



Novos encontros, antigos conceitos: hierarquização e (des) qualificação social na Índia portuguesa (Séculos XVI-XVII)

New meetings, old concepts: social hierarchy and (un) qualification
in Portuguese India (Centuries XVI-XVII)

Ana Paula Sena Gomide

Doutoranda em História

Universidade Federal de Minas Gerais

ape.gomide@gmail.com

Recebido em: 18/07/2016

Aprovado em: 10/08/2016

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar as formas de classificação e hierarquização dos indivíduos pertencentes à Índia portuguesa entre os séculos XVI e XVII. Na África, na Ásia e na América critérios de estratificação social moldavam o encontro entre portugueses e nativos que, nos processos de mestiçagens biológicas e culturais, modificaram e ampliaram noções de estratificações e identidades locais pelas quatro partes do mundo. Dessa forma, objetivamos entender como tais dinâmicas sociais foram empreendidas no além-mar português, tendo como ponto de referência a Índia portuguesa e a inserção de novas categorias sociais – *casados*, *mestiços* e *castiços* - que compuseram a sociedade indo-portuguesa, além de destacar a formação de um clero nativo e mestiço no interior das ordens religiosas no interesse maior de traçar similitudes e particularidades em relação aos demais espaços coloniais portugueses no Oriente.

PALAVRAS-CHAVE: Hierarquização; mestiçagens; clero nativo; Índia portuguesa.

ABSTRACT: This article is mainly aimed to analyze the forms of classification and ranking of individuals belonging to the Portuguese India between the XVI e XVII centuries In Africa , Asia and America social stratification criteria shaping the encounter between the Portuguese and natives, in the processes of biological and cultural miscegenation, modified and extended stratification notions and local identities by the four parts of the world . Thus, we aimed to understand how such social dynamics have been undertaken in the Portuguese overseas, with the benchmark Portuguese India and the inclusion of new social categories - *casados*, *mestiços* and *castiços* - who formed the Indo-Portuguese society, and highlights the formation of a native and mestizo clergy within the religious orders in the best interest of tracing similarities and particularities in relation to other Portuguese colonial spaces in the East.

KEYWORDS: Hierarchy; miscegenation; native clergy; Portuguese India.

Introdução



No percurso da chamada *connected histories*, termo proposto pelo historiador indiano Sanjay Subrahmanyam¹, o estudo da presença ibérica no mundo atlântico e no índico deve ser compreendido através de um olhar analítico que leva em consideração as mais variadas manifestações políticas, econômicas e culturais empregadas pelos portugueses e espanhóis nos seus variados espaços coloniais. A leitura da expansão ibérica nessa perspectiva historiográfica conduz ao pesquisador pensar sobre as múltiplas histórias vivenciadas nas mais distantes sociedades integradas pela presença de portugueses e espanhóis desde o início do século XVI na África, Ásia e América e construir pontes de ligações entre essas sociedades estabelecendo suas semelhanças e descontinuidades.

A perspectiva da *connected histories*, pretende explorar as conexões entre distantes territórios, seus alcances, fronteiras e suas possibilidades de estudo, percebendo em último interesse, as especificidades de cada sociedade. Serge Gruzinski, grande expoente dessa linha de pesquisa, ressaltou a urgência em se produzir um conhecimento histórico para além de suas fronteiras geográficas e culturais, resultando na ampliação do próprio horizonte histórico. Tomando por campo de estudo a análise das denominadas Monarquias Católicas², o autor destacou como o historiador deve trabalhar com as mais diversas redes de relações e intercâmbio entres diversos continentes, no qual conectam, aproximam ou afrontam formas de governo, explorações e organizações sociais.³

Assim, e tendo em vista as noções da *connected histories* e suas múltiplas inferências analíticas, buscaremos entender a formação dos modos de hierarquizar e (des) qualificar os indivíduos que compuseram o quadro político e social da Índia portuguesa no século XVI, no objetivo de analisar a formação de uma sociedade mestiça que se moldava no interior do império português no Oriente. Pretendemos discutir os termos *casados*, *mestiços* e *castiços* presentes na Índia portuguesa e como estes foram utilizados pelos agentes da coroa e por religiosos da Companhia de Jesus, a fim de estabelecer relações com as formas de hierarquização existentes em outros espaços orientais pelos quais Portugal se fixou, além de analisar a formação de um clero nativo e mestiço no interior das ordens missionárias espelhadas por todo Oriente.

A sociedade indo-portuguesa: *casados*, *mestiços* e *castiços*

¹ SUBRAHMANY, Sanjay. *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*. In: *Modern Asian Studies*, Vol. 31, No. 3, Special Issue: The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800. Cambridge University Press, 1997.

² Refere-se à Monarquia Católica o conjunto de reinos que estiveram ao comando do rei da Espanha Felipe II a partir de 1580 quando uniu a coroa de Castela e de Portugal e o seu império às possessões de Carlos V.

³ GRUSZINKI, Serge. *As quatro partes do mundo: História de uma mundialização*. Editora UFMG/USP, 2014.



A presença portuguesa no Oriente foi sedimentada pelo encontro com diversas sociedades. Hindus, muçulmanos, árabes, judeus, japoneses, chineses, entre outros, compuseram o grande *puzle* que era o cenário étnico-cultural existente desde o cabo da Boa Esperança até o Japão. Foi nessa grande diversidade, tanto de culturas, hábitos, línguas, religiões e cores, que a coroa portuguesa buscou se estabelecer enquanto cultura dominante. Sem largos sucessos, os portugueses no Oriente, e especificamente na Índia portuguesa, tiveram de lidar com múltiplos obstáculos e dificuldades, levando a formação de uma presença política e cultural sitiada pelas populações locais:

o império asiático português teria se caracterizado por uma dominação cercada, tanto em tempos de guerra como de paz, acossado por populações hostis e das quais dependia para a satisfação das necessidades cotidianas mais triviais, da alimentação dos soldados ao abastecimento das embarcações.⁴

Contudo, a singularidade do Estado da Índia, que surgiu em 1505 como entidade política a partir das ações de D. Francisco de Almeida, que tinha como objetivos estabelecer fortificações pelo litoral indiano encontra-se na sua característica de não ser entendida em termos geográficos bem definidos, mas conforme alertou Luís Filipe Thomaz como:

conjunto de territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no oceano Índico e mares adjacentes ou nos territórios ribeirinhos, do cabo da Boa Esperança ao Japão.⁵

Dessa forma, ao se estudar a presença portuguesa no Estado da Índia, é necessária entendê-la por duas vias de análise que se complementam: a dificuldade em se aplicar a ideia de fronteiras, tanto geográficas quanto culturais, e a diversidade dos estabelecimentos de fixação portuguesa e seus diferentes estatutos políticos-administrativos nas áreas do território asiático. A região de Goa, principal ponto de fixação portuguesa na Índia, possuiu o estatuto de “conquista” ou “possessão”, pois foi incorporada pela coroa por meio de guerra em 1510, que na época encontrava-se sob o domínio do sultanato de Bijapur.⁶

Região de intensa presença muçulmana, mas também hindu, uma vez que pertenceu ao poderoso reino hindu de Vijayanagar, e de comunidades judaicas, Goa destacava-se pela sua posição estratégica voltada para o Índico e pelo vigoroso comércio intercontinental. Por ali circulavam mercadorias e culturas vindas das mais distantes regiões: ouro e marfins de Moçambique, sedas de Ormuz, cavalos do golfo Pérsico, pimentas de varias localidades, entre

⁴DORÉ, Andréa. *Sitiados: Os cercos às fortalezas portuguesas na Índia (1498-1622)*. São Paulo: Alameda, p.10

⁵ THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.206.

⁶ _____. *De Ceuta a Timor*, p.224.



outros.⁷ Tal como destacou Catarina Madeira dos Santos, logo após ser conquistada por Afonso de Albuquerque, foi remetido à Goa o caráter de capitalidade, chegando a ser denominada de “*alter ego* do centro metropolitano – Lisboa- no mundo índico”.⁸ Ali foram instaladas diversas estruturas de ordem político-administrativas e religiosas tais como aquelas que se encontravam em Lisboa: um vice-rei, um Tribunal da Relação, um Conselho da Fazenda, uma Mesa da Consciência, um Conselho de Estado, um Tribunal do Santo Ofício, instalações de ordens religiosas, criação de diocese, entre outros.

A cidade de Ormuz, localizada na entrada do golfo Pérsico, apesar de ter sido dominada por Afonso de Albuquerque em 1507 e de destronar o rei de Ormuz, este não deixou de administrar e de exercer influências sobre os territórios vizinhos, levando na prática, a uma partilha de soberania com o rei de Portugal.⁹ Já para as regiões vizinhas à cidade de Goa, como Baçaim e Salcete, o estado português conseguiu exercer seu poder através de tratados e acordos com reis locais¹⁰ mas que não eliminou as tensões existentes entre muçulmanos e hindus, que até 1579, fizeram várias tentativas para recuperar o território perdido.¹¹ Tratavam-se assim, de regiões de fronteiras, nas quais a coroa portuguesa deve que lidar constantemente com várias ameaças de ataques de muçulmanos e hindus.

Outro tipo de conjunto de estabelecimento portugueses na Índia foi àquela baseada por criações de feitorias e fortalezas através de uma série de concessões dos reis locais aos portugueses, em que não exerciam um controle total sobre a região. As áreas do Malabar, como Cochim, Cranganor, entre outras, foram adquiridas através de contratos. Eram áreas em que o poder português precisou compartilhar sua esfera de influência política com as autoridades locais.¹²

António Manuel Hespanha e Catarina Madeira dos Santos enfatizaram as discontinuidades espaciais e os diferentes modelos institucionais que marcaram o império asiático português. Tal império foi delineado não por estruturas políticas como os impérios de tradição cristã, como o espanhol que se caracterizou por formas tradicionais de organizar e dominar politicamente o espaço. Por se tratar de um império que se estendeu por vastas áreas, não podia dominar nem controlar estes se empregasse antigos modelos. A formação de um

⁷AVELAR, Pedro. *História de Goa: de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto, 2012, p.32.

⁸SANTOS, Catarina Madeira Santos. «*Goa é a chave de toda a Índia*». Perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999. p. 34.

⁹THOMAZ. *De Ceuta a Timor*, p.224.

¹⁰_____. *De Ceuta a timor*, p.224.

¹¹SOUZA, Teotónio R. de. *Goa Medieval: A cidade e o Interior no século XVII*. Lisboa: Editorial Estampa,1994, p.34.

¹²THOMAZ. *De Ceuta a timor*, p.228-229.



império não terrestre, mas, sobretudo oceânico, encontrou no mar o seu maior ponto de anexo entre os pontos de ligações entre os domínios lusitanos orientais.¹³

No entanto, é no pluralismo administrativo que se encontra a principal característica da organização política-administrativa do império no Oriente. Os vários modelos administrativos encontrados pela coroa portuguesa refletem às diversas condições geográficas e socioculturais com as quais os portugueses se deparavam em diferentes pontos deste império (América, África e Ásia Oriental). A capacidade de se ajustar as instituições já existentes e de criar novos modelos de organização administrativa traduzem a natureza da presença portuguesa por todo ultramar:

desde o mais tradicional e formal (municípios ou capitânias-donatarias), passando a modalidades menos completamente institucionalizadas de organização do Poder (fortalezas/feitorias, protetorados, tratados de paz e vassalagem), até às manifestações de um poder indireto e informal, com a influência exercida por meio de mercadores e de eclesiásticos. No extremo, a modalidade formalmente mais ténue de presença- os “lançados” e aventureiros.¹⁴

Assim, apesar de não efetivar uma concreta dominação, principalmente em termos territoriais, e de ter sua presença sustentada pela coexistência de formas distintas de instituições administrativas, Portugal gerenciou a formação de uma sociedade que se misturava conforme o passar dos anos. Do encontro e da mistura entre portugueses e povos asiáticos, novas formas de classificação foram surgindo no horizonte jurídico e social que moldaram a presença portuguesa no além mar. Conforme salientou António Manuel Hespanha, por se tratar de uma sociedade do Antigo Regime o ato de nomear, classificar e estabelecer categorias era algo expressamente concreto e vivido entre aquela sociedade. A prática de classificar alguém era fruto do interesse em demarcar sua posição jurídica e política, e que a mobilidade de estatuto deve ser compreendida para além de uma mobilidade social; era sobretudo uma mobilidade onomástica ou taxinômica.¹⁵

Nomear, classificar, hierarquizar e categorizar formaram as bases das relações sociais estabelecidas entre o Velho e o Novo mundo a partir do século XVI. Na Ibero-América, portugueses e espanhóis utilizaram de uma gama de categorias e vocábulos para identificar o universo cultural que ali se vivia e se reinventava a cada instante, assim como em várias partes do Oriente, em que foram surgindo ao longo dos séculos novas formas de qualidades e classificações sociais que modificaram e determinavam os modos de compreender a sociedade asiática, que em

¹³HESPANHA, António Manuel; SANTOS, Catarina Madeira dos. Os poderes num império oceânico. In: MATTOSO, José (dir). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa 1998, p.351.

¹⁴_____. Os poderes num império oceânico, p.353.

¹⁵ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilistas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, p.18.



parte, também influenciava e impunha suas impressões sobre o processo de mistura biológica e cultural que se fomentava naquelas partes.

De acordo com Russel-Wood, a sociedade portuguesa no ultramar teve dois critérios de distinção social: o casamento e o local de nascimento. Na Índia portuguesa, o casamento entre um soldado português com uma mulher local, conferia ao *casado* à possibilidade de integrar cargos públicos que não eram admitidos aos solteiros.¹⁶

A categoria *casado* surge na documentação no contexto da conquista da cidade de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510. Com a intenção de proporcionar a efetiva fixação de portugueses na Índia, Albuquerque incentivou o casamento entre soldados portugueses com mulheres locais, que ao contraírem o matrimônio, muitos destes soldados deixavam o serviço real e eram recompensados com uma série de privilégios. A presença territorial portuguesa em Goa, e posteriormente em outras regiões, teve no processo de mestiçagem biológica e cultural o seu principal reforço:

Aqui se tomaram algumas mouras, mulheres alvas e de bom parecer, e alguns homens limpos que e de bem quiseram casar com elas e ficar aqui nesta terra, e me pediram fazenda, e eu os casei com elas e dei o casamento ordenado de vossa alteza, e cada um seu cavalo e casas e terras e gado, aquilo que razoavelmente me parece bem: haverá aqui quatrocentas e cinquenta almas, estas cativas e mulheres que se casão, tornam a suas casas e desenterram suas joias e suas fazendas e suas arrecadas de ouro e aljófar e Rubis, e colares e manilhas, contas, e tudo lhe deixo a elas e a seus maridos (...)¹⁷

Levando em consideração que a grande maioria da população portuguesa que se destinava à Índia no início do século XVI era em sua maioria masculina, uma vez que era preciso de soldados para conquistar e defender os territórios asiáticos alcançados pela coroa lusa, a política de Albuquerque em promover uniões mistas de portugueses com mulheres nativas foi de ampla importância para a afirmação da fixação lusitana no Oriente, tal como explica Charles Boxer ao ressaltar que por o Estado da Índia se tratar de um “ambiente fronteiriço, de guerras contínuas, que permanecem até ao fim do século XVIII, muito poucas mulheres foram para a Índia, em comparação com os homens”.¹⁸

Era no comércio interasiático ou na Rota do Cabo que os casados atuavam. De acordo com Andréa Doré os casados de Goa mantinham negócios costeiros com a região do Guzerate e/ou com às califas para o comércio com o Kanara, que segundo a autora, era a fonte principal

¹⁶ WOOD, Russel. A sociedade portuguesa no ultramar. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, v. 1, 1998-99, p.269.

¹⁷ Carta de Afonso de Albuquerque. In: REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1947, v.1, p.27.

¹⁸ BOXER, Charles. *Relações raciais no império colonial português*. 1415-1825. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1967, p.93.



de fornecimento de pimenta para a Carreira da Índia e o Malabar.¹⁹ Por sua vez, os casados de Cochim, um dos principais pontos da presença portuguesa no Estado da Índia, atuavam como intermediários comerciais entre a Costa do Coromandel, Malaca e Macau, além de possuírem contatos com os portos de Bengala, que se alargavam desde Pegu ao sudeste da Ásia.²⁰

Nos finais do século XVI, os casados ainda se envolveram no comércio de longa distância, mantendo relações comerciais com o Japão, por exemplo. Alguns casados ainda estabeleceram contatos comerciais particulares que escapavam dos enquadramentos da coroa portuguesa, o que revela o quão frágil era a imposição da presença e do poder lusitano nos espaços asiáticos.²¹

Na leitura de Sanjay Subrahmanyam a categoria dos casados para o Estado da Índia era equivalente a de um burguês, de homem mercantil, moldada semelhante aos homens-bons da Península Ibérica, conhecidos também como cidadãos honrados. Contudo, ao contrário dos homens-bons, constituídos por indivíduos que possuíam estatutos de nobrezas, de fidalguia ou membros de forças armadas, tal com a Ordem de Cristo, na Índia portuguesa os casados eram oriundos de classes mais baixas.²² O autor também ampliou as noções sociais referentes aos casados, ao explorar e identificar a existência de “casados brancos” e de “casados negros”, a partir das anotações do cronista e geográfico português António Bocarro de meados do século XVI, alertando para as diferenças entre os casados nascidos em Goa e em tecido urbano e aqueles que tinham origem nos espaços mais afastados do Estado da Índia.²³

Mas foi na atuação nas câmeras municipais que os casados exerceram sua maior autoridade política, sendo dos próprios casados a reivindicação para o estabelecimento da instituição em 1516.²⁴ Neste sentido, Doré afirma que, ao portarem uma série de privilégios, tal como a isenção de impostos, era do grupo dos casados que saíam as nomeações para ocupar os cargos das câmeras municipais.²⁵

De acordo com Maria Fernanda Bicalho, em 1542, uma ordem régia colocava que os representantes dos mesteres no Senado de Goa deveriam pertencer a categoria dos casados, ou

¹⁹ DORÉ, Andréa. Os casados na Índia portuguesa: a mobilidade social de homens úteis. In: FLORES, Jorge; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Raízes do Privilégio: Mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.521.

²⁰ _____ . Os casados na Índia portuguesa, p.521.

²¹ _____ . Os casados na Índia portuguesa, p.522.

²²SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia. 1500-1700: A Political and Economic History*. 2ª ed. Wiley-Blackwell, 2012, p. 326.

²³ _____ . *The Portuguese Empire in Asia*, p. 232.

²⁴BOXER, Charles. *Portuguese society in the Tropics*.The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia e Luanda (1510-1800). Cambridge: Hakluyt Society at University Press, 1964, p.13.

²⁵ DORÉ. Os casados na Índia portuguesa, p.525.



seja, portugueses por nascimento e origem – e que não fossem aceitas pessoas de outra nação ou qualidade. Ainda segundo a autora, apesar da legislação pombalina ter abolido as diferenças legais entre brancos, euroasiáticos e indianos cristãos na segunda metade do século XVIII, o Senado de Goa, notificou, em 1782, que brancos, ou seja, portugueses, tinham preferências na ocupação dos cargos da governança da terra.²⁶

É importante destacar que a política de casamentos mistos defendida por Albuquerque no início do século XVI gerou críticas e ressalvas entusiastas de alguns de seus contemporâneos e até mesmo do próprio governador. A questão da cor foi um fato de suma importância para a conformação desses casamentos, uma vez que Albuquerque chegou a sugerir que essas não deveriam ser feitas com “mulheres malabares, porque são negras e mulheres corruptas em seu viver e por seus costumes”²⁷, aconselhando por sua vez o casamento entre as mulheres de cores alvas:

mulheres mouras, são alvas e castas e retraídas em suas casas e no seu modo de viver, como uns mouros desta terra tem por costume, e as mulheres de brâmanes e filhas deles também são castas mulheres e de bom viver, e são alvas e de boa aparência; assim, senhor, em qualquer parte onde se tomava mulher branca, não se vendia, nem se resgatava todas se davam a homens de bem que queriam casar com elas.²⁸

Segundo Ângela Barreto Xavier com o intuito de reduzir a perspectiva negativa que rondavam a política dos casamentos mistos, tais como preocupações na educação e formação dos filhos na educação e cultura cristã pelas mães indianas recentemente convertidas ao cristianismo, que a partir da década de 1540, a coroa portuguesa passou a enviar para o Estado da Índia órfãs portuguesas, que recebiam um dote do rei, sendo denominadas de *orfãs d'el-rei* as quais deviam casar com os portugueses solteiros.²⁹ Se não fosse possível casar com as *orfãs d'el-rei*, os portugueses deviam escolher as mulheres mais brancas possíveis, “alvas e de bom parecer” conforme foi mencionado por Albuquerque em 1510.

Vale destacar que a política portuguesa de casamentos mistos entre portugueses e mulheres não europeias em outras regiões que estiveram sobre o domínio lusitano foi diferente do experimentado no Estado da Índia. De acordo com Russel Wood, na África continental, em São Tomé e Príncipe e no arquipélago de Cabo Verde, a união mista não era encorajada pela

²⁶BICALHO, Maria Fernanda Batista. Mediação, Pureza de sangue e ofícios mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do império português. In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho. *O trabalho Mestiço: maneiras de pensar e formas de viver*, séculos XVI a XIX Belo Horizonte, ANNABLUME, 2002, p.309.

²⁷ Carta de Afonso de Albuquerque. : REGO, Antonio da Silva. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Índia. Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1947, v.1, p.220-221

²⁸ Carta de Afonso de Albuquerque, p.220-221.

²⁹ XAVIER, Ângela Barreto. Dissolver as diferenças: Mestiçagem e conversão no Império português. Vilaverde, 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, p. 719.



coroa portuguesa, visto que se entendia que os descendentes dessas uniões não poderiam integrar plenamente a sociedade portuguesa que queria ser firmar nessas áreas.³⁰ Tal postura também pode ser verificada para caso do Brasil, na qual havia uma política clara de desencorajamento de casamentos entre portugueses e mulheres africanas, fossem elas escravas ou livres, algo contrário à união com mulheres ameríndias, aspecto este que se foi mais experimentado entre a zona central ao sul do Brasil conforme salientou Wood.³¹

Se o casamento oferecia aos homens portugueses um lugar de destaque no quadro político e econômico do império, uma vez que “os dirigentes desta classe eram a riqueza, a independência, técnicas de negociação sofisticada e o acesso a uma rede de poderosos contatos portugueses e indígenas”³² o local de nascimento assumia uma significativa importância na vida de um indivíduo, pois ter nascido em Portugal garantia vantagens sobre aqueles que nasceram na Ásia ou na América, ainda que esses tivessem pais portugueses. Na Índia portuguesa, os chamados *castiços* e/ou *mestiços*, descendentes da união entre portugueses e mulheres locais, foram alvos de diversas exclusões no cenário político e social.

No vocabulário elaborado por Raphael Bluteau em 1712 a expressão *castiço* diz respeito aquele que “se diz ao filho de pay, e mãy, Portuguezes”³³ e ao *mestiço* “filho de Europeu com India, de branco com mulata”.³⁴ Por sua vez, no *Glossário Luso-Asiático* elaborado pelo orientalista goês Sebastião Rodolfo Dalgado no início do século XX é possível identificar diferentes variações entre castiços e mestiços. O termo *castiço* podia significar o ser “puro de sangue, sem mistura heterogénea”³⁵ quanto o que “tem avo da India, e outro da Europa”.³⁶ Já o mestiço era definido por aqueles que possuíam “progenitores, próximos ou remotos, um europeu e uma índia ou vice-versa”.³⁷

Contudo, como foi analisado por Xavier, o sentido mais empregado para o século XVII, e até mesmo em meados do século XVI, para a categoria mestiço era que este era filho de pai

³⁰ WOOD, Russel. Políticas de fixação e integração. In: Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dirs.). *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, v. 2, 1998-99, p.139.

³¹ _____. Políticas de fixação e integração, p.139.

³² WOOD. A sociedade portuguesa, p.270.

³³ BLUTEAU, Rapahel. *Vocabulario Portuguez e Latino*, Coimbra: Colégio de Artes da Companhia de Jesus, V. I, 1712, p. 244.

³⁴ _____. *Vocabulario Portuguez e Latino*, p.51.

³⁵ DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919. v. 1, p.229.

³⁶ _____. *Glossário luso-asiático*, p.229.

³⁷ Também encontramos em Dalgado a expressão *Topaz*, empregada na Índia e na Malásia entre os séculos XVII e XVIII, para designar aqueles que “pretendiam ser descentes de portugueses, que falavam português, trajavam à portuguesa, professam a religião católica e serviam de ordinário como soldados. Designava também ao cristão indígena, que sabia o português, bem como o língua ou interprete, que falava, além do português, um ou mais idiomas vernáculos.”



português com mãe de origem asiática, já os castiços seriam filhos de pais portugueses com mães euroasiáticas, conferindo a esses últimos um lugar acima dos mestiços na hierarquia social do império português.³⁸

Assim, frutos das uniões mestiças dos primeiros anos da presença portuguesa no Estado da Índia, mestiços e castiços foram incorporados a uma sociedade tipicamente portuguesa que se deseja formar no Oriente. Segundo Russel Wood os descendentes dessas uniões mistas eram considerados intermediários culturais de grande valia para as relações políticas entre portugueses e não portugueses por todo Oriente, pois ao pertencerem a dois ou mais universos culturais, exerciam importantes contatos diplomáticos entre diversas sociedades, tal como foi o caso da mestiça Juliana Dias da Costa (1658-1734), que viveu por muitos anos na região de Deli.³⁹ Filha de um médico português com uma mulher escrava de Agra, à Juliana da Costa foi confiada a função de educar muitos príncipes asiáticos, além de ser peça chave para o processo de conversão entre mongóis e portugueses ao manifestar sua posição favorável aos portugueses. Para o autor, o caso da mestiça Juliana da Costa é singular, uma vez que esta nunca saiu do Oriente, e por viver em um espaço de intensa influência muçulmana, não deixou de exercer sua fé cristã e “nem a lealdade para com os Portugueses e as suas causas”.⁴⁰

Contudo, o que se nota, e levando em consideração de que os mestiços estariam na base da pirâmide social do Estado da Índia, é que esses viveram em situações de exclusões sociais e políticas. Neste sentido, podemos destacar que a carreira militar, um importante aspecto para a continuidade da presença portuguesa no Oriente, dado que se tratava de uma presença bastante frágil em termos políticos e territoriais, estava vedada aos mestiços, pois esses não eram confiáveis como soldados, considerados “demasiados brandos e efeminados”, chegando até mesmo de serem proibidos de se alistarem por determinação da coroa em 1545 e em 1561.⁴¹

A formação de cleros nativos asiáticos

As mais variadas formas de desqualificação de mestiços e castiços presentes na Índia portuguesa estão relacionadas ao contexto de formação de clero nativo goês pela Companhia de Jesus. Fundamental para a organização e melhor divulgação do evangelho entre os locais, o acesso de indianos convertidos e de mestiços as ordens religiosas foi uma realidade na Índia portuguesa, mas que não eliminou as tensões ali existentes. De acordo com Célia Cristina da Silva Tavares, apesar de não haver restrições à formação de clérigos de origem tanto indiana quanto

³⁸XAVIER, Ângela Barreto. “Nobres per geração”. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seicentista. In: *Cultura*, n 24, 2007, p. 93.

³⁹WOOD. *Políticas de fixação e integração*. p.144.

⁴⁰_____. *Políticas de fixação e integração*, p.144.

⁴¹DORÉ. *Os casados na Índia portuguesa*, p.528.



mestiça, dificilmente esses alcançariam altos cargos eclesiásticos. Seria, pois, somente na segunda metade do século XVIII que as ordens religiosas no Oriente tiveram uma postura mais flexível no que tange à admissão de indianos. O que se verifica na prática, portanto, era a inviabilidade de clérigos locais desenvolverem uma carreira regular, no qual os altos postos estavam fora de cogitação.⁴²

Podemos notar tal atitude mais restrita em relação à formação do clero nativo em uma carta do visitador da ordem jesuítica Alessandro Valignano, que no ano de 1588 resumiu no documento intitulado “Sumario das regras para o provincial da Índia” uma orientação geral do governo da Índia na qual não se recomendava o recrutamento de nativos e mestiços no interior da Companhia de Jesus.

Os cristãos naturais da terra de qualquer nação que sejam, exceto os japoneses, não se admitam na Companhia [...] não somente os naturais da terra, mas também os mestiços e castiços parece que será mais seguro não receber nenhum ordinário [...] e quando aos castiços portugueses nascidos na Índia não se devem receber senão muito raramente.⁴³

Classificar e hierarquizar os indivíduos eram assim, um ato concreto do jesuíta, no qual buscava desqualificar os filhos de portugueses e de portuguesas nascidos na Índia, considerados por ele, frutos de uma má qualidade da terra asiática.

Segundo Charles Boxer Valignano dividiu a população da Índia portuguesa da seguinte forma: Em primeiro lugar estariam os portugueses nascidos no Velho Mundo. Em segundo lugar, os filhos de progenitores europeus, mas que nasceram na Índia. A terceira categoria seria dos *castiços*. Por fim, estariam os mestiços e chamados os indígenas "puros" ou aqueles que tinham uma gota de sangue europeu em suas veias.⁴⁴

Neste sentido, Serge Gruzinski, para os contextos dos séculos XVII e XVIII, indica que a ideia de mistura, ou mesmo de mestiçagem, pressupõe a existência de grupos humanos puros, formados por elementos homogêneos. A circulação e o intercâmbio entre diferentes povos, a passagem do homogêneo para o heterogêneo levaria a um processo de contaminação, de perda da pureza original e, portanto, de degeneração⁴⁵.

É importante ressaltar que entendemos a mestiçagem – seja ela realizada na América, África ou Ásia - como um processo que engloba tanto o contato físico como o político,

⁴²TAVARES, Célia Cristina da Silva. O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII): os casos de Mateus de Castro e José Vaz. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – História e multidisciplinaridade: territórios e deslocamentos. São Leopoldo: Unisinos, 2007. CD-ROM, p.4.

⁴³ WICKI, José. Documenta Indica. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948- 1988, v.14, p. 834.

⁴⁴ BOXER. *Relações raciais no império colonial português*. p.96-97.

⁴⁵ GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 78.



econômico e cultural, tal como sugeriu Gruzinski ao afirmar que “desde os primeiros tempos, a mestiçagem biológica, isto é, a mistura de corpos – quase sempre veio acompanhada pela mestiçagem de práticas e crenças”⁴⁶.

De acordo com Patrícia Souza de Faria nas colônias os reinóis possuíam maior prestígio do que os nascidos na Ásia, mesmo que ambos tivessem pais portugueses, em virtude de o nascimento no ultramar ter sido associado a conotações negativas, por supostamente favorecer a debilidade física e moral de povos indígenas.⁴⁷ De toda forma, o que se nota é que os critérios de “pureza de sangue” já estavam inseridos em toda lógica da sociedade portuguesa, e que refletia nos espaços coloniais. O que se via na prática, portanto, era que os favorecidos eram os portugueses “limpos de sangue”, nascidos na metrópole, condição esta que muitos os mestiços já não compartilhavam.

Alessandro Valignano também descreveu e comparou as qualidades e costumes dos povos orientais, indicando que os japoneses e chineses eram superiores aos demais asiáticos:

Toda a gente dessas partes (exceto a China e o Japão, que tais quais trataremos em seu lugar, porque delas não falo agora) simbolizam as seguintes coisas, convém, a saber, a que todos são de cor baça, embora uma é mais negra que a outra conforme o calor dos lugares em que vivem, e conforme a qualidade de seus progenitores e dos exercícios que fazem. E conforme a isto, embora uns sejam de mais ou menos primor e capacidade que outros, todavia universalmente falando é comum a toda gente ser de pouco primor e de pouca capacidade: e parece como disse Aristóteles, de sua natureza nascida para servir, embora muitos entre eles sabem mais e tem sutil entendimento, especialmente das coisas que tocam seu interesse.⁴⁸

No que concerne ao recrutamento de japoneses à Companhia de Jesus essa está relacionada diretamente com o diminuto número de religiosos europeus frente à sociedade nipônica e a grande necessidade de um maior contingente de padres para realizar a conversão da população local. Segundo Maria de Deus Beites Manso e Lúcio de Souza em 1580 o padre Geral Everardo Mercuriano indicou a boa qualidade dos japoneses e a permissão para a admissão dos mesmos para auxiliarem na tarefa da conversão. Assim, de modo geral, a entrada de japoneses na Companhia de Jesus foi bem requisitada, uma vez que a formação de um clero local facilitaria a comunicação direta com os japoneses, já que o domínio da lingual local possibilita o ensinamento

⁴⁶ GRUZINSKI. *O Pensamento mestiço*, p.110.

⁴⁷ FARIA, Patrícia Souza de. Percepções sobre os nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séc. XVI-XVIII) In: LEVI, Joseph; MANSO, Maria de Deus Beites; ASSIS, Ângelo Faria de (orgs). *A expansão: quando o mundo foi português*. Viçosa, 2014, p.96.

⁴⁸ WICKI, José. *Documenta Indica*. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948- 1988, v.13, p.144.



do cristianismo em japonês, além do fato de os japoneses serem “brancos” e de “engenho capaz para as letras”.⁴⁹

Apesar da indispensabilidade da formação de um clero japonês no Extremo-Oriente, as diferenças culturais colocavam por vezes os japoneses em posição inferior aos europeus. De acordo com os autores, os jesuítas consideravam a alimentação japonesa insuficiente para o exercício da evangelização, que consistia em um árduo trabalho, difícil de ser feito por pessoas que viviam de remédios. Fracos fisicamente, o caráter dos japoneses era descritos através de grandes alterações de humor, da falta de perseverança e na forma superficial com que a doutrinação à religião católica era realizada, além de outros costumes, como o suicídio e a sodomia que eram contraditórios aos preceitos cristãos.⁵⁰

A formação do clero chinês apresentou bastantes controvérsias. Os padres favoráveis a ordenação de chineses argumentavam que esses deveriam apresentar um bom latim e/ou comprovar boas virtudes. O jesuíta belga François de Rougemont (1601-1676) foi um dos grandes defensores da formação do clero chinês, especialmente por desqualificar as críticas de muitos missionários europeus sobre os chineses de que estes eram cheio de vícios e corruptos, conforme analisou Boxer.⁵¹ Para agravar a situação do clero chinês havia a questão dos ritos chineses e a veneração a Confúcio, que gerava grandes dúvidas e hesitações entre os papas. A realidade da presença religiosa católica na China foi marcada por muita lentidão e pouco número de missionários que pudessem atender os cristãos da China, que no começo do século XVIII girava em torno de 200 mil a 300 mil conforme descreveu Boxer.⁵²

Por sua vez, na África oriental a presença de um clero local praticamente não se fez presente, que durante mais de três séculos, nenhum sacerdote foi ordenado, apesar de que poucos tenham recebido a ordem em Goa ou em Portugal e nunca tenham voltado para suas terras natais, como foi o caso do frei dominicano Miguel de Apresentação convertido a religião católica em 1629, mas que segundo Boxer não ficou imune de receber críticas por sua cor e condição.⁵³ O que se nota é que, por mais que se tenham exemplos de ordenação da população oriental, a marca da origem de nascimento e da mestiçagem os colocava sempre em segundo patamar em relação aos padres europeus tal como indicou Boxer:

⁴⁹ MANSO, Maria de Deus BEITES; SOUZA, Lúcio de. *Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês*. In: Perspectivas – *Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, N.º 10, June 2013, p.120-121.

⁵⁰ _____. *Matizes jesuítas*, p. 121-125.

⁵¹ BOXER, Charles R. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.37.

⁵² _____. *A Igreja Militante*, p.40.

⁵³ BOXER. *A Igreja Militante*, p.22.



os portugueses na Índia estavam preparados para educar candidatos indianos e mestiços ao sacerdócio secular, mas mantiveram-nos em posições estritamente subordinadas como sistema de política eclesiástica e colonial, e recusaram sem apelo deixá-los tornarem-se jesuítas, dominicanos, franciscanos ou agostinhos inteiramente responsáveis.⁵⁴

Entretanto se encontramos no interior das ordens missionárias formas nítidas de hierarquização e desqualificação social dos asiáticos e indo-portugueses torna-se possível perceber uma dinâmica inversa ao analisar a forma com que brâmanes e chárdos, principais castas indianas, lidaram com a união de suas filhas com os mestiços. De acordo com Ângela Barreto Xavier “as mulheres brâmanes e chárdos se recusavam a casar com filhos de ‘casados’, aceitando, em vez disso, desposar fidalgos provenientes do reino, a quem reconheciam uma dignidade semelhante à sua”.⁵⁵ Para a autora, o que se verifica na Índia é a presença é a formação de agentes internos da colonização, na qual a própria elite indiana convertida procurou se aproximar dos reinóis – portugueses nascidos na Europa – na intenção de indicar uma pureza de sangue e de afastar da mácula da mestiçagem, reivindicando para si privilégios e ascensão social.⁵⁶ Aspecto esse particular da Ásia portuguesa, uma vez que na América espanhola, a questão da mestiçagem por vezes foi exaltada pela gente mestiçada, tal como foi o caso do Inca Garcilaso de La Vega, portador de um espírito e escrita que mesclava tradições e ideias da sociedade ameríndia e europeia, que conforme analisado por Eliane Garcindo de Sá, considerava o mestiço como resultado positivo da presença espanhola na América.⁵⁷

Assim ao analisar o processo de mestiçagem biológica e cultural em dada sociedade é de suma importância compreender o mestiço como uma categoria sócia histórica, uma vez que indica a pluralidade e a particularidade de cada contexto histórico e social no qual a mestiçagem se moldou e se fez presente. Zonas de intenso trânsito cultural e biológico como Goa na Ásia, Vice-Reino do Peru e Cidade da Bahia na ibero-americana constituíram ao longo dos séculos XVI e XVII *locus* privilegiados de análise sobre as diversas condições mestiças e suas interferências no panorama político e social dessas sociedades coloniais. As mestiçagens, portanto, não devem ser deslocadas dos contextos em que se processaram, sendo que esses são múltiplos e variáveis.

Vale aqui abrir uma ressalva para destacar a figura do Frei Miguel da Purificação, nascido na Índia em 1598 e autor da *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, datada em 1640, que tinha

⁵⁴ BOXER. *Relações raciais*, p.67.

⁵⁵ XAVIER. *Dissolver as diferenças*, p. 723.

⁵⁶É importante ressaltar que Portugal não ficou a mercê dessa elite indiana, ao passo que buscou incluir normas que restringisse a inclusão desses indivíduos no quadro político e econômico do império, tal como o impedimento de ascenderem a altos cargos das ordens militares.

⁵⁷SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história*. Reflexões sobre a mestiçagem. Rio de Janeiro: Quartet: Paperj, 2013, p.121-150.



como objetivo enaltecer a imagem dos frades nascidos na Índia, denominado de “filhos da Índia”, que não carregavam os males da mistura e assim, poderiam ser admitidos na ordem dos franciscanos, que tal como a Companhia de Jesus, possuía restrições aos indivíduos de “má qualidade”. Assim de acordo com Patrícia Souza de Faria:

O discurso de frei Miguel da Purificação refletiu um esforço de afirmação das qualidades dos franciscanos nascidos na Índia, que se sentiram aliados das posições de preeminência na Província franciscana da Índia, por serem favorecidos os frades nascidos em Portugal.⁵⁸

Ainda segundo a autora, Frei Miguel da Purificação foi enfático em seus escritos em ressaltar que a Ordem dos Franciscanos era extremamente rigorosa em relação a seleção dos egressos, evitando a entrada de indivíduos com sangue impuro, como os de origem judaica, muçulmana ou que tivesse alguma ascendência negra.⁵⁹

A escrita de Frei Miguel da Purificação e sua defesa dos *filhos da Índia* diante das demais comunidades locais endossaram as prerrogativas negativas em torno das populações asiáticas registradas nos discursos de letrados europeus, tal como do jesuíta Alessandro Valignano. Ao descrever que os *filhos da Índia* eram brancos quanto os portugueses, gerados através de casamentos mistos entre os portugueses e mulheres brâmanes, Miguel da Purificação ao mesmo tempo em que reforçava a nobreza dos *filhos da Índia* se resguardava de acusações de que estes eram negros, e, por conseguinte, incapazes de exercerem cargos eclesiásticos.⁶⁰

Ângela Xavier destacou que a linha argumentativa do frade foi de ressaltar a “pureza” de sangue dos *filhos da Índia*, que apesarem de terem nascidos na Índia, caracterizada por vezes como “lugar inferior”, possuíam virtudes e qualidades que os habitantes locais não apresentavam. Para reforçar suas considerações a respeito da supremacia social e cultural dos *filhos da Índia* Miguel da Purificação hierarquizou a sociedade luso-asiática da seguinte forma, conforme salientou Xavier: “Diferenciando primeiro o bem nascido do mal nascido, situa os indiatícos entre os primeiros (filhos de mãe e pai portugueses, nobres e fidalgos de geração), elencando, depois, os mal nascidos (castiços, mestiços, indianos)”⁶¹.

Assim, a tarefa do frei Miguel da Purificação, foi, de modo geral, defender as qualidades dos portugueses nascidos na Índia frente aos portugueses vindos do reino e sua superioridade intelectual face aos lusos-asiáticos sem esquecer-se dos preceitos hierárquicos que marcavam a ordem imperial portuguesa no Oriente.

⁵⁸FARIA, Patrícia Souza de. *Percepções sobre os nascidos no Oriente Português*, p.98.

⁵⁹_____. *Percepções sobre os nascidos no Oriente Português*, p.99.

⁶⁰FARIA, Patrícia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013, p.227.

⁶¹XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Florença, 2003, p.552.



Outro caso emblemático no que tange as aspirações na promoção social foi o do brâmane Mateus de Castro (1594-1677) que postulou junto à Roma a nomeação de bispo na primeira metade do século XVII. Inserido nos conflitos judiciais entre o Padroado português⁶² e a Propaganda Fide⁶³, Mateus de Castro buscou explorar e criticar a política portuguesa de discriminação sobre o clero goês.

Nascido na ilha de Dívar, em Tiswadi, em Goa, aproximadamente por volta do ano de 1594, Mateus de Castro foi estudante de humanidades no colégio franciscano dos Reis Magos, na região do Bardez. Impedido de progredir com seus estudos religiosos na Índia, uma vez que a Igreja considerada os bramanes inferiores intelectualmente, Castro viajou até Roma na segunda metade de 1625. No coração do cristianismo ocidental, Castro ficou sob a proteção do secretário da Propaganda Fide, o italiano Francesco Ingoli, e do cardeal Barberini, irmão do Papa, continuando seus estudos na Congregação do Oratório de S. Filipe de Neri. Obteve em 1631, o grau de doutor em Filosofia e Teologia, sendo também ordenado no padre *ad titulum missionis*.⁶⁴

Com autorização em voltar à Índia, com o objetivo e poder de supervisionar as missões portuguesas e a conversão dos indianos, conforme indicaram Ângela Barreto Xavier e Inês Županov. Contudo, apesar de ter sido autorizado pelo papa em pregar na Índia, Mateus de Castro não foi bem recebido, retornando a Roma em 1636, sendo nomeado bispo de Crisópolis e vigário apostólico da região do Bijapur.⁶⁵ Ainda segundo Tavares, Mateus de Castro chegou a incitar um ataque a cidade de Goa em 1653 “ao incitar o sultão muçulmano de Bijapur e os holandeses, além de informar sobre as fragilidades da cidade a esses dois inimigos dos portugueses”. Chegou a escrever uma carta endereçada aos brâmanes de Goa intitulada *O Espelho dos Brâmanes*, com o objetivo de levantar uma revolta dessa casta contra o domínio português. Com seus objetivos não foram atingidos, já que os ataques a Goa não aconteceram, voltou mais uma vez a Roma em 1658, onde faleceu em 1677.⁶⁶

De todo modo, sua obra *Espelho de Brâmanes*, pode ser interpretado como resultado de suas experiências extra Goa, que permitiram alargar seu horizonte intelectual. Conforme analisaram Xavier e Županov, as idas de Castro a Roma e seus estudos em colégios ocidentais

⁶²De modo geral, o Padroado português pode ser entendido como uma série de direitos, privilégios e deveres concedidos a Portugal pelo papa como patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil.

⁶³A Propaganda Fide surgiu a partir de 1622 como resposta de Roma aos privilégios missionários concedidos a coroa de Portugal, autorizando a nomeação e envio de evangelizadores por diversas regiões do Oriente.

⁶⁴Županov, Inês; Xavier, Ângela Barreto. Ser Brâmane na Goa da Época Moderna. *Revista História*, n 174, p. 15-41, jan-jun, 2015, p.20-21.

⁶⁵Županov. *Ser Brâmane*, p.21.

⁶⁶TAVARES, Célia Cristina da Silva. *O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII)*, p.3-4.



impulsionaram a contextualização e a conexão dos brâmanes com os europeus e a importância desse grupo indiano no centro da presença portuguesa no espaço asiático:

No seu *Espeelho*, os brâmanes são apresentados como o vértice da hierarquia social indiana, enquanto partilhavam, simultaneamente, a mais antiga linhagem cristã. Em vez de “diferentes”, na escrita de Castro os brâmanes tornavam-se “familiares”, muito próximos dos europeus. Ao estabelecer esta afinidade congénita entre brâmanes e cristãos, entre as cronologias europeia e indiana, Castro estava a contribuir para a construção do brâmane – do brâmane cristão – como o principal interlocutor dos poderes europeus.⁶⁷

Apesar de ter sido escrito no contexto das disputas jurídicas entre o Padroado Português e a Propaganda Fide, em meados do século XVII, o texto de Mateus de Castro é um forte exemplo para se analisar a nobreza dos brâmanes e seus padrões de hierarquização bem como entender que não devemos minimizar as relações de poder e influências dos sistemas das sociedades locais que integravam os grandes projetos de ocidentalização nos quatro cantos do mundo, seja elas indianas, africanas ou indígenas.

Considerações Finais

No Estado da Índia as resistências sociais por parte da elite local em não se enquadrarem nas categorias de estratificações sociais impostas pela ordem imperial no Oriente português esbarravam com a necessidade que havia de classificar e hierarquizar as populações resultantes do encontro entre portugueses e asiáticos, reflexo de uma política que buscou transferir os modos operantes de hierarquização social vividos em Portugal para suas colônias.

Trata-se, assim, de uma sociedade que se moldava mestiça, resultante do encontro entre portugueses e das diversas populações asiáticas, no qual gerou uma hierarquização e categorização dos indivíduos, semelhantes como àquela vivida no reino e em seus outros espaços coloniais. Hierarquização esta, que conforme salientou Doré, não foi criada com a expansão marítima, mas que aguçou as diferenças já existentes e incorporou outras, como a categoria dos *casados* e dos *castiços*.⁶⁸ A estratificação social da população nativa resultada do encontro com europeus foi uma realidade vivida no cotidiano das relações culturais na América portuguesa, tal como fora apresentado por Eduardo França Paiva sobre as dinâmicas de mestiçagem na sociedade ibero-americana, ao observar que todas as diversas trocas sociais e culturais produziram novas demandas e entre elas, novas formas de distinção e de hierarquização entre grupos sociais, “qualidades” e “condições”.⁶⁹

⁶⁷ Županov. *Ser Brâmane*, p.27.

⁶⁸ DORÉ. *Os casados na Índia portuguesa*, p.528-529.

⁶⁹ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.23-30.



Os ideais tradicionais de hierarquização, classificação e categorização presentes na sociedade portuguesa foram pouco a pouco sendo modificados pelas realidades coloniais. Apesar das distinções entre nobreza, bens e pureza de sangue permanecerem importantes, as questões de nascimento, casamento e conversão religiosa foram fatores decisivos nos marcadores das diferenças sociais na Índia portuguesa. Ser pertencente ao grupo de brancos, europeus e cristãos velhos colocava imediatamente indivíduos a um patamar social mais elevado no qual a grande maioria da população asiática e indo- portuguesa não possuía, mas procuravam encontrar, até mesmo no interior das categorias de distinções já estabelecidas no reino, maneiras de se enquadrar e estabelecer socialmente na engrenagem da hierarquia social do império português.