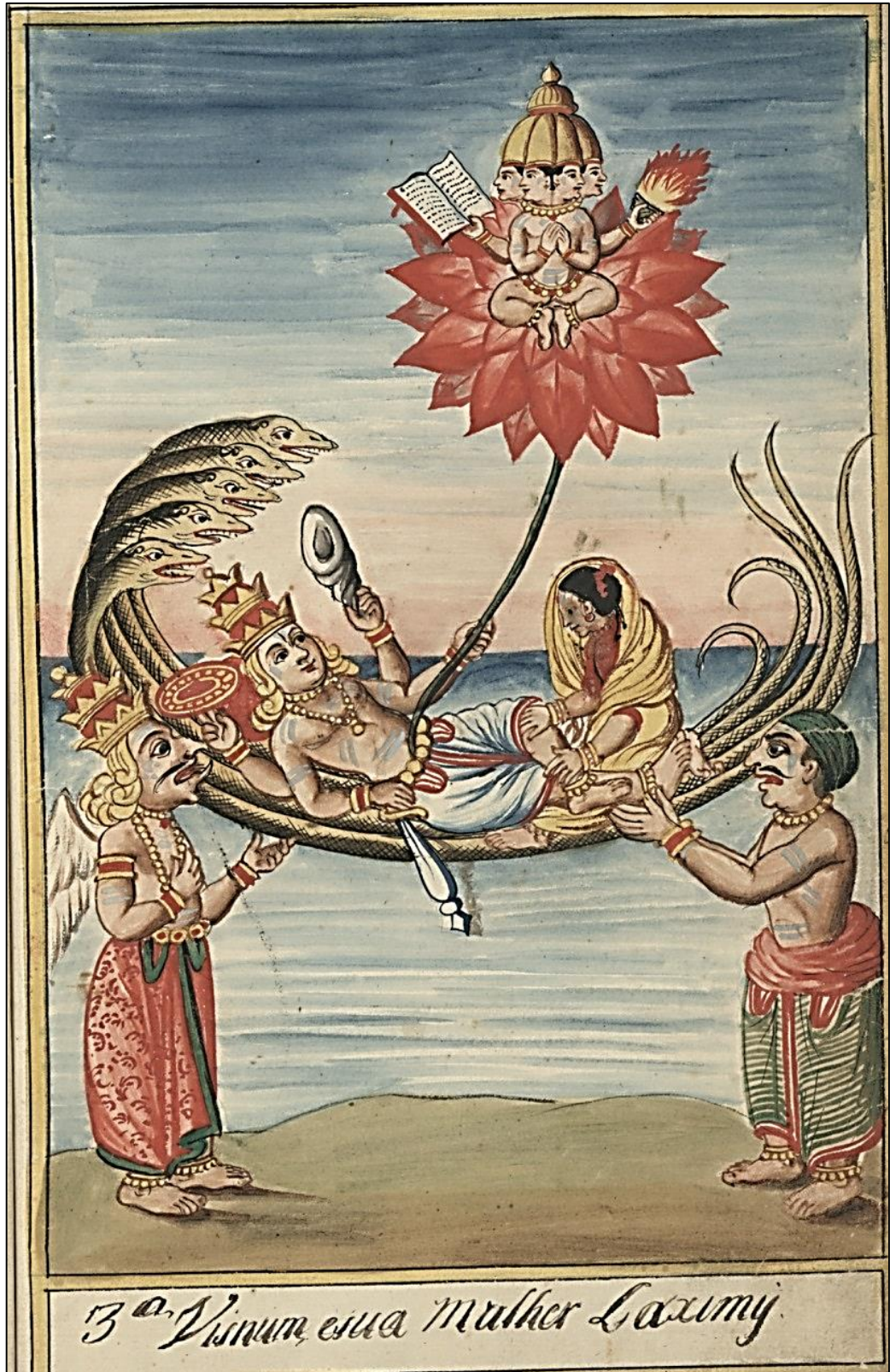
⁴³⁰ Nas gravuras referentes aos dez avatares (encarnações) de Vishnu, que correspondem ao mito do *Dashavatar*, para fins de análise comparativa imagem/texto, estão associados os versos da citada mitologia, de acordo com as seguintes fontes: *Sri Gita Govinda of Sri Jayadeva Gosvami* Translation and commentary by Sri Srimad Bhaktivedānta Nārāyana Mahārāja. New Delhi: Gaudiya Vedanta Publications, 2005. pp. 14-27; MILLER, Barbara Stoller. *The Gitagovinda of Jayadeva. Love song of the Dark Lord*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984, 70-71.



Ganesh – o removedor de obstáculos



Shiva – Maheshwara, com sua consorte Parvati e seu filho Ganesh



Vishnu: do seu umbigo o deus Brahma, ao seus pés, sua esposa Lakshimi

O mito do *Dashavatar* nas gravuras da “Notícia Summaria”

Na cosmogonia hindu o mito do *Dashavatar*, ou *Dasavatara*, traz a narrativa sobre as dez encarnações do deus *Vishnu*, a segunda divindade da tríade hindu, cuja função primordial é a manutenção e preservação da Vida em todo o Universo. Em linhas gerais, nos ciclos em que a terra se vê ameaçada, Vishnu “desce”, ou encarna-se sob a forma de um avatar para salvar o mundo do caos, restaurar o *dharma* e restabelecer o equilíbrio. A ordem dos avatares tem sido interpretada numa perspectiva evolucionista darwiniana. Assim como nas tradições védicas, escolas budistas da antiguidade viram nos ciclos de reencarnação dos budas o mesmo princípio de restauração e defesa da Vida.

Nestas concepções os avatares estariam relacionados a um determinado período histórico denominado *Yuga*, uma era existencial. Em Kali Yuga, um período futuro descrito como um tempo de morte e destruição, o último dos avatares, “o que haverá de vir” surgirá para redimir a humanidade, esta por sua vez evoluída a partir da proteção, da devoção e dos ensinamentos dos avatares anteriores. Nos *Puranas*, textos que versam sobre os deuses e deusas, os avatares, como manifestações-encarnações de Vishnu são descritos em seus episódios correspondentes. Os três primeiros tem formas animais, Matsya, o Peixe; Kurma, a Tartaruga; e Varaha, o Javali.

Matsya veio para salvar o mundo e os primeiros ensinamentos da chegada de um grande dilúvio. Levou todos os seres vivos num barco resgatando-os das águas. Kurma, o segundo avatar, numa guerra entre deuses e demônios, para preservar *amrita*, o néctar da imortalidade, levou o mundo em sua corcova, nadando pelos oceanos, protegendo-o da destruição. Varaha, o Javali, apareceu para derrotar o demônio *Hiranyaksha*, que tinha se apossado de *Prithvi*, a Terra, levando-a de volta a um lugar fértil e seguro. O quarto avatar, *Narasimha*, é meio-homem e meio-leão, e encarnou para derrotar o demônio *Hiranyakashipu*, o irmão mais velho de *Hiranyaksha*, que para não ser morto como seu irmão pediu ao poderoso deus criador, *Brahma*, que ele não fosse morto por homem ou animal, em local interno ou externo, nem de noite e nem de dia, numa estratégia de jamais ser confrontado com a força de Vishnu. A súplica foi atendida, mas Vishnu encarnou-se antropomórfico, corpo humano com cabeça e garras de leão, no limiar de uma coluna e entre o entardecer. No confronto, Narasimha com suas afiadas garras o deitou sobre as suas coxas, estripando suas vísceras, levando-o a morte, extirpando desta forma todo o mal. O avatar seguinte é o primeiro humano entre os dez, um anão de nome *Vamana*,

encarnado para atender o deus védico Indra, senhor do firmamento, que viu-se prestes a uma derrota por um outro descendente de *Hiranyakashipu*, Bali. Após destruí-lo Vamana, revelou-se gigante e em três passos, estendeu o seu poder sobre os três mundos. O sexto avatar é o guerreiro *Parashurama*, filho de *Jamadagni* e *Renuka*, a divindade matriarcal das devadasis, que teria recebido um machado poderoso depois de uma longa penitência ao deus *Shiva*. Entre suas ações de poder teria dado origem as tribos que nasceram em Goa. Nas várias versões do mito o avatar sempre surge destruindo um exército sob o comando de um rei perverso e do sangue das lutas floresceram lugares sagrados. O príncipe Rama é a sétima encarnação de Vishnu, que desceu para triunfar sobre o trono de *Ayodhya*. Modelo do homem ideal e heróico suas histórias são narradas no épico Ramayana. Entre lutas e disputas, durante o exílio com seu fiel irmão *Lakshmana*, além de *Hanuman*, seu companheiro macaco, fervoroso devoto do príncipe, combateu para o resgate da sua amada Sita, raptada por um demônio que reinava sobre Lanka, uma ilha distante. Com a ajuda do seu irmão e de um exército de macacos convocados na floresta por *Hanumam*, Rama derrotou o demônio Ravana e libertou Sita, voltando a reinar e defender a paz. O oitavo avatar, e mais cultuado, é o pastor *Krishna*, filho de *Devaki* e *Vasudev*. As muitas histórias do jovem pastor tem inúmeras versões, contos e episódios que o associam a *Radha*, entre as muitas pastoras a sua amada e preferida, uma analogia feita para ilustrar o enamoramento entre criador e criatura, por ser *Krishna* aquele que rouba os corações a seduzir e arrebatou com o som da sua flauta. O Buda é usualmente apresentado como um avatar de Vishnu e na maior parte das versões do mito sua mensagem é descrita como uma ação de redenção do deus Vishnu sobre os sofrimentos da humanidade. O último dos avatares é *Kalki*, que descera montado sobre um cavalo branco para romper com *Kali Yuga*, o fim dos tempos. Com sua espada brilhando como um cometa, passará pelos céus anunciando a sua chegada para libertar a humanidade de todas as formas de opressão e injustiças.

Claro está que o mito concentrou uma síntese de diversos cultos religiosos da antiguidade indiana. A estrutura patriarcal é um outro dado que permeia todas as versões da narrativa que traz variáveis com avatares além dos dez clássicos, de acordo com traduções e distintas visões religiosas. A sequência de uma encarnação mais simples às mais complexas reforçam a teoria evolutiva na leitura do mito que compara, entre outras análises a figura de *Narasinha* como símbolo do humano apegado aos instintos e distante da sua consciência, propenso a uma natureza selvagem, ou de Rama e da hierarquização da sociedade. De todo modo prevalece um legado de conhecimentos com teor filosófico e histórico, sem deixar de ser eminentemente político.



Matsya, o Peixe: a primeira encarnação de Vishnu
(De acordo com o mito do Dashavatar, primeira canção da primeira parte)

*Pralaya-payodhi-jale dhṛtavān asi vedaṁ
vihita-vahitra-caritram akhedam
keśava dhṛta-mīna-śarīra jaya jagadīśa hare*

O Jagadisvara! O Hari! From your eternal spiritual abode, you descend to this temporary world in the form of a fish and save the Vedas from the ocean of universal devastation, just as a ship effortlessly rescues a drowning man. May you be victorious.



Kurma, a Tartaruga, segunda encarnação

*Kṣītir iha vipulatare tiṣṭhati tava pṛṣṭhe
dharāṇi-dhāraṇa-kiṇa-cakra-gariṣṭhe
keśava dhṛta-kūrma-śarīra jaya jagadīśa hare*

O Jagadisa! O Hari! Assuming your tortoise form, you held the earth upon one part of your expansive back. The fame of the impression made by the earth on your back is ever-increasing. May you be victorious!



Varaha, o Javali, a terceira encarnação

*Vasati daśana-śikhare dharanī tava lagnā
śaśini kalaṅka-kaleva nimagnā
keśava dhṛta-sūkara-rūpa jaya jagadīśa hare*

O Jagadisa! O Keçava! O Hari! O you who have assumed the form of a boar! As the moon appears to contain a blemish, similarly, the earth is situated upon your tusks. May you be victorious!



Narasinha, o Homem-leão, quarto avatar

*Tava kara-kamala-vare nakham adbhuta-śrīgam
dalita-hiranyakaśipu-tanu-bhrīgam
keśava dhṛta-narahari-rūpa jaya jagadīśa hare*

O Jagadisvara! O Hari! O Keçava! You have assumed the form of Narasimha, part man and part lion. With the wonderful, sharp nails of your excellent lotus hands, you tear apart the body of Hiraëyakaçipu, just as a bumblebee tears a flower. May you be victorious!



Vamana, o Anão, quinta encarnação

*Chalayasi vikramaṇe balim adbhuta-vāmana
pada-nakha-nīra-janita-jana-pāvana
keśava dhṛta-vāmana-rūpa jaya jagadīśa hare*

O master of the entire universe! O Sri Hari! O Keçava! Assuming the form of a dwarf, you cheat King Bali on the pretext of begging for three paces of land. The population of the universe has become purified by the water that touched your toenails (the Ganges). O wonderful Vāmanadeva, may you be victorious!



Parasurama, o Guerreiro, sexta encarnação

*Kṣatriya-rudhira-maye jagad-apagata-pāpam
 snapayasi payasi śamita-bhava-tāpam
 keśava dhṛta-bhṛgupati-rūpa jaya jagadīśa hare*

O Jagadisa! O Hari! O Kesi--nisūdana! You have assumed the form of Bhṛgupati (Paraçurāma). You have dispelled the anguish of the material world by destroying the dynasty of the reigning military caste and purifying the universe with the water of their blood. O you who have appeared as Bhṛgupati, may you be victorious!



Rama, o Príncipe arqueiro, sétima encarnação

Vitarasi dikṣu raṇe dik-pati-kamaṇīyaṁ
daśa-mukha-mauli-balim ramaṇīyam
keśava dhṛta-rāma-śarīra jaya jagadīśa hare

O master of the universe, Sri Hari! O killer of the Kesī demon! Assuming the form of Sri Rāma, you engage in battle with the ten-headed demon king, Rāvana, and distribute his extremely attractive and coveted crowned heads as sacrificial offerings to the presiding demigods of the directions such as Indra. May you be victorious!

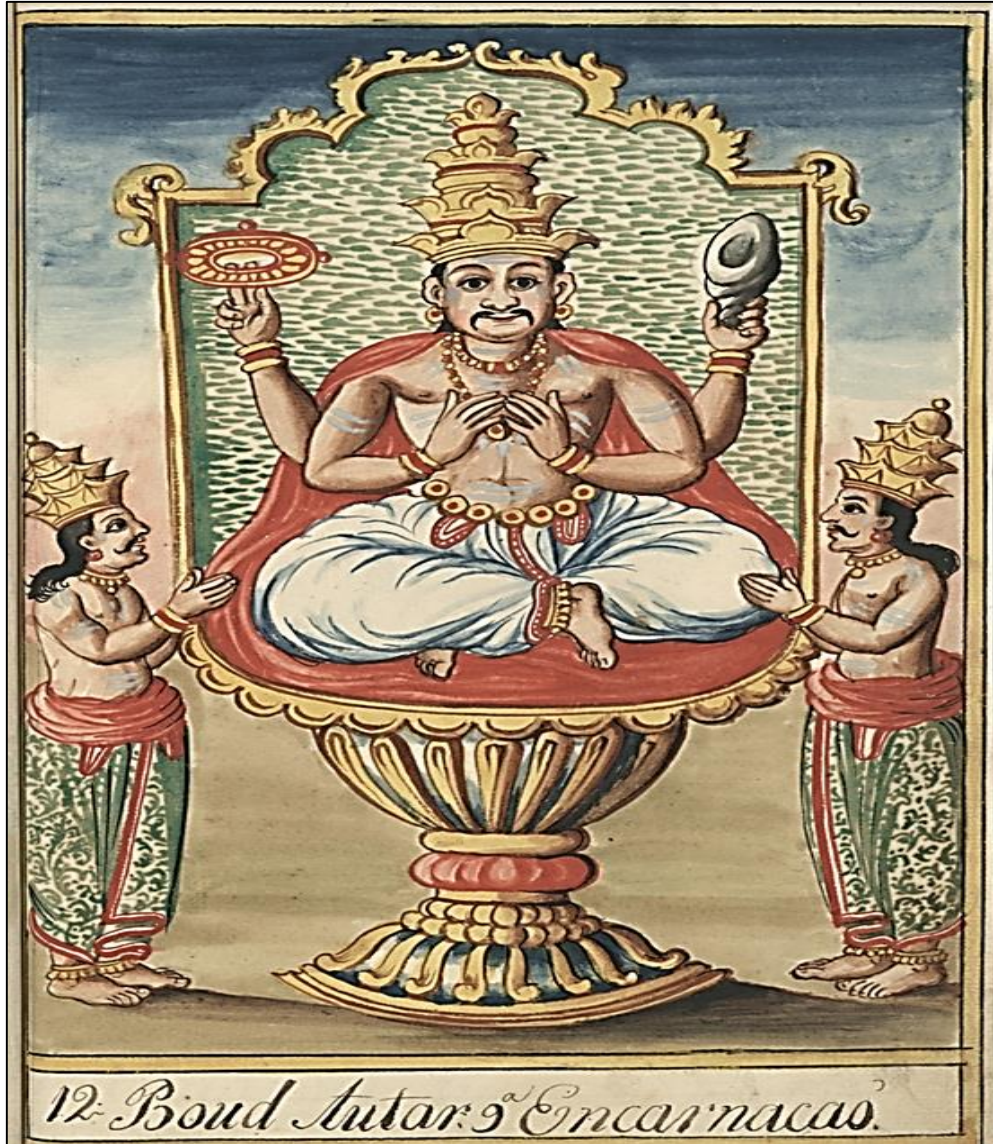


Oitava encarnação, Krishna (fontes iconográficas) ou Balarama (fontes literárias)⁴³¹

Vahasi vapuṣi viśade vasaṇám jaladābhaṁ
hala-hati-bhīti-milita-yamunābham
keśava dhṛta-haladhara-rūpa jaya jagadīśa hare

O Jagat--svāmi! O killer of the demon Kesi! O Hari! You have assumed a brilliant white complexion in your form as Baladeva Prabhu. You wear blue clothes that resemble the beauty of newly formed, fresh rainclouds. It seems that the River Yamunā has hidden in your cloth, fearing the blow of your plough. O carrier of the plough, may you be victorious!

⁴³¹ Nas muitas narrativas ou variações do *Dashavatar*, literalmente “dez avatares”, há referências para números que chegam a vinte e uma encarnações ou que se referem a outros avatares de Vishnu, ausentes do texto clássico, por sua vez, segundo algumas interpretações, uma leitura claramente darwinista e evolutiva para uma cronologia da organização social da Índia antiga. A oitava encarnação é geralmente descrita como a de *Balarama* (Miller, 1984), também citado como *Baladeva* (Maharaja, 2005), para que o deus *Krishna*, o *Hari*, seja exaltado ao final do cântico como a manifestação absoluta da divindade, ou fundido no próprio *Vishnu*, uma interpretação com base nos cultos vaishnavas ou vishnuítas, fundamentada no *Bhagavad Gita*. Outras fontes sugerem que o deus *Krishna* é o oitavo avatar, mantendo a escala das encarnações humanas, para dar ênfase em *Vishnu* e seus fundamentos védicos, por fim, como o Ser Supremo. Nesta leitura *Krishna* é seguido por *Buda*, o iluminado, uma argumentação histórica e um mecanismo político para justificar uma sobreposição do hinduísmo sobre o budismo. Uma visão ortodoxa do vaishnavismo postula que o nono avatar seria Vithoba, cultuado em Maharashtra, ou Jagannath, divindade vinculada a história de Orissa. O último avatar, *Kalki*, messiânico, conclui o mito elucidando o caráter atemporal do Sanathana Dharmam, a base teológica da religiosidade hindu. Nas gravuras apresentadas no “Notícia Sumária”, importante observar numa das representações de *Krishna*, como oitavo avatar, (ilustração à esquerda), a divindade em luta contra um personagem muçulmano, um claro retrato das tensões entre hindus e islâmicos na Índia portuguesa.



Buda, a nona encarnação

Nindasi yajña-vidher ahaha śruti-jātaṁ
sadaya-hṛdaya darśita-paśu-ghātam
keśava dhṛta-buddha-śarīra jaya jagadīśa hare

O Jagadisvara! O Hari! O Kesi--nisūdana! You have assumed the form of Buddha. Being compassionate and sensitive, you decry the Vedas when you see the violence inflicted upon animals in the course of sacrificial performances. May you be victorious!



Kalki, o décimo avatar, Aquele que haverá de vir

Mleccha-nivaha-nidhane kalayasi karavālam
dhūmaketum iva kim api karālam
keśava dhṛta-kalki-śarīra jaya jagadīśa hare

O Sri Hari, controller of the universe! O Killer of Kesi! Assuming the form of Kalki, you wield a fearsome sword that resembles a foreboding star as you slaughter the barbarians. May you be victorious.

ANEXO 3 - O MITO E A GÊNESE DA DANÇA NA ÍNDIA⁴³²

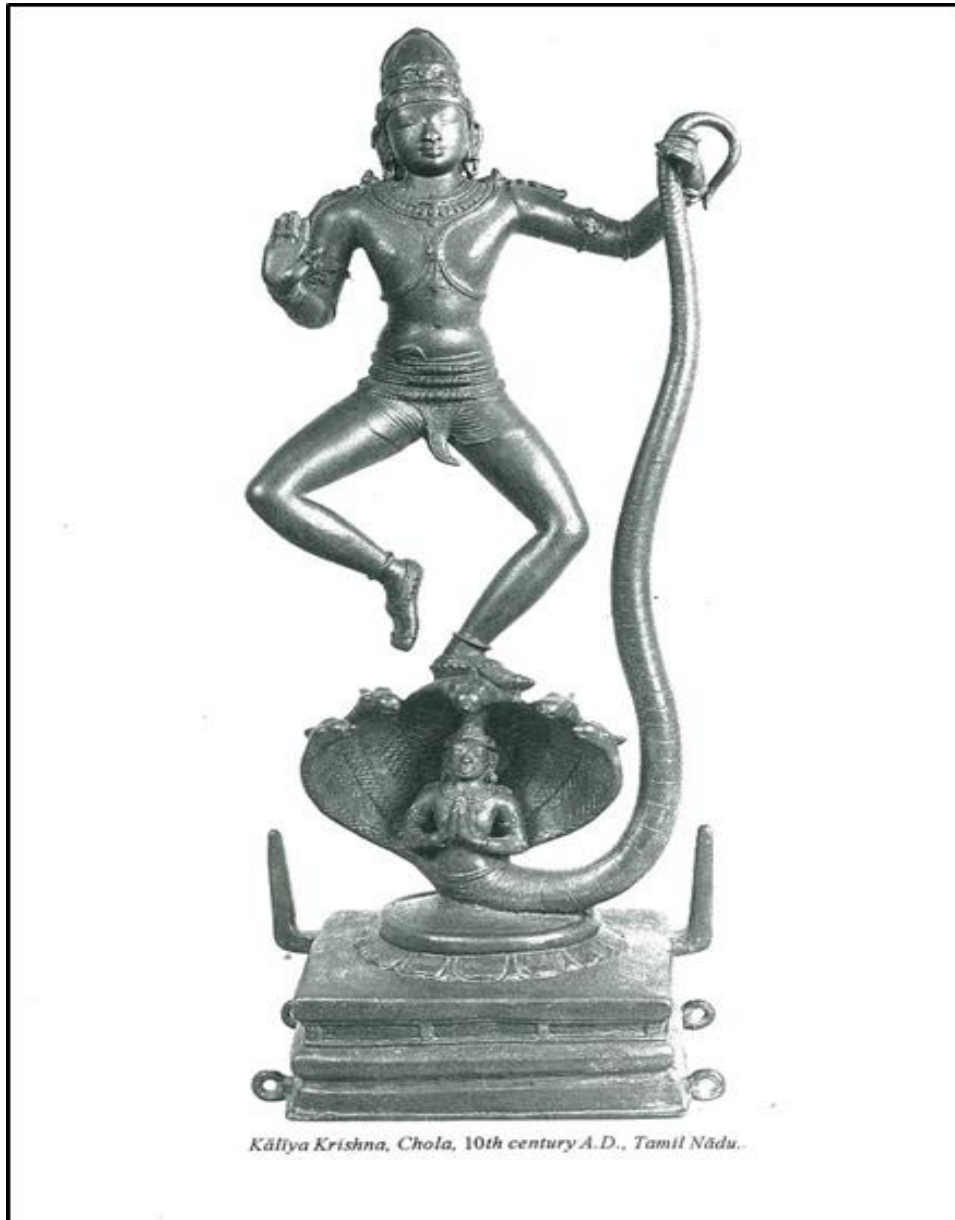


Legenda: Saraswat (godsess of learning and wisdom).
Pedra. Chahamana, Século XII d.C. Pallu, Rajasthan.
Fonte: India National Museum.

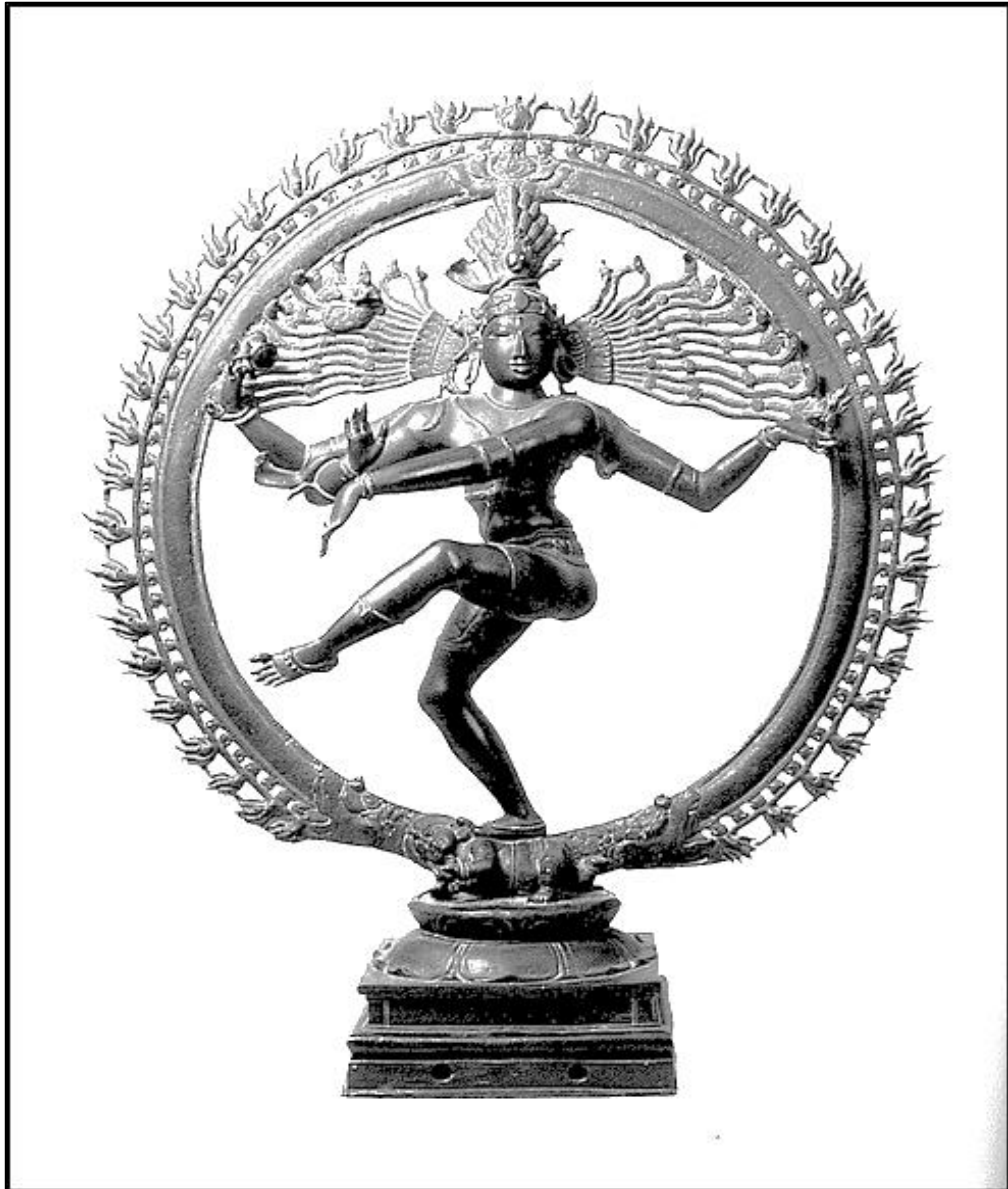
⁴³² De acordo com a mitologia indiana: a) Tradição bramânica - de *Brahma*, o Criador (Trimurti) e *Sarasvati*, sua consorte, surgiram os *gandharvas* e as *apsaras* (músicos e dançarinas celestiais); b) Vaishnavismo – dos cultos ao deus *Vishnu* (o Preservador), *Krishna*, o seu principal avatar, dança vitorioso sobre a serpente *Kalya*; c) Shivaísmo: de Shiva (3ª pessoa da Trimurti), o Transformador, em sua dança cósmica como *Nataraja*. O senhor da dança.



Legenda: Nataraja.
Pedra. Sena, Easterne india, XI d.C.
Fonte: Fonte: India National Museum.



Legenda: Krishna a dançar sobre a serpente Kalya
Fonte: SUBRAMANIAN. V. K. *Art Shrines of Ancient India*. New Delhi: Abhinav Publications, 2003,
Plate XXI.



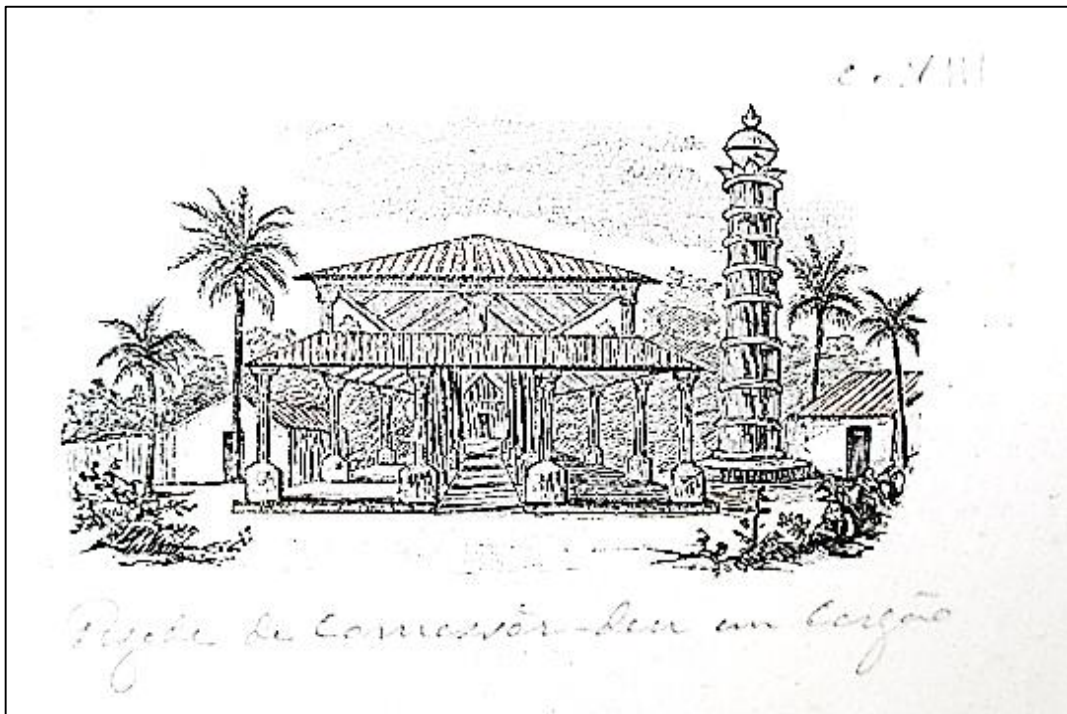
Legenda: Shiva Nataraja.
Bronze. Chola, século XII d.C.

Fonte: SIVARAMAMURTI. C. *Masterpieces of India Sculpture*. Delhi: National Museum. s/d ,p 134.

ANEXO 4 – GRAVURA E TEMPLOS HINDUS EM GOA

(reconstruídos entre os séculos XVIII e XIX)

Gravura 1



Fonte: MENDES, Antonio Lopes. *Costumes da Índia Portuguesa* - álbum de gravuras. 1860-1872 (?)

Gravura 2.A⁴³³



(Velinga)

⁴³³ Registros e pesquisa de Pedro Pombo. Priol, Velinga e Querim são aldeias do *taluka* (circunscrição administrativa composto por aldeias) de Ponda, situado na região central do estado de Goa. VER: POMBO, Pedro. "Shri Betal Prasannah. Os templos de Betal de Priol, Velinga e Querim". *Revista Oriente*. n. 16: 115-128. Lisboa, Fundação Oriente. s/d

Gravura 2.B



(Priol)

Gravura 2.C



(Querim)

ANEXO 5 – UM TEMPLO DE SRI EKVIRA DEVI

Também cultuada como *Renuka*, um dos seus inúmeros templos foi localizado, numa construção contemporânea, junto às ruínas de Karla Caves. Em muitos dos antigos cultos desta deusa inciavam-se devadasis no sul da Índia.



Fonte: Edificação do século XX, em Lonavla / Maharashtra, junto às ruínas de “Karla Caves”, monumento budista (II a.c./ VII d.c.)

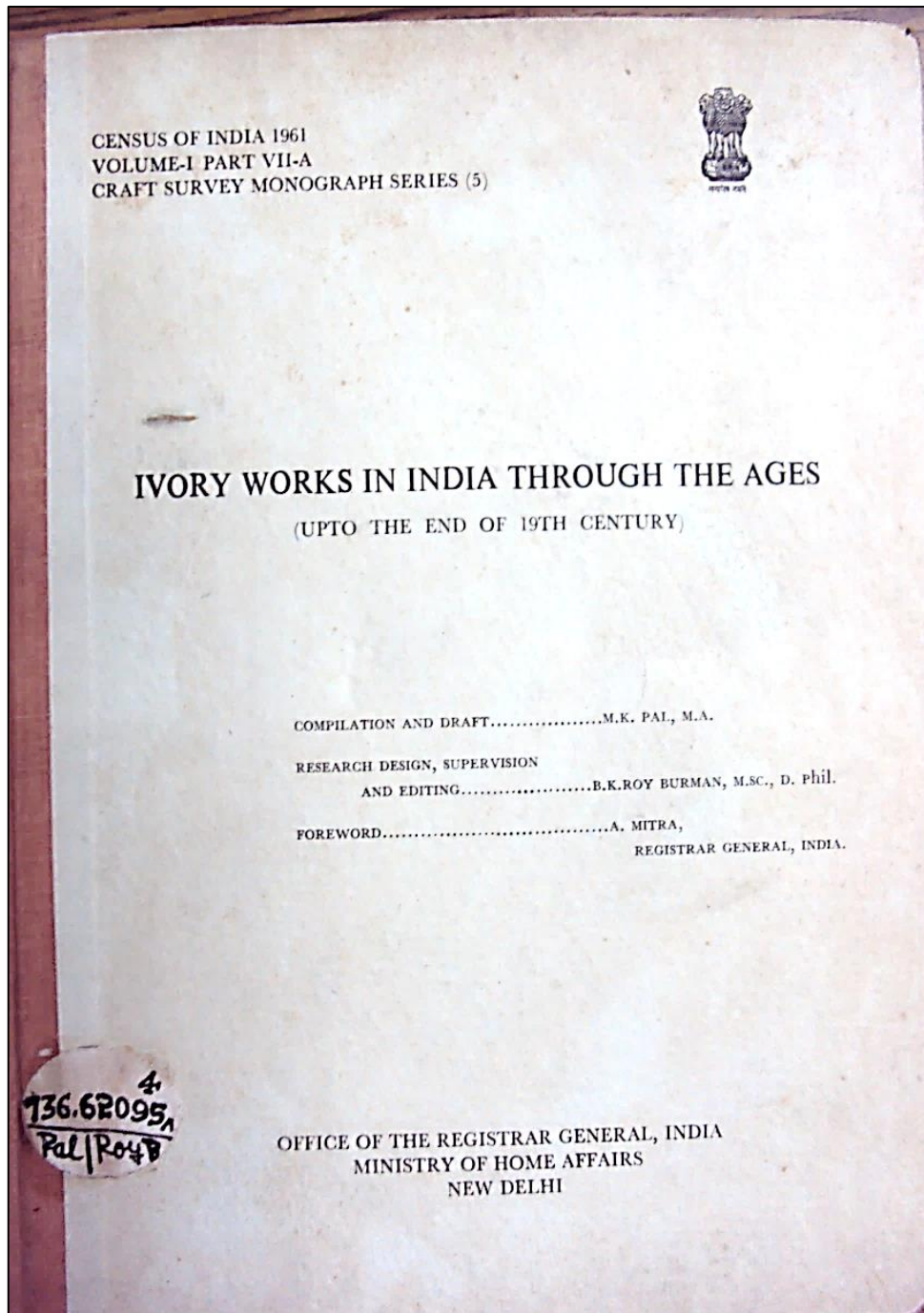
ANEXO 6 – UMA PROCISSÃO DEDICADA À YELLEMANA DEVI (Ekveera)



Legenda: Ekveera Devi – divindade⁴³⁴ das bailadeiras e hijras.
Fonte: *Deuses da Ásia*: coleção Kwok On. - Lisboa: Fundação Oriente, 2008, p. 26.

⁴³⁴ Uma procissão em honra à Yellemana Devi (Renuka ou Ekveera Devi), divindade de proteção às *devadasis* e *hijras* (transgêneros - em primeiro plano da imagem) nos estados de Maharashtra, Goa, Karnataka e Kerala, antigos espaços coloniais da Índia portuguesa

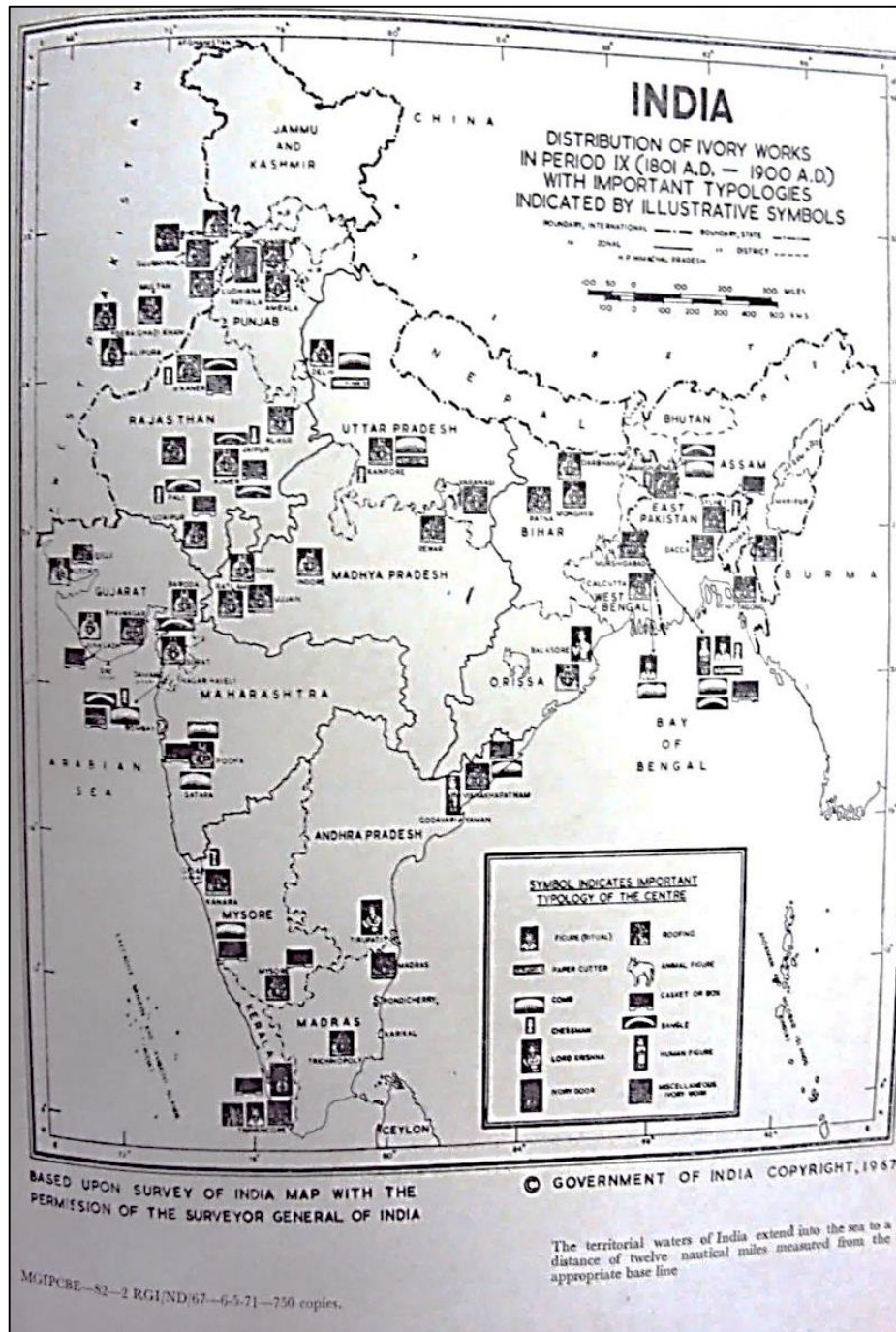
ANEXO 7.A – DOSSIÊ “IVORY WORKS IN INDIA THROUGH THE AGES”⁴³⁵



Fonte: Acervo da biblioteca do Indian National Museum.

⁴³⁵ O dossiê do Governo da Índia foi localizado na biblioteca do INM em pesquisa *in loco*, durante um levantamento de fontes bibliográficas.

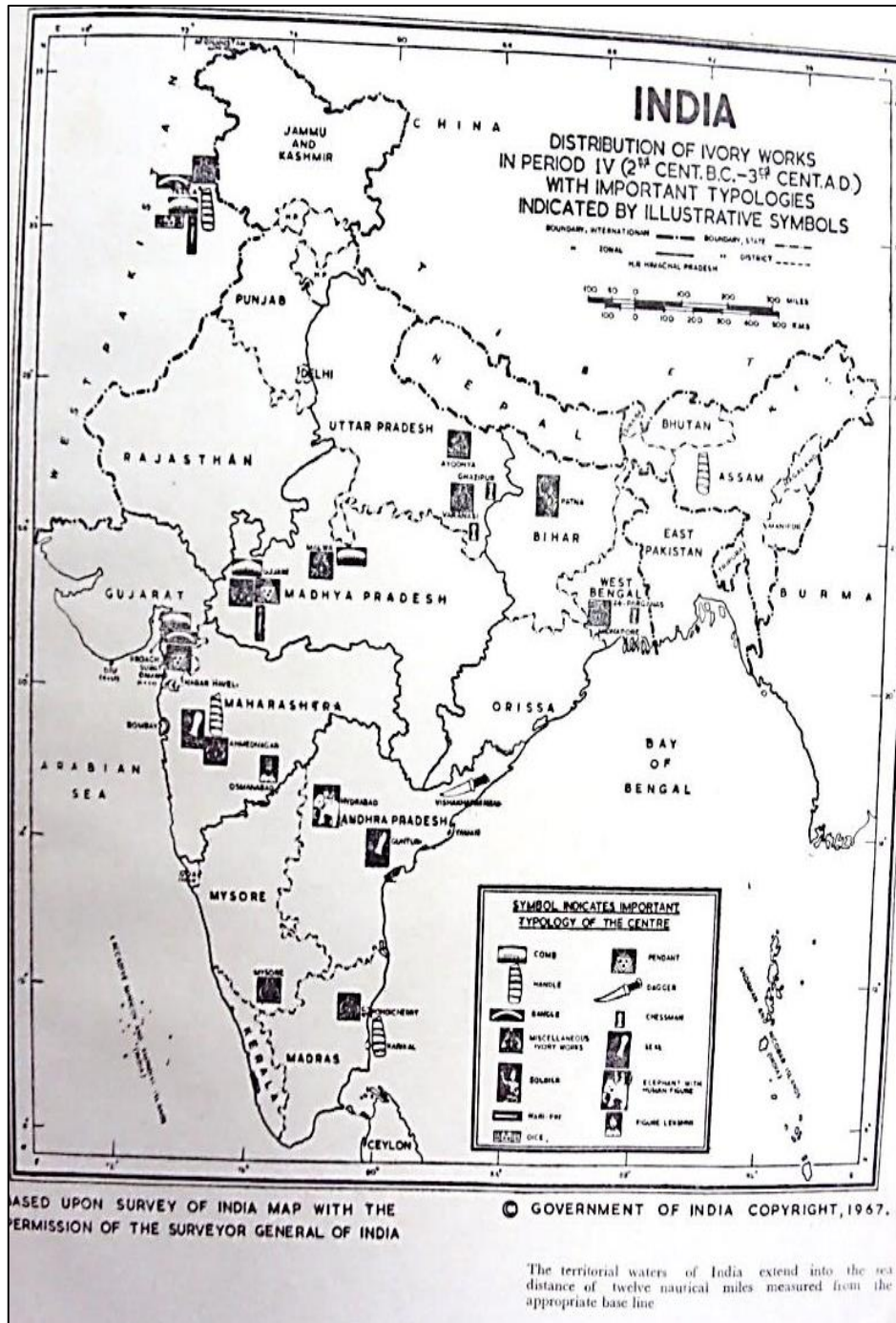
ANEXO 7.B



Legenda: Escavações localizaram objetos diversos com figuras humanas, utensílios e sinetes com figuras zoomórficas.

Fonte: Acervo da biblioteca do Indian National Museum.

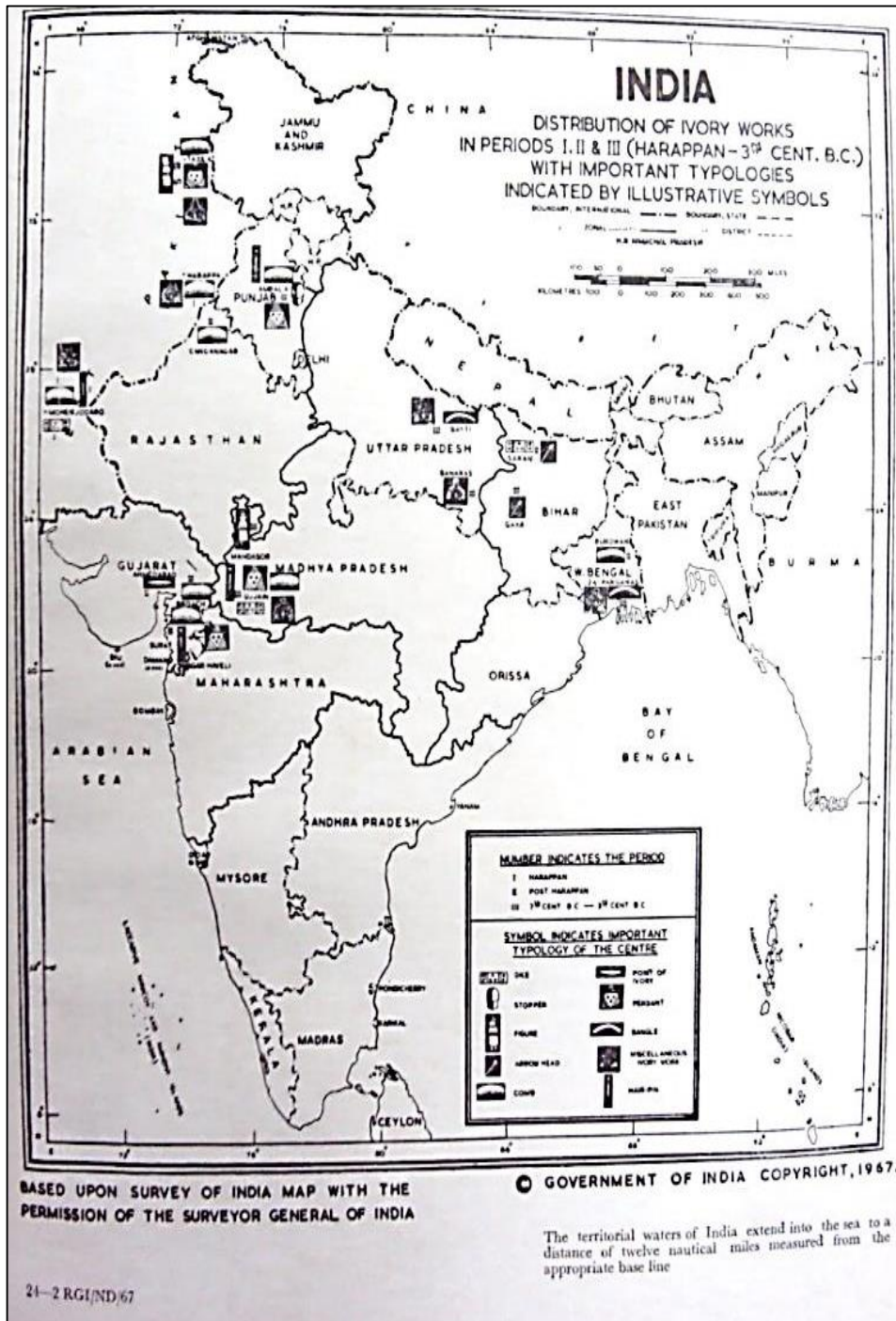
ANEXO: 7.C



Legenda: Sítios arqueológicos com produções referentes ao século IV a.C., onde foram encontrados alças pentes, sinetes, pulseiras, pingente, punhais.

Fonte: Acervo da biblioteca do Indian National Museum.

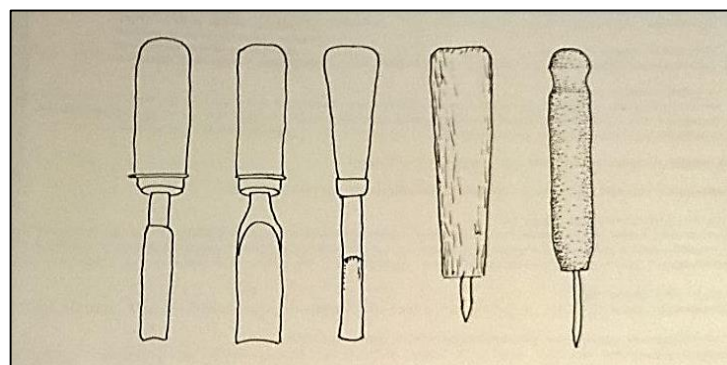
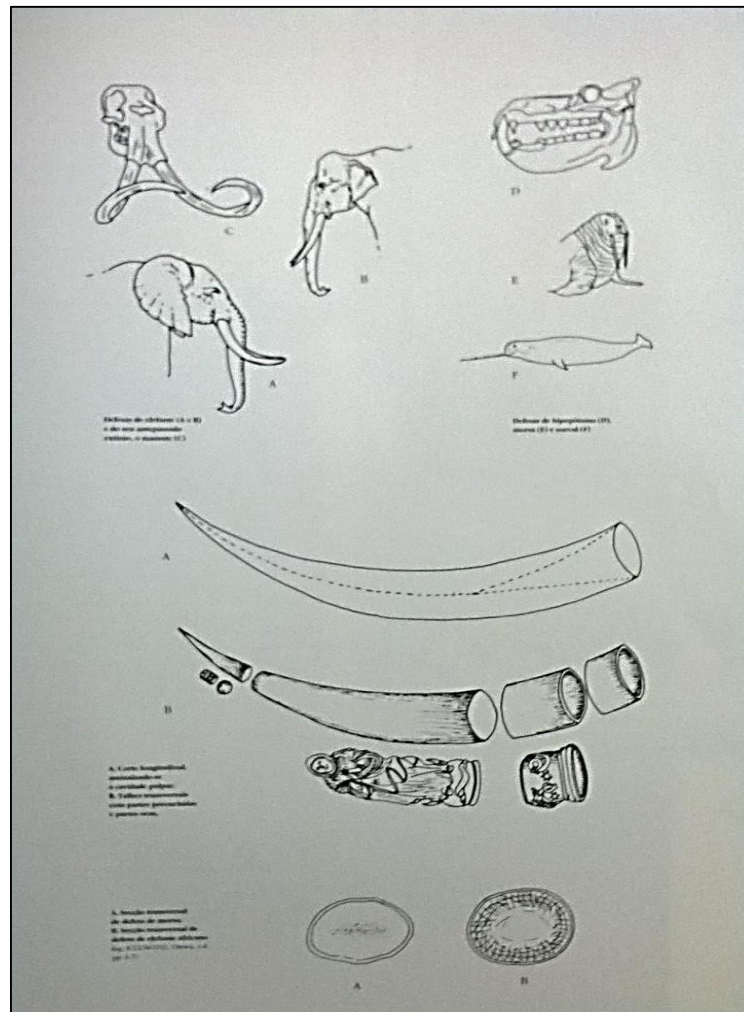
ANEXO 7.D



Legenda: Distribuições dos polos de produção nos séculos I, II e III a.C. no Vale do Indo e tipologias localizadas.

Fonte: Acervo da biblioteca do Indian National Museum.

ANEXO 8



Legenda: Instrumentos para o entalhe das presas na produção artesanal de esculturas e relevos de marfim.

Fonte: OSSWALD, Maria Cristina “Marfins, formas e técnicas, com especial incidência na imaginária Indo-Portuguesa”. *Revista Oceanos*, números 19/20, setembro/dezembro de 1994, p. 61.

ANEXO 09 – RECONSTITUIÇÃO DE JÓIAS DE UMA BILADEIRA

Uma bailadeira (kalavantes em Goa), segundo gravura do século XIX, representada com suas jóias e ornamentos, reconstituídos a partir de pesquisa em cultura material.



Fonte: Gravura e ilustrações da joalheria disponíveis em: *Esplendores do Oriente. Joias de Ouro da Antiga Goa*. Catálogo. Museu nacional de Arte Antiga. Lisboa, 2014.



107.

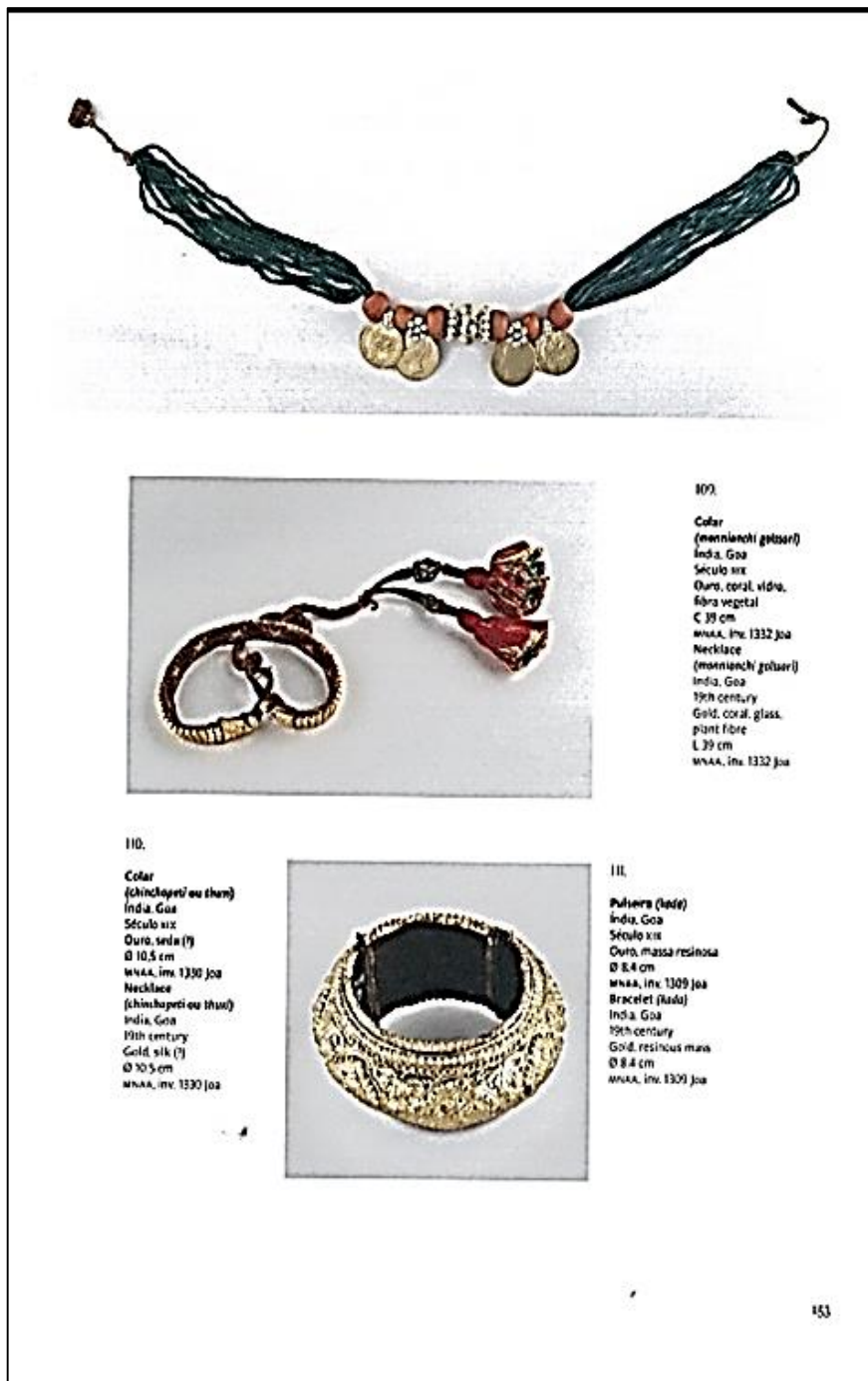
Brincos (bali)
 (10 pares)
 Índia, Goa
 Século xx
 Ouro
 Ø c. 1,5 cm
 MNAA, inv. 1257-1266 Joa
Earrings (bali)
 (10 pairs)
 India, Goa
 20th century
 Gold
 Ø ca. 1.5 cm
 MNAA, inv. 1257-1266 Joa



108.

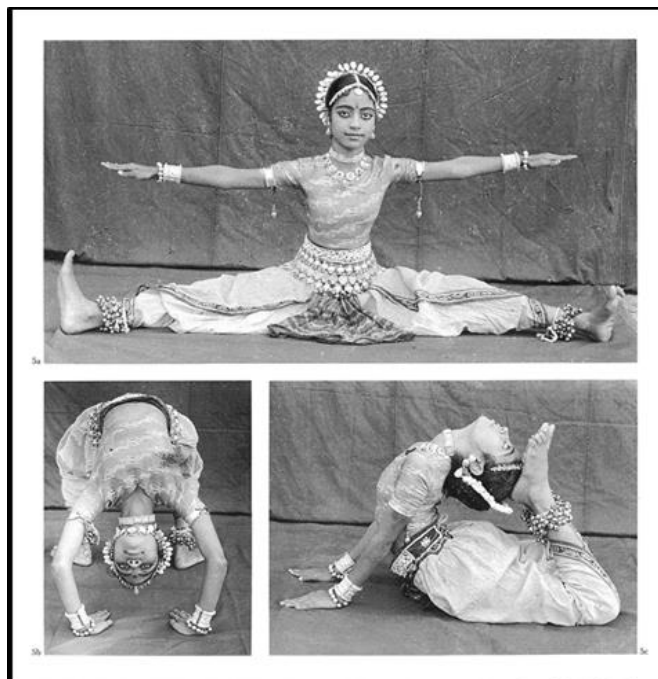
Afegador com pendente
Menino Jesus Salvador
do Mundo (fegador)
 Índia, Goa
 Séculos xvii-xviii
 Ouro, esmaltes,
 vidros, algodão
 C 20 cm; 6,6 x 6 cm
 (pendente)
 MNAA, inv. 1250 Joa
Choker with pendant
of Child Jesus Salvador
Mundi (fegador)
 India, Goa
 17th-18th century
 Gold, enamel, glass, cotton
 L 20 cm; 6.6 x 6 cm
 (pendant)
 MNAA, inv. 1250 Joa

Fonte: Gravura e ilustrações da joalheria disponíveis em: *Esplendores do Oriente. Joias de Ouro da Antiga Goa*. Catálogo. Museu nacional de Arte Antiga. Lisboa, 2014.



Fonte: Gravura e ilustrações da joalheria disponíveis em: *Esplendores do Oriente. Joias de Ouro da Antiga Goa*. Catálogo. Museu nacional de Arte Antiga. Lisboa, 2014.

ANEXO 10 – OS BAILADEIROS E O FENÔMENO CORRESPONDENTE NOS GOTIPUAS⁴³⁶ DE ORISSA



⁴³⁶ O termo “Gotipua”, na língua Orya, falada na costa Oeste da Índia, em Orissa (forma anglicizada para Odisha, o estado de origem desta tradição) significa “menino” e dá nome a uma forma de dança tradicional que é, junto à tradição das devadasis, uma das escolas precursoras da dança Odissi, um dos estilos da dança clássica indiana. Os rapazes, com treinamentos físicos e artísticos avançados, representavam as figurações femininas, vestidos como as mulheres dançarinas dos templos para o desempenho da arte devocional em honra do deus Krsihna, cultuado em Orissa como Jagannath. A tradição desta arte resistiu à dominação colonial e sobreviveu pelos séculos XIX e XX até então e encontra nos costumes dos bailadeiros da Índia portuguesa os seus correspondentes históricos e antropológicos, de acordo com a documentação colonial sobre as bailadeiras de Goa. Ver: KOTHARI, Sunil. *Odissi: Indian Classical Dance Art*. Mumbai: The Marg Foundation, 1990, p. 46.

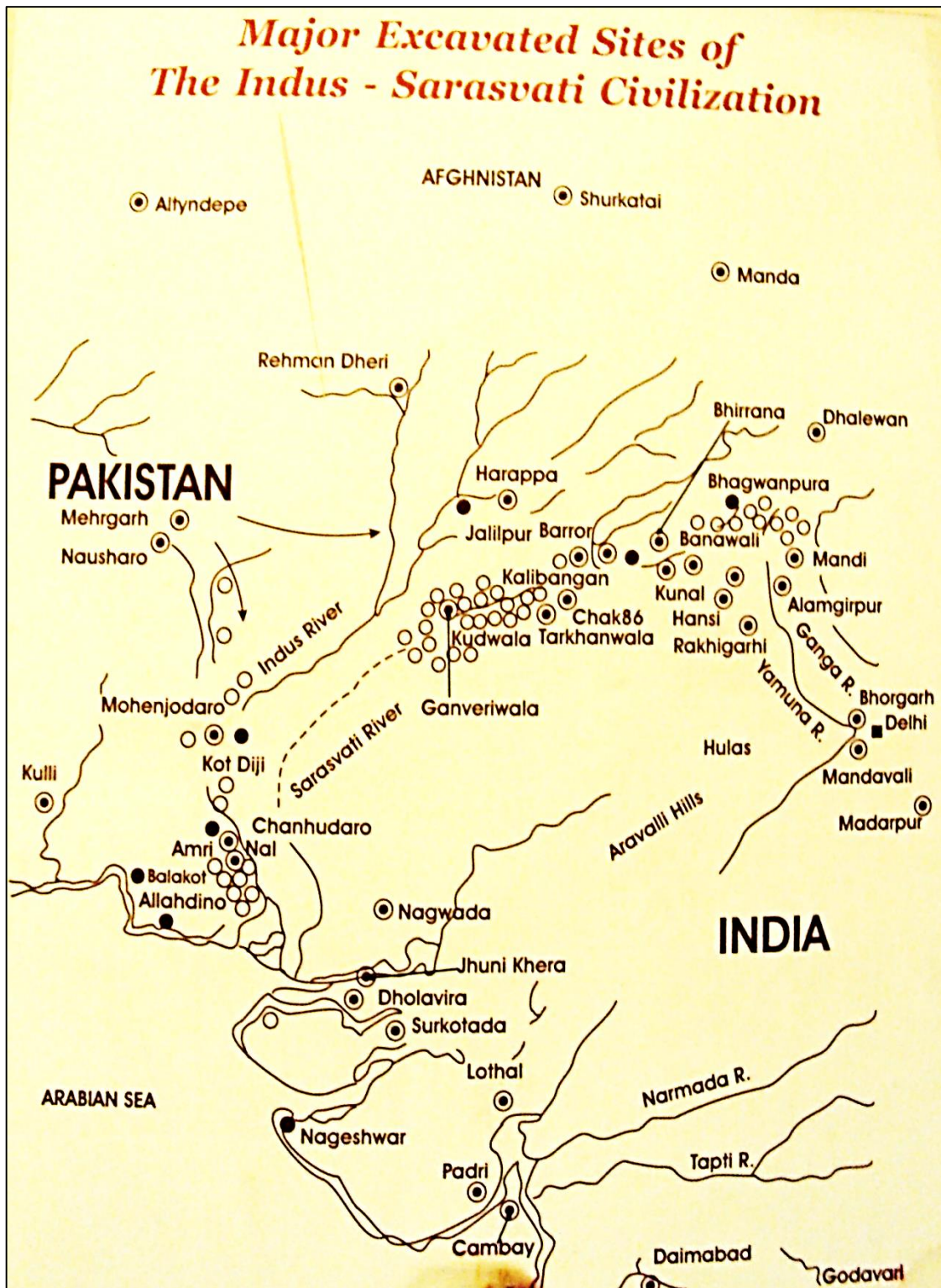
ANEXO 11 – ESCULTURA DE DANÇA NOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

No Vale do Indo, o mais antigo vestígio da tradição das dançarinas indianas: a miniatura milenar “Dancing Girl”



Legenda: Vale do Indo
Fonte: India National Museum

Major Excavated Sites of The Indus - Sarasvati Civilization



Legenda: Vale do Indo
Fonte: India National Museum



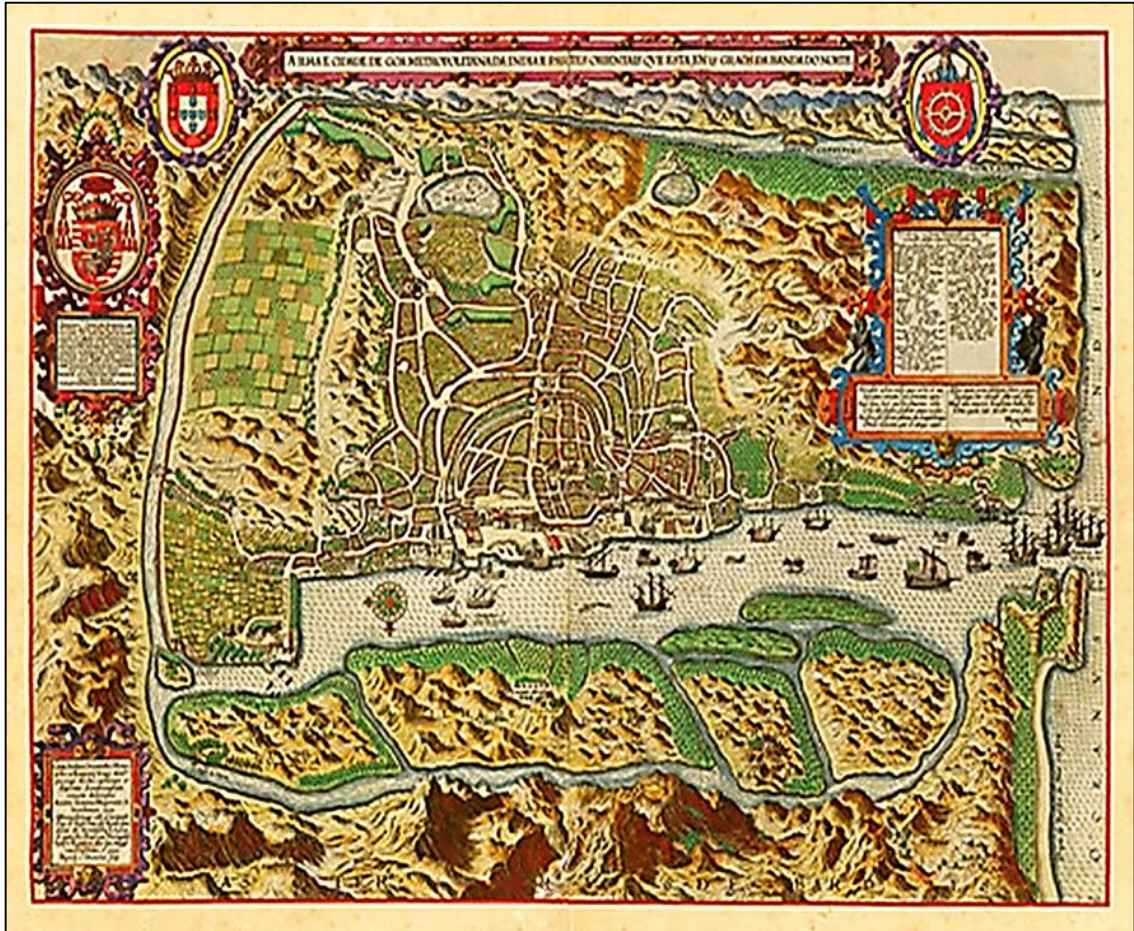
Legenda: "Dancing Girl"
Miniaturas localizadas no Vale do Indo. Bronze – 2.500 a.C. / 10,5 X 5 cm.
Fonte: India National Museum.

ANEXO 12 – FONTES DE CARTOGRAFIA HISTÓRICA

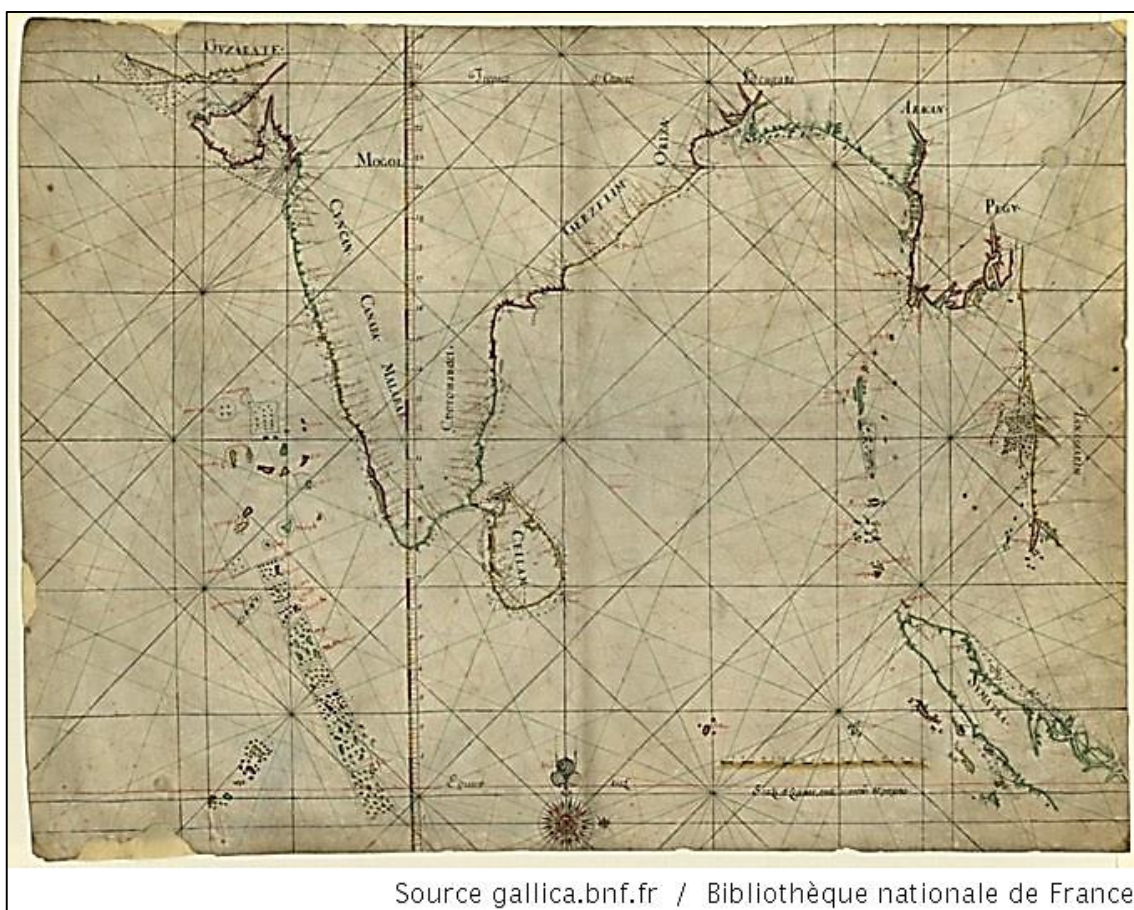
(disponíveis em domínio público)



Legenda. *O Oriente*, por Lischoten. O Estado da Índia: da costa oriental africana ao subcontinente indiano
Fonte: LINSCHOTEN, Jan Huygen Van *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. POS, Arie; e LOUREIRO, Rui Manuel (editores). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1997, Ilustração 20.



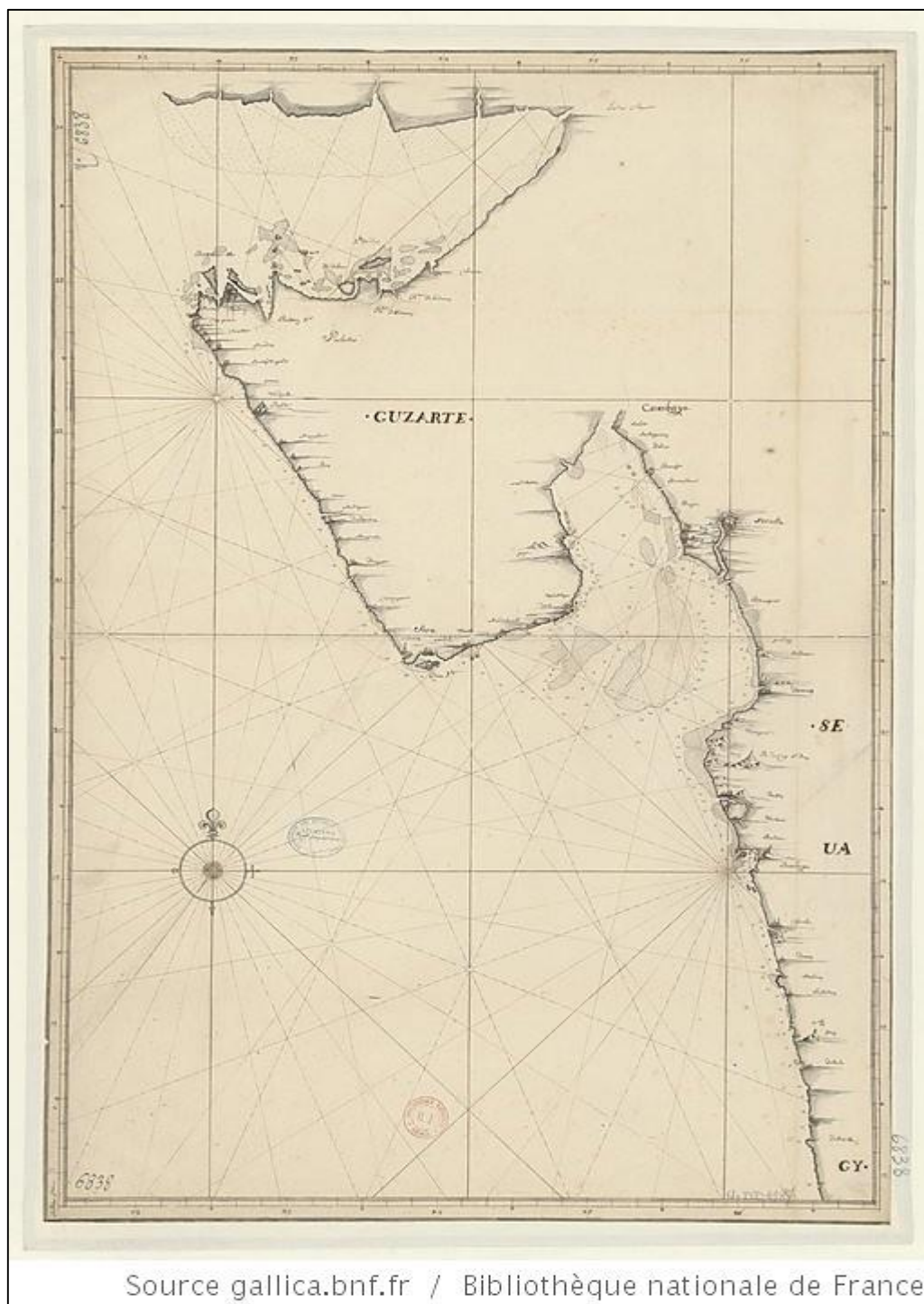
Legenda: A cidade de Goa, por Linschoten.
Fonte: LINSCHOTEN, Jan Huygen. *Ibdem*. 1997



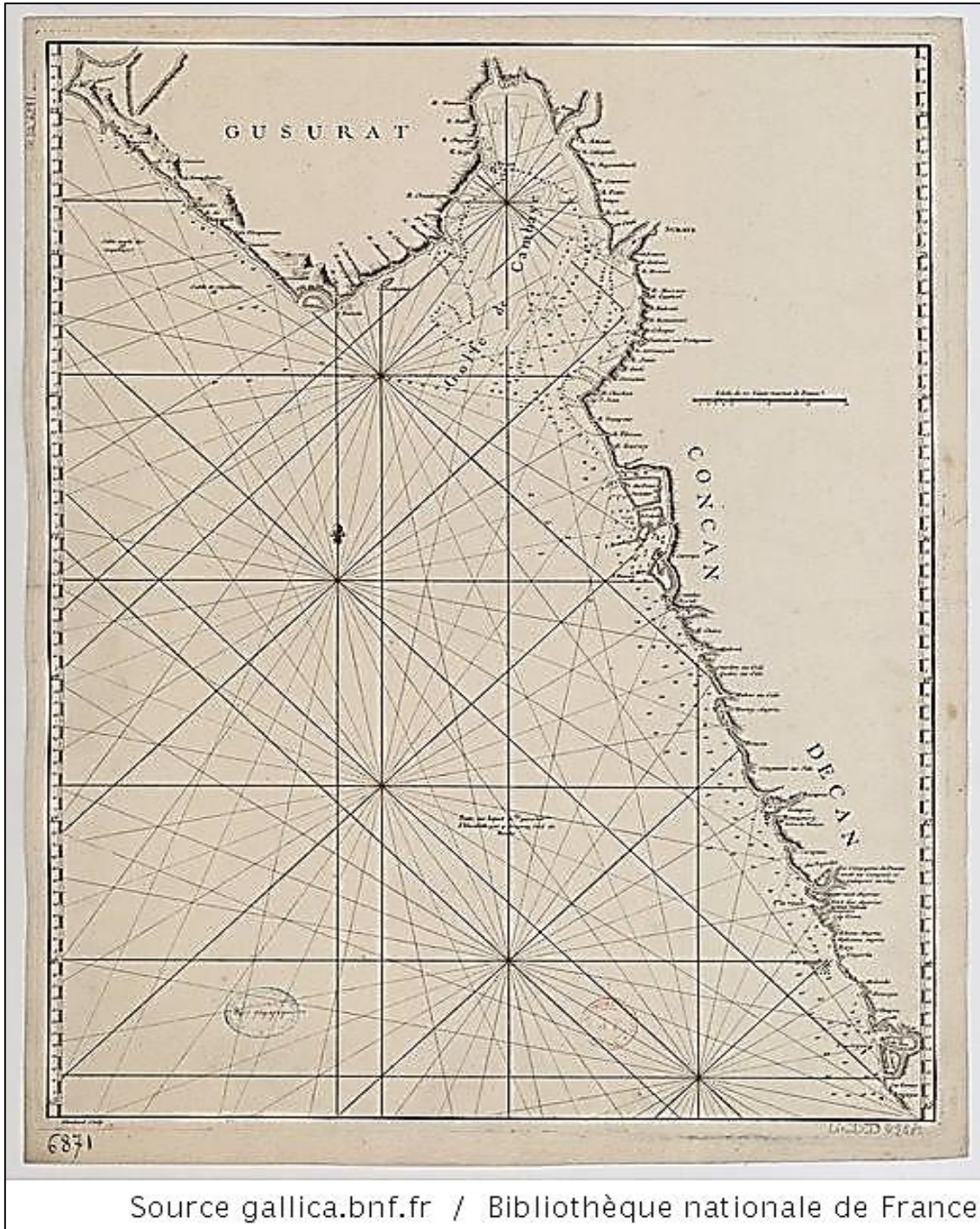
Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Legenda: Mapa do subcontinente indiano: costas portuguesas da Índia, Bengala e Sião, Ceilão e Sumatra com – século XVII. Documento manuscrito – Cartografia. Formato: 1 mapa: ms. col. velino; 57,5 x 77,5 centímetros.

Fonte: www.gallica.bnf.fr



Legenda: Mapa do Golfo de Cambaia (Guzerate) – Península indiana: cartas náuticas
Autor Dheulland, William (17 ? - 177 ?.). Data de emissão: 1700-1799.
Fonte: www.gallica.bnf.fr

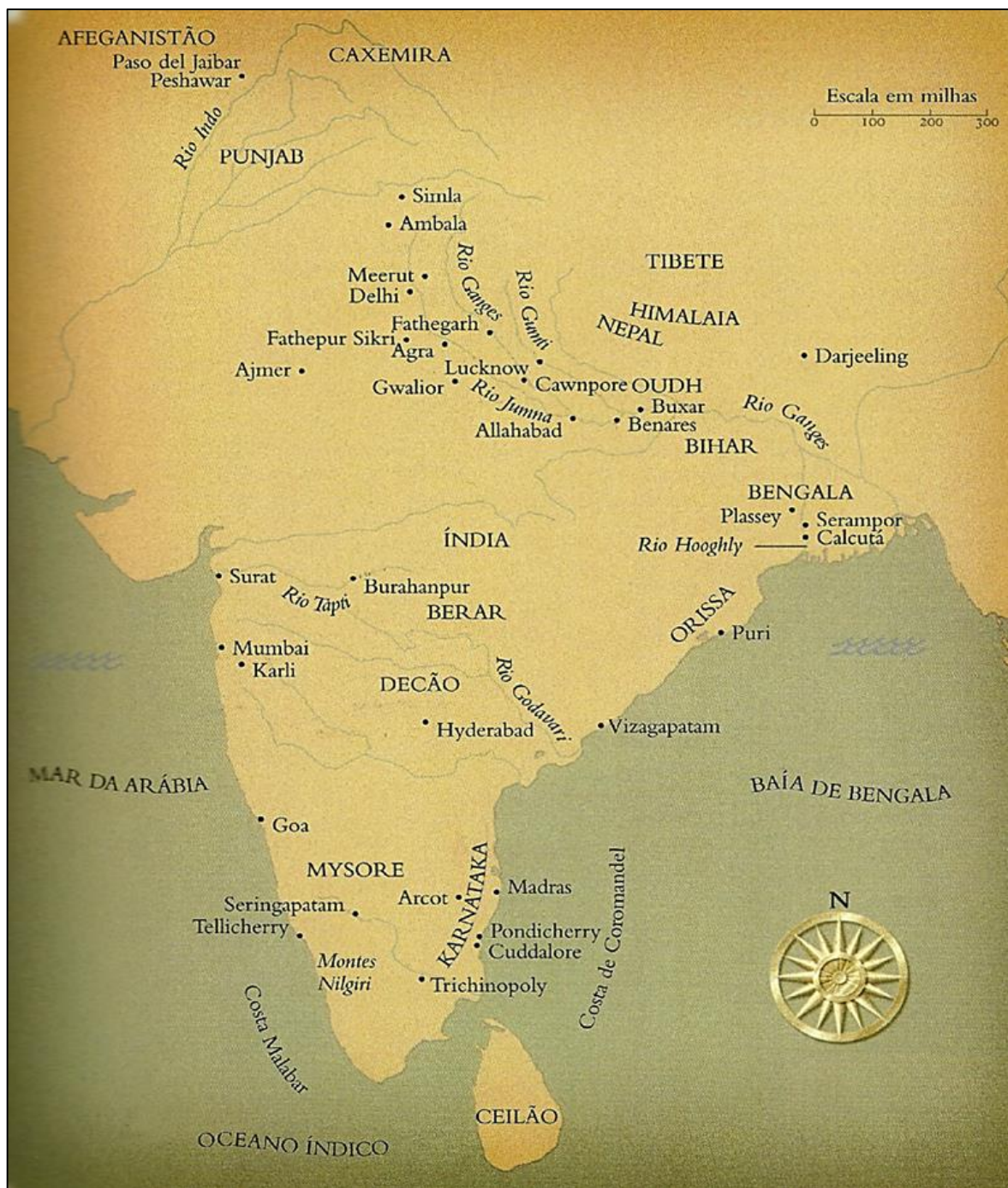


Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Legenda: Mapa da costa de Cambaia – Península indiana: de Cambaia à Cochim. Data de emissão: 1700-1799.

Formato: 1 cartão; 16,5 x 9,5 centímetros.

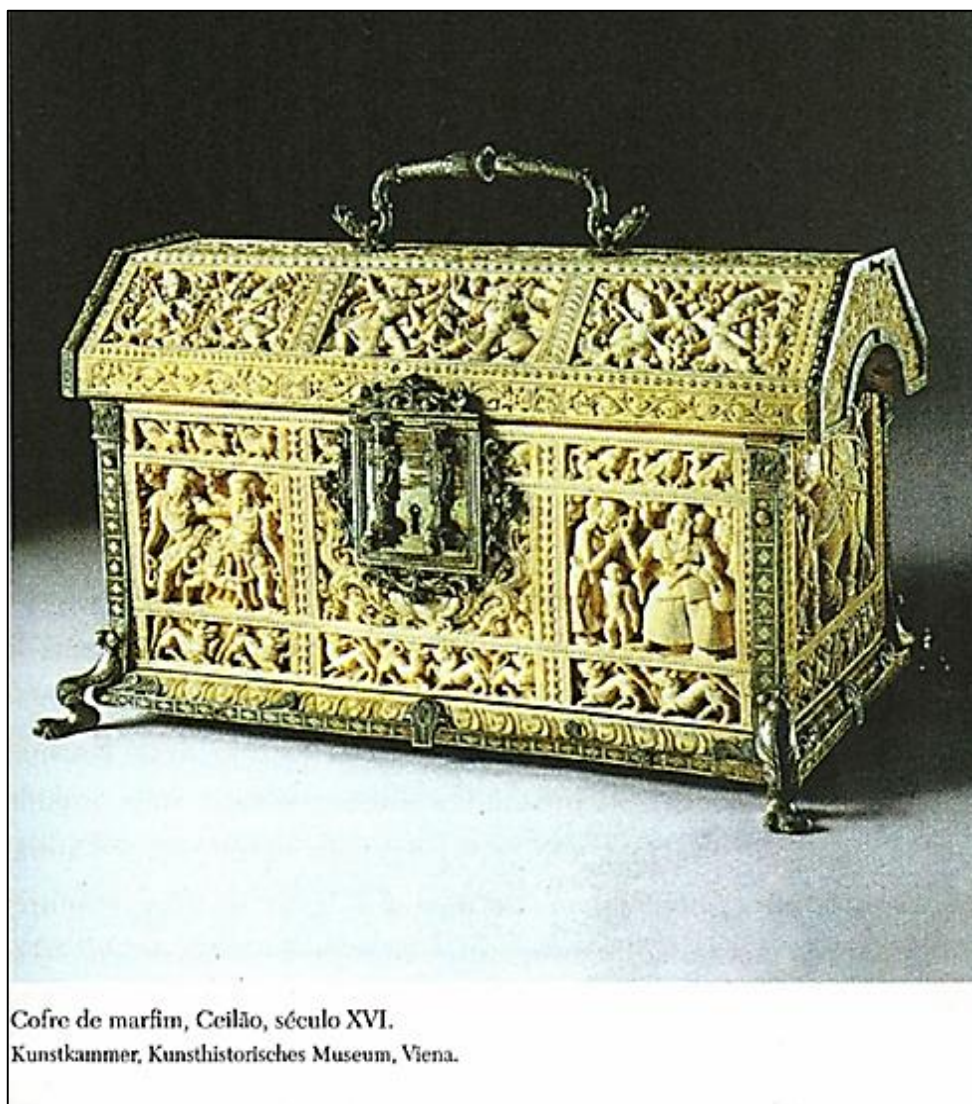
Fonte: www.gallica.bnf.fr



Legenda: O subcontinente indiano entre os séculos XIX e XX

Fonte: ALBANESE. Marília. *Índia colonial – Grandes Ciivilizações do Passado*. Barcelona: Ediciones Folio, 2006. p. 13.

ANEXO 13 – FIGURAÇÕES FEMININAS EM COFRES E OBJETOS DE LUXO EM MARFIM DO CEILÃO



Cofre de marfim, Ceilão, século XVI.
Kunstkammer, Kunsthistorisches Museum, Viena.

Legenda: Ilustração

Fonte: GRUZINSKI, Serge. As quatro partes do mundo - História de uma mundialização. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 201, p. 345.



Legenda: Ilustração

Fonte: BAILEY, Gauvin Alexander; MASSING, Jean Michel; SILVA, Nuno Vassalo e. *Marfins no Império português. Ivories in the Portuguese empire*. Lisboa : Scribe, 2013, p. 91.



Legenda: Ilustração

Fonte: BAILEY, Gauvin Alexander; MASSING, Jean Michel; SILVA, Nuno Vassalo e. *Marfins no Império português. Ivories in the Portuguese empire*. Lisboa : Scribe, 2013, p. 96.

ANEXO 16 – ALÉM DAS ICONOGRAFIAS

As bailadeiras na Literatura Goesa em português⁴³⁷

A Bailadeira da Índia

*Tilinta os guizos: tchin. Saranguins lentamente
Desprendem pelo espaço lânguidas doçuras,
Harmonias d'amor aveludadas, puras,
Que embalam a noss'alma em um sonho dolente.
São soluços de amor; são melodias cérulas,
Aéreas, virginais, cristalinas, ignotas.
Tilinta os guizos: tchin. São orvalhos de pérolas
Que se evaporam no ar em turbilhão de notas.
Bate os guizos: tchin, tchin; e matiza e constela
com estes finos sons musicais e sonoros
carícias ideais que o sarangui evola,
que semelham ao longe as Apsaras em coros
descantando ao luar a volata mais bela
com a voz doce como um cetim de corola...
(...)
Chora o sarangui. Bate os guizos, feiticeira,
E lança para a turba um olhar contilante
Que se apinha ao redor para ver-te o semblante
E a curva musical dos seios, bailadeira.*

(Floriano Barreto [1898]
in Devi e Seabra 1971, 113-115)

⁴³⁷ VER: PASSOS, Joana. *Poesia goesa em português e o tema das bailadeiras: projeções e preconceitos nas metamorfoses do romantismo*. In: *Goa portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade*. BRAGA, Duarte, e MACHADO, Everton. (Orgs) Lisboa: Húmus, 2014; MIRANDA, Eufemiano de Jesus. *Literatura indo-portuguesa dos séculos XIX e XX. Um estudo de temas principais no contexto sócio-histórico*. Tese de Doutoramento em Literatura. Universidade de Goa. 1995. (Sobre os principais temas, Miranda destacou: 1) Francisco Luis Gomes: o bramanismo em conflito com o liberalismo; 2) O Signo da Ira: O mundo dos batcaris e manducares; 3) A Índia-Mater (Bharat -Mata): a fascinação do seu mistério; 4) A Bailadeira da India; 5) A Terra e a Grei.)

Zaiu

*Tens no andar, oh Zaiu enfeitiçada
A Graça oriental que o peito inflama
Peregrina voluta esperolada
Em trono ao meu desejo ardendo em chama!
De uma apsára o fulgor estonteante,
Que entre nuvens de mirra vai passando;
A beleza diáfana da amante
Desse Rama da lenda, altivo e brando.
Delineando o colo o teu sari
De alva cambraia, ressoando os guizos
Nos pés: tchin, tchin, ao som do sarangui
Tu vais dançando e provocando risos.
Mas o teu coração, Zaiu, da infância
Desconhecendo o terno e casto amor
Que enche de aroma o lar e de fragrância.
Amortalhado jaz e sem calor...
Lasciva mercenária a quem Madeu
Negou o nupcial murtamonim;
Flor, que uma vez fanada, nem do céu
Te virá o perdido viço enfim!
A morte, a morte, oh triste bailadeira,
Kali te envie por compaixão, sómente,
Já que é sina aos quinze anos ser rameira
E vítima dum Deus inconsciente.*

(Alberto de Spínola [1913, 11],
poema com data de 1912)

Bailadeira

*Sob o verde docel de uma palmeira,
Ao pé de um tanque de âmbar nacarado,
Mógrem, a mais famosa bailadeira,
Está compondo o seu gentil toucado.
Na mansa água o rosto se retrata,
Na mansa água límpida, argentina,
E o seu perfil franzino de maratha
Vaidosa o mira na água cristalina.
Qual Narciso da lenda, se enamora
Da sua própria frente encantadora
E o seu vaidoso olhar rebrilha em chama!...
Fatal mulher que só a si adora,
Mulher que ri, mulher que nunca chora:
– Bailadeira, mulher que nunca ama!...*

(Mariano Gracias, [1925, 18])

Bailadeira

Morde-lhe o corpo um rico pitambor,
palpa-lhe os seios um chôli de cor.
Um Duppattó à banda, agaloado,
Nôtt ao nariz; nos braços, baiccuriôs
Thuxy ao colo; e orelhas com bugddiôs
Eil-a assim vai às festas de um noivado.
Ao ritmo langoroso da saranga,
A intercalar nos sons de uma murdanga,
Toda ela ondula, tine as painzonans,
avança, volta, gira com denguiçe,
retorce as mãos com toda a arte e meiguice,
e ei-la a bailar as núpcias pagãs.
Brincam-lhe à flor dos lábios nacarados
de areca e bettle, uns risos estudados...
Gaiato e falso, o seu olhar de luz,
Vaga em todos, em terna languidez.
Crispa à vista a sua bela turgidez.
Toda liró, chic, ei-la assim seduz...
Quando ela assoma, tudo vai à estrada!
P'ra que? Ai! Ver uma rica desgraçada,
Bela infeliz, que sendo a nenunfar,
Se atola na charneca de impudor,
vendendo beijos e mentido amor,
pr'a quem, a toda a hora, os quizer comprar!

(Roque B. Barreto Miranda [1913, 61])

Em memória de Maa Shashimani Devi

Shashimani Devi, foi a última devadasi (mahari) do templo de Jagannath, em Orissa, e faleceu aos 93 anos de idade em 19 de março de 2015 na cidade de Puri, concomitantemente à realização da fase final desta pesquisa e da produção textual desta tese.

