



ANAIIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. XVII (2016)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII)

Patrícia Souza de Faria 

Como Citar | How to Cite

Faria, Patrícia Souza de. 2016. «Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII)». *Anais de História de Além-Mar* XVII: 147-178. <https://doi.org/10.57759/aham2016.36107>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal
<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2016. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2016. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).
The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII)

Patrícia Souza de Faria*

Anais de História de Além-Mar XVII (2016): 147-178. ISSN 0874-9671

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a cristianização de populações escravizadas no império asiático português, nos séculos XVI e XVII. Abordam-se aspectos gerais relacionados à cristianização de tais escravos, com ênfase na legislação do Arcebispado de Goa e na atividade dos principais agentes da evangelização. Os desafios associados a esse processo de cristianização também são considerados, como a porosidade das fronteiras (geográficas e culturais) que separavam as comunidades cristãs (dos territórios luso-asiáticos) das sociedades locais muçulmanas e hindus. Nesse sentido, investigamos as transformações identitárias de tais escravos – especialmente dos sentenciados pela Inquisição –, que foram convertidos ao catolicismo e transitaram por diferentes sociedades e sistemas religiosos do Índico.

Palavras-chave: império asiático português; escravos; Catolicismo; identidades religiosas.

Data de submissão: 30/12/2015

Data de aprovação: 10/11/2016

Abstract

The aim of this paper is to analyze the Christianization of enslaved populations under the Portuguese Asian Empire during the XVIth and XVIIth centuries. We examine the broader aspects related to the Christianization of these enslaved people, with emphasis on the legislation of the Archbishopric of Goa and on the activities performed by the main agents of evangelization. We also consider the challenges regarding this Christianization process, like the porous borders (geographical and cultural frontiers) that separated Christian communities (in the Luso-Asiatic domains) from local Muslim and Hindu societies. In this way, we investigate the identity shifts of these enslaved people – especially of the enslaved tried by the Inquisition – who were converted to Catholicism and traversed several societies and religious systems throughout the Indian Ocean region.

Keywords: The Portuguese Asian empire; slaves; Catholicism; religious identities.

Date of submission: 30/12/2015

Date of approval: 10/11/2016

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brazil. *E-mail:* patricia@carvano.com.br .

Cruzando fronteiras: conversão e mobilidades culturais de escravos no império asiático português (séculos XVI e XVII)¹

Patrícia Souza de Faria

Neste artigo analisamos a cristianização de populações escravizadas no império asiático português, nos séculos XVI e XVII. Inicialmente, abordaremos as leis que trataram da cristianização de escravos (com ênfase nas determinações régias e na legislação do Arcebispado de Goa) e as ações adotadas pelos principais agentes da evangelização.

Entende-se a legislação do Estado da Índia como um produto das relações sociais², e por essa razão consideramos as pressões exercidas pelos diferentes agentes na construção da norma. Os desafios associados à aplicação das normas pelos agentes da conversão das populações escravas também são considerados, com destaque para a porosidade das fronteiras (geográficas e culturais) que separavam as comunidades cristãs (existentes nos territórios luso-asiáticos) das sociedades locais muçulmanas e hindus.

As populações escravas foram submetidas a deslocamentos compulsórios, além de empreenderem fugas, de modo que a mobilidade desses escravos ultrapassou o sentido literal do movimento (dos deslocamentos geográficos), ao propiciar as mobilidades culturais³. Nesse sentido, investigamos as transformações das identidades de tais escravos – especialmente dos sentenciados pela Inquisição de Goa –, que foram convertidos ao catolicismo e transitaram por diferentes sociedades e sistemas religiosos nos

¹ Este artigo apresenta uma parte dos resultados do projecto de investigação «De Goa a Lisboa: religiosidades e vida cotidiana de escravos asiáticos sentenciados pela Inquisição Portuguesa (séculos XVI e XVII)», financiado pela CAPES (Bolsa de Pós-Doutorado, Processo 0717-2015) e FAPERJ (Programa Jovem Cientista, Processo E-26/202.865/2015). Ao longo da pesquisa, desfrutei do diálogo com Didier Lahon, Célia Tavares, Ernestine Carreira, João Teles e Cunha, Cláudio Pinheiro, Eliane Garcindo de Sá, Rômulo Ehalt, Alain Pascal Kaly, com pesquisadores do Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI-UFRRJ) e especialmente do apoio de Alessandro Stella e Maria Manso, aos quais agradeço imensamente.

² Sue PEABODY, «Slavery, Freedom and the Law in the Atlantic World, 1420-1807» in David Eltis e Stanley Engerman (eds.), *Cambridge World History of Slavery*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 594-598.

³ O conceito de mobilidades culturais foi desenvolvido por Greenblatt, que estimula a reflexão sobre a dialética entre a permanência e a transformação das culturas, sem que elas sejam concebidas como fixas, estáveis, plenamente estabelecidas e coerentes. Stephen GREENBLATT *et al.*, *Cultural Mobility*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 1-19, 250-253.

mundos ligados pelo Oceano Índico⁴. Para analisar as transformações nas identidades de populações retiradas de seus grupos de parentela, capturadas e transformadas em escravos, forçadas a cruzar múltiplas fronteiras⁵, pensamos em algumas categorias (espaço, religião e status) de forma contingente, em decorrência das fluidas fronteiras culturais, geográficas e sociais, a fim de evitarmos a adoção de categorias definidas pela fixidez, tal como propôs Indrani Chaterjee⁶.

Após a análise dos enquadramentos gerais relacionados à cristianização dos escravos (a legislação e a ação dos agentes da evangelização), desenvolveremos dois estudos de caso que atentam para as experiências de conversão vividas por Gabriel e Gonçalo Toscano⁷.

Escravidão e cristianização nas leis do Estado da Índia: anos iniciais

A conversão das populações escravizadas no Estado da Índia ocupou considerável espaço na legislação produzida por autoridades políticas ou eclesiásticas. No entanto, essa questão recebeu pouca atenção da historiografia, se compararmos com os estudos referentes à dimensão atlântica do império luso⁸.

⁴ A escravidão no Oceano Índico desenvolveu-se no interior de um sistema complexo e durável de trocas comerciais de longa distância, que permitiram ligações entre a China, o Sul e o Sueste da Ásia, o Oriente Médio e a África. Nesse sistema, existiam diversos tipos de trabalho servil e foram envolvidas populações escravizadas de diversas origens, culturas e cores da pele, conforme: Gwyn CAMPBELL, «Slavery in the Indian Ocean» in Gad Heuman e Trevor Burnard (eds.), *The Routledge History of Slavery*, London, Routledge, 2011, p. 61.

⁵ Indrani CHATERJEE, «Renewed and Connected Histories: Slavery and the Historiography of South Asia» in Indrani Chaterjee e Richard Eaton (eds.), *Slavery & South Asian History*, Indiana University Press, 2006, pp. 22-23.

⁶ I. CHATERJEE, op. cit., p. 25.

⁷ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO [ANTT], *Tribunal do Santo Ofício*, Inquisição de Lisboa (TSO-IL), Processo 4931 (Gonçalo) e 4937 (Gabriel).

⁸ Cf., entre outros estudos: Carlos A. R. ZERON, «O Governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito» in Bruno Feitler e Evergton Sales (org.), *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo, Ed. Unifesp, 2011, pp. 323-353; Mariza de Carvalho SOARES, «A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia» in B. Feitler e E. Sales (org.), op. cit., pp. 303-321; Fernando LONDOÑO, «As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão», pp. 275-282. [Consultado em 01/12/2015] Disponível em <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Constitui%C3%A7%C3%B5es-do-Arcebispado-da-Bahia-de-1707-e-a-presen%C3%A7a-da-escravid%C3%A3o-Fernando-Torres-Londono.pdf>; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, «La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65^e année (2010/6), pp. 1349-1383.

Sílvia Lara, importante investigadora da escravidão praticada na América portuguesa, no mundo atlântico, afirma que as normas existentes no reino de Portugal tornaram-se a base para desenvolvimento da legislação adotada nos espaços ultramarinos lusos; porém, considera que também precisamos reconhecer que as práticas adotadas nos territórios coloniais tiveram suas especificidades. As considerações de Sílvia Lara estimulam a análise sobre a tensão entre as normas e a prática da escravidão em outro espaço colonial luso: no Oriente português.

A legislação adotada no Oriente português, por um lado, teve como referência as normas preexistentes no reino de Portugal, que versaram sobre o estatuto do escravo, a sua posse, a sua conversão, oriundas das Ordenações régias e dos direitos romano, canônico e comum. Por outro lado, as leis relacionadas aos escravos ajustaram-se aos diferentes contextos da presença lusa no vasto e heterogêneo «Estado da Índia»⁹.

Além disso, precisamos considerar que o tráfico de escravos e a escravatura no Índico diferiram das experiências no Atlântico¹⁰, pois principiaram antes da inauguração do tráfico transatlântico, envolveram mercadores e diversas sociedades da Península Arábica, da Etiópia, da África Oriental, do Guzerate, das Costas do Malabar e do Coromandel, do Golfo de Bengala, da Insulíndia, da China e do Japão, além de vincular estes espaços com os mercados europeus e americanos¹¹. Como mencionamos, a legislação adotada no Oriente português precisou se ajustar às múltiplas situações jurídico-políticas dos territórios do Estado da Índia, isto é, das conquistas (como Goa ou Malaca), fortalezas, feitorias ou comunidades mercantis portuguesas situadas desde a costa oriental africana até Macau.

⁹ Carmo D'SOUZA, «Slavery in Goa: Legal and Historical Perspectives» in Fernandez Dias e Marie Suzette (org.), *Legacies of Slavery*, New Castle, Cambridge Scholars Publishing, 2007, pp. 62-75; Patrícia S. FARIA, «Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606)», *Topoi*, Vol. 14, n.º 27 (jul-dez, 2013); Ernestine Carreira, *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a Former Capital of Empire*, Goa, Goa 1556, 2013, pp. 384-412.

¹⁰ Jeanette Pinto, *Slavery in Portuguese India*. Bombay: Himalaya Publishing House, 1992; Gwyn Campbell (org.), *The structure of slavery in Indian Ocean Africa and Asia*, London, Frank Cass, 2004, p. vii; Indrani Chatterjee, *Gender, Slavery and Law in Colonial India*. Delhi, Oxford University Press, 1999; Pedro Machado, *An Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean*, Cambridge University Press, 2014; C. Costa PINHEIRO, «No governo dos mundos. Escravidão, contextos coloniais e administração das populações», *Estudos Afro-asiáticos*, Vol. 24, n.º 3 (2002), pp. 425-457; E. CARREIRA, op. cit., pp. 377-455.

¹¹ T. SEIJAS, *Asian Slaves in Colonial Mexico*, Cambridge University Press, 2014; MANSO, Maria de Deus B. e Lúcio de SOUSA, «Os portugueses e o comércio de escravos nas Filipinas (1580-1600)». *Revista de Cultura/ Review of Culture*, Macau, n.º 40 (out/2011), pp. 7-21; Rômulo EHALT, «As faces da escravidão colonial e asiática em Macau e Manila (séculos XVI e XVII)» in *Encontro Regional da ANPUH-RIO*, 2014.

No Estado da Índia, parte das leis relacionadas às populações escravas inseriu-se em um conjunto de medidas destinadas à propagação do catolicismo. Algumas preocupações quanto à conversão de escravos muçulmanos e gentios foram demonstradas logo nos anos iniciais da construção do aparato eclesiástico do Estado da Índia, antes mesmo da criação do Bispado de Goa (1534) e da chegada dos jesuítas à Índia (em 1542)¹². Naquele contexto, a concessão de alforria ao escravo que se convertesse ao catolicismo foi uma questão bastante mencionada na legislação quinhentista. Por esta razão, analisaremos como eclesiásticos, missionários, governadores e mercadores pressionaram em busca do estabelecimento de normas acerca da escravatura que atendessem a suas respectivas aspirações quanto aos negócios espirituais ou temporais. Mencionaremos como tais normas foram instituídas em regiões como a Costa do Malabar, Malaca, Ormuz, Goa e na Província do Norte, bem como consideraremos a possível distância entre o que determinavam as leis e sua aplicação.

Entre as primeiras regiões que foram incorporadas aos domínios lusos na Índia encontram-se as situadas na Costa do Malabar, como Cochim, Cananor e Coulão. Uma parcela dos primeiros convertidos pelos portugueses no Oriente era formada por escravos, conforme as listas das cristandades das fortalezas lusas produzidas na década de 1510¹³. No Malabar, havia populações de castas baixas que trabalhavam em palmeirais, exerciam atividades militares ou viviam como escravos vinculados ao cultivo das terras dos naires (casta alta local)¹⁴. Em 1523, o Bispo D. Duarte¹⁵ escreveu de Cochim para o monarca português, a fim de propor a concessão de liberdade aos escravos que se convertessem, como uma forma de ampliar a cristandade local, bem como ressaltou que, conforme o direito canônico, todos os «infiéis que fugirem para nossa santa fé católica sejam livres»¹⁶.

No Sueste Asiático, em Malaca, após a conquista militar de 1511, Afonso de Albuquerque lançou pregões para que todo escravo que dei-

¹² Ângela B. XAVIER, «A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação», *Anais de História de Além-Mar*, n.º 5, dez/2004, pp. 27-59; Ângela Barreto XAVIER, *A invenção de Goa*. Lisboa: ICS, 2008; Célia S. TAVARES, *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

¹³ A. Silva REGO, *Documentação para a História das Missões do Padroado Português no Oriente* [DHMPPO], Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1947, v.1, p. 255 (doc.113), ano 1514.

¹⁴ Stephen Frederic DALE, *Islamic Society on the South Asian Frontier: the Mappilas of Malabar. 1498-1922*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 22. Sobre a escravidão no Malabar, em contexto posterior ao que investigamos, ver: K. SARADAMONI, *Emergence of a Slave Caste: Pulayars of Kerala*, New Delhi: People's Publishing House, 1980.

¹⁵ O Bispo de Dume, D. Duarte, foi um bispo *in partibus infidelium* enviado à Índia.

¹⁶ DHMPPO, Vol. 2, p. 19.

xasse o serviço do sultão local recebesse mantimentos e fosse alforriado¹⁷. Em Malaca, as populações locais tornavam-se escravas por endividamento, nascimento ou por serem prisioneiros de guerras; igualmente, aportavam, naquela região, navios repletos de negros e cativos trazidos de Java, Sunda, Sião, Pegu, China, Bornéu, Macassar, Timor, Solor e Golfo de Bengala¹⁸. Os escravos dessa sociedade essencialmente urbana e mercantil foram um dos principais alvos da ação proselitista dos jesuítas, que eram céticos quanto à possibilidade de conversão das demais populações locais, por causa da influência do islamismo¹⁹.

Além disso, havia a preocupação em torno da influência religiosa nefasta que os proprietários «infieis» poderiam exercer sobre os seus escravos já cristianizados. Essa seria uma das justificativas para que os escravos, cujos senhores não fossem cristãos, fossem libertados após terem aceitado o batismo. A concessão de alforria aos escravos convertidos cujos senhores fossem infieis parece ter sido adotada em Malaca, até cerca de 1526. No entanto, após terem obtido a alforria, tais populações geralmente retornavam ao islamismo e se juntavam às forças do sultão local. A fim de coibir esse retorno ao islão, o governador-geral do Estado da Índia, D. Henrique de Meneses (1525-1526), determinou a venda de escravos que se batizassem a proprietários cristãos – ao preço de doze cruzados –, sem a concessão de alforria aos cativos convertidos, como até então era a prática adotada em Malaca²⁰.

Em 1532, o vigário de Malaca (Afonso Martins) escreveu ao rei de Portugal para informar que a maioria dos convertidos na região consistia em escravos de moradores e de mercadores; na mesma carta criticou a prática de conceder alforria a escravo convertido sem pagamento de seus senhores, pois os mercadores ficavam insatisfeitos, e recordou a supracitada lei sobre os doze cruzados a serem pagos por escravo²¹. Além disso, propôs a criação de uma casa para acolher os escravos que desejassem se converter²², onde deveriam permanecer por alguns dias antes de receber o batismo, para que fossem examinados acerca da real intenção de se tornarem cristãos e não

¹⁷ L. F. THOMAZ, «A escravatura em Malaca no século XVI», *Studia*, n.º 53 (1994).

¹⁸ V. Magalhães GODINHO, *Os Descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, Arcádia, 1965, pp. 547-548.

¹⁹ Tara ALBERTS, *Conflict and conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford University Press, 2013.

²⁰ L. F. THOMAZ, «A escravatura em Malaca no século XVI», *Studia*, n.º 53 (1994), p. 295.

²¹ DHMPPO, Vol. 2, pp. 227-228.

²² DHMPPO, Vol. 2, pp. 227-228.

retornarem ao islão. A proposta do vigário de Malaca pode ser entendida como uma espécie de solução de compromisso, pois tratava da evangelização dos escravos, mas sem negligenciar as queixas dos mercadores²³.

Em 1533, D. João III declarou ter tomado conhecimento das queixas dos mercadores e ter buscado informações sobre quais as práticas adotadas no Oriente relativas à concessão de alforria. O monarca consultou letrados e teólogos, que recomendaram que os escravos fossem examinados pelos curas das igrejas locais por um período de três a quatro dias, quando receberiam ensino sobre os assuntos da fé católica. Caso o exame confirmasse a intenção de os escravos se converterem, eles deveriam ficar «livres e forros, porque assim estava de direito» e seus proprietários não receberiam qualquer quantia como compensação²⁴, «como diz que até agora se faz»; isto é, a prática adotada até aquele momento era o pagamento dos donos pelo preço de avaliação do escravo batizado. A medida estabelecida em 1533 deveria vigorar em Ormuz, Malaca e demais fortalezas lusas²⁵. O monarca reconheceu que a decisão teria sido tomada em detrimento dos mercadores, mas a serviço de Deus²⁶.

De facto, tal medida suscitou reações, como a dos mercadores de Ormuz, local que representava uma porta de entrada para os lusitanos no Golfo Pérsico, ao permitir o acesso ao mercado de especiarias e demais produtos orientais²⁷. Ormuz recebeu uma base militar portuguesa em 1515 e se tratava de uma região estratégica no âmbito do tráfico de escravos, que envolveu agentes da África Oriental, da Arábia, do Golfo Pérsico e da Índia²⁸.

Na Província do Norte, em Baçaim, um líder nativo chamado Azu Nai-que também declarou seu descontentamento ao rei de Portugal, em 1549. O chefe nativo mencionou que Afonso de Albuquerque havia ordenado que «todos os escravos de gente da terra que se tornassem cristãos fossem

²³ L. F. THOMAZ, op. cit., p. 295.

²⁴ Ver: Luís de MOLINA, *Tratado da justiça e do direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. 384: «De que formas são os escravos libertados da escravidão: [...] dá-se quando um judeu, um pagão ou herege possuem [...] um escravo já cristão. [...] por isso, o escravo obtém a liberdade, sem que se pague preço algum».

²⁵ DHMPPO, Vol.7, pp. 207-208.

²⁶ DHMPPO, Vol.7, p. 209.

²⁷ Murray GORDON, *Slavery in the Arab World*, New Amsterdam Books, 1992, p. 138.

²⁸ DHMPPO, Vol. 3, pp. 18-20. Elikia M'BOKOLO, *África Negra: História e Civilizações*, São Paulo, Salvador, Casa das Áfricas, Edufba, 2009, tomo 1 (até o século XVIII), p. 496; MEDARD *et al.* (org.), *Traites et esclavages en Afrique Orientale et dans l'Océan Indien*, Paris, Karthala, 2013, pp. 6-69. Escravos representavam um dos elementos trocados nestas redes mercantis, em que o comércio de ouro e marfim era predominante.

vendidos, e o dinheiro entregue a seu dono, o que sempre se cumpriu». No entanto, Azu Naique reclamou que «somente de uns anos pera cá mandam que fiquem forros, por onde os donos perdem seus escravos», sem receberem nenhuma restituição – em consonância com a decisão de 1533. Azu Naique declarou que essa prática afastava os mercadores daquelas terras e criticou o facto de que os convertidos deixassem de ser escravos dos antigos donos, mas permanecessem na condição de cativos de cristãos²⁹.

Os responsáveis por dificultar a aplicação das leis que concediam liberdade aos escravos convertidos não foram apenas mercadores e líderes locais muçulmanos e hindus, pois algumas autoridades eclesiásticas ignoraram as determinações régias, como o vigário geral de Baçaim, Sebastião Pires, acusado de ter se apropriado de um escravo (da casta naire) convertido ao cristianismo, por quem o sapateiro Cristóvão Fernandes já havia pago a quantia que lhe correspondia ao seu antigo senhor, com o intuito de alforriá-lo. Apesar disso, o vigário veral (por meio de seu criado Pero Gonçalves) teria tomado este naire cristianizado como seu escravo³⁰.

As normas eram descumpridas também nas comunidades portuguesas situadas no litoral oriental da Índia, o que sabemos graças ao relatório do vigário geral do Estado da Índia, em que denunciou o hábito de os portugueses trazerem escravos da Costa do Coromandel e de outras regiões e não se dedicarem a convertê-los, o que segundo o vigário seria uma tarefa fácil, pois os cativos não impunham resistência ao batismo. Contrariamente, e por causa de dinheiro, os lusitanos os vendiam aos muçulmanos. O vigário já havia requerido ao governador do Estado da Índia que tomasse providências, amparando-se em provisão régia que estabelecia punições aos cristãos que vendessem escravos gentios a muçulmanos ou outros infiéis, mas declarou que não esperava que o governador tentasse coibir tais práticas³¹.

Em 1557, o governador do Estado da Índia, Francisco Barreto, reiterou uma provisão anterior, em que os escravos convertidos de senhores não cristãos deveriam ser vendidos a cristãos, mas não se tornariam livres. Alegou o prejuízo causado aos proprietários de escravos que eram alforriados, de modo que deveriam apenas ser obrigados a vendê-los a cristãos³².

²⁹ DHMPPO, Vol. 4, pp. 456-7, carta escrita em Baçaim (18 de dezembro de 1549).

³⁰ DHMPPO, Vol. 2, pp. 368-370.

³¹ DHMPPO, Vol. 3, p. 211; Joseph WICKI, S. J., *Documenta Indica* [DI], Roma, M.H.S.I., 1948, Vol. 1. 1, p. 74.

³² DHMPPO, Vol. 7, p. 214.

Durante a administração do governador Dom Constantino de Bragança, os escravos comprados por proprietários muçulmanos e gentios em terras sob jurisdição portuguesa e que se convertessem ao cristianismo deveriam ser alforriados, sem que seus donos recebessem qualquer valor por eles. Caso tais proprietários tivessem trazido os escravos de outros territórios e eles se convertessem ao ingressarem em terras lusas, seriam vendidos a cristãos e os antigos donos receberiam o valor correspondente³³.

Em 24 de março de 1559, a determinação da Coroa foi que todos os mercadores ou estrangeiros judeus, muçulmanos e gentios que entrassem em Goa (e demais territórios portugueses) tornavam-se obrigados a vender seus escravos que se convertessem antes que partissem das terras portuguesas. Tais escravos convertidos deveriam ser vendidos a cristãos, mas não obteriam a liberdade³⁴.

Segundo Godinho, a concessão da alforria após a conversão não deve ter sido a regra, mas a exceção³⁵. Com efeito, a instrução do padre Alessandro Valignano, redigida no final do século XVI, menciona que, no «que toca às alforrias dos escravos, especialmente de portugueses, que nisso são muito dificultosos, trate o Pai dos Cristãos com os senhores e veja se pode por via de consciência, constando que são forros, acabar com eles que os ponham em sua liberdade»; ou seja, determinou que o Pai dos Cristãos tentasse sensibilizar as «consciências» dos proprietários, muito «dificultosos» na concessão da alforria³⁶. Ainda que a doutrina cristã aconselhasse os proprietários a conceder a liberdade a seus escravos, como um caminho para obter a remissão de seus próprios pecados, tal apelo não teria estimulado a libertação de todos os escravos, mas de apenas alguns de seus cativos. Por vezes, a concessão de alforria esteve atrelada à obrigação do

³³ DHMPPO, Vol. 7, p. 226, escrita em Pangim, 25 de dezembro de 1558.

³⁴ DHMPPO, Vol. 7, pp. 275-276.

³⁵ V. M. GODINHO, *op. cit.*, pp. 547-548.

³⁶ O cargo de Pai dos Cristãos foi adotado nas missões do Oriente e ocupado por clérigos regulares. Sua tarefa era o provimento dos catecúmenos, o amparo aos conversos, e registrar a alforria concedida aos escravos convertidos. José WICKI, S.J., *O Livro do "Pai dos Cristãos"*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969, doc. 1, p. 22.

liberto de permanecer servindo à família do antigo senhor³⁷. Além disso, populações escravizadas que deveriam desfrutar do estatuto de livres, por terem sido adquiridas por meio de «injustos cativos»³⁸, continuavam na posse de seus senhores, que alegavam as terem cativado para lhes retirar da «infidelidade», das seitas muçulmanas ou hindus. Assim, tais senhores recebiam o direito de manter a escravidão temporal de seus cativos por mais alguns anos, como recompensa por terem propiciado a suposta liberdade espiritual de suas almas, adquirida após a conversão ao catolicismo³⁹.

Ademais, nem sempre dispomos de documentação que ateste se a liberdade aos escravos convertidos ao catolicismo era de facto concedida, conforme determinou a legislação portuguesa em determinados períodos do século XVI. Há indícios de que foi concedida a liberdade a alguns, em função de cartas régias e leis que aludem a tal prática (como na legislação citada), mas normalmente não permitem a identificação de quais escravos, especificamente, foram alforriados. A alusão à identidade do escravo cristianizado (nome, circunstância e data em que foi alforriado) revela-se em alguns documentos, como em testamentos ou em casos singulares que

³⁷ V. M. GODINHO, *op. cit.*, pp. 547-548. Precisamos também considerar que, nas sociedades do Índico e do Pacífico, existiam diversos níveis de dependência pessoal, de servidão, de modo que a completa dicotomia entre ser “livre” e “não-livre” não nos ajudaria a compreender os estatutos de tais populações escravizadas no Estado da Índia. S. SUBRAHMANYAM, «Notas sobre a mão de obra na Índia pré-colonial (séculos XVI a XVIII)» in E. Paiva & C. Anastasia, *Trabalho mestiço: maneiras de pensar e de viver (séculos XVI ao XIX)*, São Paulo, Annablume, 2002, pp. 463-479. Sobre a necessidade de não projetarmos, para a Ásia, a concepção construída no Ocidente sobre o que seria um «escravo», bem como não mantermos a dicotomia entre escravidão e liberdade, ver: S. MANICKAM, *Slavery in the Tamil Country: a historical over-view*, Madras, The Christian Literature Society, 1982, pp. 1-7.

³⁸ Sobre os chamados «títulos justos de escravização», cabe mencionar o tratado de Luís de Molina, que destaca que o primeiro título justo de escravização seria a «guerra justa» (a escravização dos cativos como comutação da pena de morte); o segundo, a condenação penal; o terceiro, a venda de si mesmo e dos filhos; o último, o nascimento, pois o filho segue a condição da mãe (conceito romano do *partus sequitur ventrem*). Segundo Hespánha, Molina não teria avaliado a questão dos justos títulos apenas a partir do direito positivo europeu, pois também teria considerado os costumes e as ordens jurídico-políticas da Ásia e da África. A. M. HESPANHA, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010, pp. 207-214; Luís de MOLINA, *op. cit.*, pp. 309-342.

³⁹ O Pai dos Cristãos, no final do século XVII, menciona casos de escravos e escravas nessa situação. Por exemplo, Esperança, escrava classificada como de casta balagate, com 10 anos de idade, «ainda que a não obriga nenhum legal cativo por ser furtada contudo visto a boa obra de a fazer cristã [...] lhe limito» servir a Salvador Pinto por mais 10 anos (fl. 4). Declara algo similar a respeito do escravo menino Domingos, descrito como casta curumbim, «o qual o não obriga nenhum justo título de cativo por ser comprado para se fazer cristão lhe ter custado quarenta e nove xerafins lhe limito oito anos de serviço» a Francisco do Rosário (fl. 3). HISTORICAL ARCHIVES OF GOA [HAG], Cod. 860, Cartas de alforria aos escravos.

foram alvo de atenção especial por parte das autoridades e, por esta razão, foram preservados⁴⁰. As informações mais sistemáticas que possuímos sobre alforrias referem-se a escravos cristãos de Goa no final do século XVII e no século XVIII⁴¹.

Apesar da dificuldade em identificar os casos concretos de concessão de alforria aos escravos no Oriente português, podemos considerar que a problemática em torno da cristianização e da libertação dos escravos foi um tema que recebeu considerável atenção das autoridades do Estado da Índia. É o que constatamos ao apreciar as primeiras recomendações produzidas por autoridades eclesiásticas (como o bispo de Dume sediado em Cochim, os vigários de Malaca e de Ormuz e o vigário geral Miguel Vaz) e nas leis promulgadas pelo rei e pelos governadores do Estado da Índia ao longo das décadas de 1530 e 1550.

Na secção seguinte, analisaremos como tais debates foram retomados nas décadas subsequentes, especialmente nos concílios celebrados em Goa, nos anos de 1567, 1575, 1585, 1592 e 1606.

Escravidão, conversão e liberdade nas atas dos Concílios Provinciais de Goa

Em 1567, foi celebrado o 1.º Concílio Provincial de Goa, cujas atas possuem vários decretos sobre a cristianização de escravos nas conquistas, fortalezas, feitorias lusas situadas ao longo do Índico e do Pacífico. Em linhas gerais, discutiu-se a relação entre conversão e alforria, a posse de escravos cristãos por senhores não cristãos, os deveres dos proprietários em relação à vida espiritual do cativo, a proibição de castigar severamente os escravos e os cativos ilícitos⁴². Cabe destacar a preocupação com os deslocamentos desses escravos, pois, caso não fossem cristãos, esperava-se controlar a sua

⁴⁰ Não se trata de libertação decorrente de conversão do escravo catolicismo, mas o citaremos como exemplo de como casos singulares de alforrias de escravos asiáticos foram preservados nos arquivos. Trata-se do escravo chinês António, a quem o monarca D. João III concedeu a liberdade em 1551. António teria dito que o seu dono, o licenciado André Lopes, «quis com ele cometer o crime nefando da sodomia se se prometia a liberdade [...] e metendo-se a língua na boca ele [...] a cortou com os dentes e se foi ao capitão da nau Simão de Mello que disso mandou fazer auto». António solicitou a D. João III que «ele queria fazer mão da liberdade que ele não quis aceitar do dito André Lopes» e, por essa razão, D. João III o declarou «forro e livre de todo cativo». ANTT, Chancelaria de D. João III, Privilégios, Livro IV, fl. 162v-163.

⁴¹ HAG, Cod. 860.

⁴² Um conjunto de decretos alude aos “justos títulos da escravidão” e aos problemas de consciência de proprietários cristãos que possuíam escravos em condições de cativo que não eram amparadas nas leis.

presença em embarcações e territórios portugueses, mas, se fossem cristianizados, tentava-se proibir que fossem transportados e vendidos a não cristãos ou que eles, por vontade própria, partissem para terras de «infiéis».

Uma das questões debatidas no 1.º Concílio – e retomada nos encontros subsequentes – foi a concessão de liberdade aos escravos que se convertessem, cujos proprietários não fossem cristãos. O escravo de infiel que se convertesse seria alforriado, sem que fosse pago qualquer valor por ele, exceto se o escravo tivesse sido levado para terras portuguesas para ser vendido. Nesse caso, os escravos deveriam ser colocados à venda em até três meses⁴³. Sobre os escravos trazidos de terras de reis infiéis com os quais os portugueses possuíam acordos, deveriam ser respeitados os tratados e o costume da reciprocidade⁴⁴.

Se a regra geral no 1.º Concílio foi conceder a alforria aos escravos convertidos, essa determinação adaptou-se aos distintos contextos da presença lusa no Oriente, diante das necessidades de negociação com as sociedades locais⁴⁵, como foi o caso de Malaca. Há um decreto específico para essa região (1.º Concílio, Ação 2.^a, decreto 18), que menciona que muitos escravos infiéis que se convertiam ao catolicismo fugiam para terra de muçulmanos, pois adotavam a fé cristã apenas como uma estratégia para obter a liberdade. O decreto sugere a intensa mobilidade dessas populações, que recorrentemente atravessavam as tênues fronteiras que separavam os territórios lusos dos controlados por muçulmanos.

Em função da constante fuga de escravos cristianizados para comunidades muçulmanas de Malaca, exigiu-se mais rigor antes da concessão do batismo e da alforria. As crianças e mulheres escravas foram isentas do exame pelo bispo de Malaca, pois a crença era de «que não há perigo de se baptizar com intenção de fugirem», ao passo que os escravos homens adultos seriam submetidos a rigoroso escrutínio, para reconhecer os que perseverariam na fé cristã. Os escravos que não convencessem o prelado não obteriam a liberdade e ficariam sob os cuidados de uma pessoa virtuosa para serem doutrinados⁴⁶.

Em 1585, no 3.º Concílio Provincial, reiterou-se que escravos que se convertessem, cujos proprietários fossem infiéis, ficariam forros, determinação que foi estendida também para os escravos de Malaca, para que

⁴³ DHMPPO, Vol. 10, pp. 351-352.

⁴⁴ DHMPPO, Vol. 1, pp. 351-352 (1.º Concílio, Ação 2.^a, dec. 16); L. MOLINA, op. cit., pp. 384-385.

⁴⁵ E. CARREIRA, op. cit., p. 393.

⁴⁶ DHMPPO, Vol. 10, p. 354.

fossem alforriados mesmo se antes da conversão «estivessem hipotecados, empenhados aos cristãos por seus senhores infiéis»⁴⁷. É interessante destacar que, em 1592, o vice-rei Matias de Albuquerque afirmou ter sido informado sobre o caso de proprietários «infiéis» que faziam acordos com cristãos para fingirem que seus escravos já tinham sido vendidos a algum cristão, antes que seus cativos tivessem se convertido⁴⁸.

A legislação sobre escravos também sofreu adaptações em função das pressões de japoneses e chineses, segundo D'Souza, que destacou a provisão régia de 1571, que proibia os portugueses de cativarem os japoneses, e o alvará de 1595 de Matias de Albuquerque, que proibia o rapto e a compra de chineses⁴⁹. No entanto, em 1605, os membros da Câmara de Goa, contrários à proibição de 1571, escreveram que «trinta e tantos anos que há que é passado nunca houve cumprimento» dessa proibição, «nem houve vice-rei que o quisesse mandar cumprir». Alegavam que os japoneses vendiam seus filhos a infiéis, por isso seria lícito que os cristãos os comprassem para doutriná-los. Afirmavam que «esta gente em suas terras é publicamente comprada pelos mouros seus vizinhos, que todos os anos levam naus carregadas pera os fazerem mouros»⁵⁰.

Apesar de a declaração acima ser oriunda de grupos sociais interessados em eliminar as restrições à escravização dos japoneses, o transporte de populações escravizadas nas embarcações para serem vendidas a muçulmanos e gentios foi uma preocupação dos eclesiásticos desde o 1.º Concílio, quando houve a tentativa de restringir a passagem – pelas terras controladas pelos portugueses – de escravos muçulmanos transportados por mercadores «infiéis» (Ação 2.^a, decreto 17), pois o trânsito de tais populações foi concebido como uma ameaça aos cristãos. Os capitães de fortalezas portuguesas e os oficiais de justiça não deveriam permitir a passagem de tais escravos. Todos cristãos deveriam identificar tais escravos islamizados nas embarcações em que se deslocassem. O capitão, o piloto e o mestre da embarcação só poderiam autorizar o desembarque dos escravos muçulmanos após o conhecimento do prelado ou vigário local e a elaboração de uma lista com seus nomes⁵¹.

⁴⁷ Decisão confirmada no 5.º Concílio (Ação 2.^a, decreto 16) celebrado em 1606: Joaquim Heliodoro da Cunha RIVARA. *Arquivo português-oriental* [APO], New Delhi, Asian Educational Services, 1992, Fasc. 4, p. 96.

⁴⁸ APO, Fasc. 5, parte III, doc. 983, pp. 1300-1301.

⁴⁹ C. D'SOUZA, op. cit., p. 71; J. Wicki, *O Livro do "Pai dos Cristãos"*, op. cit., doc. 104, p. 358.

⁵⁰ APO, Fasc. 1, Vol. 2, doc. 10 e 13, pp. 125-134, 57-158.

⁵¹ DHMPPO, Vol. 10, pp. 351-352.

O decreto supracitado parece não ter sido respeitado, especialmente em Ormuz, pois ele foi repetido em 1585, no 3.º Concílio (Ação 2.ª, decreto 21)⁵². O concílio posterior (de 1592) reiterou a mesma determinação e enfatizou a proibição de cristãos venderem escravos não cristãos a proprietários «infiéis», com penas maiores se o comprador fosse um judeu ou um muçulmano e o escravo fosse um gentio (Ação 2.ª, decreto 2)⁵³. Em 1606, no 5.º Concílio, a proibição de judeus e muçulmanos comprarem escravos gentios foi repetida (Ação 2.ª, decreto 23)⁵⁴.

Apesar da proibição de venda de escravos convertidos a proprietários não cristãos, a prática deve ter sido recorrente. No final do século XVII, D. Pedro II confirmou o assento da Inquisição de Goa que proibia a venda de escravos católicos na Costa Coromandel (no litoral oriental da Índia). Anteriormente, a Inquisição havia determinado que aqueles que embarcassem com escravos com destino ao Coromandel deveriam notificar ao comissário local do Santo Ofício e vendê-los apenas a católicos, pois estavam sendo vendidos a muçulmanos e a «hereges» (protestantes holandeses)⁵⁵.

A análise das determinações supracitadas evidencia as pressões sociais que acompanharam a aplicação das leis. A reformulação de vários aspectos da lei também sugere as pressões exercidas por mercadores, vice-reis, governadores e demais autoridades do Estado da Índia, que temiam os impactos econômicos de medidas favoráveis à cristianização de escravos, ao afastar negociantes dos territórios portugueses. No entanto, não exploramos suficientemente o próprio alvo dessas determinações, as populações escravizadas, entendidas como agentes desse processo – tal como postulou Sue Peabody, ao buscar deslindar a experiência dos escravos em seus estudos sobre escravidão e leis. As leis podem ser concebidas como indicadores inversos do comportamento que elas tentam controlar, e, no caso das populações escravas convertidas, uma forma de perceber o que teria sido a experiência mais recorrente consiste em identificar as leis que se repetiam tentando regular determinado comportamento⁵⁶.

Na próxima secção, pretendemos analisar como as questões relativas à conversão (mencionadas nas atas dos concílios supracitados) aparecem em outras fontes documentais, como nas cartas de missionários que trataram

⁵² APO, Fasc. 4, p. 135.

⁵³ APO, Fasc. 4, p. 186.

⁵⁴ APO, Fasc. 4, pp. 215-216.

⁵⁵ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [BNRJ], 25,1,005 n. 017, 9 de março de 1684; BNRJ, 25,1,005 n. 16.

⁵⁶ S. PEABODY, op. cit. pp. 594-598.

das práticas de cristianização de escravos. Além das cartas, analisaremos um sermão que faz referências à administração de sacramentos aos escravos. Por fim, consideraremos as informações sobre como os escravos eram doutrinados a partir da análise das confissões de tais cativos aos inquisidores. Analisamos fontes documentais de diferentes naturezas com o objetivo de, ao investigar a história da conversão das populações escravas, podermos considerar o papel dos agentes desse processo de conversão (missionários, inquisidores, confessores) e a experiência dos escravos convertidos⁵⁷.

Práticas e agentes da cristianização das populações escravizadas no Estado da Índia

As populações escravizadas no Oriente português foram, geralmente, submetidas a vários deslocamentos, atravessaram oceanos, serviram seus proprietários nas embarcações (uma das principais atividades desempenhadas pelos escravos), foram vendidas nos diversos mercados de escravos locais. Ressalta-se a intensa mobilidade das populações escravizadas nos territórios luso-asiáticos, a fim de refletirmos inicialmente sobre quais teriam sido as práticas adotadas em busca de sua conversão. E, na parte final do artigo, refletimos sobre a identidade de tais populações que experimentaram diversos deslocamentos, entre reinos, oceanos e sistemas religiosos.

As cartas redigidas por missionários que atuaram no Oriente português são repletas de alusões à presença de escravos nas embarcações e às ações destinadas a evangelizá-los. Em 1551, o padre Gonçalo Rodrigues relatou que, na viagem de Goa a Ormuz, ensinara a doutrina cristã aos escravos, prática que manteve todas quartas-feiras ao chegar à terra firme⁵⁸. O padre Domingos Álvares, em 1567, também mencionou que os padres catequizavam escravos durante a viagem de Moçambique à Índia⁵⁹.

Apesar da retórica dos padres, preocupada em enaltecer as ações da respectiva ordem religiosa⁶⁰, tais relatos podem sugerir como os escravos seriam instruídos nas embarcações, nas cidades e fortalezas. Quando cotejamos com as confissões de escravos aos inquisidores, também constatamos que teria sido prática recorrente a doutrinação em embarcações e portos.

⁵⁷ Esta abordagem, que considera a experiência dos agentes da conversão, foi proposta por Tara Alberts (op. cit., p. VII).

⁵⁸ DHMPPO, Vol. 5, pp. 191-193.

⁵⁹ DHMPPO, Vol. 10, p. 270.

⁶⁰ T. ALBERTS, op. cit., p. vii.

Em 1607, a escrava chinesa Vitória Dias relatou que havia sido batizada «em um navio, com outras pessoas, que estavam pera se batizar, e o modo com que foi batizada se lembra ser, deitaram-lhe água pela cabeça e meteram-lhe sal na boca»⁶¹. Seu rito de passagem para o cristianismo teria ocorrido durante um batismo coletivo no «Japão estando em uma embarcação». Nascida na China, Vitória Dias foi levada ainda muito pequena para Cochim, depois para Goa, onde viveu até ser levada para Lisboa, local em que serviu como cozinheira de uma família de cristãos-novos (os Dias Milão), sem preservar lembranças precisas sobre a sua terra natal, familiares ou sistemas religiosos locais.

O batismo também poderia ser administrado assim que as embarcações aportassem, como foi o caso de Antônio, batizado no porto, ao chegar em Portugal, «junto com outros índios e negros», isto é, com outros cativos asiáticos e africanos que somavam «vinte ou trinta»⁶². Nascido na Costa do Coromandel, na Índia, Antônio tornara-se cativo dos portugueses com cerca de dezesseis anos de idade; portanto, teria vivido mais tempo em comunidades religiosas locais que Vitória Dias – capturada ainda criança –, o que pode explicar porque ele ainda se lembrava, oito anos após ter recebido o batismo cristão, de várias crenças e rituais «gentílicos» praticados em sua antiga comunidade, como se encomendar «a Deus e sol e lua e estrelas quando alevantava pela manhã e outras horas e diziam que aqueles eram os seus pais e mães»; levantavam as mãos, rezavam e tinham «uma casa muito grande como uma igreja com muito ouro e prata», frequentada com muita festa⁶³.

Antônio foi acusado de tentar fugir para terra de muçulmanos, na África. Em 1560, disse que tivera a vontade de ir para terra de mouros e de lá retornar para a Índia, mas alegou que era para viver com os cristãos, pois os gentios nativos não o aceitariam mais em sua comunidade, por ele «ter já comido carne de vaca a qual os naturais da sua terra não comem». Portanto, Antônio tinha a consciência de que a não observância de restrições alimentares de caráter religioso o levaria a ser excluído de sua casta e seita originais⁶⁴. O escravo tentou provar aos inquisidores que não havia sido muçulmano na Índia, alegava o desconhecimento do árabe e das tradições

⁶¹ ANTT, TSO-IL, Processo 3331, fl. 47v.

⁶² ANTT, TSO-IL, Processo 10824, fl. 8v.

⁶³ ANTT, TSO-IL, Processo 10824, fl. 9v.

⁶⁴ ANTT, TSO-IL, Processo 10824, fl. 10v.

islâmicas, ao mesmo tempo que tentou demonstrar que vivera entre os «gentios Malabares», isto é, entre comunidades “hindus” do Sul da Índia.

Antônio vivia como católico em Lisboa, mas confirmou que planejava levar, no barco de seu senhor, alguns mouriscos para terra de muçulmanos. Informou que o seu senhor, o pescador Cristóvão Fernandes, foi o responsável por lhe ensinar a doutrina cristã, mas demonstrou desconhecer as orações e ser mal instruído na fé. Confessou que sempre encomendava sua alma à Nossa Senhora e ao Nosso Senhor, mas, quando foi indagado pelos inquisidores sobre quem era Nosso Senhor Jesus Cristo, respondeu que «não entendia quem era porque lhe não ensinaram»⁶⁵.

Com efeito, os deveres de doutrinar e batizar os escravos nem sempre eram cumpridos. As Ordenações estabeleciam que os proprietários de escravos deveriam batizá-los até seis meses depois de adquiridos, sob pena de perdê-los. Se o escravo tivesse mais de dez anos de idade e não desejasse se batizar, o proprietário deveria notificar o prior ou cura. Os escravos até dez anos não precisavam consentir e o prazo era de até um mês para que fossem batizados⁶⁶. A mesma determinação vigorou no Estado da Índia, mas parece ter sido negligenciada, visto que nas atas do 3.º Concílio é mencionado o descuido com o batismo dos escravos, não sendo incomum a atribuição de nomes cristãos aos cativos que ainda não haviam recebido esse sacramento. Muitos escravos morriam sem ter passado pelas águas batismais⁶⁷.

Na legislação eclesiástica era subjacente a ideia de que o cumprimento dos deveres cristãos do escravo era uma responsabilidade de seus senhores, tal como um pai tem responsabilidades em relação ao filho⁶⁸, pois a concepção de sociedade era a de um corpo, ordenado, em que a desigualdade natural de seus membros era base de sua estruturação. Assim, o «humilde» deveria ser mantido em posição subordinada, tutelada, recebendo proteção e solicitude paternalista⁶⁹. Cabe destacar o papel de um agente da cristianização que teve

⁶⁵ ANTT, TSO-IL, Processo 10824, fl. 6-7v.

⁶⁶ Ordenações Manuelinas e Ordenações Filipinas, Livro V, Título XCIX. [Consultado em 02/12/2015] Disponível em <http://www.iuslusitaniae.fchs.unl.pt>.

⁶⁷ APO, Fasc. 4, p. 142 (3.º Concílio, Ação 2.ª, decreto 30); DHMPPO, Vol. 10, p. 343 (1.º Concílio, Ação 2.ª, decreto 3); APO, Fasc.4, pp. 93-94 (2.º Concílio, Ação 2.ª, decreto 5).

⁶⁸ Inspiramo-nos em F. Londoño, op. cit., *passim*.

⁶⁹ Pedro CARDIM, «Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime», *Revista de Historia das Ideias*, Coimbra, Vol. 22 (2001), pp. 133-174; A. M. HESPANHA, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010.

um importante papel no zelo dispensado aos escravos, cujo título denota esse caráter paternalista, o Pai dos Cristãos⁷⁰.

Tais pressupostos que organizavam a forma de essa sociedade hierarquizada se conceber manifestavam-se em diversos domínios, como, por exemplo, nas concepções sobre o nível de doutrinação que cada grupo social seria «capaz» de receber. Acerca da comunhão, cabia aos priores, curas e confessores a tarefa de determinar se os «ignorantes, escravos e moços» estavam aptos a receber esse sacramento, de acordo com as Constituições do Arcebispado de Goa (Título 6, Constituição 2.^a)⁷¹. No 3.º Concílio (Ação 4.^a, decreto 10) menciona-se que escravos comungavam «não tendo discrição, capacidade necessária para receber tão alto, e diviníssimo Sacramento», por isso só deveriam comungar se tivessem um escrito do seu confessor que atestasse a capacidade deles⁷², determinação repetida no concílio posterior (Ação 3.^a, decreto 6)⁷³.

O padre Ardizone Spinola criticou o facto de os sacerdotes não administrarem a comunhão aos nativos, pois se encontrassem «algum grosseiro, algum rude, algum bussal dos Rios de Cuama, ou de Monomotapa, ou de Moçambique, ou algum escravo, ou outros de qualquer casta de gente, porque os não instruir? Não vos chamais Pais dos Cristãos?»⁷⁴. Para muitos parecia correto não administrar a comunhão a um «homem rude, um Cafre besta, um Malavar, que parece um bruto, um escravo ignorante, que não sabe benzer, & outros muitos incapazes moços & moças», mas o padre Spinola questionou se apenas «os escravos não comungam? Somente os Cafres, & o Malavares?». Considerava que se havia ignorantes nas coisas da fé, os vigários e curas deveriam instruí-los:

Pois obrigação tem [...] os Párocos, os Reitores, os Priores, os Vigários, & Curas de ensinar a seus fregueses: os pais, & mães a seus filhos: & os amos, & as senhoras a seus escravos, & criados, moços, & moças de sua casa.⁷⁵

⁷⁰ José WICKI, S.J., *O Livro do "Pai dos Cristãos"*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969; Glenn AMES, «Religious life in the Colonial Tranches: the Role of the *Pai dos Cristãos* in Seventeenth Century Portuguese India», *Portuguese Studies Review* 16 (2) (2008), pp. 1-23; Teotônio de SOUZA, «Manumission of Slaves in Goa during 1682 to 1760 as found in codex 860», in Jean-Pierre Angenot (ed.), *Tadia, The African Diaspora in Asia*, First Conference on Tadia (Panaji, Goa), Bangalore, Jana Prakashana, 2006; HAG, Cod. 860.

⁷¹ DHMPPO, Vol. 10, p. 527 (Constituições do Arcebispado de Goa, 1568).

⁷² APO, Fasc. 4, pp. 159-160.

⁷³ APO, Fasc. 4, p. 196.

⁷⁴ Antônio Ardizone SPINOLA, *Cordel triplicado de amor a Christo Jesu Sacramentado* [...], Lisboa, Antonio Craesbeeck, 1680, p. 252.

⁷⁵ A. SPINOLA, op. cit., p. 341.

Em suma, nas prescrições do padre Spinola é subjacente a perspectiva paternalista, em que se esperava do senhor dos escravos e do cura de almas o equivalente ao papel de um pai em relação aos filhos⁷⁶, no tocante à doutrinação. O sermão poderia ser concebido como um instrumento que buscava atingir a consciência dos agentes responsáveis pela cristianização dos escravos⁷⁷, como os proprietários e os sacerdotes.

Conversão e mobilidades culturais de escravos e forros

Na secção anterior, analisamos as cartas e relatos de missionários sobre a conversão dos escravos, mas tais fontes documentais apresentam limites, como a ausência de uma «identidade» atribuída às populações escravizadas, normalmente descritas abstratamente (como «o escravo», «o cafre»⁷⁸), sem que possamos deslindar elementos sobre as crenças, vivências e identidades de tais grupos. A mesma representação do escravo, destituído de personalidade, encontra-se no sermão do padre Spinola. Nesta parte final do artigo, esperamos refletir sobre as experiências e as transformações identitárias de escravos, a partir de processos inquisitoriais relativos a populações que foram escravizadas e alvo do Santo Ofício de Goa, o que faremos com base em dois estudos de caso: o de Gabriel e o de Gonçalo Toscano.

Cabe mencionar que as populações escravizadas presentes nas conquistas e fortalezas do Estado da Índia pertenciam a diferentes grupos étnicos oriundos da África Oriental (da Abissínia, dos portos que ficam nas proximidades de Moçambique), Índia (Golfo de Bengala, Guzerate, Malabar, Coromandel, arredores de Goa), Ceilão, Malaca e China. A diversidade dessas populações foi analisada por Stephanie Hassell a partir de informações sumárias contidas no *Reportório* dos sentenciados pela Inquisição de

⁷⁶ F. LONDOÑO, op. cit., *passim*.

⁷⁷ C. ZERON, O governo dos escravos nas Constituições, op. cit., p. 330.

⁷⁸ Na documentação da Inquisição de Goa (BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], Cód. 201, Lista de penitenciados entre 1685 e 1806), notamos que o termo «cafere» tende a ser utilizado para designar populações de origem africana (nascidas ou trazidas dos Rios de Sena e Cuama, Mombaça ou Moçambique). Por vezes, emprega-se esta expressão para designar africanos acusados de professar a fé muçulmana, ou seja, a expressão não era utilizada a partir de seu sentido original de «infel»/«não-muçulmano». No tocante ao estatuto social, a maioria dos classificados como «cafere» também foi descrita como «escravo», porém, nem todos os registos revelam qual o estatuto social do «cafere» sentenciado (escravo, forro ou livre).

Goa⁷⁹. Nas *Cartas de alforria* de Goa (de 1682 a 1758), dos 753 escravos, apenas seis eram de origem africana⁸⁰, ou seja, predominavam – naquele contexto – escravos de origem asiática.

Entre as populações escravas presentes no Estado da Índia encontravam-se os africanos abissínios, muitos dos quais foram transportados ainda jovens da África, levados para a Península Arábica, para a Índia, para o Ceilão. Eram descritos na documentação como abexins, derivado do árabe *habash*, usado pelos árabes para designar os povos não brancos que viviam além das fronteiras do sul do Egito, expressão recorrente na Índia para identificar os escravos provenientes da África Oriental – alguns dos quais ocuparam altos cargos militares e políticos. Os abexins poderiam ser cristãos etíopes, além de outros grupos que habitavam as franjas da Etiópia, capturados e expedidos para o litoral para serem vendidos⁸¹. Na Índia, as populações africanas também poderiam ser nomeadas de cafres. Além disso, o termo *sidi* (do árabe *Saiyid*, isto é, mestre) era utilizado para se referir aos escravos africanos, especialmente na costa ocidental do subcontinente indiano⁸².

As embarcações portuguesas transportavam centenas de africanos para as fortalezas lusas do Ceilão, que passaram a falar um crioulo português e aderiram ao catolicismo latino. Possivelmente, principiavam o aprendizado de um falar de inspiração portuguesa dentro das embarcações, já que tais populações tinham diferentes origens (locais distintos da África Oriental), dificultando que uma língua africana fosse usada na comunicação. Os chamados «cafres do Ceilão» foram recrutados para compor os exércitos liderados

⁷⁹ Stephanie HASSELL, «Inquisition records from Goa as sources for the study of slavery in the Eastern domains of the Portuguese Empire», *History in Africa*, 42, 2015, pp. 397-418. Os dados extraídos do Reportório podem ser consultados em: Feitler, B. Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623) [Consultado em 10/11/2015]. Disponível em <http://d284f45nftgze.cloudfront.net/reportorio/Feitler%20Uma%20base%20de%20dados%20site.pdf>; BNP, Cód. 203, *Reportorio geral de tres mil oito centos processos, que sam todos os despachados neste sancto Officio de Goa & mais partes da India, do anno de Mil & quinhentos & secenta & huum, que começou o dito sancto Officio até o anno de Mil & seis centos & e vinte & tres, com a lista dos Inquisidores que tem sido nelle, & dos autos públicos da Fee, que se tem celebrado na dita Cidade de Goa*.

⁸⁰ Hugo C. CARDOSO, «The African slave population of Portuguese India Demographics and impact on Indo-Portuguese» in Umberto Ansaldi, *Pidgins and Creoles in Asia*. John Benjamins Publishing Company, 2012, p. 101.

⁸¹ Gina ANTUNES, *Os abexins no Decão e no Guzerate no século XVI*, Lisboa (Dissertação, Mestrado em História), Universidade Nova de Lisboa, 1997.

⁸² Shihan de Silva JAYASURIYA, «Les cafres de Ceylan: la chaîne portugaise», *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n.º 3 (2001), pp. 229-253.

por portugueses, holandeses e chefes locais⁸³. No planalto do Decão, na Índia, sultanatos locais recrutaram populações africanas escravizadas para atuação nos exércitos locais, a ponto de ter sido possível a emergência de uma dinastia de escravos militares na Índia⁸⁴, o que denota a diversidade de estatutos que os escravos desfrutaram nos espaços do Índico.

Com base em um processo da Inquisição de Goa sabemos que um abissínio teria sido capturado ainda pequeno em sua terra natal, vendido a um muçulmano na Península Arábica e depois a um árabe muçulmano que o levou para Chaul de Cima (na Índia). Na versão que apresentou ao vigário da vara de Chaul, em 11 de março de 1595, o abissínio afirmou que ele e uma mulher muçulmana (Mixa Cobar) teriam fugido para Chaul, onde os dominicanos lhes ensinaram a doutrina católica. Após o batismo, o abissínio passou a ser chamado Gabriel, mas não conseguiu superar o seu estatuto marcado pela dependência, pois passou a ter novos senhores em Chaul, servindo a uma mulher cristã abissínia. Graças aos entraves que um cristão abissínio impôs ao seu casamento com Mixa Cobar, Gabriel teria fugido para terras controladas por muçulmanos. Nessa versão, Gabriel disse que «não se fizera mouro», mas apenas frequentava mesquitas e rezava as orações dos muçulmanos⁸⁵.

O vigário da vara de Chaul enviou Gabriel à Inquisição de Goa. No relato aos inquisidores, Gabriel disse que era faraz de Mulá Mamede, que vivera no sultanato de Ahmadnagar⁸⁶. Apesar de dizer que havia conquistado a alforria, Gabriel afirmou ter fugido de Ahmadnagar para Chaul, local em que viveu como católico por apenas dois meses. Diferentemente do relato ao vigário da vara, Gabriel afirmou que «se tornou outra vez para a

⁸³ Segundo L. F. Thomaz, o termo *cafre* origina-se do árabe *kâfir*, descrente, infiel, ingrato, não-muçulmano, isto é, usado para gentios ou idólatras. A partir da segunda metade do século XVI, a expressão foi empregada com o sentido de gentio da África Oriental. L. F. THOMAZ, *op. cit.*, p. 283. O termo *cafre* (em cingalês *kapiri*) recebeu conotações diferentes de acordo com o período e com a região. Às vezes, designava populações escravas e aqueles que não professavam a religião muçulmana. No Ceilão, atualmente, a expressão é usada para identificar pessoas de origem africana. S. S. JAYASURIYA, *op. cit.*, pp. 229-253.

⁸⁴ R. EATON, *A social history of the Deccan (1300-1600)*, Cambridge University Press, 2005, pp. 33-58.

⁸⁵ ANT'T, TSO-IL, Processo 4937, fl. 3-3v.

⁸⁶ Faraz significa coveiro, servente de templos, cuidador de cavalos, de tapetes ou de esteiras, de acordo com: S. DALGADO, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra: Academia das Ciências, 1919-1921, Vol. 1. Em relato seiscentista, faraz é descrito como «a gente mais vil, desprezada, e aborrecida que há em toda a India [...] porque comem tudo sem reparo, e asco, ou escrúpulo [...] o mesmo he dizer Farazes de cavalos», que são «homens que os limpam ou varrem as cavalariças». Em Goa, «levão aos ombros, os palanquins, e andores», são cesteiros e fazem esteiras». BNP, Reservados, Cod. 846, fl. 213-213v.

cidade de Abdanaguer [Ahmadnagar] com a intenção de se tornar outra vez e guardar a seita de Mafamede»; aí adotou nome muçulmano («Haliande», Ali Hande)⁸⁷ e vários comportamentos que o fizeram ser reconhecido como professo da religião muçulmana: ia a mesquitas, repetia o *Bismillah*⁸⁸, realizava ritos, gestuais e jejuns peculiares.

No entanto, o retorno ao islão não foi definitivo, pois Gabriel regressou posteriormente às comunidades cristãs de Chaul. Em março de 1595, um soldado português encontrou Gabriel e o entregou ao vigário da vara de Chaul, que ouviu os relatos do abissínio. No mês seguinte, Gabriel foi entregue aos inquisidores de Goa, que declararam que ele deveria abjurar de apartado da fé católica e continuar na condição de escravo, para servir no convento dos dominicanos de Goa. As andanças de Gabriel não terminaram após essa sentença, pois ele fugiu do convento, mas foi denunciado à Inquisição por outros escravos e forros (da casta corumbi, java e guzerate) que serviam aos dominicanos no convento de Goa; estes acusaram Gabriel de demonstrar pouco interesse em aprender a doutrina cristã, além de praticar rituais controversos e de dizer que desejava fugir para terra de muçulmanos, pois considerava que poderia viver um mês como um homem cristão e no outro como mouro⁸⁹.

Gabriel alegou que sua última fuga teria sido por causa das necessidades que passava no convento, das pancadas que recebia dos outros escravos e por causa da expectativa de encontrar «algum abexim que o agasalhasse». Apesar de não podermos negligenciar que as respostas de Gabriel foram dadas em um contexto de pressões, é interessante destacar uma das justificativas da última fuga: a procura de um abexim que o amparasse. Ao longo dos relatos há alusões à convivência de Gabriel com homens e mulheres abexins, como a mulher a quem serviu em Chaul, o abexim cristão que criara entraves ao casamento dele e um dos intérpretes de Gabriel (durante a confissão), que eram abexins. Cabe destacar que ele mesmo havia se identificado como um filho de pais abexins judeus, apesar de os inquisidores não terem explorado esse traço identitário ao longo do

⁸⁷ O caso de Gabriel foi analisado por: G. MARCOCCI, «Tra cristianesimo e Islam: le vite parallele degli schiavi abissini in India (secolo XVI)», *Società e storia*, 138, 2012, pp. 807-822 e S. HASSELL, op. cit., p. 407.

⁸⁸ Trata-se da frase inicial de capítulo do Corão, uma oração entoada no início de cada ato importante. Margarida Santos LOPES, *Dicionário do Islão*, Lisboa, Casa das Letras, 2010, p. 83.

⁸⁹ ANTT, TSO-IL, Processo 4937, fl. 11v. Novamente inquirido pela Inquisição de Goa, foi sentenciado a galés e seu caso remetido ao Conselho Geral do Santo Ofício (fl. 18).

processo, pois apenas estiveram atentos à relação de Gabriel com as comunidades muçulmanas e sua adesão ao islamismo.

Se Gabriel fosse um cristão abexim, conforme as leis do Estado da Índia, não poderia ter sido vendido como um escravo. O Pai dos Cristãos tinha a incumbência de fiscalizar as naus, a fim de impedir que cristãos abexins fossem transportados na condição de escravos de infiéis, retirá-los da posse de seus senhores e catequizá-los⁹⁰. As cartas dos missionários apresentam referências a denúncias de escravos cristãos abexins que eram transportados por terras portuguesas (ação proibida conforme a legislação). Mulheres escravas teriam declarado a própria identidade de abexins e por isso foram confiscadas de seus proprietários muçulmanos e levadas para serem doutrinadas na Casa dos Catecúmenos de Goa⁹¹.

Em Diu – região da Província do Norte, como Chaul – os dominicanos também administravam uma casa de catecúmenos, em que havia vários abexins, possivelmente escravos confiscados nos portos locais. Em torno de 1580, Gabriel, escravo abexim, não foi alforriado após ter se convertido ao catolicismo, mas passou a servir a uma cristã abexim de Chaul, conforme as ordens dos dominicanos locais – em consonância com o alvará de 1559 de D. Sebastião⁹², que preconizava a entrega do escravo de infiel que se batizasse a um senhor cristão, ou seja, sem a obtenção da alforria. A primeira sentença de Gabriel emitida pela Inquisição de Goa incluía servir aos dominicanos no convento de São Tomás de Goa.

Gabriel, filho de judeus da Etiópia, foi capturado e forçado a atravessar os mares em direção à Península Arábica, foi levado para a Índia, local em que realizou deslocamentos voluntários de territórios controlados por muçulmanos para comunidades católicas e vice-versa. Tomamos conhecimento dos aspectos mais superficiais, exteriores desse movimento, conforme as questões que atraíram a atenção dos inquisidores e que eram assumidas por eles como um indício de adesões que se processavam no interior dos inquiridos. Assim, as transformações identitárias de Gabriel tendem a ser percebidas a partir de sinais exteriores (vestimentas, ritos, palavras e gestos), dos deslocamentos tratados como «fugas» (tópica recorrente em processos de escravos suspeitos de retroceder ao islão) e de dualismos entre ser fiel e infiel, entre viver no mundo cristão ou no mundo islâmico.

⁹⁰ J. WICKI, *O livro do Pai dos Cristãos*, op. cit., pp. 18-19.

⁹¹ G. ANTUNES, op. cit., pp. 178-180.

⁹² G. MARCOCCI, op. cit., p. 816.

Apesar dos limites das fontes inquisitoriais para apreender as diversidades culturais, ao analisarmos o processo do homem forro Gonçalo Toscano⁹³, acusado de culpas de islamismo, podemos identificar referências a práticas e crenças religiosas de comunidades muçulmanas específicas. Os relatos de Gonçalo Toscano sugerem a intensa movimentação que caracterizou a vida dele, com vários momentos de adesão ao catolicismo e ao islamismo, o abandono de tais comunidades religiosas e o seu retorno. Em 1597, Gonçalo Toscano declarou aos inquisidores de Goa que nascera no Balagate, no Decão, que fora batizado e vivera em Baçaim servindo a um português até fugir para a Galiana, cidade portuária em que morava a sua mãe – que o convencera a se converter ao islamismo, vivendo como muçulmano durante dois anos, até retornar a Baçaim para viver com seu antigo senhor.

Gonçalo confessou-se a um jesuíta, viveu como católico durante três anos, mas fugiu para territórios controlados por muçulmanos, onde foi recrutado por um exército local e lutou contra os cristãos. No entanto, suspeito de ser espião dos portugueses, foi preso por muçulmanos no sultanato de Ahmadnagar, até conseguir fugir, dissimulando a sua identidade ao se vestir como «iogue» (asceta da Índia), conforme a transcrição da confissão de Gonçalo – o que poderia manter homologias com os trajes de faquir⁹⁴, um asceta sufi. Chegou à comunidade católica de Diu, relatou suas experiências aos franciscanos capuchos e foi preso pelo capitão, por ter lutado contra os cristãos. Conseguiu escapar do cárcere e voltou para terras de muçulmanos, sempre usando «touca e cabaia» e praticando as cerimônias islâmicas. Por fim, ao contar suas experiências a soldados portugueses, foi conduzido a Baçaim e o arcebispo (que segundo Gonçalo estava na Província do Norte e trazia poderes da Inquisição) o encaminhou para o Santo Ofício de Goa⁹⁵.

Tal como no processo de Gabriel, os inquisidores atentaram fundamentalmente para as fugas e para as manifestações exteriores das crenças de Gonçalo Toscano, mas há algumas informações que permitem delinear a provável corrente do islamismo a que ele aderiu e, portanto, reconhecer elementos que compuseram a identidade religiosa de Gonçalo, provável

⁹³ ANTT, TSO-IL, Processo 4931.

⁹⁴ ANTT, TSO, Processo 4931, fl. 6. Faquir remonta à expressão *faqir*, despojamento total, os termos *sufi* e *sufismo* derivam possivelmente das roupas de lã (şüf) usadas pelos ascetas muçulmanos, designados como pobres (*faqir* ou *darvish*). M. ELIADE e I. COULIANO, *Dicionário das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 205; Shahzad BASHIR, *Sufi bodies. Religion and society in medieval Islam*, New York, Columbia University Press, 2013, pp. 58-64.

⁹⁵ ANTT, TSO-IL, Processo 4931, fl. 6-7.

seguidor do sufismo. Sobre sua conversão ao islão, narrou que lavaram a cabeça dele e lhe deram para comer «uns pilouros de banguê⁹⁶], ou anfião», para não sentir dores durante a circuncisão. Partiu em romaria com sua mãe e outros membros de sua família para reverenciar o corpo de Sayid Muhammad Gesu Daraz⁹⁷, um homem santo do islão popular no Decão, mais precisamente, um mestre considerado um *wali allāh* (amigo de Deus), venerado para obter assistência, bênçãos e milagres⁹⁸.

As práticas religiosas de Gonçalo Toscano (por exemplo, a *ziyārat*, visita ao túmulo de um mestre) coadunam-se com as do sufismo praticado naquela região da Índia, que preconizava a construção de uma memória em torno de seus mestres, graças à construção de templos sobre seus túmulos. Os rituais de iniciação e a liturgia ocupam um papel importante nessa corrente mística do islão, o que talvez explique o uso de *cannabis* por Gonçalo Toscano, conforme o ritual supracitado, como uma forma de provocar êxtases espirituais. Além disso, o facto de a mãe de Gonçalo Toscano ocupar um papel central em toda a sua narrativa, na conversão ao islão e na condução espiritual do filho, também se ajusta a uma característica do sufismo, que concebe a relação com a mãe como uma etapa espiritual que antecede o desenvolvimento de uma relação amorosa com o mestre⁹⁹.

Em suma, o indiano forro foi doutrinado na fé cristã em Baçaim (em uma comunidade portuguesa local), deslocou-se várias vezes para terras controladas por muçulmanos ou para comunidades católicas do Decão, integrou possivelmente uma confraria de sufistas, aproximou-se dos franciscanos capuchos de Diu e disse que dirigia suas orações a São Francisco, «seu advogado», talvez por encontrar homologias entre o despojamento dos mestres sufistas e o dos franciscanos. Contudo, alegou aos inquisidores que, quando fazia homenagens e levava oferendas de flores a Sayid Muhammad Gesu Daraz, em seu túmulo, «somente lhe pedia que lhe desse riqueza», em contraste com tal despojamento¹⁰⁰.

⁹⁶ Banguê corresponde ao cânhamo, *cannabis* ou marijuana. Ver: S. DALGADO, op. cit., Vol. 1, verbete: anfião.

⁹⁷ ANTT, TSO-IL, Processo 4931, fl.10v; Simon DIGBY, «The sufi Shaikh as a source of authority in medieval India» in Richard Eaton (ed.), *India's Islamic traditions, 711-1750*, Oxford University Press, 2011, pp. 239-254. Muhammad Gesu Daraz foi líder religioso de destaque, que no final do século XIV difundiu a filosofia dos *Chishti shaikhs* em regiões da Índia.

⁹⁸ Gabriele Mandel KHÂN, *L'Islam : fondements, pratiques, civilisations*, Paris, Hazan, 2007, p. 117.

⁹⁹ S. DIGBY, op. cit., p. 254; S. BAZIR, op. cit., *passim*; M. ELIADE e I. COULIANO, op. cit., pp. 191-209.

¹⁰⁰ ANTT, TSO-IL, Processo 4931, fl. 10v.

Em todas as etapas de sua vida adotou trajes e praticou rituais que o identificavam ora como cristão ora como muçulmano. Assim, diante dos desafios e das oportunidades que a vida lhe apresentava, Gonçalo Toscano aderiu a diferentes crenças, que não se limitaram às cristãs ou muçulmanas, como quando não hesitou em aceitar o objeto de caráter mágico que um «feiticeiro gentio», preso com ele em Diu, ofereceu-lhe, com a promessa de que ele conseguiria a liberdade em poucos dias. Após usá-lo durante meses, jogou-o fora «por entender que era engano»¹⁰¹. Logo, adotou uma postura altamente pragmática, ao abandonar um objeto que a experiência lhe demonstrara ter sido ineficaz para conquistar seus objetivos¹⁰². Tornou-se, portanto, uma complexa tarefa rotular as crenças e práticas religiosas de Gonçalo Toscano, em função da intensa mobilidade, da intensa passagem por diferentes grupos religiosos e por diversos territórios situados no Decão, na Índia.

Considerações finais

Abordamos a legislação referente à cristianização dos escravos existentes no Estado da Índia a partir de um esforço que considerasse a dinâmica em torno da construção da norma. A expectativa foi evidenciar como a Coroa, o vice-rei, os agentes da Igreja (bispos e vigários das fortalezas lusas, eclesiásticos reunidos nos concílios provinciais) e os grupos sociais nativos (como os mercadores e proprietários de escravos) exerceram pressões (com propósitos ora coincidentes, ora concorrentes), a fim de instituir as leis que versaram sobre posse, venda, cristianização e alforria de escravos.

Preconizou-se a atuação de diversos agentes para a aplicação das leis. Como a presença portuguesa no Oriente foi sobretudo marítima, a legislação destacou as atribuições de capitães de fortalezas e de chefes de embarcação, por exemplo. No tocante à Inquisição de Goa, uma inquisição das «fraldas do mar»¹⁰³, também esta recorreu a agentes locais, como os comissários (que verificavam se os escravos cristãos eram vendidos a infiéis e hereges), além de bispos, vigários e clérigos regulares que ampliavam

¹⁰¹ ANTT, TSO-IL, Processo 4931, fl. 11.

¹⁰² Os inquisidores de Goa enviaram Gonçalo Toscano para Portugal. ANTT, TSO-IL, Processo 4931; Antônio BAIÃO, *A Inquisição de Goa*, Lisboa, Academia das Ciências, 1945, Vol. 2, doc. LIX, p. 259.

¹⁰³ Expressão de C. AMIEL, C. Goa, in Adriano Prosperi *et al.* (org.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, Vol. 2, pp. 716-718.

o raio de abrangência desse tribunal¹⁰⁴ e que foram essenciais para que Gabriel e Gonçalo Toscano fossem entregues à Inquisição.

As estruturas montadas para favorecer a cristianização e a ação de tais agentes ocorreram no âmbito de situações históricas concretas, em que a tensão entre as estruturas que esperavam criar constrangimentos para estimular as conversões coexistiram com as experiências de vida de homens e mulheres escravizados que fizeram escolhas (ainda que as possibilidades fossem limitadas), que criaram expectativas de desfrutar de uma vida melhor ao ultrapassar fronteiras, mas cuja decepção (com as novas sociedades, novos senhores e novas seitas) pode ter estimulado o retorno¹⁰⁵. Nesse sentido, as esparsas informações contidas nas confissões de escravos aos inquisidores de Goa foram concebidas como uma forma de analisar pequenas trajetórias de pessoas em movimento, que oscilaram entre o estatuto de homens «livres» e a dependência, transitaram por diferentes territórios e comunidades religiosas, cruzando fronteiras políticas e culturais.

¹⁰⁴ Bruno FEITLER, «A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro», *Tempo*, Vol. 24, 2008, pp. 127-148.

¹⁰⁵ Stephen Greenblatt estimula a análise dessa tensão entre estruturas e agência individual, como uma das possibilidades de enfrentar o estudo das mobilidades culturais. S. GREENBLATT, op. cit., p. 251.

Referências bibliográficas

- ALBERTS, Tara, *Conflict and conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*, Oxford University Press, 2013.
- AMES, Glenn, «Religious life in the Colonial Tranches: the Role of the *Pai dos Christãos* in Seventeenth Century Portuguese India», *Portuguese Studies Review* 16 (2) (2008).
- AMIEL, Charles, «Goa», in A. Prosperi *et al.* (orgs.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, Vol. 2, pp. 716-718.
- ANTUNES, Gina, *Os abexins no Decão e no Guzerate no século XVI*, Lisboa (Dissertação em História), Universidade Nova de Lisboa, 1997.
- BAIÃO, António, *A Inquisição de Goa*. Lisboa: Academia das Ciências, 1945.
- BASHIR, S., *Sufi bodies. Religion and society in medieval Islam*, New York, Columbia University Press, 2013.
- CAMPBELL, Gwyn (org.), *The structure of slavery in Indian Ocean Africa and Asia*, London, 2004.
- CAMPBELL, Gwyn, «Slavery in the Indian Ocean», in Gad Heuman e Trevor Burnard (eds.), *The Routledge History of Slavery*, London, Routledge, 2011.
- CARDIM, Pedro, «Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime», *Revista de Historia das Ideias*, Coimbra, Vol. 22 (2001), pp. 133-174.
- CARDOSO, Hugo C., «The African slave population of Portuguese India Demographics and impact on Indo-Portuguese», in Umberto Ansaldi, *Pidgins and Creoles in Asia*, John Benjamins Publishing Company, 2012, pp. 91-114.
- CARREIRA, Ernestine, *Globalising Goa (1660-1820). Change and Exchange in a Former Capital of Empire*, Goa, Goa 1556, 2013.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, « La liberté du sacrement. Droit canonique et mariage des esclaves dans le Brésil colonial », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65e année (2010/6), pp. 1349-1383.
- CHATERJEE, Indrani & EATON, Richard (ed.). *Slavery & South Asian history*, Indiana University Press, 2006.
- CHATTERJEE, Indrani, *Gender, Slavery and Law in Colonial India*, Oxford University Press, 1999.
- COULIANO, I. e ELIADE, M., *Dicionário das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- D'SOUZA, Carmo, «Slavery in Goa: Legal and Historical Perspectives», in Fernandez Dias e Marie Suzette (orgs.), *Legacies of slavery*, New Castle, Cambridge Scholars Publishing, 2007, pp. 62-75.

- DALE, Stephen Frederic, *Islamic Society on the South Asian Frontier: the Mappilas of Malabar. 1498-1922*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- DALGADO, Sebastião, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, Academia das Sciencias, 1919-1921, Vol. 1.
- DIGBY, S., «The Sufi Shaikh as a source of authority in medieval India» in Richard Eaton (ed.), *India's Islamic traditions, 711-1750*, Oxford University Press, 2011, pp. 239-254.
- EATON, Richard, *A social history of the Deccan (1300-1600)*, Cambridge University Press, 2005, pp. 33-58.
- EHALT, Rômulo, «As faces da escravidão colonial e asiática em Macau e Manila (séculos XVI e XVII)», in *Encontro Regional da ANPUH-RIO*, 2014.
- FARIA, Patrícia S. de, «Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567-1606)», *Topoi*, Vol. 14, n.º 27 (jul-dez, 2013), pp. 218-238.
- FEITLER, Bruno, «A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro», *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 24, 2008, pp. 127-148.
- FEITLER, Bruno, «Uma base de dados dos processos da Inquisição de Goa (1561-1623)». [Consultado em 10/11/2015.] Disponível em <http://d284f45nftgze.cloudfront.net/repositorio/Feitler%20Uma%20base%20de%20dados%20site.pdf>.
- GODINHO, V. Magalhães, *Os Descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, Arcádia, 1965.
- GORDON, Murray, *Slavery in the Arab World*, New Amsterdam Books, 1992.
- GREENBLATT, S. *et al.*, *Cultural Mobility*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- HASELL, Stephanie, «Inquisition records from Goa as sources for the study of slavery in the Eastern domains of the Portuguese Empire», *History in Africa*, 42 (2015), pp. 397-418.
- HESPANHA, A. M., *Imbecilias*, Belo Horizonte, AnnaBlume, 2010.
- JAYASURIYA, S. S., «Les cafres de Ceylan : la chaîne portugaise », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n.º 3 (2001), pp. 229-253.
- KHÂN, Gabriele Mandel, *L'Islam : fondements, pratiques, civilisations*, Paris, Hazan, 2007.
- LARA, Sílvia Hunold, «Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa», in José Andrés-Gallego (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000, pp. 1-25.

- LARA, Sílvia Hunold, «Do mouro cativo ao escravo negro: continuidade ou ruptura», *Anais do Museu Paulista*, XXX, 1980-1981, pp. 375-398.
- LONDOÑO, F. T., «As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão», pp. 275-282. [Consultado em 01/12/2015.] Disponível em <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Constitui%C3%A7%C3%B5es-do-Arcebispado-da-Bahia-de-1707-e-a-presen%C3%A7a-da-escravid%C3%A3o-Fernando-Torres-Londono.pdf>.
- LOPES, Margarida Santos, *Dicionário do Islão*, Lisboa, Casa das Letras, 2010.
- M'BOKOLO, Elikia, *África Negra: História e Civilizações*, São Paulo, Salvador, Casa das Áfricas, Edufba, 2009, tomo 1 (até o século XVIII).
- MACHADO, Pedro, *An Ocean of Trade*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- MANICKAM, S., *Slavery in the Tamil Country: a historical over-view*, Madras, The Christian Literature Society, 1982.
- MANSO, Maria de Deus B. & SOUSA, L. «Os portugueses e o comércio de escravos nas Filipinas (1580-1600)», *Revista de Cultura/ Review of Culture*, Macau, n.º 40, outubro de 2011.
- MARCOCCI, G., «Tra cristianesimo e Islam: le vite parallele degli schiavi abissini in India (secolo XVI)», *Società e storia*, 138 (2012), pp. 807-822.
- MÉDARD *et al.* (org.), *Traites et esclavages en Afrique Orientale et dans l'Océan Indien*, Paris, Karthala, 2013.
- MOLINA, Luís de, *Tratado da justiça e do direito*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- PAGDEN, A., *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- PEABODY, S., «Slavery, Freedom and the Law in the Atlantic World, 1420-1807», in David Eltis e Stanley Engerman (eds.), *Cambridge World History of Slavery*, New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 594-598.
- PINHEIRO, C.C., «No governo dos mundos. Escravidão, contextos coloniais e administração das populações», *Estudos Afro-asiáticos*, v. 24, n. 3, 2002, pp. 425-457.
- PINTO, J., *Slavery in Portuguese India*, Bombay, Himalaya Publishing House, 1992.
- REGO, A. Silva, *Documentos para História das Missões do Padroado Português no Oriente* [DHMPPO], Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1947-1958, 12v.
- RIVARA, J. H. da Cunha, *Archivo portuguez-oriental* [APO], New Delhi, Asian Educational Services, 1992, 6 t., 10 v.
- SARADAMONI, K., *Emergence of a Slave Caste: Pulayas of Kerala*, New Delhi, People's Publishing House, 1980.

- SEIJAS, T., *Asian Slaves in Colonial Mexico*, New York, Cambridge University Press, 2014.
- SOARES, Mariza de Carvalho, «A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia», in Bruno Feitler e Evergton Sales (orgs.), *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo, Unifesp, 2011, pp. 303-321.
- SOUSA, Lúcio de, *Escravidão e diáspora japonesa nos séculos XVI e XVII*, Braga, NICPRI, 2014.
- SOUZA, Teotônio de, «Manumission of Slaves in Goa during 1682 to 1760 as found in codex 860», in Jean-Pierre Angenot (ed.), *Tadia, The African Diaspora in Asia*, First Conference on Tadia (Panaji, Goa), Bangalore, Jana Prakashana, 2006.
- SPINOLA, Antônio Ardizzone, *Cordel triplicado de amor a Christo Jesu Sacramentado* [...], Lisboa, Antonio Craesbeeck, 1680.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay, «Notas sobre a mão de obra na Índia pré-colonial (séculos XVI a XVIII)», in E. Paiva & C. Anastasia, *Trabalho mestiço: maneiras de pensar e de viver (séculos XVI ao XIX)*, São Paulo, Annablume, 2002.
- TAVARES, Célia C. S., *Jesuítas e Inquisidores em Goa*, Lisboa, Roma Editora, 2004.
- THOMAZ, L. F., «A escravidão em Malaca no século XVI», *Studia*, n.º 53 (1994), pp. 253-316.
- WICKI, J., S.J., *O Livro do “Pai dos Cristãos”*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- WICKI, Joseph, S. J., *Documenta Indica* [DI], Roma, M. H. Societatis Iesu, 1948, Vol. 1.
- XAVIER, Ângela Barreto, «A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação», *Anais de História de Além-Mar*, n.º 5, dez. 2004, pp. 27-59.
- XAVIER, Ângela Barreto, *A invenção de Goa*, Lisboa, ICS, 2008.
- ZERON, C. M. R., «O Governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na Legislação Portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito», in Bruno Feitler e Evergton Sales (orgs.), *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo, Unifesp, 2011, pp. 323-353.
- ZERON, Carlos Alberto de M. R., *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séc. XVI e XVII)*, São Paulo, Edusp, 2011.