

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC - SP**

**Jorge Lúzio Matos Silva**

**SAGRADO MARFIM**

**O Império português na Índia e as relações intracoloniais Goa e Bahia, século XVII:  
iconografias, interfaces e circulações**

**MESTRADO EM HISTÓRIA**

**SÃO PAULO  
2011**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Jorge Lúzio Matos Silva

**SAGRADO MARFIM**

**O Império português na Índia e as relações intracoloniais Goa e Bahia, século XVII:  
iconografias, interfaces e circulações**

Mestrado em História

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

SÃO PAULO  
2011

BANCA EXAMINADORA

---

Dr. Fernando Torres Londoño (Presidente)

---

Dr<sup>a</sup> Maria Izilda Santos de Matos (PUC – SP)

---

Dr<sup>a</sup>. Íris Kantor (USP)

*“Neste momento da minha partida, desejai-me boa sorte, meus amigos!  
O céu inflamou-se com a aurora e está lindo o meu caminho.  
Não indagueis o que levo comigo ao partir. Sigo viagem de mãos vazias e coração  
esperançoso.  
Cingirei a minha grinalda nupcial. Não mais vestirei o manto castanho de peregrino, e, embora  
haja perigos no caminho, vai sem medo o meu espírito.  
Estará finda a minha viagem quando surgir a estrela da manhã  
e as notas doridas das melodias do poente  
soarem na estrada real”\**

Aos queridos Antônio e Gilson (*in memoriam*)

Muito mais que tio e padrinho, heróis e amigos, que me viram nascer e crescer, assistiram todos os meus vôos, celebraram os meus périplos, inclusive o mais importante, o surgir deste trabalho. Voaram enquanto eu terminava a pesquisa e iniciava a produção textual. Dos céus e em minh'alma permanecem vivos comigo.

Para Maria e Gentil.  
Meus alicerces, as grandes bênçãos de Deus na minha vida.

\* *Rabindranath Tagore*, poeta bengali, Nobel de literatura em 1913. Verso 94, in: *Gitanjali*.

## AGRADECIMENTOS

---

Uma longa jornada me trouxe até aqui. Quando esta pesquisa foi formulada enquanto projeto, surgiram no meu caminho três professores a quem presto o meu reconhecimento e apreço: ao meu dileto orientador Prof<sup>o</sup> Dr. Fernando Torres Londoño, em seu rigor acadêmico e na sua condução exigente e minuciosa, o amparo e o apoio incondicional de quem não somente acreditou – quando nos encontramos pela primeira vez na entrevista de seleção para ingresso no programa de mestrado; já como candidato aprovado e orientando seu, investiu sugerindo livros e fontes, me apresentou autores e me tomou pela mão, sofrendo quando eu sofria, ou vibrando com as mínimas conquistas, como faz todo grande mestre, a cuidar do seu discípulo, caminhando sempre ao meu lado. Muito mais que orientação, obtive formação no testemunho e na vivência com um pesquisador singular, e o privilégio de aprender com um grande humanista e dos mais importantes *scholars* da historiografia brasileira. À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Vera Vieira, revisora do então projeto de pesquisa que com desprendimento e generosidade me recebeu na PUC/SP e, em sua sensibilidade, jamais poupou auxílio e afeto. À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Izilda Matos, que me acompanhou em toda esta trajetória, desde a entrevista de seleção, passando pelas reflexões feitas na disciplina de *cultura e cidade*, à defesa, como membro da banca examinadora. Cúmplice nos meus anseios apresentou sugestões de levantamento de dados em acervos portugueses e esteve sempre a me encorajar com o seu carinho e zelo, muito contribuindo em debates de sala de aula, além dos textos e fontes de pesquisa trazida em meio à sua amabilidade e cortesia.

Concebo este trabalho como o ápice do percurso que se inicia na minha própria existência, e é a partir dela que dirijo a palavra aos meus pais, Gentil de Araújo Silva e Maria José Matos Silva: pelo amor e pelo exemplo de perseverança na fé. No respeito e na admiração, por toda uma vida de lutas, desafios e vitórias, minha profunda gratidão! É o mesmo obrigado que se estende aos meus irmãos queridos, Sérgio e Ricardo –ao meu sobrinho Davi, e à minha tia Josefa; ao meu tesouro maior, meu berço, minha família. Da mesma forma a minha consideração à todos os meus familiares, sempre atentos ao meu bem estar. Meu querido tio Pedrito, Penha, Rondão, Joaquina, Damiana, Tiêta e todo o *povo do santo*, minhas raízes. E na dimensão do eterno, à memória da minha muitíssimo amada vó Isabel, vó Valdelice, Tia Jerosina, minha madrinha Maria do Rosário, Arlete e Jussara:

essas valorosas mulheres me ensinaram a ser menino e homem, sem jamais abrir mão da virtude da sensibilidade.

Dos amigos/irmãos que me acompanham desde a minha Bahia, em Itabuna e Salvador, aos meus longos anos em São Paulo - tão minha terra quanto a terra de Jorge Amado, companheiros de risos e lágrimas, que me dão ânimo, suporte, e o mais nobre dos sentimentos, a amizade. Por me permitirem sonhar e realizar, acreditar comigo e lutar por cada empreendimento, pois de sonhos e realizações é feita a vida... Na lealdade de sempre ou na gratidão da saudade: Ana Cristina, Albert, Binho, Brendinha e Dorô (irmãs de alma e de vida), Edilson, Eliúma, Evaldo (meu grande apoiador), Everton – irmão nas artes e na esperança, Fábio Silva, Graça, Gabriela Rodella, Jacquie Péret, Liz Tupiassy e Gilzete Brandão, Luma – refúgio do meu coração, Luís Henrique – extensão da minha alma, e Luciano, Paolo, Marcos, Marcos Horácio – à luz do nosso barroco, Marquinhos Salviano, Walter, Célia, Lucile, Valério, Nando, Marcela, Bacic, Mary, Sandra – minha tão amada Sand, Leninha Pitta, Alene, Jeannes Larchet, Selma – na lembrança dos memoráveis anos de arte e ensino na Ação Fraternal de Itabuna, Maria Angélica, Ivone Rosa - um obrigado particular pela leitura e revisão do texto, e aos meus queridíssimos primos Ana e Iramir, meu porto seguro em Salvador, todo o meu afeto, igualmente à Iramar, João, Jal, Marcos, Lucas e Danúzia.

Dos amigos da vida acadêmica, desde os meus saudosos professores da graduação na Universidade Nove de Julho - SP, Prof. Savério Lavorato – que me reavivou como educador, e Prof<sup>a</sup> Cristina, Prof. Geraldo Alves – que me abriu para os caminhos da pesquisa histórica, aos caríssimos Prof. Fábio Franzini – por ter me despertado para os estudos culturais, e à Prof. Elaine – sempre cuidadora e companheira, à tão querida Prof. Kátia Kenez – por ter me ensinado a trazer arte para a história. Ao Prof. Éber Lima – estimado orientador do meu TCC e inspiração para as reflexões e pesquisas em cultura e religião, e ao Prof. José Lúcio – querido amigo, constante incentivador e mentor deste mestrado. Aos companheiros de curso, Henry Albert – especial gratidão pela amizade e companheirismo acadêmico mantido na PUC, Luciana Riga, Mayra Binotti, Ivania, Mendes, Vander, Marco Aurélio, Magno, Carol, Julia, Bia, Luana, Clébia, Léo, Samuel, Andressa, Karen, Durval, Nágila, Fernando Henrique, Cristiane, Kennedy, Priscila, Érico, Míriam, Paulo, Elias, Elaine e demais colegas; se sou um pensador da História, devo a cada um de vocês, em quem encontrei coragem para revolucionar e dar vida às utopias, trazendo-as ao mundo real. Ao meu pessoal da PUC/SP, os amigos de turma, Victor Souza, Cristina, Fátima, Eduardo, Mazé, Francisco, Geraldo, Heitor, Gustavo, Aline, Joana, Claudia, Gianfranco, Felipe, Vítor Sartori e aos professores do programa, em especial à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Heloísa Cruz – por todos os diálogos e pelo encaminhamento ao CEDIC – PUC/SP, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Estefânia Knotz – pelo desvelo para com o trabalho e pelas observações, críticas e sugestões na

etapa da pré-qualificação, ao queridíssimo Prof<sup>o</sup> Dr. Antonio Rago – que me aprofundou nos textos sobre o orientalismo e nos debates historiográficos, à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rosário – na coordenação do programa, à Betinha – na dedicação à secretaria, e de um modo todo particular à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Antonieta Antonacci, da história da África - PUC/SP e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Íris Kantor - pesquisadora de história colonial do departamento de História da USP – membros da banca de qualificação: certamente foram seus contributos e participações em textos, idéias e discussões, determinantes para os resultados obtidos e indicação de desdobramentos da pesquisa. Ao pessoal da biblioteca, da sala de informática e das copiadoras: no cotidiano acadêmico o labor em prol do conhecimento à serviço da comunidade. Um agradecimento afetuoso à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Marcia Amantino da Universidade Salgado de Oliveira – RJ, pelos diálogos sobre a missão jesuítica e ao Prof<sup>o</sup> Dr. Luiz Fernando Rodrigues Medeiros SJ, da Unisinos – RS, por se predispor ao encaminhamento de novas fontes jesuíticas. Um registro fundamental pela participação e apoio da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Patrícia Souza de Faria, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – RJ; ao ceder seus trabalhos, esclarecer dúvidas e suscitar questões, tornou-se referência e leitura elementar para esta pesquisa, tornando-se além de colaboradora, parceira nos estudos indianos e luso-orientais. Ao Prof<sup>o</sup> Dr. Helder Garmes da FFLCH – USP, por ter me disponibilizado sua biblioteca ao oferecer exemplares raros e imprescindíveis à pesquisa, sugerir autores, e pela paixão comum por Goa e pela Índia.

Aos acadêmicos indianos residentes no Brasil, Prof<sup>o</sup> Dr. Dilip Loundo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, pelos contatos apresentados e ao queridíssimo Prof<sup>o</sup> Dr. Pe. Joachim Andrade, da Faculdade Vicentina de Curitiba – PR, pelas entrevistas, textos, imagens e préstimos a fontes e acervos na Índia.

Aos amigos de Portugal, Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria de Deus Manso, da Universidade de Évora, pelo apoio e prestatividade em colaborar com notas e sugestões, pelo seu carinho e incentivo à pesquisa, com sua preciosa atenção em Lisboa, presenteando-me com a sua tese e apontando caminhos trazendo, também, novos amigos. À Rita Munier que me acolheu com esmero e alegria e à Rita Castro que tornou Aveiro e Porto inesquecíveis surpresas. Ao Prof. Anil Samarth, personificação dos *rishis*, em sua sábia simplicidade, e sua esposa Dília: da união afetiva e intelectual Índia e Angola às afinidades e lutas em nome da arte e da justiça social.

Ao Sr. Elson de Barros, cônsul A.H. da Índia em Minas Gerais, pela leitura de alguns textos e pelas contribuições de pesquisa, e ao Mr. Jitendra Tripathi, cônsul geral da Índia em São Paulo, pelo apoio, apreciação e solicitude. Ao Revm<sup>o</sup> Swami Nirmalatmananda, diretor da Ordem Ramakrishna no Brasil / Ramakrishna Vedanta Ashrama – São Paulo, por suas pontuais colocações sobre as aproximações hinduísmo/cristianismo e ao Sr. Eduardo Chohfe por contatos e pareceres de leituras. À Prof<sup>a</sup> Silvana Duarte que me iniciou na

cultura indiana com o estudo e aprofundamento da Arte Odissi, no aprendizado da dança clássica indiana e da mitologia hindu, e à sempre amiga Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lúcia Fabrini, cujo apoio e participação nas leituras e análises me possibilitaram a ampliação de conhecimentos e a imersão no *bhava* das palavras – a estas minhas mestras do saber artístico dos *bharatas*, me inclino num sincero *namastê* ! À Gladys Schmidt, bibliotecária do Colégio São Luís, em São Paulo, e toda a sua equipe pela prestimosidade para com este trabalho. Ao amigo Luriê Peixoto no auxílio à montagem do banco de imagens da dissertação. À Beatriz Cruz, museóloga do Museu de Arte Sacra de São Paulo – pelo comprometimento e generosidade, e sua equipe técnica. Ao Sr. José Raimundo, antiquário em São Paulo, em ter gentilmente oferecido seu catálogo e imagens das esculturas goesas de marfim e me fazer despertar para a circulação da arte indo-portuguesa no Brasil, bem como suas influências na arte colonial. Um registro importante à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Monica Simas, da FFLCH – USP, pelo convite e acolhimento ao grupo de pesquisa CNPq *Portugal e o Oriente* – de estudos interdisciplinares sobre a lusofonia e cultura portuguesa na Ásia, e à Dr<sup>a</sup> Esther Bertoletti, coordenadora técnica do Projeto Resgate “Barão do Rio Branco”, do Ministério da Cultura, na ocasião do EIHC-2010 / Recife – UFPE, por contatos institucionais e pelo incentivo à análise da documentação ultramarina referente às capitanias do Brasil, como recurso indispensável aos trabalhos de historiografia colonial. Uma palavra final à Ir<sup>a</sup> Dalvanir Rosado, Ir<sup>a</sup> Flávia, Ir<sup>a</sup> Natália, e ao corpo docente do meu curso de magistério no Colégio São José da Ação Fraternal de Itabuna, onde estudei, como bolsista, e iniciei minha vida profissional nos rumos da educação, da arte e da pesquisa. Uma imprescindível homenagem à Prof<sup>a</sup> Vera Lúcia Beck e à Prof<sup>a</sup> Maria Aparecida Siqueira, professoras de história da minha adolescência, inolvidáveis, inspiração de uma paixão. E finalmente à CAPES e ao CNPq que me possibilitaram o andamento deste trabalho através de bolsa de estudos, ao longo dos créditos e desenvolvimento da pesquisa e da produção dissertativa; muito obrigado !

E acima de tudo, gratidão ao Ser Maior, Sempiterno, meu Supremo Amor, Senhor e Deus, tão Pai quanto Mãe. Om Tat Sat!

## RESUMO

---

LÚZIO, Jorge. *Sagrado Marfim. O Império português na Índia e as relações intracoloniais Goa e Bahia, século XVII: iconografias, interfaces e circulações.*

Os prolongamentos ultramarinos do Reino de Portugal, em plena expansão marítima que resultou nos descobrimentos da América portuguesa e nas rotas oceânicas para África e Ásia, produziram o fluxo de uma rede comercial que constituiu o Império colonial português. Relações intracoloniais foram tecidas e destas surgiu um intercâmbio mercantil multiculturalista que determinou as circularidades e as permeabilidades culturais provenientes do trânsito de navegadores, missionários e mercadorias, no Atlântico e Índico, promovendo uma profunda interação Oriente e Ocidente através do cotidiano dos portos e das naus, com repercussão em práticas e costumes. Esta pesquisa analisa o marfim no mundo português, da África ao subcontinente indiano e percorre a Carreira da Índia no intervalo Goa - Salvador, para observar o impacto da iconografia indo-portuguesa em marfim procedente da Índia, na Bahia, influenciando a produção artesanal local e participando da formação da cultura material do Brasil.

**Palavras-chave:** Marfim, Goa, Bahia, Carreira da Índia, Circularidades, Iconografias, Híbridismos, Jesuítas, Império português, Cristianismo, Hinduísmo.

## ABSTRACT

---

LÚZIO, Jorge. *Sacred Ivory. The Portuguese Empire in Índia and the Goa Bahia intra-colonial relations, 17<sup>th</sup> century: iconographies, interfaces and circulations.*

The maritime expansion of the Kingdom of Portugal overseas which resulted in the discoveries of Portuguese America and the ocean routes to Africa and Asia, produced the flow of a commercial network that constituted the Portuguese Colonial Empire. Intra-colonial relations were created and from these emerged a multicultural commercial exchange that determined the cultural roundness and permeability consequent of the traffic of navigators, missionaries and goods in the Atlantic and Indian Ocean. The latter also served in promoting a deep interaction between East and West through the daily routines of the ports and ships, with repercussions on practices and customs. This research examines ivory in the world Portuguese, from Africa to Índia through the Goa-Salvador intra-colonial relations in the Carreira da Índia so as to observe the impact of indo-portuguese iconography on ivory made in Índia and their influence in the local craftwork as brazilian material culture.

**Key-words:** Bahia, Goa, Carreira da Índia, Circulations, Iconographies, Hybridisms, Jesuits, Portuguese empire, Christianity, Hinduism.

## SUMÁRIO

---

<b>Agradecimentos</b>	5
<b>Resumo</b>	9
<b>Abstract</b>	10
<b>Introdução</b>	12
<b>Capítulo I: Marfim, uma arte em movimento</b>	
1.1 O Império português e o percurso comercial do marfim: a África no caminho para as Índias.	24
1.2 Goa e os artesãos do marfim.	45
<b>Capítulo II: A sacralidade no marfim</b>	
2.1 Práticas religiosas nas naus da Índia.	62
2.2 A inter-religiosidade nas representações do Bom Pastor: iconografias e interfaces.	64
2.2.1 Sob os pés do Pastor: elementos devocionais e símbolos pastoris.	69
2.3 As devoções marianas: aspectos do feminino e do sagrado, na Índia e na Bahia.	70
2.3.1 A Mãe e o Menino nas representações de Maria e Devaki.	76
2.3.2 O jesuíta Francisco de Souza, da Bahia ao Oriente Conquistado a Jesus Christo.	78
2.4 Os cultos aos santos.	82
<b>Capítulo III: O marfim: da Bahia seiscentista ao Brasil colonial</b>	
3.1 O marfim indo-português em circularidades nas relações intracoloniais Goa e Bahia e a Carreira da Índia.	84
3.2 A Bahia do século XVII: sociabilidades e desdobramentos da imaginária indo- portuguesa na produção artesanal local.	102
3.3 Muito além da Bahia: a circulação do marfim no espaço colonial brasileiro.	106
<b>Considerações finais</b>	111
<b>Caderno de Imagens</b>	114
<b>Fontes</b>	152
<b>Bibliografia</b>	161

## INTRODUÇÃO

---

Nas recentes décadas o tema das circularidades tornou-se um debate frequente na historiografia para explicar, no bojo das discussões, os processos de globalização nos campos da política e economia, seus antecedentes e suas dinâmicas. Com a cultura não foi diferente e neste ensejo pesquisadores europeus estiveram em evidência frente aos trabalhos que justificavam, pelos circuitos mercantis, os intercursos culturais e os intercâmbios como vetores que plasmaram a sociedade global. Na Itália, a obra de Carlo Ginzburg, inspirada em Mikhail Bakhtin e suas aproximações entre cultura popular e erudição, deu ênfase às questões da circulação quando o moleiro *Menocchio*,<sup>1</sup> em sua ciência de homem iletrado, desafiou o saber institucionalizado com suas inusitadas reflexões acerca da existência, demonstrando outras formas de conhecimento - ainda que transgressor. Na Inglaterra, Russel-Wood, reavaliou o Império português, caracterizando-o como um *mundo em movimento*,<sup>2</sup> numa alusão às trocas comerciais e às relações intracoloniais que se deram no espaço colonial português entre os séculos XV e XIX, na mesma perspectiva de elucidar novos conhecimentos e aquisições, dados nos encontros e confrontos, permutas e interações. É da perspectiva deste autor que este trabalho é concebido. Tem como protagonista o marfim, cuja historicidade, embora remota desde a antiguidade clássica, será norteadada pelo surgimento do Império português. Trata-se do marfim esculpido, sacralizado e circulante, que, se foi um dos preciosos produtos comercializados pelos portugueses como matéria prima para artífices europeus, no recorte desta pesquisa se fará enquanto matriz do objeto que nos leva à este estudo: a estatuária produzida no sul da Índia, sob o jugo português, nas confluências culturais e políticas de cristãos e hindus, e na fusão de modelos do Ocidente e Oriente.

Contudo, há uma premissa neste diálogo entre história e antropologia histórica, história da religião e sociologia da arte, que se faz perceber. O que chamamos Ocidente, para falar de Portugal, tem como contraponto uma Índia que foi criação dos portugueses, corroborada em Edward Said<sup>3</sup> que, neste trabalho, não se restringe às concepções orientalistas ou busca ênfase em seu nacionalismo. Trata-se de uma Índia complexa,

---

<sup>1</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

<sup>2</sup> RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808*. ( do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808*. Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester. 1992. ).

<sup>3</sup> SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

milenar, multifacetada e politicamente fragmentada entre estados hindus e muçulmanos, tracejados por inúmeras variantes etnográficas. Um mosaico de saberes harmonizados num *ethos* que difere do padrão ocidental por ter sido constituído de um passado próprio e de uma ancestralidade arraigada aos seus espaços naturais, heranças e tradições. É justamente por isso que a chamada “Índia portuguesa” foi uma invenção colonial para dar sentido à dominação, ao projeto da Conquista, de almas e bens, saberes e recursos. As tão desejadas especiarias e o comércio dos produtos do Oriente alimentaram o expansionismo europeu que, outorgado pela supremacia da Igreja, invadiu e destruiu em nome da fé, na perseguição contra os muçulmanos, ou infiéis, constantes ameaças aos ibéricos, pelo seu domínio de oito séculos em Portugal e Castela. Os seguidores de Maomé sempre foram comerciantes ativos na África e nas regiões banhadas pelo Índico e em Panikkar<sup>4</sup> melhor compreendemos este contexto pré-colonial, o preâmbulo para as problematizações que Jack Goody<sup>5</sup> desenvolve ao tratar das apropriações que os europeus fizeram do Oriente – e que deverão ser analisadas em pesquisas posteriores. A Índia da Coroa portuguesa será assim apresentada, tal como foi construída, um Estado do Império Português do Oriente<sup>6</sup>, mas que não se limita a estas percepções, ao contrário, instiga-nos a conhecê-la, redescobri-la, e à isto esta pesquisa também se propõe. E como esteve vinculada aos demais espaços coloniais do mundo lusitano, estabeleceu uma interlocução com África, de onde vem o marfim comercial, e com a Bahia, que interceptou o percurso destinado à Lisboa, e de lá para toda a Europa, o que coloca a pesquisa no âmbito das circularidades, como uma espiral, das oficinas indianas ao mercado europeu, passando pelas naus portuguesas no Índico e Atlântico, e escoando na Bahia a partir do seiscentos, como tantos outros produtos orientais nas teias do comércio ultramarino.

Dessa forma o primeiro capítulo versa sobre o marfim permeando as bases econômicas do Império, junto aos mercados do ouro e de escravos. Metodologicamente este movimento ficou nítido na trajetória da circunavegação, da exploração da costa ocidental africana pelos portugueses, nas conquistas e no fluxo mercantil que foi sendo delineado enquanto as naus lusitanas avançavam rumo à Índia, na perseguição de uma rota marítima que os levasse ao Oriente. No percurso comercial do marfim a África se fez intransponível e indispensável às investigações suscitadas, por ter sido fornecedora das presas de elefante, reinventadas como obras de arte. Os historiadores africanos, através da Coleção de História Geral da África, da UNESCO, colaboraram de modo extraordinário ao ilustrar as composições dos povos e grupos sociais que mercantilizavam o marfim, assim

---

<sup>4</sup> PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Do século XV aos nossos dias. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

<sup>5</sup> GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.

<sup>6</sup> CORTESÃO, Jaime. *O Império Português no Oriente. Obras completas de Jaime Cortesão*. Lisboa: Portugalia, 1968.

como bem ilustraram o seu quadro geopolítico. Por este fim, o texto se utilizou de inúmeros mapas e ilustrações sobre o produto e sua trajetória no continente africano, antes de chegar à Índia. Ao mesmo tempo em que, em Charles Boxer nos situamos quanto ao entendimento do Império português, a historiografia portuguesa participou desta reflexão nas citações de Antonio Manuel Hespanha, Luiz Filipe Thomaz, António Sérgio, João Manuel Correia, e nas ilustrações de Gaspar Correia, além das leituras de Jaime Cortesão, Vitorino Godinho, Maria Helena Pinto, Jorge Paulo, António Rêgo e João de Barros. Em seguida, já em Goa, a capital do Império no Oriente, o foco foi direcionado ao ambiente em que as esculturas de marfim foram criadas.

No discurso anticolonial, Marc Ferro e Panikkar traçaram o quadro político da Índia, na chegada de Vasco da Gama. Goa tornou-se capital do Estado da Índia, se sobrepondo à Calecut e Cochim, e foi o palco definitivo dos acontecimentos sucedidos. A Goa dos artesãos do marfim, foi uma sociedade, ao dizer de Maria de Jesus Lopes,<sup>7</sup> *sui generis*, ante o seu multiculturalismo e seu efervescente mercado, que concentrava em seu porto o ponto de partida para os volumosos negócios que se davam entre mercadores portugueses e seus fornecedores asiáticos. A sociedade goesa, amplamente estudada por Patrícia Souza de Faria<sup>8</sup>, foi apresentada em suas conjecturas e o aspecto mitológico, forte marca dos povos indianos, fez-se instrumento para traduzir sua história e seu cotidiano, que auxiliou no entendimento de como foram produzidas as estatuetas de marfim, por quem e para quais propósitos. A escassez das fontes não nos permitiu chegar diretamente aos seus artesãos, mas um primeiro passo foi dado, quando se chegou à cultura dos artistas e artífices da iconografia indo-portuguesa, o que nos impulsionou a novas pesquisas, pois as dinâmicas de catequese e conversão dos missionários portugueses forneceram pistas para se identificar a produção artesanal, que nos levou a um aprofundamento do trabalho, cada vez mais interligado à atuação dos missionários da Companhia de Jesus na Índia. Os estudos jesuíticos de Fernando Londoño<sup>9</sup> sobre a escrita das cartas dos padres inicianos e suas interações interprovinciais consolidaram o viés dos intercursos culturais e religiosos no Império e convidou-nos para um exame sobre os deslocamentos, conforme Maria Izilda Matos,<sup>10</sup> que já não simplesmente ocorreram pelas movimentações entre territórios, se estendia, sobretudo no cotidiano e nas transposições de ideias e significações. Desta

---

<sup>7</sup> LOPES, Maria de Jesus dos M. *O Império Oriental / 1660-1820*, Volume V, tomo2 in *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 2006, p 15.

<sup>8</sup> FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*, Tese de Doutorado em História, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008, e *A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa*. Dissertação de Mestrado em História. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – 2004.

<sup>9</sup> LONDOÑO, Fernando T. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. Revista Brasileira de História. São Paulo, V. 22, nº 43, pp 11-32. 2002.

<sup>10</sup> MATOS, Maria Izilda S. de. *Cotidiano e Cultura. História, cidade e trabalho*. Bauru: Edusc, 2002.

delimitação as pesquisas cartográficas propostas por Íris Kantor,<sup>11</sup> vão ao encontro das análises aqui apresentadas, sustentando-as nas interdisciplinaridades e no cientificismo. Os mapas enquanto projeções retrataram os processos sociais, atuaram como linguagem historiográfica e narrativa dos acontecimentos e, se recriaram além das representações, no testemunho e no fomento da História moderna e do colonialismo europeu, de tal modo que o capítulo oferece na cartografia e nas gravuras o funcionamento das circulações e seus espaços, focados nas relações periféricas do Império, enfatizadas no eixo Goa e Bahia.

Em Goa, o marfim africano foi moldado em imagens cristãs num hibridismo configurado pela origem dos seus criadores, uma maioria de hindus cristianizados ou parcialmente ligados às missões católicas e que reproduziram a hagiografia e as devoções do catolicismo copiadas de representações europeias e recriadas nas simetrias hindus. Surgidas como bens exóticos e instrumentos de catequização, a arte sacra indo-portuguesa extrapolou os espaços indianos e chegou às naus da Carreira da Índia, no trânsito de mercadores e missionários. Aportaram na Bahia. Por isso a preponderância de duas leituras: Amaral Lapa, em seu clássico *A Bahia e a Carreira da Índia*,<sup>12</sup> que alertou sobre a importância de tais estudos e sua veemência econômica, na medida em que Salvador foi, por mais de três séculos, escala e alternativa de reparos técnicos e de reabastecimento para as embarcações provenientes da Índia. Ao serem reparadas de seus desgastes de longos períodos de navegação nas rotas intercontinentais, concomitantemente viabilizaram um intenso comércio ilícito e transações mercantilistas de inúmeras redes, dentre as quais a de têxteis, que se manteve durável no dezessete, interligando Índia, África e Brasil. Os canais por onde as imagens chegaram à Bahia foram analisados diante do peso e significado que a Carreira teve, como elemento partícipe da história do Brasil, uma vez que o surgimento do país é um fato decorrente da própria Carreira da Índia. A segunda leitura está na atual produção historiográfica brasileira, sobretudo em Lucy Hutter<sup>13</sup> e Fábio Pestana Ramos<sup>14</sup> nos trabalhos sobre navegação e descobrimentos, além dos pesquisadores que tem a Índia em suas linhas de investigação, como Adone Agnolin, Adma Muhana, Andrea Doré, Anita Almeida, Célia Tavares, Cláudio Pinheiro,<sup>15</sup> Helder Garmes, Joachim Andrade, John Monteiro,<sup>16</sup> e como já citada, Patrícia Souza de Faria. Claro está

---

<sup>11</sup> Sugerível um avanço para o estudo cartográfico a partir do trabalho da biblioteca digital de cartografia histórica desenvolvido por Íris Kantor, Depto. de História – FFLCH/USP.

<sup>12</sup> LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec/Unicamp, 2000.

<sup>13</sup> HUTTER, Lucy Maffei. *Navegação nos Séculos XVII e XVIII. Rumo: Brasil*. (Coleção Estante USP 500 anos; 8) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

<sup>14</sup> Constam na bibliografia os títulos consultados deste autor, cuja obra em sua amplitude, apresentam dados e problemáticas sobre as navegações portuguesas.

<sup>15</sup> Deste autor, conforme debates e apresentação de artigo no “Seminário Internacional de Diálogos Políticos Sobre o Ensino de História da África e Estudos Africanos” – Universidade Federal de São Paulo, em 28 e 29 de setembro de 2009.

<sup>16</sup> De acordo com a pesquisa apresentada “Outros outros: um jesuíta, um brâmane e as fronteiras da alteridade na Índia / século XVII” no Grupo de Estudos da Mediação e Alteridade – GEMA, Universidade Federal de São Paulo, em 25 de maio de 2011.

que a delimitação temporal deste trabalho centralizou o século XVII por ter constituído o auge das circunavegações da Carreira da Índia e marcado o início da produção iconográfica indo-portuguesa em marfim. Entretanto há que se observar que repercussões destes movimentos se reverberaram no dezoito quando foi notável a profusão desta imaginária em Salvador e nos principais centros do Brasil colonial, discutida por Maria Helena Flexor<sup>17</sup> e sugerida para futuras reinterpretações. Importante ressaltar que o culturalismo foi desenvolvido em Raymond Williams,<sup>18</sup> cujas concepções confluíram nas análises da História Social. Assim chegou-se ao segundo capítulo, que observou e examinou a sacralidade no marfim de Goa.

Se anteriormente as questões da cultura e do comércio definiram os tópicos até então formulados, a parte central da dissertação teve como fio condutor a religião, uma vez que esta compõe o arcabouço teórico-metodológico da pesquisa. As religiosidades nas naus da Carreira da Índia ficaram conhecidas através das práticas do teatro religioso com encenações da vida dos santos, trechos bíblicos e passagens sobre a vida de Jesus à bordo dos navios, onde também se realizavam procissões e cerimônias religiosas presididas pelos missionários e religiosos entre os membros das tripulações. Neste quadro registros situaram os santos e a devoção às imagens enquanto protetores dos périplos lusitanos, invocados e venerados contra os temores dos naufrágios, intempéries, doenças e mortes causados, sobretudo pelo escorbuto – ou mal de Luanda, além dos perigos e ataques de navios piratas. Pedro Dias<sup>19</sup> sugeriu que as estatuetas de marfim frequentemente eram trazidas como relíquias e ajuda para os perigos da viagem de volta. A longa permanência em alto mar expunha os viajantes a condições deploráveis e estes viam nas práticas da fé a total dependência de auxílio superior. Ao mesmo tempo, como o período da viagem de Lisboa a Goa ou de Goa à Salvador se realizava em torno de nove meses para o trecho completo, da Europa ao subcontinente indiano, as festas litúrgicas<sup>20</sup> eram cumpridas dentro do calendário religioso e o uso das imagens tão frequente quanto nos preceitos e eventos cumpridos em terra firme. Por terem sido compatíveis para o transporte, resistentes e de uso adaptado às condições das naus, imagens dos santos em marfim passaram a compor as atividades religiosas e acompanhar a gente do mar de um porto a outro se tornando efetivamente inseridas nas devoções dos deslocamentos marítimos.

---

<sup>17</sup>FLEXOR, Maria H. O. *A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII* in *II Colóquio luso-brasileiro de história da arte – A arte no espaço atlântico do império português*. Évora: Universidade de Évora, 1995.

<sup>18</sup>WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, e *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

<sup>19</sup>DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo (1415-1822) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008. P. 279.

<sup>20</sup>RAMOS, Fábio P. *O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social?* in *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, vol II*. JANCSÓ, István. e KANTOR, Íris (orgs). São Paulo: Hucitec; USP; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

Assim chegaram à Bahia com um diferencial místico associado ao domínio e proteção dos mares e intimamente vinculadas aos cultos à Nossa Senhora e à São Francisco Xavier – o Apóstolo das Índias, ou à ação propagadora de uma das mais fortes devoções de então, a adoração à Jesus infante cultuado como o Bom Pastor, também identificado como Menino Jesus do Monte. Nos claustros, nichos e oratórios baianos encontraram o seu espaço de reverência e veneração já que estes eram incentivados pelas medidas da Igreja em plena execução da contrarreforma que pregava a piedade religiosa dos santos e o seu exemplo de moral cristã e das virtudes como medida de combate às heresias protestantes ou pagãs. Era a sociedade baiana composta pela nobreza representante da Coroa, o clero e a população miscigenada entre colonos e negociantes portugueses, escravos africanos das mais variadas etnias e indígenas catequizados um conjunto misto de habitantes que buscava reproduzir o modo de vida da metrópole ao passo que desenvolvia as suas próprias práticas culturais como a inserção da estatuária luso-oriental nos altares domésticos, o sincretismo religioso entre os santos católicos e as divindades africanas por parte dos negros escravizados e afrodescendentes ou o surgimento das irmandades religiosas do Recôncavo. De fato um espectro multicultural que moldou o habitante da Bahia seiscentista num praticante de uma fé nitidamente marcada pelos contrastes culturais e sociais que a caracterizava. Paralelamente ao espírito do barroco que nas suas variadas vertentes de expressão artística legitimaram um catolicismo profundamente místico e híbrido de elementos lusitanos com componentes de crenças e costumes não europeus resignificados na cultura cristã. Desta forma, embora esteja claro terem sido as esculturas uma reprodução de modelos europeus concebidas por religiosos ou artistas cristãos elas também revelaram um novo sentido para os seus recriadores, artesãos hindus, que trouxeram seus códigos de linguagem e sua ancestralidade na originalidade da sua recriação.<sup>21</sup>

Das imagens que abundantemente circularam na Bahia e posteriormente noutros espaços urbanos coloniais, pode-se organizá-las em três grupos:

- a) Representações de Jesus,
- a) Imagens marianas,
- b) Representações dos santos.

Foram essencialmente persuasivas na ânsia pela salvação. Num ambiente fervorosamente religioso, constituíram um elo permanente entre Deus e o homem. Todavia tornaram-se estratégias de conversão religiosa dos nativos – neste caso dos indianos, ou meio de fortalecimento de uma fé que passava também pelos homens do poder, o rei e o

---

<sup>21</sup>A concepção de que seja a iconografia uma recriação da estatuária portuguesa está atrelada à reelaboração do conceito de arte *indo-portuguesa*. Estudos sobre o imaginário, estética, memória e arte barroca, poderão trazer esclarecimentos sobre estas digressões assim como para análises comparativas de História da Arte no Brasil colonial ou reflexões para os temas propostos na Semana de Arte de Moderna.

clero, intermediários entre os céus e a terra. Dogmas, regras e obediência submetiam este homem barroco a um sentimento ambíguo de dependência do sagrado e libertação do pecado. A inspiração religiosa proveniente da imaginária luso-oriental reforçou uma práxis cristã que foi ao encontro das determinações eclesiásticas promulgadas em Trento, uma exortação à unidade da Igreja e ao fiel cumprimento dos seus mandamentos. As orientações das ordens religiosas quanto à prática de uma fé arrebatadora incluíram desde a postura contemplativa de Santa Tereza às ações afirmativas de Santo Inácio de Loyola e suas conseqüências de conversão. Por isso o foco das representações esteve em Jesus e na Virgem.

O crucificado foi o emblema maior para o conversor e o convertido. No entanto, a cruz em si cede ao apelo da imagem do Cristo. Um Cristo dotado de feições não europeias, como se para lembrar a sua universalidade. Embora retratado na agonia do madeiro, todo o seu corpo quase sempre foi esculpido com ênfase nas curvas, traços e ângulos precisos que o artista do Oriente realçou, numa nítida expressão de um profundo conhecimento sobre o corpo e os seus movimentos. O tronco, em muitas imagens, sinuoso, contrastando com a saliência de um dos joelhos e a inclinação lateral do pescoço que leva a cabeça a um ângulo oposto informava a técnica do *tribanga*<sup>22</sup> no entalhe das imagens de marfim observadas em diferentes coleções. Esta técnica, prescrita nos tratados hindus de ofícios das artes era comumente reconhecida nas múltiplas esculturas templárias ao longo de todo o território da Índia, o que favorecia uma curvatura que se traduz pela própria sinuosidade da vida, uma expressão do ser e do devir. A mesma precisão foi reconhecida em outras representações do Cristo. Nas suas versões em infância o Menino Jesus ganhou novas posturas até então desconhecidas na Europa. Deitado lateralmente à moda indiana com a cabeça apoiada por uma das mãos foi associado ao deus *Vishnu Narayana*, o preservador na trindade hindu, a encarnação do Supremo, o correspondente ao próprio Jesus, segunda pessoa da trindade na cosmovisão cristã. Todavia, também foi comparado ao Sidarta, o Buda, segundo os hindus um dos avatares de *Vishnu*, assim como Jesus. No budismo, Buda foi amiúde esculpido na mesma posição de descanso insinuando estar presente e consciente em meio ao seu redor, numa atitude de equilíbrio e serenidade. Ainda infante, foi certamente o Menino Jesus – o Bom Pastor, a imagem mais difundida entre as reproduções do Filho de Deus. Havia uma natureza pedagógica na proliferação do Bom Pastor que o tornou modelo na educação dos jovens no trabalho catequético. Já não mais em tenra idade, mostrava-se juvenil, como aquele que desde cedo inaugurava o seu ofício como pastor a cuidar do seu rebanho. E assim ficou representado, com cajado, vestes de

---

<sup>22</sup>TAGORE, Abanindra Nath. *Arte e anatomia hindus*. Paris: Éditions Brossard, 1921. Tradução em português por FONSECA, Carlos Alberto da. ( seleção e organização ) in *A arte na Índia*. São Paulo: FFLCH – Departamento de linguística e línguas orientais/ USP – curso de língua e literatura sânscrita. 1978. p. 5.

pegureiro e uma ovelha nos ombros. Outras vezes foi esculpido nas mesmas vestes, porém, algo de original o distinguia, fazendo-se sentado com as pernas cruzadas, ao modo oriental. A posição das pernas, atribuída à posturas<sup>23</sup> de *hatha yoga*, foi codificada como *sukásana*, conhecida também pelos ascetas indianos como *yogasana*,<sup>24</sup> a posição do yogue em meditação, usada por hindus e budistas para se sentar no chão com as pernas cruzadas, em contemplação. Houve o uso do *tribanga* pelos ângulos dos joelhos dobrados em oposição a um ângulo no pescoço inclinado com uma mão a apoiar a cabeça. Seu semblante evocava contemplação e revelava o divino por trás do humano. Na tradição hindu é visto como *Krishna Gopala*, o pastor, personificação do deus *Krishna*, humano, o oitavo avatar de *Vishnu*.

Segundo a mitologia hindu, o jovem pastor foi guardião do rebanho e pelas *gopis* – as pastoras, enamorado. No entanto apenas uma era a sua preferida, *Radha*. Junto ao seu amado amais especial entre as *gopis* buscava incansavelmente a vivência permanente do amor divino, uma alegoria para ilustrar o incessante desejo da alma humana a se unir ao seu Criador. Sendo a procura pela transcendência algo inerente à natureza humana, *Krishna* e *Radha* tornaram-se a metáfora para a união do homem com Deus. No acesso à esta mística os sentimentos cristãos levavam o devoto, da mesma forma, à uma busca apaixonada pelo seu Senhor. Na escultura do Bom Pastor, a juventude em Jesus, que sugeria o eterno, tornou-se entre muitos outros atributos, o símbolo da fusão definitiva com Aquele que protegia, nutria e salvava, tal qual um pastor no cuidar das suas ovelhas.

O culto ao Bom Pastor, já muito praticado em Portugal, ganhou no Brasil colonial contornos mais fortes, numa devoção que se alastrou além das famílias e acompanhou crianças e jovens em escolas e casas de formação. Além das variações em marfim no estilo indo-português, houve versões cingalo-portuguesas e mesmo outras feitas em barro e madeira nas oficinas da Bahia. Esta devoção atravessou o século XVIII com exemplares produzidos no século XIX, tal a extensão da crença.

No caso dos santos e santas, houve um predomínio na representação dos patronos e fundadores das ordens religiosas, personagens bíblicos como os evangelistas, e uma vasta produção de imagens da Madona. Em função do dogma da virgindade de Maria, mãe de Jesus, o culto de Nossa Senhora da Conceição impulsionou a produção das imagens da Virgem. O traçado das suas vestes, entre túnica e manto, cujas dobraduras remetiam aos sáris – traje típico das mulheres indianas exibiam de modo sutil as curvas ao longo do corpo. Bem observadas, elas se confundiram com a condição natural em que o marfim foi esculpido, quase ao longo de toda a presa, de caráter naturalmente arqueado, conferindo a

---

<sup>23</sup>Para o conceito de “postura” como tradução para *asana*, ver *Yoga: imortalidade e liberdade* / Mircea Eliade – São Paulo: Palas Athena, 1996, p. 57

<sup>24</sup>JANSEN, Eva R. *O livro das imagens hinduístas*. São Paulo: Totalidade Editora, 1995, p 16.

sinuosidade peculiar da imaginária. Suas orelhas mostravam-se descobertas, algo incomum às imagens europeias, e seus cabelos fartamente ondulados, como das mulheres orientais. Os olhos, tais quais nos santos e no Cristo, também eram originais, de formato amendoado, repuxados como na maior parte das etnias do Oriente.

Outra versão da Virgem foi a Nossa Senhora do Rosário que trazia em seus braços o Menino, e o rosário entre as mãos. Nas esculturas sino-portuguesas a imagens e assemelhava à deusa budista *Kuan Yin*, que portava um *akshamala* ou *japa-mala*, rosário para repetição de *mantram*, um rito espiritual ou meditativo comum ao hinduísmo e ao budismo. As aparências não deixaram dúvidas ter sido a imaginária mariana indo-portuguesa uma decorrência das imagens barrocas da Virgem ou das santas em geral. O que as tornaram distintas do padrão religioso foi ver a mulher realçada mais em seus aspectos humanos que em sua alma santificada, estando mais próximas dos mortais, como Santa Maria Madalena, esculpida em posição horizontal, deitada, como se estivesse em seu repouso.

Muitas das imagens trouxeram acréscimos em madeira, pedras preciosas ou metais finos que as tornaram mais sofisticadas, retratando a magnificência e o lirismo do barroco luso-indiano. Todavia foram paradoxalmente singelas em sua expressividade revelando as origens humildes dos seus artesãos. Pela própria condição do barroco em opostos e contradições, instigaram sobre todo o seu processo de fabricação proporcionando reflexões sobre a iconografia como arte-sacra, artigo de luxo e testemunho da dominação. Além da ambivalência ficou o desdobramento desta circulação notado na influência das imagens em marfim – sobretudo a do Bom Pastor, na produção artesanal baiana nos séculos XVIII e XIX, como foi o caso da imaginária produzida no Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes, em Santo Amaro da Purificação, recôncavo baiano, ou na obra de Agostinho da Piedade, escultor português que desde muito jovem veio para o Brasil e viveu na Bahia onde criou belíssimas imagens, entre elas as do Menino Jesus, feitas em terracota, com clara inspiração na estatuária indo-portuguesa como informa Edjane Silva,<sup>25</sup> a ser abordado no terceiro capítulo. Agostinho da Piedade tornou-se uma das primeiras grandes referências da arte erudita no Brasil como um dos principais escultores de arte colonial. Outro aspecto relevante das consequências da circulação esteve na devoção a Jesus infante que se tornou bastante comum nos conventos e recolhimentos baianos, fato constatado pelos inventários destas casas religiosas com registros de inúmeras esculturas do Bom Pastor que então passaram a incorporar outros símbolos, elementos locais, além dos indo-portugueses como

---

<sup>25</sup>SILVA, Edjane C. Rodrigues da. *Influência da iconografia indo-portuguesa na representação do Menino Jesus do Monte*. Salvador: 18º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas. Transversalidades nas Artes Visuais – 21 a 26/09/2009. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes/UFBA, desenvolvendo pesquisa intitulada “Menino Jesus do Monte – Arte e Religiosidade na Cidade de Santo Amaro da Purificação no século XIX”, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Alberto R. Freire.

a flor de lótus e a “árvore da vida”. No budismo imagens de Buda em meditação o mostravam junto à árvore que de acordo com a tradição compunha o cenário em que ocorrera a sua iluminação. Na tradição do hinduísmo a árvore era *kalpa vriksha* que em sânscrito correspondia àquela que fornecia tudo o que era necessário para a vida. No mito hindu a árvore do desejo, citada em vários contos e associada no sul da Índia ao coqueiro de cujos frutos se extraíam um óleo de uso terapêutico e culinário, além do alimento do côco que nutria em polpa e água e provia as fibras utilizadas em atividades de trabalho, como a produção do sisal, e que correspondia à *árvore de Jessé*, da cultura judaico-cristã. Dos componentes do imaginário regional foram identificados colares e amuletos, de uso característico das “baianas” das confrarias e irmandades afro-brasileiras do Recôncavo, de acordo com a mesma autora. Também na pintura barroca baiana encontram-se evidências da plástica luso-oriental. A flor de lótus de onde saía uma figura feminina em meio corpo, assemelhando-se à deusa hindu *Lakshmi* que emergia desta flor em algumas versões do seu mito - ou sobre ela apresentava-se sentada, foi encontrada por restauradores numa abóbada<sup>26</sup> recuperada em 1958 sobre o altar de Nossa Senhora das Mercês na Igreja de Santa Teresa, do final do século XVII que fora dos carmelitas descalços portugueses e que hoje integra o Museu de Arte Sacra da Bahia. Assim, o caráter devocional que sucedeu a presença da imaginária indo-portuguesa se restringia ao âmbito privado dos conventos no culto ao Bom Pastor. O principal efeito da circulação será a movimentação comercial no circuito das peças em marfim<sup>27</sup> que se estendeu como artigos de requinte para as elites coloniais, em outros grandes centros urbanos do espaço colonial brasileiro, além da cidade de Salvador demonstrando a interatividade cultural das relações intracoloniais. Permaneceu, além do uso peculiar e intenso das especiarias na gastronomia baiana, a imaginária luso-oriental em museus e com colecionadores e atestou o profícuo intercâmbio das relações Bahia e Goa que, além das especiarias e produtos outros, passou também pela circulação da imaginária em marfim.

Enfim, um vínculo na cultura material<sup>28</sup> entre estes povos que sob a égide do domínio imperial se fizeram ligados por um sistema político que proporcionou influências mútuas no

---

<sup>26</sup> Durante a restauração deste altar o referido afresco foi descoberto após a retirada de várias camadas de tinta e segundo especialistas trata-se da primeira pintura em técnica de argamassa fresca feita no Brasil, segundo o catálogo MAS/UFBA in *O Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia*. São Paulo: Banco Safra, 1987.

<sup>27</sup> Localizamos no Projeto Resgate, CEDIC/PUC-SP, um documento que revela a apreensão de uma grande carga de marfim no porto da Bahia, numa nau da carreira da Índia, que ali seria comercializada. Não descartamos a hipótese de artistas luso-orientais em Salvador, ali terem esculpido marfins, como aconteceu com pintores asiáticos que atuaram em algumas igrejas no espaço colonial brasileiro. Esta é uma possibilidade para novas investigações.

<sup>28</sup> Sobre as questões suscitadas da cultura material compartilhamos com a perspectiva oferecida por Ulpiano B. de Menezes que reforça sobre a necessidade das pesquisas em cultura material como fontes para arqueólogos e historiadores na interpretação das sociedades do passado e preservação da memória e Gilberto Velho em *Identidades nacionais e cultura popular: o diálogo entre a antropologia e o folclore* in *Cultura Material: identidades e processos sociais*. Rio de Janeiro: Funarte, 2000.

campo da cultura e que apontam para uma interpenetração que se outrora foi promissora e significativa mostra-se agora nos fundamentos históricos das relações Brasil e Índia . A maior parte das coleções dos marfins indo-portugueses no Brasil carecem de investigações frente às pesquisas histórico-antropológicas e ao mercado de arte que encontra nesta produção a mesma demanda do passado pelos bens exóticos. Destacamos a presença de Mário de Andrade, que foi possuidor de uma destas coleções, atualmente pertencente ao Instituto de Estudos Brasileiros – IEB/USP, como uma possibilidade de ampliação e mapeamento do marfim no Brasil, reflexo dos múltiplosvínculos das relações intracoloniais no Império português. O luso-tropicalismo freyriano, embora disserte sobre todas as nuances que colocavam a Índia portuguesa inserida em costumes e resquícios na sociedade patriarcal brasileira, ainda é insuficiente para análises mais elaboradas, pois não problematizou as relações intracoloniais nas questões políticas e econômicas do Império Português, e evidenciou-se como um discurso representante das elites coloniais, portanto, ideologicamente contestável. A historiografia sobre o período colonial no Brasil tem avançado na compreensão dos fatos e fenômenos que permeiam as relações periféricas do império. Vê-se esta alternativa na obra de Câmara Cascudo que revelou novas nuances das relações luso-afro-brasileiras,<sup>29</sup> assim como cabe ressaltar o aprofundamento dos trabalhos desenvolvidos a partir de Boxer, Russel-Wood e Antonio Manuel Hespaña, entre outros que revisaram e em alguns casos denunciaram as agruras do Império. Além de que há de se reparar o isolamento em que esteve a história do Brasil desmembrada do extenso empreendimento luso-imperial, que quando muito se voltava apenas à metrópole. Superar os afastamentos em que se pautou a historiografia e destacar o Brasil em um contexto imperial sob aspectos comparativos poderá ser uma alternativa para discussões mais apropriadas às reflexões que emergem da historiografia colonial como bem observou Schwartz<sup>30</sup>. Avaliar a trajetória e o declínio do império em vieses do intracolonialismo e de uma epistemologia não-eurocêntrica é levantar problemáticas e apontar sugestões aos estudos pós-coloniais, propondo releituras das experiências e interações das unidades coloniais. Estudos como o de José Jobson Arruda sobre um império tripolar, considerando as relações Portugal, Angola e Brasil inspiram tais abordagens, como Moçambique e Índia, desenvolvida por Edward Alpers.<sup>31</sup> Historiadores africanos, latinos, asiáticos e anglo-

---

<sup>29</sup>Ver ANTONACCI, Maria Antonieta. *Colonialidade e decolonialidade de corpos e saberes*. Pesquisa financiada pelo CNPq, no triênio 2005/2008. Versão apresentada no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009.

<sup>30</sup> SCHWARTZ, Stuart. e MYRUP, Erik. (orgs) *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru:Edusc, 2009. P 464.

<sup>31</sup>Estes trabalhos vão ao encontro das pesquisas realizadas após os eventos políticos promovidos pelos BRIC's, países economicamente emergentes, em cujo bloco se insere, com destaque, o Brasil e a Índia. Trabalhos acadêmicos no campo das relações intracoloniais às relações internacionais é que possibilitam a compreensão e os debates relevantes de tais relações.

indianos tem contribuído bastante, atualizando debates<sup>32</sup> e revendo polêmicas no esclarecimento de controvérsias ou problematizações. Mesmo na Índia contemporânea, a historiografia muito tem discutido a partir dos “estudos subalternos”.<sup>33</sup> Nesta pesquisa, a iconografia pretende contribuir com as questões socioculturais do império e visitar as relações Bahia e Goa, cenário onde percorre a imaginária. Implicações metodológicas limitaram o avanço de conjecturas, opiniões ou hipóteses, todavia preservou a relevância de novos estudos, aprofundados e inseridos num repertório maior de fontes, num diálogo fecundo e proficiente comprometido, sobretudo, com a identidade.

O trabalho foi finalizado com um caderno de imagens dividido em duas partes. Na primeira, ilustrações de peças de marfim, oriundas das coleções do Museu de Arte Sacra da Bahia, do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro – Coleção Souza Lima, da produção artesanal do Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes em Santo Amaro da Purificação - no recôncavo baiano, coleções europeias, além dos exemplares de Mário de Andrade e de ícones religiosos enquanto códigos e símbolos para o estudo da imaginária. Na segunda parte, um banco de imagens com ilustrações da produção de marfim em placas decorativas, mobiliário, obras de arte indo-portuguesa, cartografia, referências arquitetônicas católicas em Goa, representações hindus e marcos históricos em Portugal referentes à Carreira da Índia e à circulação do marfim.

---

<sup>32</sup>Destacamos a publicação de seis obras que, nos últimos dez anos, ou seja, após as comemorações dos 500 anos, corroboram para uma nova visão brasileira na produção de sua historiografia colonial. *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa ( séculos XVI-XVIII)*. FRAGOSO, João. BICALHO, Maria Fernanda. GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, é a referência inicial para as novas pesquisas. *Diálogos Oceânicos – Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. FURTADO, Júnia (org) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. Em seguida, *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera L. A. (orgs) São Paulo: Alameda, 2005, dá continuidade ao debate. Em *O Brasil no Império Marítimo Português*, SCHWARTZ, Stuart e MYRUP, Erik L. (orgs), Bauru: Edusc, 2009 apresenta trabalhos como o de José Robson Arruda e Edward Alpers que mantem a tendência das discussões intracoloniais. *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*, VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo B. (orgs) São Paulo: Alameda, 2009, direciona as discussões para a esfera política. Há um trabalho que destacamos dentro dessa mesma abordagem, de autoria de Luiz Mott. E o mais recente *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI – XVIII*, FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, cujo artigo de Roquinaldo Ferreira resultou em descobertas e reinterpretações para os problemas que trouxemos na pesquisa.

<sup>33</sup>BARBOSA, Muryatan. *A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo*. ( o autor é mestre em Sociologia e doutorando em História Social, ambos pela FFLCH/USP. Membro do NEACP (Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política – DH- FFLCH -USP) e editor da *Sankofa: revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*.

## Capítulo I: Marfim, uma arte em movimento.

---

As ondas navegavam do Oriente / Já nos mares da Índia, e enxergavam / Os tálamos do Sol que nasce ardente / Já quase seus desejos se acabavam. (...)

Luís de Camões / Os Lusíadas; Canto sexto – 6<sup>34</sup>.

### 1.1 O Império português e o percurso comercial do marfim: a África no caminho para as Índias.

Após oito séculos sob o jugo dos mouros, resistindo ao invólucro do culturalismo árabe, a reconquista hispano-portuguesa da Península Ibérica foi concluída em 1492 com a tomada do reino muçulmano de Granada pelos reis católicos, num ambiente marcado pela consolidação da dinastia de Avis e pelo que seria a gestação do Império português.<sup>35</sup> No binômio política e fé, monarquia e Igreja amparados pelos capitais da Coroa e de comerciantes dispostos a financiar os empreendimentos marítimos e resolver os graves problemas econômicos da sociedade lusitana, colocaram Portugal no patamar de grande potência comercial ultramarina no século XV, a chamada “era dos descobrimentos”.<sup>36</sup> Entretanto, a navegação já se fazia presente nas dinâmicas políticas e comerciais dos lusitanos com outros povos. As experiências marítimas portuguesas iniciaram-se em momento anterior, no século XIII a partir de transações comerciais com portos da costa ocidental da Península Itálica e de ilhas mediterrâneas. Naquele período, buscando afirmação política, Portugal encontrava-se voltado para a Europa, apesar de estar intencionalmente buscando um avanço físico, expansionista, que o levou ao controle de

---

<sup>34</sup>CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Coleção grandes obras. Rio de Janeiro: Editora Escala, s/d. p. 155.

<sup>35</sup>A historiografia analisa o Império português compreendendo-o em três fases distintas: o primeiro império (1415-1580) que tem seu marco na conquista de Ceuta, norte da África, concluindo este momento com a perda da sua autonomia para a Espanha. Serão as décadas do fausto imperial, com as conquistas de além-mar, a exploração de riquezas do sistema colonial, a chegada à Índia, e o poderio comercial que tornou os dois países ibéricos, os mais ricos e importantes do início do período moderno. O chamado segundo império (1640-1808), conhecido como *império atlântico*, começa com o fim do domínio espanhol, estendendo-se até a transferência da família real para o Brasil. A terceira e última fase (1808-1975), o terceiro império, é estudada com a independência do Brasil e o fim do colonialismo português nos enclaves indianos (Goa, Damão e Diu) em 1961, e nos países africanos, quando ocorre a independência da Guiné-Bissau (1974), de Angola, Moçambique, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe (1975).

<sup>36</sup>A denominação *Império português* é uma concepção historiográfica para justificar a expansão portuguesa ultramarina na história moderna, cujo início se dá, entre outros, com os chamados “grandes descobrimentos”. Já o termo *Império Colonial Português* foi oficialmente utilizado por um breve período, muito depois, no século XX, entre 1930 e 1951.

rotas entre o mar Mediterrâneo, o Atlântico norte e o norte africano, estimulado pela descoberta de um caminho marítimo para as Índias, visando lucros com as especiarias e mercadorias orientais, de grande demanda na Europa, a proporcionar numerosos ganhos aos comerciantes e receita permanente para a Coroa. A circunavegação viu-se estimulada com os avanços da tecnologia naval e com o aperfeiçoamento dos instrumentos náuticos – além da bússola e da balestilha de inspiração árabe, o astrolábio e o quadrante, num cenário em que o crescimento comercial impulsionou os interesses mercantis e possibilitou a progressão do Império português, assumidamente disposto à ir ao encontro das riquezas do Oriente, especificamente a Índia, que despertava a cobiça e os interesses da Coroa e das elites portuguesas. Enquanto apoiava seus tentáculos no continente africano insistia na conquista do Oriente através dos mares. E chegar ao Oriente significava, primeiramente, controlar as rotas comerciais africanas, impulsionadas pelas disputas com os mercadores árabes no Magreb.<sup>37</sup> A estratégia, então, deu-se com a conquista de Ceuta, importante cidade e pólo comercial marroquino localizada no estreito de Gibraltar, frequentada por comerciantes árabes, africanos, europeus e indianos.<sup>38</sup> Panikkar (1965) lembra que os mercadores indianos tinham feitorias e entrepostos no Cairo e ao longo de toda a costa mediterrânea, até Fêz, a mais antiga das cidades imperiais do Marrocos. Por sua vez Ceuta foi tomada pelos portugueses em 1415, em meio a um intenso conflito de luta armada entre lusos e árabes, onde Portugal pôde sobrepor seu poder militar assumindo o controle político e econômico de uma região próspera e rica, que tinha entre seus mais valiosos produtos o ouro e o marfim.

A exploração comercial da costa de África. Ouro, marfim, malagueta, escravos. Esse ouro em pó radicava definitivamente a convicção de que a costa de África não era só um caminho para a Índia, mas podia alimentar ela própria uma (séria) actividade comercial (...).<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup>Magreb deriva do árabe *Maghrib*, que significa “oeste”, “extremo oeste”, “lugar onde o sol se põe”. Foi o nome dado pelos conquistadores árabes a todo o norte da África, com exceção do Egito. O Magreb, predominantemente muçulmano desde que os árabes o conquistaram, correspondia aos atuais Marrocos, norte da Mauritânia (“terra dos mauros ou mouros”), Argélia, Líbia e Tunísia. AMADO, Janaína. e FIGUEIREDO, Luiz C. *A formação do império português (1415-1580)* São Paulo: Atual, 1999. p. 37.

<sup>38</sup>De acordo com Gomes Eanes de Zurara, cronista da época.

<sup>39</sup>SÉRGIO, António. *Breve interpretação da história de Portugal – obras completas*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1977, p. 46.



O quadrante, mais preciso que a balestilha, porém utilizada apenas por profissionais treinados: a oscilação do navio podia originar distorções na medição dos ângulos.

### Instrumentos náuticos: quadrante.

(FONTE: RAMOS, Fábio P. *No tempo das especiarias*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 64)



Ampulheta do início do século XVI: aparelho servia para medir o tempo mas era incapaz de determinar o fuso horário a bordo do navio.

O astrolábio, também invenção dos árabes, seria aperfeiçoado pelos portugueses para calcular a localização aproximada das embarcações.

### Ampulheta e astrolábio

(FONTE: idem, p 65)

**260** Cadran-boussole horizontal  
(cadran solaire de poche)

Nuremberg (1), XVI<sup>e</sup> siècle  
Ivoire tacheté, alliage cuivreux, verre, papier (avec polychrome rouge, noir et bleu), soie verte.  
Corgille de la boussole est manquante.  
D : 4,5 ; Ép. : 2  
Inv. OA 10724



Prov. : coll. Nicolas Lardou ; don Mme Nicolas Lardou, 1979.  
Bibl. : Luv et Mouch, 1975, p. 201, p. 206, et fig. 241 et 250 ;  
Frumençon-Murphy, 2002, n° 26, p. 79.

**Quadrante-bússola em marfim**

(FONTE: MALGOUYRES, Philippe. *Ivoires – de La Renaissance et des lés Temps modernes*. Paris: Louvre Éditions – Musée Du Louvre, 2010. p. 289)

Charles Bloud  
**255** Cadran multiple de type Bloud  
(cadran de poche)

Dieppe, seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle  
Ivoire, argent, verre, papier, acier bleu, alliage cuivreux, soie verte, fil jaune, encre noire.  
Le gnomon des cadrans équinoxial et palaire est manquant.  
Sous l'instrument : Charles / Bloud / ADieppe  
H. 9 ; L. 8,2 ; Ép. 1,3  
Inv. OA 10733

Prov. : coll. Nicolas Lardou ; don Mme Nicolas Lardou, 1979.  
Bibl. : Fruménçon-Murphy, 2002, n° 75, p. 130-134.



**Quadrante em marfim**

(FONTE: idem, p. 286)

Com o progresso mercantil e os prolongamentos marítimos, o Império se fortaleceu pelo monopólio norte africano nos escambos estabelecidos. O povoamento das ilhas do Atlântico incorporadas pela Coroa-Madeira em 1418 e São Miguel (Açores) em 1427, além da conquista de Ceuta, conduziram o expansionismo lusitano a um terceiro momento que se desdobrou com a exploração sistemática da costa africana, incentivada pelo soberano luso, o Infante D. Henrique, movido pelas inovações cartográficas, pelo desenvolvimento das caravelas decorrentes de uma evolução nas navegações, do aumento da produção naval, e dos conhecimentos náuticos herdados do convívio com os árabes durante os oito séculos de presença moura na Península Ibérica. Desta forma os portugueses, exploradores dos mares, obtiveram a hegemonia nas circunavegações do Atlântico norte. Destes avanços o navegador Gil Eanes em 1434 ultrapassou o Cabo Bojador,<sup>40</sup> no Saara Ocidental-continuação da costa marroquina, temido pelos navegantes e cercado de lendas e relatos de naufrágios, o que se tornou um marco nas expedições portuguesas para se chegar à região da Guiné. Segundo Person,

Designa-se por Guiné a costa ocidental da África que vai da foz do Gâmbia ao delta do Níger. Sinônimo de 'Etiópia' ou 'país dos negros', o termo foi usado pelos primeiros navegantes portugueses em seus escritos sobre a região. A alta Guiné compreende o território situado entre a foz do rio Gâmbia e o rio Bandana. Esta parte da costa e seu interior ficaram fora da área de interesse de viajantes e autores árabes. É provável, no entanto, que desde a época do Império de Gana existissem relações comerciais entre a savana e estas regiões cobertas por florestas.<sup>41</sup>

O mesmo autor explica que todo este território foi fragmentado por um grande número de etnias que desenvolviam redes de comércio com nozes-de-cola,<sup>42</sup> ouro, escravos e sal. No século XV ampliaram as suas transações no Atlântico, utilizado para as atividades pesqueiras, e no contato com os europeus promoveram o intercâmbio de produtos. Com a influência muçulmana nas rotas do Saara que visava um comércio de larga escala com o exterior para a exploração do ouro sudanês, o mercado de escravos viu-se fortalecido, trazendo consigo o comércio do marfim, visto assim como o dos escravos, no papel coadjuvante frente ao mercado aurífero. Dos territórios da alta Guiné, num complexo geográfico de estuários e braços de mar, habitavam os Balante, os Joola (Diola) e os Flup (Felup), povos que praticavam uma economia agrícola na monocultura do arroz.

Nesta área, os Banyun, ou Bainuk (os 'Banhun' dos autores portugueses), são considerados autóctones. Até a metade do século XVI, a autoridade do *mande mansa* (imperador do Mali) estendia-se por toda esta costa; os Biafada (que se dizem Joola)e, mais ao sul, os Kokoli (ou Landuman, ou

<sup>40</sup>O poeta português Fernando Pessoa menciona esta referência geográfica no seu célebre poema *Mar Português* quando diz: "Valeu a pena? Tudo vale a pena / Se a alma não é pequena / Quem quer passar além do Bojador / Tem que passar além da dor./ Deus ao mar o perigo e o abismo deu,/ Mas foi nele que espelhou o céu". PESSOA, Fernando. *Poemas de Fernando Pessoa*. Santo Tirso/Porto: Visão – JL, 2006.

<sup>41</sup>PERSON, Yves. *Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim*. História geral da África, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010, p 337.

<sup>42</sup>Também conhecido como *orobô*, sementes de uso masticatório e estimulante digestivo.

Landoma) constituíram-se em chefarias autônomas. Em meados do século XV, os Biafada espalharam-se rapidamente até o mar. Chocaram-se com os Bijago, entricheirados em suas ilhas, que, graças à superioridade naval, se impuseram, com invasões ao continente, até a era colonial. Os Bijago sabiam construir grandes embarcações com capacidade para transportar de 90 a 120 pessoas.<sup>43</sup>

Na mesma região, ao sul do monte Kakulima, encontrava-se os Temne (ou Temene), cujas reminiscências foram vistas, além da Guiné, na atual Serra Leoa. Junto à estes povos haviam os Limba, os Bulom (Bulem), e os Kissi. De toda a pluralidade étnica que compõe a alta Guiné, os Bijagós e os Buloms se destacavam, além das técnicas de construção de embarcações, também na execução de trabalhos em marfim<sup>44</sup> como saleiros e esculturas de navios e soldados portugueses.<sup>45</sup> Proveniente das presas de animais selvagens ou marinhos – na maior parte de elefantes, hipopótamos, rinocerontes e leões-marinhos, o marfim era capturado por ágeis caçadores que o faziam chegar às redes comerciais em forma de escambo ou produto nobre, de relevância econômica. Conforme a procedência variava de forma, textura, cor e brilho, composto por uma substância fina, leitosa e resistente e que se constituía numa valiosa matéria-prima para a arte do entalhe. Dos mais variados tons de castanho ao branco, quanto maior e mais claro (presas de elefantes) era mais apreciado, daí a sua utilização no fabrico de joias, adorno de urnas, aplicação ou revestimento de móveis e objetos de decoração e obras de arte, cuja técnica já era conhecida por egípcios, assírios, gregos e romanos, que se viam fascinados pelo marfim africano.<sup>46</sup> As ferramentas de trabalho para este entalhe eram geralmente menores que as utilizadas na madeira mas quase sempre com as mesmas funções para esculpir como a goiva, buril, lima e lixa ou variações dos mesmos instrumentos conforme o aparato metalúrgico das sociedades que o trabalhavam. De composição versátil possibilitava recorte, modelação, laminação, polimento, encaixe, gravação e pintura em formas mínimas e minuciosas com nitidez inigualável. Para o navegante e mercador português o marfim e

---

<sup>43</sup>Person, op. cit., p. 339.

<sup>44</sup>Idem, p. 344 e 347.

<sup>45</sup>No século XV, a constante presença dos portugueses nesta área da costa ocidental africana intensificará a produção de manufaturas em marfim para atender uma demanda europeia. Neste contexto geográfico se desenvolve a área hoje correspondente à Côte d'Ivoire, ou Costa do Marfim, país africano que nasceu com o comércio de marfim e de escravos e, mais tarde, no final do século XVII, passou a ser também explorado pelos franceses.

<sup>46</sup>O marfim africano, quando oriundo de presas de elefante, era classificado em dois grupos, distintos pela região de onde os animais eram caçados. As condições naturais influenciavam a qualidade do marfim que conforme sua constituição se destinava a manufaturas diferentes. "The quality of African ivory can be divided into two large groups – hard ivory and soft ivory. Hard ivory comes from the tusks of elephants dwelling in forested, shady areas near rivers and swamps, mainly in the humid climates of Guinea, Gabon and the Congo. This ivory is heavier than soft ivory and is solid without grain or veins. The pinkish-white color becomes paler with age. It is used mainly for sculptures, plaques, miniatures, etc. Soft ivory comes for dry, almost desert areas. When these tusks are permanently exposed to the raging sun they lose, little by little, their consistency." PAULINO, Francisco Faria. *Portuguese expansion overseas and the art of ivory*. National Commission for the commemoration of the portuguese discoveries. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation, 1991, p. 17.

seus derivados tornaram-se produtos dos mais cobiçados na Europa,<sup>47</sup> entre os vários trazidos do Oriente. O expansionismo europeu advindo das grandes navegações proporcionou a difusão de mercadorias e costumes nas principais cidades de Portugal e Espanha, além de outros importantes centros que recebiam das redes do comércio ultramarino um grande fluxo de produtos africanos e orientais que despertavam o consumo por objetos de cunho original e excêntrico, de natureza incomum. Pelo fato de terem sido raridades invocavam o interesse pelo exótico e a necessidade de se desvendar novos padrões culturais até então pouco conhecidos.

Estendendo o seu percurso comercial em 1471 navegantes e mercadores lusitanos chegaram ao Golfo da Guiné, São Tomé e Príncipe, e no ano seguinte ergueram a feitoria de São Jorge da Mina para dar suporte ao comércio do ouro, cujo metal deu nome à costa – atual Gana. Da Mina, Diogo Cão ultrapassou o Benim e fixou vínculos mercantis com o Reino do Congo antes de chegar à região onde se encontravam os diversos reinos que deram origem à Angola,<sup>48</sup> que foi posteriormente inserida no circuito comercial do marfim nos espaços coloniais portugueses. Esta assertiva se argumenta, entre outros documentos, pela carta do vice-rei e capitão geral do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes, a D. João V, informando sobre como procedeu com os 1.243 dentes de marfim confiscados no navio Rainha de Nantes,<sup>49</sup> no porto da Bahia, em 1723.<sup>50</sup> Na manutenção das redes de trocas desde o Saara Ocidental, no golfo da Guiné até a costa angolana foi que os navegantes e mercadores portugueses comercializaram progressivamente as presas de marfim.

Com as descobertas portuguesas desenvolveu-se, nos séculos XV e XVI, intenso tráfego comercial de bens exóticos. Os marfins africanos da Costa Ocidental do Continente Negro, desde a Serra Leoa ao Reino de Benim (actual Nigéria), incluíam-se nesse tráfego. Trazidos para Lisboa, depressa circulavam por toda a Europa, indo enriquecer coleções e gabinetes de curiosidades de príncipes e potentados. Em Portugal, algumas dessas cobiçadas peças foram integradas no Tesouro Real, sendo mencionadas entre os bens deixados por D. João II à data da sua morte (1495). No decorrer do século XVI continuou a afluir, ao depósito alfandegário denominado Casa da Guiné e Mina, marfim para ser trabalhado na Europa, a par de outro já esculpido por africanos. Saleiros, taças de pé, trompas e colheres mandadas lavar aos *sherbros* da Serra Leoa ou aos *Beni* de Benim destinavam-se a satisfazer inúmeras encomendas, executadas segundo modelos fornecidos pelos portugueses ou, mais raramente,

---

<sup>47</sup>Aqui se ressalta o exotismo da arte em marfim como manifestação de uma visão eurocêntrica e que conferirá excentricidade à arte afro-portuguesa e indo-portuguesa.

<sup>48</sup>Em 1770, Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, envia ofício a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre o grande valor do marfim em Goa, Surrate e Damão, na Índia portuguesa. Disponível em documentação de arquivo do acervo Alberto Lamego, Instituto de Estudos Brasileiros IEB / USP ( referentes ao comércio de marfim e às relações intracoloniais ).

<sup>49</sup>O documento não revela a procedência da nau; é datado em 22 de outubro de 1723. Presumimos sua origem nas rotas atlânticas africanas, haja vista a ausência dos seus dados nos estudos de Amaral Lapa sobre as embarcações provenientes da Carreira da Índia no porto da Bahia entre os séculos XVI e XVIII em LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a carreira da Índia*. São Paulo: Hucitec, Unicamp, 2000.

<sup>50</sup>Disponível no Projeto Resgate / CEDIC – PUC/SP. Arquivo Histórico Ultramarino. AHU – Bahia, cx 15, doc. 23.

inspirados em objectos indígenas. [...] Os saleiros, tão apreciados como as trompas, importavam-se principalmente do Reino de Benim. Neles se esculpiam vultos de portugueses, adensando-se a decoração de modo a estender-se pelos fundos rebaixados e descendo a tais pormenores que, tecidos, armas e indumentária são ainda hoje perfeitamente identificáveis.<sup>51</sup>

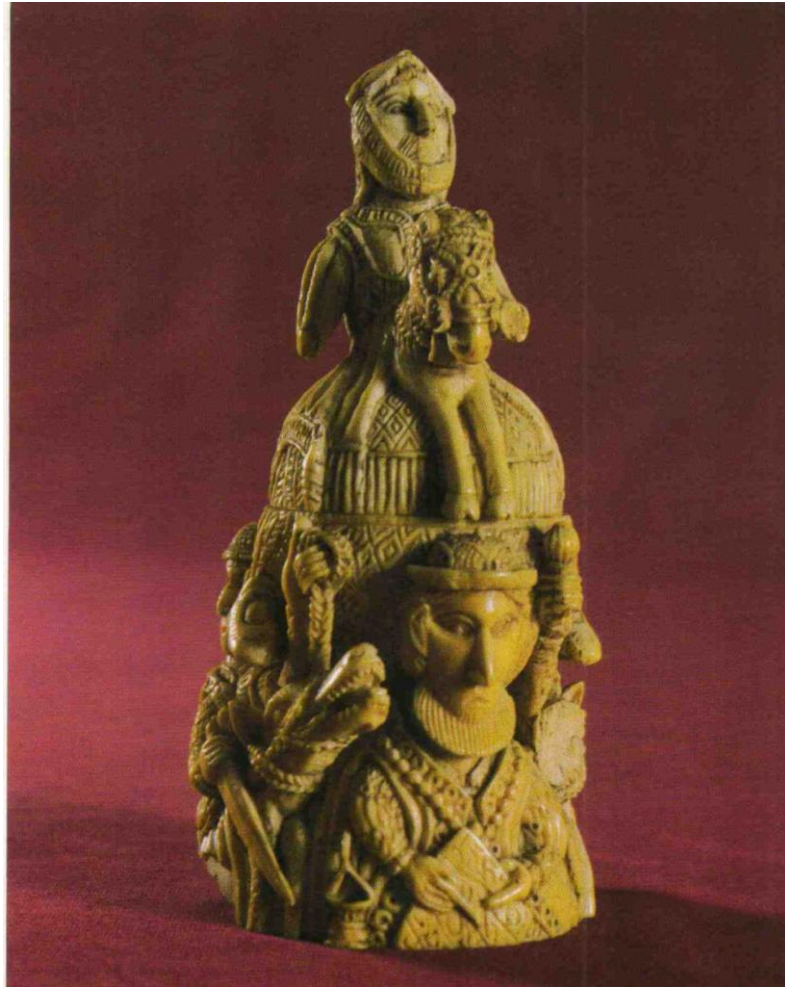


**Trompas afro-portuguesas. Marfim da Serra Leoa. Séc. XVI. Comp. 315 mm.**

(FONTE: PINTO, Maria Helena Mendes. *Marfins d'Além-Mar no Museu de Arte Antiga*. Lisboa: Crédito Predial Português, 1988)



<sup>51</sup>PINTO. Maria Helena M. *Marfins d'Além Mar no Museu de Arte Antiga*. Lisboa: Crédito Predial Português, 1988.



**Saleiro em marfim afro-português - Nigeria, séc. XVI / trompa (hunting horn) - Serra  
Leoa, séc. XVI.**

(FONTE: PAULINO, Francisco Faria op. cit., p. 26)



A dimensão mercantilista do Império português tornou-se a base para novos investimentos na expansão imperial. O contínuo movimento de uma política comercial dilatada nas águas do Atlântico e na direção do Índico absorvendo praças de negociantes ávidos por lucro tornou o comércio do marfim tão forte quanto o do ouro, da pimenta ou dos escravos. Perseguindo o caminho marítimo para a Índia, em 1488 Bartolomeu Dias dobrou o cabo da Boa Esperança, extremo sul do continente africano onde encontravam-se os dois oceanos, levando os mercadores portugueses ao encontro de um novo pólo comercial do mercado do marfim, na costa oriental africana. Phiri, Kalinga e Bhila explicam o território da costa oriental africana detentora do comércio das presas e objetos ebúrneos.

A região [...] é limitada ao Sul pelo Zambeze, ao Norte pelos rios Songwe e Rovuma, a Oeste pelo Luangwa e a leste pelo Oceano Índico [...]. Em 1500, os habitantes da zona sul e os tumbuka do Norte pertenciam todos a esse 'conjunto matrilinear falante do banto central', estendendo-se do Sul do rio Zaire, a Oeste até o Oceano Índico, a Leste [...]. A região compreende hoje o Leste da Zâmbia, a totalidade do Malawi e o Norte de Moçambique [...]. A zona sul foi dominada, no decorrer do século XV, pela chegada dos maravi e pelo impulso de seus Estados cuja expansão continuou, no século XVI e XVII, até envolver os nsenga no Oeste e os lomakua-lomwe no Leste. No século XVI, a população do Norte era organizada em pequenos grupos de clãs autônomos, exceto pelas chefias simbowe e mbale, situadas respectivamente na planície Karonga e na região montanhosa de Phoka. Por volta do fim desse século, contudo, um grupo de imigrantes – os nguluba – fundou os Estados de Lambya, Ngonda, Chifungwe, Sukwa e várias outras chefias nyakyusa. Durante o mesmo período, a expansão dos maravi no interior da zona periférica dos tumbuka-chewa acarretou a instauração de novas chefias chewa – notadamente as de Kanyeda, Kabunduli, Kaluluma e Chulu – que impuseram sua lei à população tumbuka: assim nasceram, em essência, o povo e a língua Tonga. No século XVIII, o comércio do marfim constituía um fator de primeira importância em ambas as zonas.<sup>52</sup>

Entre disputas políticas de tribos e clãs num espaço sócio-etnológico amplamente favorecido pelas transações comerciais que incluía a presença de árabes, suaíles<sup>53</sup> e indianos, a rede comercial do marfim no Índico tornou-se alvo de lutas que contou com a participação dos portugueses que buscavam o controle daquele rico comércio, já progressivamente desenvolvido com os mercadores orientais. As relações econômicas intensificaram os embates políticos marcados pelo estabelecimento da colonização portuguesa que se expandia a partir de vínculos comerciais com os diversos reinos no território de Monomotapa, ao sul do Zambeze. Feiras e praças eram criadas levando os mercadores lusitanos até a Zâmbia central onde várias sociedades praticavam o comércio

<sup>52</sup>PHIRI, K. M., KALINGA, O. J. e BHILA, H. H. K. *A Zambézia do Norte: a região do Lago Malawi*. História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010, pp 719-721.

<sup>53</sup>Swahíli é o nome da cultura supranacional que compreende os povos desde o sul do Sudão ao norte de Moçambique que comerciavam na costa índica, realizando trocas com o norte de África e o Oriente. Eles percorriam a actual costa de Moçambique, tendo ido além do rio Save, trazendo e levando produtos para Quíloa e Mombassa, onde faziam ligação com comerciantes do Oriente(...).CABAÇO, José L. *Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação*.São Paulo: Unesp, 2009, p. 28.

do marfim. Enquanto se infiltravam no continente colonos portugueses exerciam seu domínio sobre os autóctones com a criação dos *prazos*, que eram propriedades privadas sob jurisdição portuguesa e seus donos conhecidos como *prazeros*.

Os *prazeros* eram conhecidos pela brutalidade com que tratavam os africanos de sua convivência, servidores voluntários ou submetidos. Além do mais, a maioria dentre eles estabeleceu relações diplomáticas e militares com os Estados africanos vizinhos com o objetivo confesso de explorar seus recursos humanos.<sup>54</sup>

As trocas no norte do Zambeze cresceram potencializando o comércio do ouro, de escravos e de marfim que passou a escoar nas rotas marítimas dos europeus pelas ações dos colonos portugueses. Os povos habitantes do interior da província passaram, então, a fornecer além das grandes presas, cobre, cera e escravos, nos escambos por tecidos, pérolas, objetos de cobre, bebidas alcoólicas e sal importados. O comércio do ouro se intensificou em detrimento do comércio de marfim, que ainda assim proporcionava grande produtividade. Neste contexto surgem os Yao, povo da região norte que atuou dos intercâmbios regionais para as áreas centrais e oeste do continente africano, consolidando-se como nação comercial do fim do século XVI ao início do XVII. Entre 1635 e 1698 os Yao estabeleceram um mercado estável do marfim em Quíloa (Kilwa) – atual Tanzânia, onde os portugueses possuíam uma fortaleza estabelecida em 1505 por Francisco de Almeida.

Após 1698, quando o mercado de marfim de Kilwa faliu em consequência de conflitos entre os habitantes de Omã e os portugueses, os Yao encontraram um outro mercado em Mossuril, em frente à ilha de Moçambique. O comércio parece então ter se tornado indispensável ao modo de vida dos Yao. Eles transportavam seu marfim a Moçambique ou a Kilwa, de acordo com as circunstâncias.<sup>55</sup>

Autores como Costa e Silva, Rita-Ferreira e Cabaço,<sup>56</sup> destacam a presença asiática na região de Moçambique citando além dos malabares e guzerates indianos, persas, árabes e indonésios que frequentavam as rotas comerciais moçambicanas comerciando também em Madagascar e ao norte costeiro que incluía Zanzibar (costa da Tanzania), Mombaça, Melinde (atuais territórios do Quênia) e Mogadíscio (atual Somália), espaços coloniais do Império português. Boxer dá ênfase política a esta região e analisa:

As cidades-estado suaílis mais importantes da cadeia disposta ao longo da costa da África Oriental em 1500 eram Quíloa, Mombaça, Melinde e Pate. Tinham atingido um elevado grau de florescimento cultural e prosperidade comercial, se bem que o seu grau de islamização oscilasse entre a veneração mais superficial e a devoção mais austera. A sua cultura era predominantemente árabe, embora muitos lhes reivindicassem uma origem persa (Xiraz), e a sociedade suaíli, em geral, estava profundamente africanizada devido a gerações de casamentos e concubinação com mulheres bantos vindas do interior. O ouro, o marfim e os escravos eram os

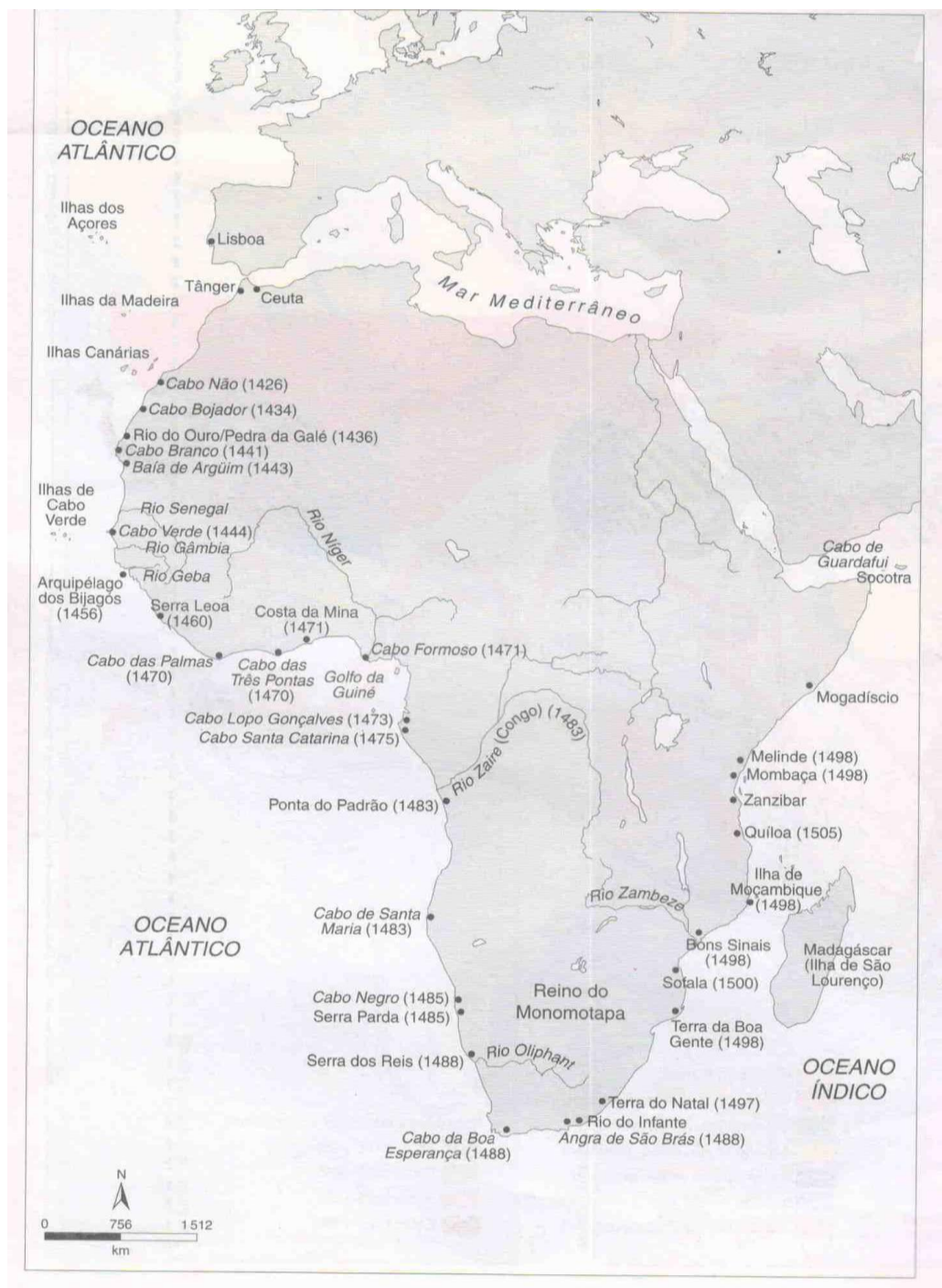
---

<sup>54</sup>Idem, p. 746.

<sup>55</sup>Ibidem, p. 748.

<sup>56</sup>Cabaço op. cit., p 65.

principais produtos que estas colônias suáílis obtinham dos bantos ou Cafres (descrentes), como lhes chamavam. Estes produtos eram trocados por contas, têxteis, e outras mercadorias trazidas por comerciantes árabes e guzarates do golfo Pérsico, do mar Vermelho e da Índia.<sup>57</sup>



### Mapa dos domínios portugueses na África.

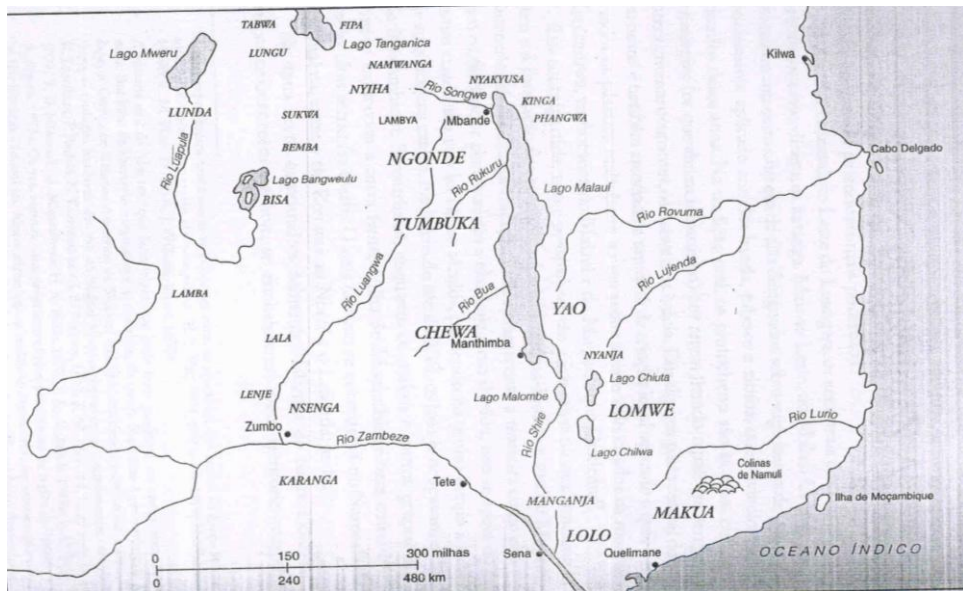
(FONTE: AMADO, Janaína. e FIGUEIREDO, Luiz C.A *formação do império português (1415-1580)*. São Paulo: Atual, 1999./encarte – (Discutindo a história)

<sup>57</sup>BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português / 1415-1825*. Lisboa: Edições Setenta, 2001, p. 56.



**Mapa da alta Guiné no século XVI**

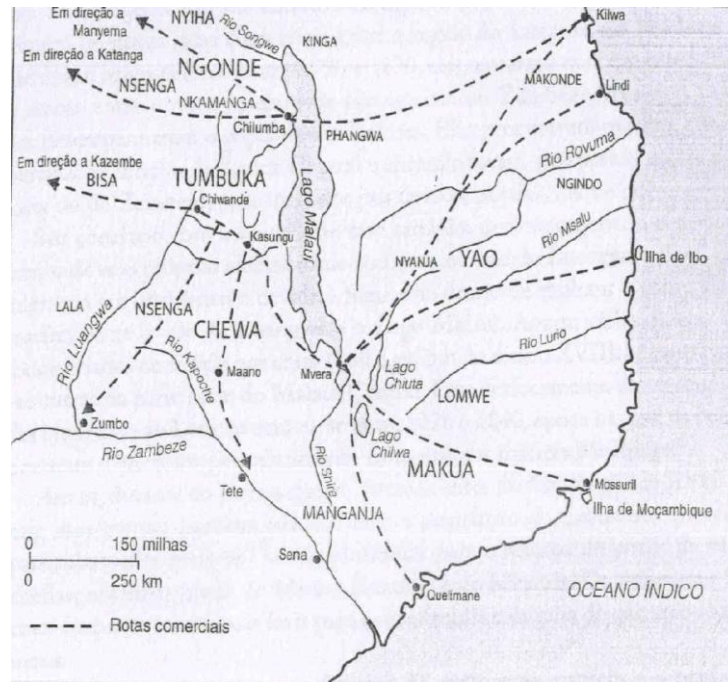
(FONTE: Person, op. cit., p. 342)



**Etnias da região do norte do Zambeze, no séc. XVIII [ Fonte de acordo com A.D.**

**Roberts, 1973, p. XXV ].**

(FONTE: PHIRI, K. M., KALINGA, O. J. e BHILA, H. H. K. op. cit., p. 720)



**Rotas do comércio do marfim na África Central Oriental no século XVIII. [ Fonte de acordo com E. A. Alpers, UCLA.]**

(FONTE: K. M., KALINGA, O. J. e BHILA, H. H. K. op, cit., p 747)



**O Império Monomotapa e seu território correspondente aos atuais Moçambique, África do Sul, Zimbábue e Malauí, durante o período do forte comércio de ouro e marfim.**

(FONTE: MUNANGA, Kabengele. *Origens Africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.p 78)

Destas praças escoavam para o Oriente Médio onde os lusitanos também construíram bases e fortalezas em Socotra, Aden, Mascate e Ormuz, localizadas no Mar Vermelho e inseridas nas rotas marítimas. Aportando finalmente em Calicute, costa

ocidental no sul do sub-continente indiano, como o fez Vasco da Gama em 20 de maio 1498, estava consumado o Império Português do Oriente. Nesta perspectiva Hespanha explica que

O Império Português do Oriente não constituía, desde logo, uma entidade territorial, um espaço político contínuo, fundado na ocupação permanente do território e no enquadramento territorial das populações. Era antes uma rede não monótona de relações políticas pré-existentes, deixadas subsistir como elementos de auto-governo, sujeitos a um controlo eminente, muitas vezes quase-diplomático, da coroa portuguesa.<sup>58</sup>

Corroborado então nos mecanismos mercantilistas, exploração de recursos, tráfego de mercadorias, intercâmbios e trocas, as redes comerciais do Império foram tecidas unindo Europa, África, Ásia e, posteriormente a América, numa dinâmica intensa de circularidades econômicas e culturais, e um espectro de sociabilidades por todo o século XVI. Ampliaram-se as ofertas de produtos e as rotas se estenderam até o extremo Oriente, além do Oriente médio, contornando toda a costa sul (incluindo o Ceilão) e oriental da Índia, de Coromandel à Bengala, alcançando Malaca, na atual Malásia, sudeste asiático, Macau, Japão e Timor. *Contudo, no final do reinado do Rei Manuel, os portugueses tinham estabelecido o Estado da Índia como uma talassocracia<sup>59</sup> viável na Ásia marítima.<sup>60</sup>* Neste aspecto claro está que além dos mercadores e navegantes, os missionários portugueses se lançavam no projeto das conquistas ultramarinas, dividindo com os navegantes o papel de protagonistas e garantindo a participação e os intuitos da Igreja no expansionismo de Portugal.

Os franciscanos foram os primeiros missionários lusos que integraram as naus das expedições marítimas. Através da bula *Aeterni Regis Clementia* de 21 de junho de 1481, o papa Sixto IV ratificou todos os acordos estabelecidos entre a Santa Sé e os reis de Portugal, já anteriormente reconhecidos por Nicolau V e Calisto III, na formulação do Padroado. O sumo pontífice concedeu ao soberano e seus descendentes o monopólio das navegações, ou seja, o direito de conquistar reinos e terra de “infiéis”. Deste pacto a Santa Sé autorizou os reis portugueses na construção e manutenção de igrejas e casas religiosas, fundação de dioceses nas suas conquistas assim como a provisão do clero, cabendo ao monarca a jurisdição sobre as autoridades eclesiásticas que compreendia também a nomeação de bispos<sup>61</sup> e a circulação dos clérigos nos espaços coloniais, fazendo surgir, todavia, o Padroado Português.<sup>62</sup> Rêgo chama a atenção para a importância desta bula

---

<sup>58</sup> HESPANHA, António Manuel. *In O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. RODRIGUES, Ana Maria e BRITO, Joaquim Soeiro Porto, Portugal: Inapa, 1999.

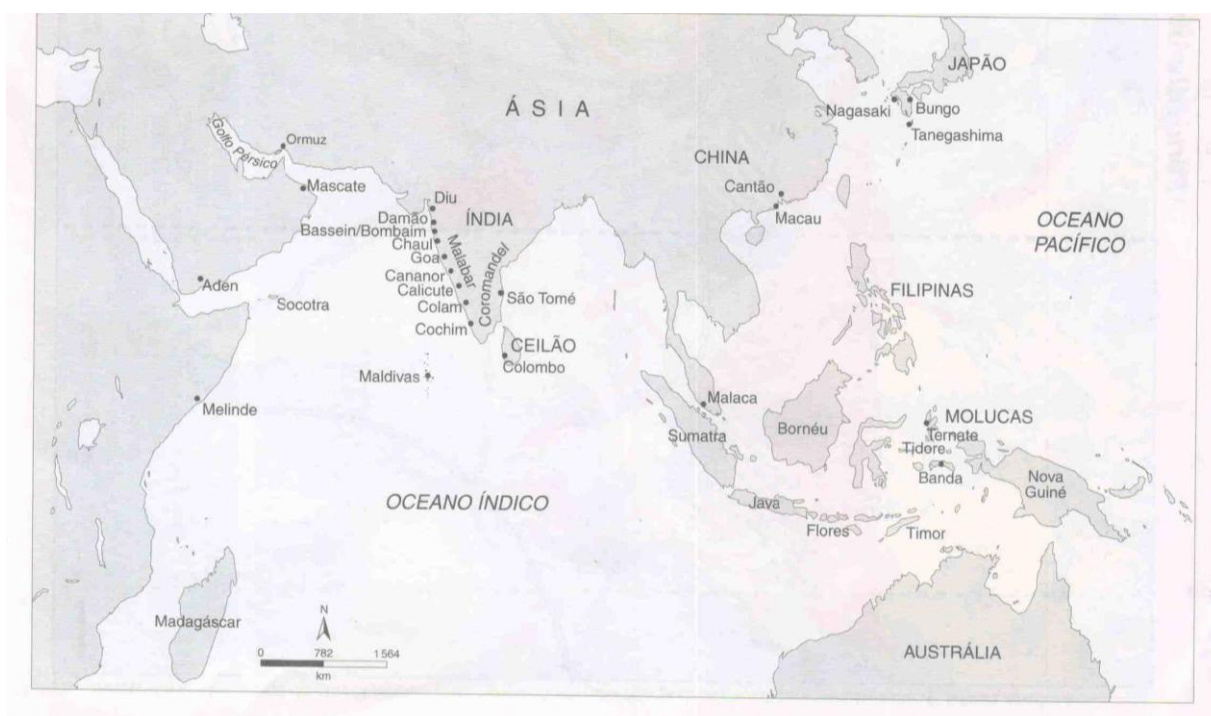
<sup>59</sup> Um império nos mares, à exemplo dos fenícios e gregos.

<sup>60</sup> BOXER, Charles R. *A Índia portuguesa em meados do séc XVII*. Lisboa: Edições 70, 1980. p.13

<sup>61</sup> O que previa a imposição do barrete cardinalício ao patriarca de Lisboa.

<sup>62</sup> Faria explica que “O Padroado português não foi concedido em sua totalidade, a partir de uma única determinação papal, pois foi se formando através de concessões pontifícias, mediante negociações entre

[...] por passar em revista todos os privilégios concedidos até então à coroa de Portugal. Eram eles os seguintes: 1) a navegação para os mares dos descobrimentos podia ser feita apenas em navios portugueses, para evitar que outrem levasse armas aos infiéis; 2) os portugueses eram os verdadeiros senhores, *veri domini*, desses mares e de todas as terras por descobrir e conquistar, assim como das já descobertas e conquistadas; 3) podiam os portugueses comerciar livremente com os infiéis, até com os maometanos, contanto que lhes não fornecessem armas ou coisas semelhantes; 4) podia a coroa portuguesa levantar e fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios; o clero que servisse nessas igrejas, etc, tinha todos os poderes para administrar os sacramentos, podendo absolver todos os pecados, excepto os reservados à Santa Sé; 5) toda a jurisdição e poder espiritual desde o Cabo Bojador e não até às Índias pertencia *para sempre* a Portugal.<sup>63</sup>

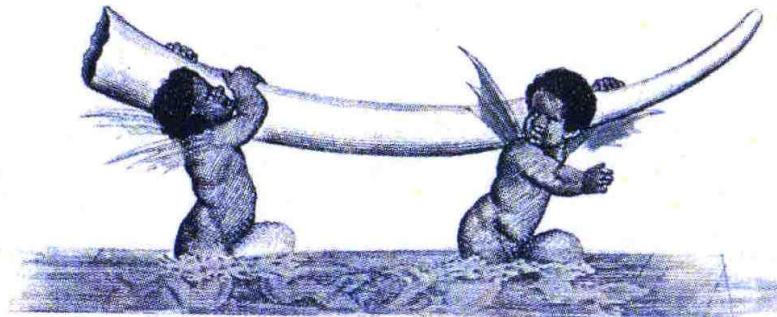


**Mapa dos domínios portugueses na Ásia**

(FONTE: AMADO, Janaína. e FIGUEIREDO, Luiz C. op. cit.,encarte)

Portugal e Roma. Em 1452, a bula *Dum Di Versas* de Nicolau V concedia ao rei D. Afonso V e a seus descendentes a possibilidade de subjugar todos os reinos e as terras de muçulmanos e infiéis, além de possuir os seus bens. A bula *Romanus Pontifex* de 1455 estabeleceu que os reis de Portugal poderiam fundar e erigir igrejas, além de proverem o clero nas conquistas. Em 1456, Calisto III concedeu à Ordem de Cristo – que tinha o Infante D. Henrique como o regedor – o direito de padroado, de cobrança de dízimos e de administração espiritual dos espaços conquistados pelos portugueses. O papa Sisto IV reafirmou os direitos e deveres da Coroa portuguesa através da bula *Aeterni Regis Clementia* de 1481.” FÁRIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado em História, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008. pp 77-78.

<sup>63</sup>RÊGO, Antonio da S. *O Padroado Português do Oriente – esboço histórico*. Diocese de Macau: Divisão de publicações e biblioteca / Agência geral das colônias, 1940, pp. 10-11.



### O marfim

(FONTE: PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., Ilustração de capa)

Nada obstante e sob a mesma fundamentação religiosa da evangelização e conversão das almas - legitimada pelo Padroado, além dos frades franciscanos outras ordens religiosas se integraram no projeto da conquista mantido pelos reis<sup>64</sup> portugueses rumo ao Oriente. Os dominicanos e os jesuítas sucederam os discípulos do santo de Assis na chegada à Índia, seguidos ao longo do século XVI pelos agostinianos e no XVII porteatinos, oratorianos, capuchinhos e carmelitas descalços.<sup>65</sup> Os missionários atuavam diretamente em todas as possessões portuguesas que se encontravam ao longo das costas continentais e no litoral africano oriental não foi diferente. Dentre estas ordens os franciscanos e os jesuítas rivalizavam por uma supremacia evangelizadora amparadas no apoio político da Coroa. Em suas estratégias de fortalecimento e consolidação religiosa como uma instituição missionária, a Companhia de Jesus teve papel preponderante nas ações comerciais visto que seus religiosos, empenhados na evangelização e nas ações catequéticas logo se estabeleceram em experiências de alteridade com as populações autóctones participando incisivamente das suas operações mercantis, trocas e intercâmbios culturais e comerciais. Em suas cartas<sup>66</sup> e documentos, os interlocutores trocavam

---

<sup>64</sup>Sobre os reis portugueses, Rêgo (idem) apresenta D. Manuel I (1469-1521), aclamado sob a alcunha de “Venturoso”, como um monarca de profunda devoção católica. Fiel à Santa Sé, foi o quinto soberano da dinastia de Avis, precedido por D. João II. Seu reinado foi marcado pelos grandes descobrimentos e por uma fase próspera em Portugal advinda dos lucros do comércio das especiarias. Em seu fausto domínio, realizou importantes obras arquitetônicas em Lisboa, como o Mosteiro dos Jerônimos, cujo estilo passou a ser denominado *manuelino*.

<sup>65</sup> Faria, op. cit., p 140.

<sup>66</sup> Fernando Londoño. Op. cit.

informações sobre comunidades e aldeias, e, sobretudo propagavam os ensinamentos inicianos dos *Exercícios Espirituais* e das *Constituições* que visavam um método missionário que garantisse a conversão dos infiéis. Destas relações a penetração jesuítica no mercado do marfim foi um processo inerente da sua ação missionária, sem deixar de ser uma ação veementemente mercantil. Na profusão comercial em que Goa se encontrava como o grande centro mercantilista luso-asiático, os inicianos viram no marfim a mesma importância econômica que o ouro obtinha. Inseridos nas transações ultramarinas e já familiarizados com o continente africano desde 1547 com missionários no Congo e em Angola (1559), após a chegada de S. Francisco Xavier na Índia para inaugurar as missões orientais em Goa em 1542, partiram em 1610 dez jesuítas com destino à Moçambique,<sup>67</sup> e fundaram em 1613 um colégio na homônima ilha. Na década seguinte o padre Júlio César chegou à corte de Monomotapa – o próspero império ao sul do rio Zambeze,<sup>68</sup> e paulatinamente estabelecem casas e igrejas. O calvinista e viajante inglês David Livingstone em sua estada na África, dois séculos depois, em 1852, visitou o antigo *prazo* jesuíta de Micombe e descreveu em seu diário:

1 de abril de 1856. Fui visitar o local de um estabelecimento dos jesuítas, chamado Micombe, a cerca de 10 milhas a sul de Tete. Tal como todos os outros locais, denota um grande discernimento na escolha. Um pequeno curso de água mineral era aproveitado num tanque e levado para a casa deles para criar vegetais durante os períodos do ano em que não há chuva, e encontra-se agora sob uma pequena mata de mangueiras. Eles eram extremamente industriais. Preguiçosos não eram e, sendo sagazes na geração deles, foram comerciantes activos de marfim, ouro e tudo o resto [...]. As missões eram, expedições comerciais e para o avanço da sua fé e poder [...].<sup>69</sup>

Instaurados os vínculos marítimos pelas práticas comerciais imperialistas, por onde também fluía a evangelização, as conexões em comércio e cultura justificaram o que o historiador britânico Russel-Wood classificou como “um mundo em movimento”,<sup>70</sup> ilustrando o Império português, num trabalho que aprofundou a pesquisa sobre as circularidades nos espaços coloniais portugueses e que minuciosamente examinou como se deram os intercâmbios e os circuitos entre Portugal e seu mundo colonial. Partindo desta metodologia, os estudos sobre a circulação do marfim nas rotas lusitanas apontam para um fluxo<sup>71</sup> que ocorreu em diversas direções elucidando a força comercial que este produto adquiriu a partir

<sup>67</sup>PAULO, Jorge F. *in* Cronologia da Companhia de Jesus. *Oceanos*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Nº 12, 1992. pp. 41-46.

<sup>68</sup>Este império foi um Estado fundado no século XV que teve sua dissolução no XVIII, sendo Dehwe Mupunzaguto o seu último monarca. Corresponde aos atuais territórios de Moçambique e Zimbábue. Cabaço, em sua obra, faz referência à este reino. Op. cit., p. 50.

<sup>69</sup>Boxer apud Livingstone. Boxer, op. cit., pp 74-75.

<sup>70</sup>RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808*. ( do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808*. Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester. 1992. )

<sup>71</sup>Idem, conforme tabela:commodities flow in the Portuguese world.

do Estado da Índia. Nesta perspectiva de circulação e de redes, para o conceito de Estado da Índia Bicalho apud Thomaz, comenta:

A expressão 'Estado da Índia' designava, no século XVI, não um espaço geograficamente bem definido, mas o 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. [...] O Estado da Índia é na sua essência uma rede, isto é, um sistema de comunicação entre vários espaços (Thomaz, 1994, pp. 207-208).<sup>72</sup>

Por estes espaços o circuito do marfim, do ouro, de escravos, especiarias, pedras preciosas, redes de têxteis, ou dos manufaturados orientais em geral, foi traçado pelas naus da Carreira da Índia e interligou Europa e Ásia, através da África e da América portuguesa, tornando as presas ou itens artesanais ebúrneos, jóias e mobiliário produzidos a partir desta matéria prima, como mercadorias de alto valor comercial com grande poder de consumo no mercado europeu. Segundo Cortesão<sup>73</sup> *da África Oriental, desde a foz do Cuama e de Sofala, surgidouros do reino fabuloso de Monomotapa, às costas da Etiópia, átrio do misterioso Preste João, vinha o oiro, o marfim, o ébano, o âmbar e os escravos* informando que além dos fornecedores da África ocidental, também na costa oriental intensamente se comercializou o marfim, conforme foi analisado, o que justificou a sua oferta em Goa,<sup>74</sup> capital do Vice-Reino da Índia,<sup>75</sup> designada Índia portuguesa, de onde todas as mercadorias do Oriente eram concentradas e de lá distribuídas para as naus portuguesas de volta à Lisboa. É certo que um fluxo intenso de marfim afro-português continuou a fluir nas rotas da África ocidental com o Atlântico norte e o Brasil ao longo do século XVII, reforçando e valorizando o comércio dos artefatos em marfins provenientes da Índia portuguesa e das demais colônias – para citar as imagens religiosas da imaginária indo-portuguesa esculpida em marfim. Ceilão, Macau, e em alguns casos o Japão, também se fizeram presentes nesta circulação com esculturas religiosas ebúrneas oriundas daqueles territórios, o que favoreceu o abastecimento do mercado de bens exóticos e objetos suntuosos a manter aquecida a impetuosa economia do Império português.

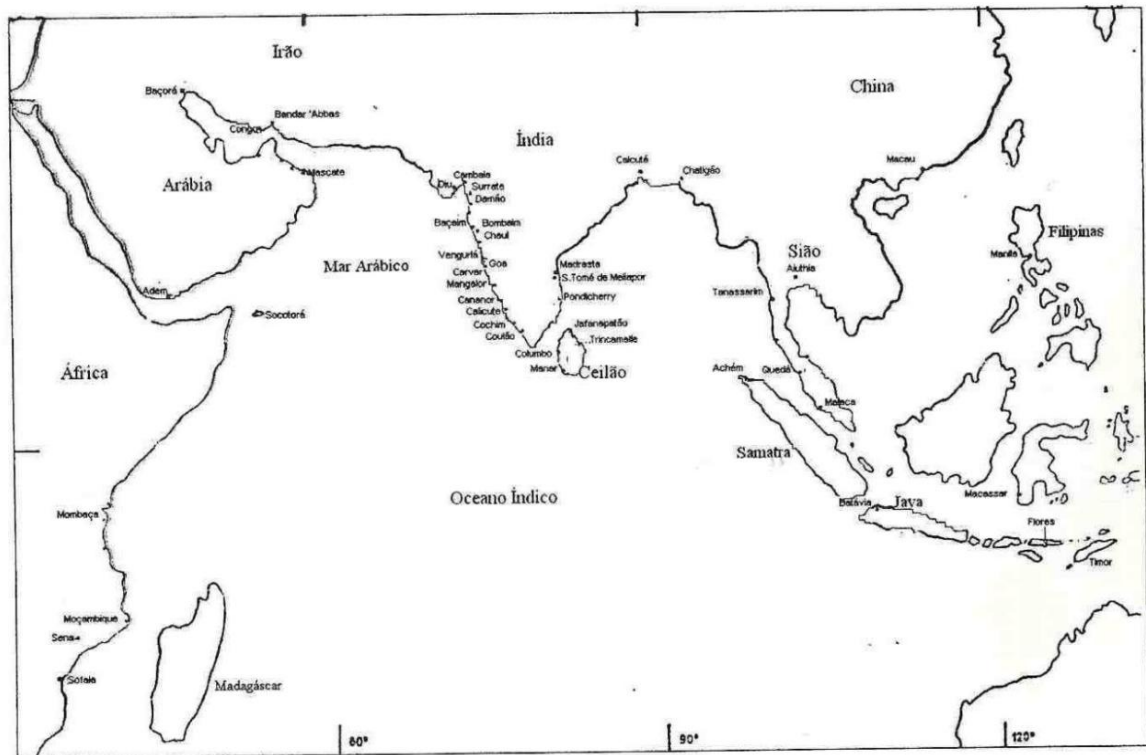
<sup>72</sup>BICALHO, Maria F. B. *As câmaras ultramarinas e o governo do Império*. In FRAGOSO, João. BICALHO, Maria Fernanda. GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). *O antigo regime dos trópicos – a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Pp. 191-221.

<sup>73</sup>CORTESÃO, Jaime. *O Império Português no Oriente. Obras completas de Jaime Cortesão*. Lisboa: Portugália, 1968, pp 22-23.

<sup>74</sup> Paulino informa a preferência do marfim africano na Índia dizendo que “The tusks of Asian elephants are usually small and difficult to work. In India they prefer to use African ivory brought from eastern Africa, above all from Zanzibar and Mozambique. Op. cit., p 17.

<sup>75</sup>Em 1640 o Estado da Índia compunha 26 fortalezas costeiras e entrepostos, desde Sofala até Macau. BOXER, Charles R. *A Índia portuguesa em meados do séc XVII*. Lisboa: Edições 70, 1980. pp 13-14.

## Mapa do Estado da Índia



Estado Português da Índia

Fonte: Maria de Jesus dos Mártires Lopes. *Nova História da Expansão Portuguesa. O Império Oriental. (1660-1820)* (Volume V – Tomo I) direção de Joel Serrão; A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, 2006, p

LOCATIONS From → To	COMMODITIES FLOW IN THE PORTUGUESE WORLD
1. Baltic-Portugal	cereals, amber, wheat
2. Germany-Portugal-Germany	metals, metal objects, arms, glass, armour - salt, wine, fruits, olive oil, hides
3. Portugal-Morocco	cloths, spices, lacquer
4. Morocco-Portugal	cereals, fruits, metals, coral, carpets, textiles
5. Madeira-Portugal	sugar, wines, dyes
6. Azores-Portugal	sugar, wines, wheat, cotton, dyes
7. Cape Verdes-Portugal	salt, maize, dye
8. Portugal-W. Europe	brazilwood, dyes, spices, ivory, peppers, sugar, wines, silks, salt, cloth, tobacco, dyewoods
9. W. Europe-Portugal	cereals, manufactured goods, woollens, textiles
10. Portugal-Italy	brazilwood, dyes, spices, ivory
11. Italy-Portugal	cereals, velvets, glass, faience
12. Portugal-Brazil	olive oil, flour, codfish, wines, tools, manufactured goods
13. Brazil-Portugal	brazilwood, sugar, gold, diamonds, hides, woods, resins, oils, cotton, tobacco, silver, beverages
14. E. Africa-Portugal	ebony, gold, ivory, coral
15. Portugal-E. Africa	cloth, glass beads
16. Brazil-W. Africa	tobacco, gold, brandy, hides, horses
17. W. Africa-Brazil	slaves, ivory
18. S. Brazil-La Plata	sugar, slaves, rice
19. La Plata-S. Brazil	silver
20. W. Africa-Portugal	slaves, ivory, gold, peppers, musk
21. Portugal-W. Africa	manufactured goods, textiles, blankets, metal objects, beads, bracelets, corn, horses, shells
22. Goa/Cochin-Bandas/Moluccas	cottons, copper
23. Bandas/Moluccas-Goa/Cochin	cloves, nutmeg, mace
24. Goa-East Africa	textiles
25. East Africa-Goa	slaves, gold, ivory
26. Goa-Hormuz	spices, silks
27. Hormuz-Goa	silver, horses
28. Goa-Portugal	spices, silks, cottons, porcelains, aromatic woods, chintzes, ivory, precious stones, perfumes, lacquer, medicinal plants
29. Portugal-Goa	bullion, copper, metals, European cloth & linens, European goods, lenses, clocks
30. Goa/Cochin-Malacca	Indian linens, cotton goods, European goods, spices, pepper, ivory, lenses, clocks
31. Malacca-Goa/Cochin	gold, copper, silks, musk, porcelain, pearls, medicinal plants, Japanese objects
32. Malacca-Macao	spices, pepper, woods, hides, European goods, Indian cloths, ivory, lenses, clocks
33. Macao-Malacca	pearls, medicinal plants, porcelain, musk, silks, copper, gold, Japanese objects
34. Macao-Nagasaki	European goods, gold, silks, porcelains, musk
35. Nagasaki-Macao	Japanese silver, lacquerware, furniture, screens, weapons
36. Macao-Manila	Chinese silks, Indian cottons, furniture, porcelain
37. Manila-Macao	American silver

**Fluxo de mercadorias no Império português, com a circulação do marfim(ivory / itens 10, 14, 17, 25, 28, 30 e 32).**

(FONTE: RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808.* [do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808.*

Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester.1992.)

## 1.2 - Goa e os artesãos do marfim.

Situada no litoral ocidental da Índia, num arquipélago entre os rios Mandovie Zuari, junto ao Índico, numa região conhecida como Concão – que nomeou a principal língua local, o *konkani*, Goa era composta por três províncias:<sup>76</sup> Tswadi ou Ilha de Goa, e ilhas de Chorão e Dívar ao centro; Bardez, à margem norte do Rio Mandovi, e Salcete, à margem sul do Rio Zuari, num aglomerado de 150 aldeias<sup>77</sup> de economia rural que, além dos autóctones, contavam com habitantes provenientes de outras partes do território indiano. O jesuíta Francisco de Souza, que missionou na Índia portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, assim a descreveu

Toda a Ilha de Goa se vai empolando em montes seccos e infructiferos, e abatendo em valles muito frescos e abundantes de palmeiras, e outras arvores de varias e excellentes fructas, umas conhecidas em Portugal, outras no Brazil, além das próprias da Índia, que por agradáveis a vistas e deliciosas ao gosto, podião apparecer com muita confiança nas mais regaladasmezas da Europa.<sup>78</sup>

Goa, no entanto, foi detentora de um passado milenar vinculado aos dravidianos, povos autóctones do sul da península Indostânica, ou subcontinente indiano. Já no Império Maurya (321-185 a. C.) ficou conhecida pelas atividades portuárias e no século X pelo afortunado comércio árabe. Numa contextualização histórica Pannikar esclarece:

Ao fim do século XV e durante toda a dominação portuguesa sobre o Oceano Índico (1499-1600), os reinos da Índia peninsular eram notavelmente poderosos. A região meridional de Tungabadra organizara-se, desde 1337, para resistir de modo permanente às invasões muçulmanas. Em fins do século, o Vijaianágar estendia-se até o cabo Comorim. Deva Raia I (1422-1446) fez dele o mais poderoso Estado da Índia, como testemunhou os relatos de Nicolo Conti, viajante italiano que visitou o país em 1420, e os de Abdur Rezzak, embaixador da Pérsia (1443). Quando da chegada dos portugueses, Narasimha Raia era incontestavelmente o príncipe mais poderoso de toda a região meridional do Raichur Doab. É importante notar que os imperadores vijaianagares tinham contra os muçulmanos o espírito de cruzada que os portugueses. Mas é que sua situação se assemelhava, sob muitos aspectos, à dos cristãos da Ibéria: a presença dos muçulmanos e o estabelecimento do seu império acima do canal de Gibraltar constituíam uma ameaça permanente para os portugueses; do mesmo modo, a presença dos sultanatos Bahmini nas fronteiras do Vijaianagar representava um perigo constante tanto para a religião e a cultura hindus da Índia meridional quanto sua independência política. Igual ódio ao Islã unia assim, espontaneamente, hindus e portugueses. Essa comunidade de interesses é que permitirá compreender,

<sup>76</sup>Denominadas Velhas Conquistas.

<sup>77</sup>XAVIER, Ângela B. *A invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008. pp 20-21.

<sup>78</sup>SOUZA, Francisco. *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa – primeira parte*. Segunda edição. Bombaim: Typographia Examiner. 1881, Conquista I, div I, 16, pg 12.

mais adiante, como e porque os portugueses puderam instalar-se como donos de Goa.<sup>79</sup>

Outrossim, a tomada de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510<sup>80</sup> sucedeu uma série de fatos decorrentes à chegada de Vasco da Gama em Calicute, no ano de 1492. O notável navegante luso encontrou naquela cidade um reino relativamente pequeno, mas poderoso pela concentração de transações econômicas em torno dos negócios das especiarias que ali afluíam, não apenas de toda a região do Malabar<sup>81</sup> como também do Ceilão e da Indonésia. O soberano local, cujo título era *zamorim* – rei das montanhas e do mar, controlava entrepostos que se estendiam do Índico ao Mediterrâneo mantendo estreitas relações com os mercadores árabes e guzerates, o que intimidou Gama, por ver Calicute uma cidade com forte presença moura. Nesta primeira expedição, além das especiarias, os portugueses buscavam igualmente por cristãos movidos pelas lendas de haver no Oriente um reino cristão nestoriano de um certo João, que poderia vir a ser o principal aliado dos portugueses no Oriente, nas cruzadas contra os mouros. O mito, que já era conhecido nas viagens de Marco Pólo não revelava ao certo se o Preste João estaria na Etiópia ou nas Índias, mas sustentava a crença sobre os cristãos do Oriente. Ao se ver entre grupos cristãos no Malabar, chamados de cristãos de S. Tomé<sup>82</sup>, e tomando um templo hindu por uma igreja Gama descreveu em seu diário:

...estes nos lançaram agoa benta, dam hu barro branco que os x'stãos desta tria acostuma de pôor e~ as testas e nos peitos e derrredor do pesçoço e e~ os buchos dos braços... e outs mojtos mujtos santos estavam pintados ~pilas parredes da igreja os quaes tinham dia de moas... e cada santo tinha quatro e cinco braços...<sup>83</sup>

Como parte da empreitada, obteve do zamorim – após negociações e contendas, o direito de comerciar e voltou para Portugal com cargas de gengibre, pimenta e canela num lucro de 4.000% sobre o valor investido na viagem.<sup>84</sup>

Em seu segundo périplo para a Índia Vasco da Gama aportou em Cochim, ao sul de Calicute, onde Pedro Álvares Cabral estivera em 1500. Nesta localidade de maioria hindu<sup>85</sup> havia uma forte oposição ao Zamorim o que possibilitou aos portugueses apoio político, já

---

<sup>79</sup> PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Do século XV aos nossos dias. Rio de Janeiro: Saga, 1965. p 44-45.

<sup>80</sup> Cinco anos após a criação do Estado da Índia por D. Manuel, em 1505, que o fez como medida administrativa para ali tratar, de modo exclusivo, da Conquista e dos negócios do Oriente.

<sup>81</sup> Atual estado de Kerala, extremo-sul da Índia.

<sup>82</sup> Atribuía-se ao apóstolo Tomé a chegada do cristianismo na Índia, de onde teria surgido as primeiras comunidades cristãs, até então desconhecidas da Igreja romana.

<sup>83</sup> Diário da viagem de Vasco da Gama, 1945, v 1, p. 40-41, em JACKSON, K. David. *Rhymes, roles, saints, songs: notas sobre literatura e religião nas viagens portuguesas* in SCHWARTZ, Stuart. e MYRUP, Erik. (orgs) *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru:Edusc, 2009. pp. 411-412.

<sup>84</sup> RAMOS, Fábio Pestana. *No Tempo das Especiarias. O império da pimenta e do açúcar*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 112.

<sup>85</sup> Além dos cristãos do Oriente ( do rito malabar ), Ramos informa sobre um mosaico religioso que compunha o sul do sub-continente indiano que incluía diversos grupos bramanistas, além de jainistas, budistas, muçulmanos, nestorianos, masdeístas ( de Zoroastro) e mercadores judeus. Op. cit., p 116.

que a pressão muçulmana era menor. Em 1505 o primeiro vice-rei da Índia, Francisco de Almeida, obteve autorização das autoridades locais para construir uma fortaleza lusitana como defesa dos mouros, criando uma aliança com Cochim para favorecer a permanência portuguesa nas Índias. Muitas batalhas foram travadas enquanto as forças imperiais portuguesas se prolongavam no sentido norte da costa ocidental indiana, que em 1509 assistiu a tomada da ilha de Diu dos turcos otomanos, como parte de um controle das rotas comerciais entre o Índico e mar da Arábia. Com a vitória, os portugueses passaram a contar com os reis de Cambaia e Narsinga como aliados da Coroa, e no ano seguinte, sob o comando de Afonso de Albuquerque, o precursor do império luso-asiático e sucessor de Francisco de Almeida, conquistou Goa *ao sultão de Bijapur no dia de Santa Catarina ( 10 de novembro )*<sup>86</sup> - à qual foi erguida uma capela que deu origem à Sé de Goa; depois de uma derrota inicial, numa demonstração de poder e força que repercutiu politicamente sobre todos os reinos indianos.

Com efeito, se Goa pôde ser ocupada e tornar-se uma grande base, isto de deve à ajuda de Tulaji, o príncipe indiano da região que se aliou aos portugueses para enfraquecer o poderio do sultão Adil Shahi. Cabe também notar que Goa se encontrava na extremidade das imensas possessões de Adil Shahi e que o império hindu de Vijaianágar só podia ver com satisfação o estabelecimento aí de uma fortaleza dos portugueses contra o Islã. Os imperadores vijaianagares compreenderam rapidamente que Goa lhes abria uma saída para o mar, o que lhes permitiria encomendar não somente armas e material como também cavalos, de que sua cavalaria tanto necessitava. Por isso é que a conquista de Goa, decididamente, não configura um início de conquista territorial: significa apenas o estabelecimento de uma base marítima no oceano Índico. Albuquerque contou ao seu rei que havia passado a fio de espada todos os mouros de Goa, acrescentando 'que incendiaria as mesquitas, após tê-los amontoados lá dentro'. Esse ódio encarnizado aos muçulmanos iria aproximar os portugueses dos monarcas do Vijaianágar, que, havia 170 anos, travavam também eles uma luta sem tréguas contra o Islã.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Boxer.Op. cit., p.61.

<sup>87</sup>Pannikar. Op., cit. p. 55.



### **Vasco da Gama perante o Samorim de Calecute.**

(SALGADO, Veloso. Óleo sobre tela. Sociedade de Geografia de Lisboa. FONTE: RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX. Porto, Portugal: Inapa, 1999. p. 38-39)

Para Ferro, a narrativa de Pannikar é relevante e a essas *considerações, que cruzam ou corrigem a visão ocidental da história, ou sua análise crítica, K. M. Pannikar acrescenta observações originais*<sup>88</sup> que contribuem para uma compreensão e clareza<sup>89</sup> do ambiente sócio-político em que Goa, enquanto sede da Coroa portuguesa no Oriente, será consolidada.

A partir, então, das primeiras batalhas e acordos travados entre portugueses e estadistas indianos nas primeiras décadas do século XV, outras conquistas foram efetuadas<sup>90</sup> num quadro que expressa a complexidade econômica e cultural em que se

<sup>88</sup> FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – séculos XIII a XX*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 239.

<sup>89</sup> Uma visão apologética do Império português foi construída por uma historiografia eurocêntrica que foi preponderante ao longo do século XX e que encontrou sobretudo em seu último quartel e já no XX, revisões e contestações de novas vertentes como os *subaltern studies*, na Índia.

<sup>90</sup> “Afonso de Albuquerque consolidou a força de Portugal com a conquista de Goa (...). No ano seguinte, conseguiu levantar uma fortaleza em Calicut, cuja existência, no entanto, só durou até 1525. O terceiro governador, Lopo Soares de Albergaria, estendeu a sua influência ao Ceilão, cujo rei fez tributário de D. Manuel e de quem obteve autorização para fazer uma fortaleza, em Colombo. Assim, abriu-se definitivamente o acesso ao Extremo Oriente (...). Entre 1518 e 1522, no governo de Diogo Lopes de Sequeira, foram edificadas as fortalezas de Chaul e Coullão (...). Novas construções importantes só tiveram lugar em tempo de Nuno da Cunha,

encontram as sociedades indianas, particularmente a goesa. Boxer, sustentado em Pannikar, atenta para o fato de que

[...] a Índia estava profundamente dividida entre hindus e muçulmanos. Os chamados Mogules ou Mughals (na realidade, Turcos da Ásia Central) não tinham ainda atravessado o Hindo-Kush para invadir as planícies do Indostão; mas a maior parte da Índia Setentrional fora conquistada por invasores maometanos anteriores, cujos descendentes governavam os poderosos principados de Guzerate, Deli e Bengala. Se bem que a Índia Setentrional, à excepção da poderosa confederação de Rajput, fosse politicamente governada por muçulmanos, contava, no entanto, uma numerosa população hindu que resistia passivamente a todas as tentativas que os conquistadores faziam para lhe impor a sua religião. O mesmo se passava, até certo ponto, no Decão, onde cinco sultanatos maometanos se gladiavam entre si e lutavam, simultaneamente, com o vizinho a Sul, o grande império hindu de Vijaijanagar. Este império, denominado Bisnaga pelos Portugueses, era o estado indiano mais extenso e poderoso na altura em que Vasco da Gama chegou à Índia. Mas não tinha nenhum acesso directo ao mar na costa ocidental, enquanto que um dos reinos do Decão, Bijapur, possuía um porto florescente em Goa. As regiões costeiras de Canara e de Malabar, a sul de Goa, estavam afastadas do interior pela cordilheira dos Gates Ocidentais e estavam divididas entre um certo número de insignificantes rajás hindus independentes, dos quais o samorim de Calecut era o mais importante. Se a Índia Meridional era politicamente hindu, ao contrário da Índia Central e Meridional, havia, ainda assim, muitas comunidades pacíficas de comerciantes árabes e de outros maometanos espalhadas pelos Estados hindus, onde eram muito respeitadas e tinham uma influência considerável.<sup>91</sup>

Em suas pesquisas, através de fontes jesuíticas, Subrahmanyam ultrapassou a costa ocidental indiana no século XVI analisando a penetração portuguesa no comércio de artilharia e na propagação das armas de fogo com análises no espaço tâmil - ao centro-sul do subcontinente e na costa oriental, nas articulações e disputas em que os portugueses se fizeram presentes, como é o *caso notável da batalha de Raichur (1520), entre as forças de Vijaijanagar e o Sultanato de Adil-Shah de Bijapur*<sup>92</sup> conforme apontou Pannikar. Este panorama é imprescindível para que se possa entender o funcionamento social da Índia portuguesa, cuja síntese foi Goa.

No que se refere à população goesa os estudos de Tavares<sup>93</sup> sobre a inquisição em Goa e de Faria<sup>94</sup> sobre as dinâmicas políticas e religiosas no espaço colonial da Índia, oferecem interpretações que ampliam a percepção historiográfica desvinculando-a do

---

o novo governador, entre 1529 e 1538. Fundou as fortalezas de Chalé, Baçaim e Diu, esta última a que viria a ficar por mais tempo nas mãos dos Portugueses e se mostraria a verdadeira chave do Guzerate. Também em 1536 o governo de Goa se apoderou das tanadarias de Bardez e Salsete, na terra firme, na vizinhança da cidade, e que passaram a constituir o seu território definitivo, apenas alargado já no século XVIII. No tempo de Francisco Barreto, entre 1555 e 1559, os portugueses apoderaram-se de Damão, que com Chaul Surrate, Tana, Salsete e Balsar formou a província do Norte." DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo (1415-1822) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008. pp. 12-13.

<sup>91</sup>Boxer. Op., cit. p. 57

<sup>92</sup>SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O efeito kagemusha. As armas de fogo portuguesas e o estado no sul da Índia no início da época moderna* in *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 45, p. 129-151, 2006. Editora UFPR.

<sup>93</sup>TAVARES, Célia. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Rev. Bras. Hist. vol.26 no.51 São Paulo Jan./June 2006

<sup>94</sup>Faria. Op. cit.,

nacionalismo lusitano ou indiano, propondo reflexões sobre o proselitismo católico – numa perspectiva política não-européia, buscando examinar a identidade hindu, no criticismo de uma concepção de Goa como a “Roma do Oriente” ou “Goa dourada”, discurso em que se pautou a produção historiográfica do século XIX e parte do XX.<sup>95</sup>



Mapa de Goa

Fonte: Maria de Jesus dos Mártires Lopes. *Nova História da Expansão Portuguesa. O Império Oriental. (1660-1820)* (Volume V – Tomo I) direção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

p 14

<sup>95</sup>Em ambas interpretações há um nacionalismo implícito, tanto na vertente portuguesa, que já considera esse conceito ultrapassado, quanto a vertente indiana, movida pelos *subaltern studies* ou por interpretações de cunho orientalista. Luís Filipe Thomaz, K. M. Panikkar e Teotonio de Souza, são autores que debatem estas questões.



**Mapa de Goa por Linschoten – Alemanha, séc. XVII**

(FONTE: PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., p. 29)



**Ourives gentios de Goa em seus ofícios.**

(FONTE: MATOS, Luís de.(introdução), *Imagens do Oriente no século XVI*. Reprodução do Códice Português da Biblioteca Casanatense. Coleção Presenças da Imagem. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985. P.

XLI – 88)



### Casamento de canarins

(Fonte: Matos. Op. cit., p. LV – 105)



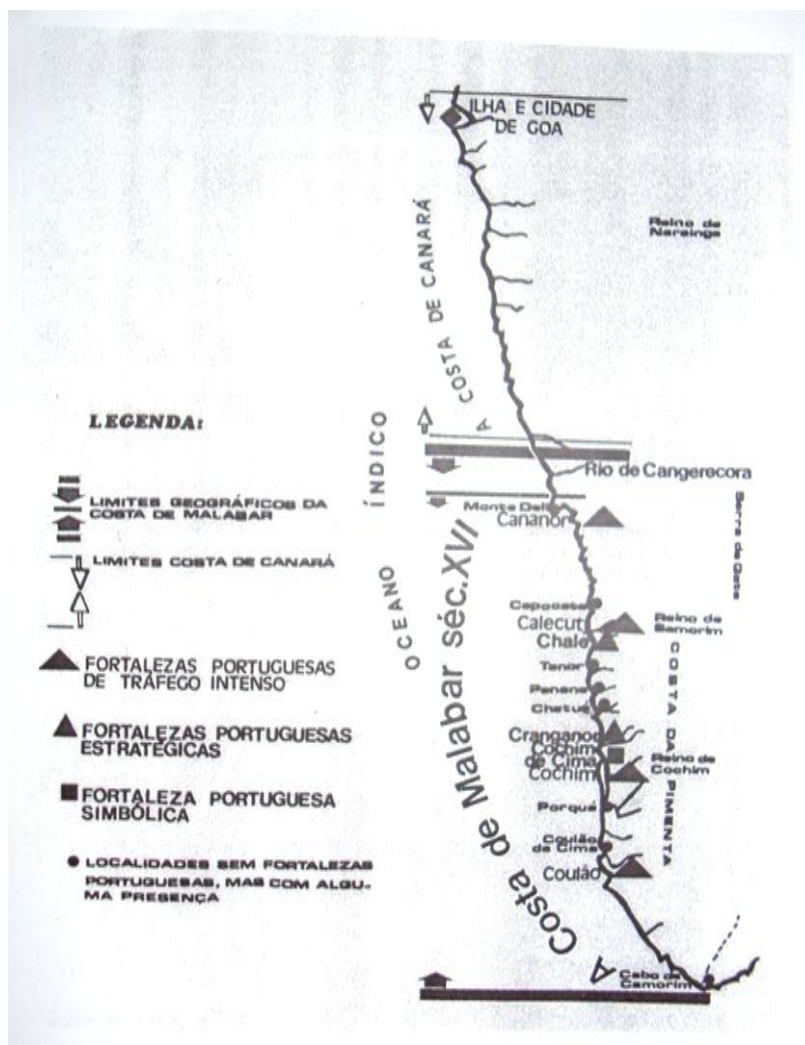
### Sacrifícios de gentios diante de seu templo.

(Fonte: Matos. Op. cit., p. XLV – 93)



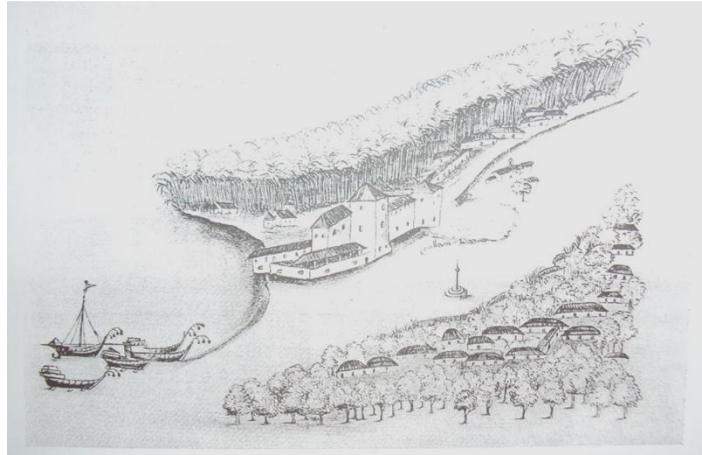
**Elefante utilizado em combate**

(Fonte: Matos. Op. cit., p.XLII – 89)



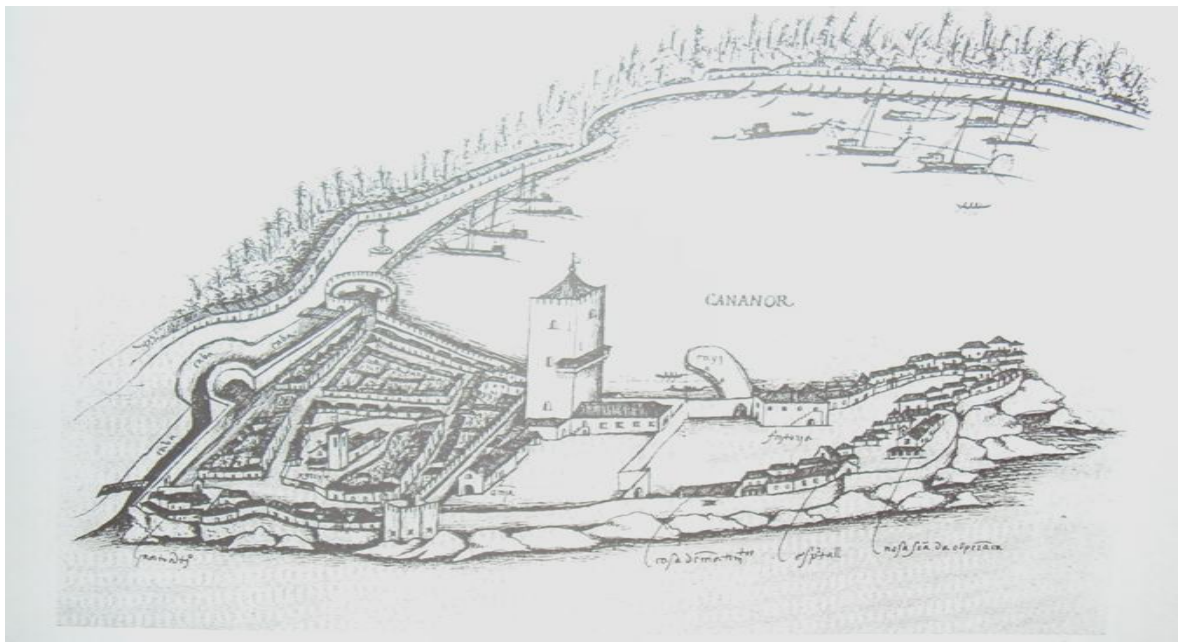
**A Costa do Malabar no século XVI.**

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



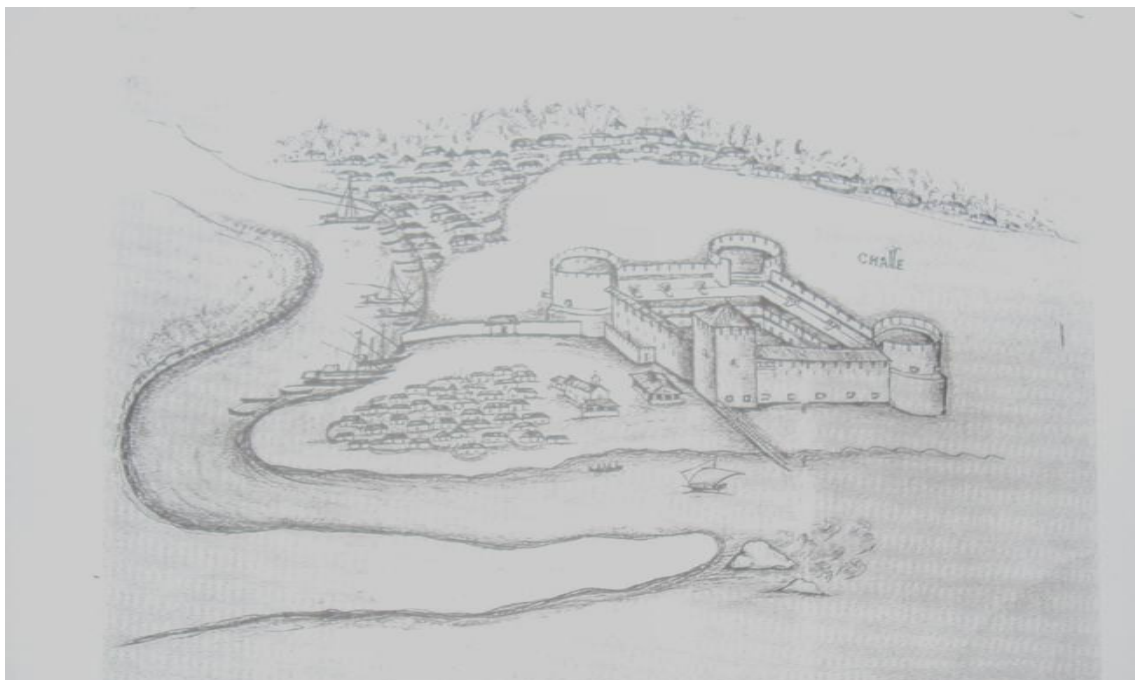
**Coulão, ao sul de Cochim, Costa do Malabar – século XVI.**

(FONTE: CORREIA, Gaspar. *Das Lendas da Índia*. Tomo II. Lisboa: 1860. Pp. 394-395, reproduzida por SILVEIRA, Luís. *Ensaio de Iconografia das Cidades Portuguesas do Ultramar*. Vol. III, pág 418, gravura 730 / Arquivo Histórico Ultramarino in IRIA, Alberto. *Da navegação portuguesa no Índico no século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963)



**Fortaleza de Cananor**

(Fonte: Correia, op cit., pp 9-11)



### Fortaleza de Chale

(Fonte: Correia, op. cit., pp 438-439)

Das interpretações que prevaleceram para explicar a origem da população goesa destacou-se uma versão bramânica, que buscou associar as origens das aldeias às linhagens de descendentes de *Parashurama*, sexto avatar do deus *Vishnu*, expulso das terras de Narmadâ (cidade mítica do sul da Índia) por guerreiros (*kshatriyas*). Para vingar a morte do seu pai e restabelecer a ordem,<sup>96</sup> ele vingou-se matando a família real dos guerreiros e instituiu o poder, a ser controlado pelos sacerdotes (*brâmanes*). Das montanhas Sayadri lança sete setas para conquistar definitivamente a região; uma das setas teria atingido Benaulim, uma das aldeias de Goa, onde Parashurama instalou as famílias e linhagens que deram origem a sua população. O mito foi sacralizado no *Sahayadri Khanda*, que de acordo com os brâmanes é objeto de imprecisões, e faz parte do *Skanda Purana*,<sup>97</sup> texto da literatura védica. Porém deve-se lembrar que a estrutura social goesa foi, como em qualquer outra sociedade indiana, pautada no sistema de *varnas*, que os portugueses traduziram como castas ou classes sociais. Tradicionalmente, as *varnas* se classificavam oriundas de quatro distintos grupos,<sup>98</sup> embora houvesse uma estratificação social complexa, composta por subcastas e comunidades vinculadas a templos ou movimentos religiosos, caracterizadas por aspectos sócio-religiosos, além das minorias estrangeiras. Funcionavam

<sup>96</sup> *Vishnu*, segunda pessoa da tríade hindu é o deus da preservação. Sempre que a humanidade se vê ameaçada ou com sua ordem social alterada, ele se “encarna” – o *avatar* como um “encarnado”, salvador ou herói, para restaurar a sociedade e fazer prevalecer o *dharm*a, princípio divino e universal da justiça e bem comum.

<sup>97</sup> Faria traz uma ampla abordagem deste mito para expor as versões sobre as origens da população goesa, na legitimação de sua descendência divina e justificação dos grupos sociais. Faria. Op. cit., pp 36-38.

<sup>98</sup> Brâmanes, ( sacerdotes), kshatriyas, (guerreiros), vaixas (agricultores) e sudras ( serviçais).

também para agrupar ofícios e funções sociais. Nesta perspectiva encontramos os artesãos de marfim como membros de castas voltadas para a talha, a escultura e ourivesaria, de cujo aprendizado relacionava-se às tradições familiares que preservavam o trabalho artístico. Dias ressalta que no caso da

[...] escultura em marfim, destacava-se o sistema familiar de produção que levava a manter os mesmos esquemas e os mesmos modelos durante várias gerações, dificultando, assim, o estabelecimento de cronologias através da evolução estética.<sup>99</sup>

O início da produção da imaginária em marfim em Goa suscita dúvidas, pela restrição de fontes e documentos que tragam esclarecimentos referentes à memória dos artesãos. Índícios apontam para o começo da manufatura entre os séculos XVI e XVII, décadas após o estabelecimento dos portugueses nas Velhas Conquistas – Goa, Bardez e Salsete, e associadas às oficinas e missões de jesuítas e franciscanos. As inferências levantadas por Andrade em sua rica produção sobre o hinduísmo, em vieses históricos, sociológicos e geográficos<sup>100</sup> viabilizou o entendimento sobre artistas e artífices dos ofícios religiosos, suas técnicas e procedimentos numa dimensão de manifestação de um saber religioso e de uma atividade de produção que jamais perdeu o senso de sacralidade, onde o ato de esculpir se tornava um rito, regido pelos cânones religiosos e impregnado de significados, prevalecendo no trabalho a transcendência que se expressava na religiosidade como um sistema cultural. Para este “estado de espírito” em que o artista hindu se encontra quando realiza seu ofício Geertz explica que havia um *rasa*, um componente da cosmovisão hindu e existia

[...] para indicar um sentido implícito, o sentimento [...]. *Rasa* é o mesmo que vida; tudo o que vive tem *rasa* e tudo o que tem *rasa* vive. Para traduzir essa frase é preciso duplicá-la: tudo o que vive sente e tudo o que sente vive; ou: tudo o que vive tem significado e tudo o que tem significado vive.<sup>101</sup>

Foi por esta via que se chegou à cultura dos artesãos,<sup>102</sup> um conjunto de tradições visíveis na dualidade de um movimento entre ancestralidade e sacralidade, em diálogo permanente com o meio ambiente e o quadro sócio-cultural em que se encontrava, influenciando e sendo influenciado pelas conjunturas políticas e econômicas, e sobrevivendo em processos de resignificação. Quando os *silpins*,<sup>103</sup> sacerdotes-artistas, realizavam uma deidade, o traço, a talha, o polimento, a pintura ou qualquer recurso técnico

---

<sup>99</sup>DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo ( 1415-1822 ) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008. p 264

<sup>100</sup>ANDRADE, Joaquim. *Quando o Himalaia flui no Ganges: a influência da geografia do subcontinente indiano sobre a configuração do hinduísmo*. In *Interações, Cultura e Comunidade*. Revista de Ciências da Religião da Faculdade Católica de Uberlândia. V 5 n. 7 jan/jun. 2010. 39-57.

<sup>101</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 152.

<sup>102</sup>Na recuperação da sua memória.

<sup>103</sup>Escultores ritualmente iniciados para a feitura e consagração das imagens religiosas hindus. Ver ECK, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press, 1985. p. 51.

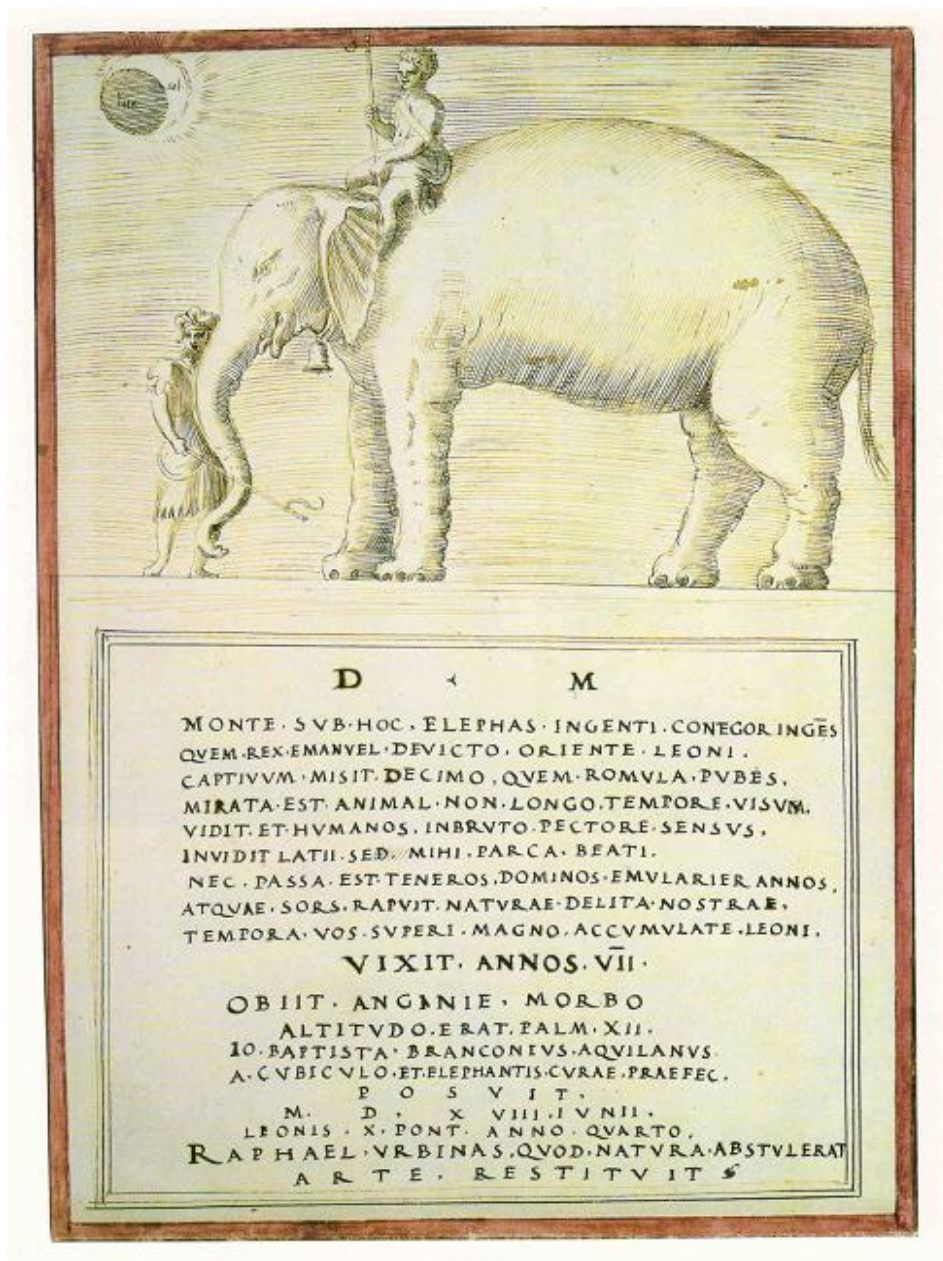
criador de uma imagem sagrada, deixavam de esculpir ou pintar meramente, e se tornavam mediadores para que a divindade se materializasse. Criador e criatura se fundiam numa só vivência e se revezavam em seus papéis elevando a imagem a um nível metafísico, e transportadas para a concretude revelavam-se nas formas e nos símbolos.

O marfim foi, para o artesão, um recurso natural extraído de uma fauna comum ao artista hindu que via no elefante um ser integrado ao seu *modus vivendi*, já que, quando domesticado era veículo de transporte e/ou de guerra. Nas duas condições, esculturas e relevos templários testemunharam o papel primordial que o animal possuiu na sociedade indiana, desenvolvendo funções nobres como a locomoção de rajás e monarcas. Também foi partícipe de um ecossistema que precisava ser preservado para que o todo se mantivesse em equilíbrio, reconhecido em seu porte como expressão de nobreza. Hespanha nos lembra um fato pitoresco no Império português que elucida a importância que o elefante manteve quando do seu convívio entre os portugueses, que difundindo na Europa as descobertas asiáticas através de presentes excêntricos, como plumagens e animais exóticos, à fidalgos e autoridades, leva um elefante vivo para a corte papal.

Mas apresentação mais espetacular aos romanos do novo Oriente português estava reservada para a embaixada enviada por D. Manuel a Leão X, chefiada por Tristão da Cunha, ele mesmo um navegador do Oriente. De facto, era nela que estava incluído um elefante jovem e branco, recém-chegado de Cochim, que o Papa, a corte papal e os romanos adoptaram, durante a sua curta vida e mesmo depois da sua morte, como o mais extraordinário animal aí visto desde a longínqua época do Império, em que outros elefantes poderão ter estado na cidade. *Hanno* – provavelmente a corruptela romana para ‘Anna’, a palavra malaiala para elefante – desfilou acompanhado, pelo seu tratador hindu fazendo reverências à cadência de ordens, em português e em línguas indianas, do tratador e dançando ao som de gaitas. O Papa – proveniente de uma família afeccionada à fauna bravia e exótica – ficou encantado com o bicho, recolheu num dos *cortili* do Vaticano, próximo da *gallineria* papal, o Cortile Del Belvedere, tendo-se lhe nomeado um custódio de entre os oficiais da corte papal. Aí foi visitado por dignatários papais e estrangeiros. Foi cobiçado por Isabel de Este, duquesa de Mântua. Foi pedido emprestado – embora sem sucesso, dado o cuidado que o Papa tinha na sua saúde – pelo sobrinho do Papa, Lourenço de Medicis, para festas em Florença. Foi usado como atração de festas da corte, como a coroação burlesca de Giacomo Baraballo, em 1514. Foi descrito por poetas e polígrafos e desenhado por vários artistas. [...] A sua coroa de glória é ter sido representado do natural por Rafael, por ordem expressa do Papa, num grande fresco pintado sobre o muro do Vaticano, próximo do *Cortile Del Belvedere*, sua morada e seu lugar de morte. De facto, vítima de congestão pulmonar, o jovem elefante morre em 8 de junho de 1516, com grande consternação do Papa.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup>HESAPANHA, Antonio M. *De Cochim à Roma*. In RODRIGUES, Ana Maria e BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999. p. 42.



**Representação de Hanno, o elefante da embaixada de D. Manuel ao Papa Leão X. in *Antigualhas de Francisco de Holanda (Cat. nº 2)*. Madrid, Biblioteca do Escorial.**

(FONTE: RODRIGUES, Ana Maria;BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999. p. 43)

O historiador português ainda informa que *Hanno* foi representado em Portugal numa pintura na absida da Igreja de S. Pedro da Ribeira, em Montemor-o-Novo em 1513, e descoberta recentemente, em 1975. A ossada do ilustre paquiderme de Cochim foi localizada em 1962 numa reforma sob as paredes da Biblioteca do Vaticano.

Do plano literário às considerações mitológicas, é preciso lembrar que a presa de marfim antes de ser esculpida era primordialmente parte do corpo do deus *Ganesh*,<sup>105</sup> cujos adoradores estavam entre shivaítas e vaishnavas,<sup>106</sup> divindade bramânica das mais difundidas com templos na ilha de Chorão<sup>107</sup> e que correspondia a uma forma híbrida com corpo humano e cabeça de elefante,<sup>108</sup> razão pela qual trouxe os aspectos sagrados a este animal e que permaneciam simbolicamente vivos nos artefatos de marfim, apesar de suas longas presas tomarem formas divinas de outras tradições, deificadas pelos artesãos. Zimmer ilustra *Ganesh* dizendo que ele é

[...] o imensamente adorado e popular ‘Senhor dos Exércitos’, jovial filho de Shiva e da Deusa Suprema, capitão do garboso séquito da deidade [...]. Tal como o elefante, com sua força e determinação, avança selva adentro, esmagando e arrancando a vegetação que lhe impede a marcha, assim Ganesha, ‘O Senhor dos Obstáculos’ (*vignha-isvara*), abre caminho para o devoto. No início de qualquer empreendimento ele é invocado. Na mão esquerda leva um vaso cheio de arroz com o qual se alimenta, ou de coral, pedras preciosas e pérolas, que derrama sobre seus devotos. Ventrudo e abastado, é o dispensador da prosperidade e do bem-estar terreno.<sup>109</sup>

Nas mais de noventa representações de *Ganesh*, em muitas delas uma das presas aparece quebrada, pois de acordo com as variantes do mito, ele teria transformado a ponta desta presa em instrumento de escrita para o registro do Mahabharata, ditado pelo sábio Vyasa. Na perspectiva histórica o marfim de Goa participou da escrita de uma história em que política e economia, cultura e religião foram prismas de uma realidade única, a Índia, que não foi somente portuguesa, islâmica ou védica, ou uma abstração culturalista de Estados ou nações, era tão e unicamente Bharata, a terra dos *bharatas*, Índia.

---

<sup>105</sup>Jansen, op. cit., p. 123

<sup>106</sup>No segundo capítulo abordaremos estas duas tradições religiosas do hinduísmo cujas divindades eram cultuadas em Goa.

<sup>107</sup>XAVIER, Ângela B. *A invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008. p. 289.

<sup>108</sup>Das publicações sobre a mitologia hindu, e em particular, sobre o mito de Ganesh (ou Ganesha), o trabalho de Lúcia Fabrini em literatura infanto-juvenil, aproxima imaginário e tradição de maneira telúrica, numa narrativa que preserva a ancestralidade e valoriza a dimensão lúdica e do conto. Ver FABRINI, Lúcia. *O cabeça de elefante e outras histórias da mitologia indiana*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

<sup>109</sup>ZIMMER, Heinrich R. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2002. p. 143



**Vyasa, o Sábio, ditando o Mahabharata a Ganesha**

(FONTE: JANSEN, Eva R. *O livro das imagens hinduístas*. São Paulo: Totalidade Editora, 1995, p. 74).



**Ganesha - Clorita cinza, século XI – dinastia Pala**

(Galeria de Arte John Eskenazi, Londres.FONTE:ALBANESE, Marilia. *Índia Antiga* – coordenação Maria Valéria U. Grecchi. Grandes civilizações do passado. Barcelona: Folio, 2006. p. 47)



**Elefantes em relevos do Templo de Keshava (1268), Somnathpur – arquitetura hoysala.**

(FONTE: idem, pp 254-255)

## CAPÍTULO II: A sacralidade no marfim

---

*Quando o Senhor veste um corpo, ou lança-o de si, Ele entra ou parte, levando a mente e os sentidos consigo, assim como o vento rouba o perfume que vem das flores.  
Bhagavad Gita – XV.<sup>110</sup>*

### 2.1-Práticas religiosas nas naus da Índia.

Ao se estudar a iconografia indo-portuguesa e o mundo colonial lusitano no Oriente, as missões religiosas se sobressaem como cenário para os relatos históricos e problematizações por eles suscitados. Em se tratando do Império Português na Índia nenhuma hipótese ou levantamento historiográfico pode ser feito sem serem consideradas as viagens e os episódios marítimos, seus homens e suas naus. Em se tratando da imaginária em marfim nos deslocamentos oceânicos, sustentado em Dias, é certo que

ocupa um lugar de enorme destaque, não só pela excepcionalidade das obras produzidas, mas também pela produção prolixa e constante, de que resultou a conservação de dezenas de milhar de peças, quer nas igrejas, capelas e oratórios domésticos das casas cristãs do Indostão, do Ceilão, das costas do sul da China e de Moçambique, quer das européias, para onde gente piedosa as enviou ou trouxe, como lembrança ou relíquia e, frequentemente, ajuda para os perigos da viagem de volta.<sup>111</sup>

Como integrantes, em considerável número, das tripulações ou enquanto grupo social inerente às viagens marítimas entre Atlântico e Índico, os religiosos compunham forte presença nas embarcações, a serviço do Padroado Português.<sup>112</sup> *Os missionários, e de entre estes muito particularmente os Jesuítas, levavam uma verdadeira parafernália de objectos devocionais e pequenas obras de arte<sup>113</sup>* a serem utilizadas nas conversões ou no exercício dos sacramentos a bordo das naus. A religiosidade era a tônica que encorajava os viajantes

---

<sup>110</sup>HUXLEY, Aldous. (introdução) *Bhagavad Gita – A canção do Senhor*. São Paulo: Shakti, 1994.

<sup>111</sup>DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo ( 1415-1822 ) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008, p. 279.

<sup>112</sup>De acordo com Rego “ Em 18 de junho de 1452, Nicolau V, em carta ao próprio Rei D. Afonso V de Portugal, manifesta bem claramente o seu pensar. Concede o Sumo Pontífice ao soberano português e a seus descendentes o direito de conquistar e de subjugar todos os reinos e terras de infiéis(...). No mesmo documento concede o Papa aos mesmos Reis de Portugal a faculdade de fundar e erigir igrejas nas suas conquistas, e de as prover do clero necessário.” Bases históricas do Padroado do Oriente, cap I, p 7 in REGO S. J. ,Antonio da Silva. *O Padroado Português do Oriente*. Esboço Histórico. Divisão de publicações e biblioteca / Agência Geral das Colônias – 1940. Além deste autor vale lembrar o trabalho de Paulo Suess, que traz as bulas papais deste período com tradução em *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

<sup>113</sup>Pedro Dias, op. cit., p. 18.

que seguiam rigorosamente o calendário litúrgico da Igreja cumprindo os eventos e festas<sup>114</sup> prescritas. Sobre os ritos Hutter informa que

Entre os portugueses, a religião católica era observada tanto a bordo como em terra. Quando a bordo, o capelão se incumbia das missas, das cerimônias como as da quaresma e das festividades do ano e, até mesmo, das procissões. No dia-a-dia, geralmente às nove horas da noite, o mestre, com um determinado apito, chamava toda a tripulação para rezar o Padrenosso e a Ave-Maria; em seguida, com uma outra modalidade de apito, dava sinal para os marinheiros se posicionarem em seus postos de trabalho. Ao romper do dia, cantavam um tipo de oração ao mar, iniciada por uns e seguida pelos demais. Nessa oração cantada, que durava cerca de uma hora, fazia-se uma menção ao navio como um todo e a seus utensílios mantendo, porém, um fundo de caráter religioso. Havia, nos navios portugueses, uma pequena capela onde as pessoas iam fazer suas preces.<sup>115</sup>

Os ofícios religiosos tinham diversos fins, desde o controle da população confinada ao trabalho catequético dos eclesiásticos. Procissões<sup>116</sup> percorriam o convés e encenações teatrais<sup>117</sup> e ladainhas ocorriam com frequência. Estas últimas eram ditas em súplica para aplacar as intempéries e o medo dos naufrágios. Para todas estas situações os clérigos dispunham dos seus crucifixos, rosários e imagens, contendo o temor e exercendo a fé. Devido a resistência do marfim e pelas dimensões favoráveis às condições das viagens, os Cristos Crucificados, em pequeno porte, foram abundantemente encontrados no espaço colonial brasileiro o que indica ter sido corriqueiro entre os viajantes das naus. Na descrição da Procissão de *Corpus Christi* da nau *Santiago*, naufragada em 1585, Micelli apresenta um documento<sup>118</sup> cujo autor cita objetos litúrgicos sobre o altar. A incidência de imagens em marfim presentes nestes cultos se fará nos séculos XVII e XVIII dado ao fabrico das peças que se inicia neste período.

---

<sup>114</sup>RAMOS, Fábio P. *O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social ?* in *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, vol II*. JANCSÓ, István. e KANTOR, Íris ( orgs ). São Paulo: Hucitec;USP; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

<sup>115</sup>HUTTER, Lucy Maffei. *Navegação nos Séculos XVII e XVIII. Rumo: Brasil*. ( Coleção Estante USP 500 anos; 8) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, p. 209.

<sup>116</sup>MICELLI, Paulo. *O ponto onde estamos: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista ( Portugal século XV e XVI )* Campinas: Unicamp, 2008.

<sup>117</sup>Sobre as encenações teatrais religiosas laicas ou profanas, ver *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII*, Carlos Francisco Moura, Edit.: Liceu Literário Português, 2000.

<sup>118</sup>Paulo Micelli. op. cit. p. 157.

## 2.2 – A inter-religiosidade nas representações do Bom Pastor: iconografias e interfaces.

Segundo a tradição judaico-cristã, no livro do profeta Isaías, no Antigo Testamento, o nascimento do Cristo foi prenunciado quando, numa revelação, o rei Acaz tomou conhecimento de que um “sinal” foi dado pelo Senhor Iahweh sobre a salvação do Seu povo: a chegada de um menino.<sup>119</sup> O evangelista Mateus após apresentar a genealogia de Jesus, ratificou o texto profético e advertiu ser a criança, o Filho que nasceu da Virgem, o *Emanuel* - traduzido por “Deus está conosco”.<sup>120</sup> O desígnio divino inaugurou a presença do Filho de Deus habitando entre os homens. A partir daí, nas narrativas bíblicas, várias representações enunciaram imagens de Jesus, os Seus feitos e os acontecimentos da Sua vida humana. Rei dos reis, Messias, Rabi, Filho do Homem, Crucificado, foram algumas das mais citadas. Entre as muitas formas em que Jesus foi retratado na Bíblia, uma fôra sugerida a partir de uma citação em que o próprio Cristo diz: “Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas ovelhas”<sup>121</sup> A alegoria da fala de Jesus se sustentava nas escrituras sagradas que, por diversas vezes, trazia a metáfora do pastor e suas ovelhas para ilustrar a relação entre Deus e os homens, um envolvimento permanente de fidelidade e proteção. No salmo 23, Davi recitou: “Iahweh é meu pastor, nada me falta”. Para o salmista, que se via conduzido pelo Senhor, Deus lhe detinha e lhe propiciava tudo que lhe era necessário, como a ovelha que tinha o seu alimento ou descanso provido pelo seu pastor. Mais adiante no salmo 80 o texto se iniciava referindo-se mais uma vez ao Supremo como pastor.<sup>122</sup> Além de Davi, profetas no Antigo Testamento fizeram alusão à figura do pastor para ilustrar o papel divino do Senhor que cuida dos seus como um guardador de rebanhos.<sup>123</sup> Jacó, para abençoar os dois filhos de José, Manassés e Efraim, seus netos, fez uma oração em que o Senhor era invocado como o seu Pastor, do mesmo modo em que Isaías e Jeremias também o fizeram na evidência da correlação Deus/Pastor no paradigma judaico. Dessa maneira a atividade pastoril, que nos informa sobre padrões de trabalho nas sociedades antigas, foi divinizada e sedimentou o vínculo Criador/criatura na associação Pastor/rebanho. O corpo social, a coletividade e o sentido de comunidade estiveram corroborados na crença de uma dependência que foi deificada no argumento de um Ser Supremo a liderar e proteger, a conduzir o “seu” povo, na estratégia da legitimação do poder, que era exercido, nestas sociedades pelos sacerdotes, “autênticos” representantes

---

<sup>119</sup>O sinal é o nascimento de um *menino* e anuncia que Deus protegerá e abençoará Judá. Noutros textos (9,1-6; 11,1-9) Isaías desvendará com mais precisão determinados aspectos da salvação trazida por esse *menino*. Estas profecias são a expressão do messianismo real, já esboçado pelo profeta Natã (2Sm 7), e que será retomado mais tarde por Mq 4, 14; Ez 34,23; Ag 2, 23. Favor consultar *Bíblia de Jerusalém*, Is 7, 1-17.

<sup>120</sup>Mt 1:23.

<sup>121</sup>Jo 10:11.

<sup>122</sup>“Pastor de Israel, dá ouvidos, tu que guias a José como um rebanho...”

<sup>123</sup>Gn 48:15, Gn 49:24, Is 40:11, Jr 31:10.

de seu(s) deus(s). Fruto desta tradição, Jesus herdou atributos do Pai, que pastoreia e salva, e, na referida parábola, assegurou o projeto da salvação quando conclui *Eu dou a vida pelas minhas ovelhas*.<sup>124</sup>

Para Pelikan (2000, p. 1) Jesus foi a figura que prevaleceu na história da cultura ocidental, pois a partir do seu nascimento que muitos povos estabeleceram seus calendários. Na sistematização das temporalidades, na organização espacial, no exercício dos mais diversos ofícios ou nos empreendimentos de governos e entidades sociais, as práticas religiosas nortearam o cotidiano e expressaram em seus mitos e símbolos a estrutura e o funcionamento social. O mundo cristão não foi uma exceção. Em distintas épocas Jesus e seus ensinamentos conduziram o Ocidente a um padrão comportamental baseado no *ethos* desenvolvido pelo cristianismo que teve na Igreja sua porta-voz e por ela se estabeleceu enquanto religião, ideologia e poder. As primeiras comunidades, através das exortações de Paulo e da ação apostólica dos discípulos de Jesus, se estabelecerão, confrontando o Império Romano e se expandindo ao redor do Mediterrâneo nas sociedades greco-romanas. Das catacumbas aos primeiros templos a adoração à imagem de Jesus foi além dos relatos e encontrou na arte um veículo de evangelização e difusão da fé. Temas como nascimento, morte e ressurreição ganharam cores e traços nas iluminuras, além de novas formas, textos e melodias. Há especulações sobre a imagem do Bom Pastor produzida já nos séculos III e V. Mas foi no século XVII que Esteban Murillo (1618-1682) criou na Espanha seis telas com esta temática; a inovação está no protagonista da cena, um menino. Em 1677 Christoph Daniel Schenk (1633-1691) repetiu a inovação e esculpiu um menino na figuração do Bom Pastor.<sup>125</sup> Surgiram então novas concepções que ganharam novos títulos, Pastor Adormecido, Bom Jesus da Lapa, Pastor Dormente, Jesus Bom Pastor, Menino Jesus Dormente, Menino Jesus do Monte, Menino Deus da Montanha.<sup>126</sup>

O culto ao Menino Jesus remonta ao século XIII com a espiritualidade franciscana. Para alguns autores São Francisco de Assis teria inicialmente reproduzido o nascimento de Jesus criando o presépio na reconstrução da cena natalina onde a criança vê-se entre os pais – a sagrada família, os reis magos e os animais da manjedoura. A cena teria sido reconstituída ao redor do eremitério de Greccio na região italiana do Lácio, o que teria originado o “Presépio de Greccio” pintado na capela superior da igreja de São Francisco de Assis, na Itália, por Giotto de Bondone.<sup>127</sup> Mas foi na Índia portuguesa que as imagens de Jesus infante com atributos de pastor ganharam notoriedade com a agregação de novos símbolos que o tornam exclusivo na elaboração de uma estética autenticamente indiana.

---

<sup>124</sup> Jo 10:15.

<sup>125</sup>SANTOS, Lucila M. *A sagração do marfim*. Catálogo da exposição com o acervo do Museu Histórico Nacional – RJ. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002. – imagem 5, anexo.

<sup>126</sup>Idem

<sup>127</sup>Ibidem

Dos relatos sobre o envio de obras de arte, objetos religiosos, livros de culto, alfaias, paramentos e imagens religiosas, se registraram um Menino Jesus em Goa, entre 1510 e 1515, de acordo com Dias.

Já Albuquerque pedira um retábulo rico para Malaca, mas tanto quanto pudemos apurar, até esta data, só teriam sido mandados três para a capela da feitoria de Cochim, onde também já anotamos um pequeno de marcenaria com a Imagem do Menino Jesus, e dois outros para Goa [...].<sup>128</sup>

Para este autor, trinta anos após a chegada de Vasco da Gama à Índia, a *miscigenação estética* estava consumada, se não no urbanismo e arquitetura, pelo menos nas outras disciplinas, na pintura, na escultura, na ourivesaria e nas chamadas artes ornamentais.<sup>129</sup> Sabemos que os modelos europeus continuaram a aportar em Goa, Cochim e demais cidades indianas inseridas nas rotas marítimas. Vieram, além de Portugal, da Espanha, Flandres e Itália. Das esculturas, as representações da Virgem com o Menino em seus braços, tornaram a figura do Menino recorrente na produção local, que a princípio atenderá a edificação das igrejas e inspiraram novas formas de representação da Criança, em diferentes posições – inclusive deitado.

Contudo, instituir um personagem infantil no universo religioso não foi uma exclusividade cristã. Na tradição hindu, em tenra idade ou na adolescência, imagens de deuses personificados em crianças ou jovens foram localizados em vários dos mitos que cercavam as narrativas do deus *Krishna*<sup>130</sup> ou nos contos da família do temível *Shiva*. Na mitologia, na pintura, na dança ou na escultura variações de um dos principais avatares de Vishnu, o amável *Krishna*, foram abundantemente vistas em suas mais populares formas de culto, retratando-o nas fases mais distintas da sua vida. Para cada representação, um nome ou um título, entre eles *Balakrsna*, a criança ou *menino*, *Gopala*, o pastor guardião das vacas, *Govinda*, o pastor adolescente e sedutor das *gopis* – suas companheiras de pastoreio, *Hari*, o jovem ladrão dos corações, ou *Murari*, o tocador de flauta. Nos mitos de *Shiva*, além do jovem *Ganesh*, o deus com cabeça de elefante, as narrativas apresentam um outro filho *Karttikeya*,<sup>131</sup> também conhecido como *Skanda* ou, popularmente adorado no sul da Índia pelo nome de *Murugan*, muitas vezes figurado como um menino sentado sobre um pavão. Mas foi em *Krishna* – que significa em sânscrito “Aquele que é todo escuro, o azul”, que o paralelismo com a figura do Bom Pastor se fundiu na imagem do Menino Jesus

---

<sup>128</sup>DIAS, Pedro. *Arte Indo-Portuguesa. Capítulos da História*. Coimbra: Almedina, 2004, p. 51.

<sup>129</sup>idem

<sup>130</sup>Imagem 6 - anexo

<sup>131</sup>No livro *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, Zimmer grafa *Skanda-Karttikeya* como um nome composto. A recorrência é de um dos dois nomes para tratar-se a este deus. ZIMMER, Heinrich *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

do Monte, que teve no seu correlato hindu *Giridhari*, o menino *Krishna* que eleva com o seu dedo mínimo o monte *Govardhana*, uma das muitas narrativas da literatura *vaishnava*.<sup>132</sup>

Personagem central do *Bhagavad Gita*, literalmente a “canção do Senhor”, *Krishna* foi o cocheiro que guiou o guerreiro *Arjuna*, comandante de um exército no campo de batalha, em *Kurukshetra*, na guerra entre *Pandavas* e *Kauravas* (ou *Kurus*), respectivamente os filhos do Rei *Pandu* e os descendentes de *Dhitarashtra*, famílias de primos que disputavam o trono de *Hastinapura*. *Arjuna* lutava pelos *Pandavas* e, enquanto se preparava para a guerra na iminência da morte entre os seus, angustiado, em diálogo com *Krishna*, o seu condutor, em especulações e ensinamentos espirituais ouvia a mensagem de *Krishna*, cujo texto é o próprio *Gita*. A dialogia faz parte do *Mahabharata* (*maha* significa grande), considerado o mais longo dos poemas, uma coletânea de narrativas que se constituiu numa epopéia sobre a Índia antiga, a terra onde os *Bharatas* viviam e reinavam. A obra, portanto, um épico religioso da civilização hindu, equivalente à *Ilíada* ou *Odisséia* dos gregos, tinha no *Bhagavad Gita* um clássico que na era cristã, já era profundamente estudado pelos *brâmanes*. O seu teor filosófico e a representação de *Krishna* foram a base de um saber que terá nas atividades artísticas a expressão de tal conhecimento – como expressão de uma visão de mundo. De acordo com o eminente filósofo e historiador cingalês Ananda Coomaraswamy (1877-1947) o *Mahabharata* ainda é o mais popular de todos os livros sagrados e o *Bhagavad Gita*, seu interlúdio, o evangelho nacional<sup>133</sup> que teve em *Krishna* o mesmo foco que Jesus na cultura cristã.

Dentro desta perspectiva, dimensionada nas temporalidades e no espaço social, estes dois personagens, Jesus e *Krishna*, foram sinônimos de fé e salvação.<sup>134</sup> O caráter mitológico e os aspectos históricos das representações corroboraram na função religiosa dos dois Mestres espirituais em Suas respectivas culturas como doutrinação cotidiano entre o civil e o sagrado. Esta probabilidade se fundamenta teologicamente em três pilares

---

<sup>132</sup>O vaishnavismo, mesmo que vishnuísmo ( devoção ao deus Vishnu ), é em si uma extensão ou escola do hinduísmo que tem nas figuras de *Rama* e *Krishna*, os mais importantes avatares desse deus, seu objeto de culto e de adoração. Estes deuses, cujos feitos e ensinamentos estão descritos no clássico da literatura hindu, *Mahabharata* – e no *Bhagavad-Gita* que o integra, são venerados quase sempre associados um ao outro. À medida que o vaishnavismo se propaga, sobretudo em Bengala, no século XVI, o filósofo e reformista Chaitanya Mahaprabhu é reconhecido pelos seus discípulos como uma encarnação do próprio *Krishna*, o que fará com que o vaishnavismo seja intensamente revivido em toda a Índia. Sua essência se localizará na mensagem do *Bhagavad-Gita*, que trata do *bhakti-yoga*, a profunda devoção religiosa e a prática da meditação como único meio de realização espiritual. Para Raveri ( 2005, p 72 ) todo o ideal de salvação no envolvimento sentimental, estético e devocional com *Krishna*, foi cantado pelo poeta Jayadeva ( século XIII ) na sua grande obra *Gitagovinda* que traz uma visão mística diferente de Chaitanya Mahaprabhu ( 1486-1533 ). O próprio Jayadeva, três séculos antes da chegada dos portugueses à Índia, será um exemplo da força desta crença religiosa por ter sido um muçulmano que se converte ao vaishnavismo por uma intenso fervor à *Krishna* que o inspirará a compor seu célebre poema. MILLER, Barbara S. *The Gitagovinda of Jayadeva. Love Song of the Dark Lord*. New Delhi: Shri Jainendra Press, 1984.

<sup>133</sup>COOMARASWAMY, Ananda K. e NIVEDITA. *Mitos hindus e budistas*. São Paulo: Landy Editora, 2002. p. 119

<sup>134</sup>Na concepção hinduísta esta assertiva é apresentada pelo historiador da arte Dipak Bhattacharyya quando diz: “Lord Krishna, for instance, combines in him the dual role of a hero and a lover” in *Iconology of Composite Images*. BHATTACHARYYA, Dipak C. Panjab University, Chandigarh. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. s/d.

histórico-filosóficos: fé, revelação e escritura.<sup>135</sup> A fé enquanto experiência humana universal, a revelação sendo o encontro entre a fé e a transcendência - na experiência religiosa, e a escritura que traz consigo o testemunho e a autoridade a lhe conferir, outrossim, o caráter de documento.

As representações do Bom Pastor na imaginária indo-portuguesa em marfim, além de revelarem rupturas e permanências do Império Português na Índia com todas as suas ações coloniais de evangelização explícitas na própria produção iconográfica com suas confluências estéticas, constituíram também uma síntese da estratificação social e religiosa com os diversos grupos que a compunha, católicos e hindus, e cada um deles em suas subdivisões de classes e castas que se relacionarão pelas dinâmicas das sociabilidades, naturalmente estabelecidas como propósito vital de convivência num espaço comum assim como no desafio permanente da imposição de crenças e princípios. Se havia uma rivalidade de interesses no domínio político e econômico da Índia portuguesa, houve também uma auto-afirmação nos valores e ideais das duas vertentes culturais. Este é um panorama onde os opostos criaram estratégias de sobrevivência e controle, e desenvolveram na difusão e comércio da estatuária um mecanismo de mediação que oculta as tensões sociais presentes e peculiares em todo e qualquer contexto de resistência colonial.

Claro está que a correspondência entre Jesus e *Krishna* na representação do Bom pastor, é incontestável, considerando os elementos simbólicos e, sobretudo o contexto multireligioso em que a representação foi feita, frente às várias linhagens hindus.<sup>136</sup> Para Távora esta correlação é simples:

A oposição de uma representação de Crixna, avatar humano de Vixnu, tem extraordinário interesse, pois permite constatar a identificação do Bom Pastor com esta divindade: ambos pertencem a Trindades, ambos encarnaram para salvação da Humanidade, ambos foram divinos pastores de gado.<sup>137</sup>

Enquanto memória e ancestralidade, práticas devocionais ou significações, os códigos explícitos na iconografia indo-portuguesa referentes à soberania divina presentes em Jesus ou *Krishna* não são facilmente substituídos entre si como foram os templos hindus pelas igrejas cristãs: conviverão no dualismo permanente, dentro de uma assimilação contínua. A presença do catolicismo na estrutura social milenar que era a Índia portuguesa de então será relativizada diante do complexo panteão religioso local. Desta forma os santos e “deuses” cristãos foram absorvidos e integrados no imaginário devocional popular. Conversões e heresias estiveram muito mais vinculados às questões políticas que aos

---

<sup>135</sup>HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

<sup>136</sup>TÁVORA, Bernardo F. de T. e. *Imaginária Luso-Oriental*. Lisboa: Imprensa Nacional -Casa da Moeda, 1983.p XLVIII

<sup>137</sup>É importante ressaltar a ressonância do movimento *vaishnava* em toda a Índia, que naquele momento vivia os efeitos de uma reforma religiosa com o movimento de *bhakti* ( amor devocional ) que elegia Krishna como o Supremo.

conceitos sócio-religiosos de trabalho e fé, para os artesãos do marfim ou para qualquer outro membro da ordem social indiana. As mestiçagens<sup>138</sup> se tornaram parte deste processo histórico, cabendo sempre a pergunta de quem colonizou quem nas disputas da religião e do poder.

### 2.2.1 - Sob os pés do Pastor: elementos devocionais e símbolos pastoris.

Predominam nas imagens do Bom Pastor uma base ou peanha, parte inferior da escultura, rica em códigos, figuras e emblemas relacionados às tradições cristã ou hindu. Observa-se o Pastor sentado sobre um coração ou apoio de tronco no cume de uma montanha – que o leva a ser invocado como Menino Jesus do Monte. No nível do chão uma gruta que indica os dois planos da existência, o mundo físico e o mundo espiritual, acima, elevado, onde se vê o Menino. A idéia de uma montanha sagrada, além das referências vaishnavas ao *Govardhana*, aparece também nos mitos de *Shiva* como referência ao Monte Kailash, no Himalaya, norte da Índia, considerada a morada deste deus. Nas representações de *Shiva Nataraja* – o dançarino, ele se coloca sobre uma figura humana deitada, um anão, *Tripura*,<sup>139</sup> um demônio como imagem do “ego”, abaixo do deus, cujo corpo em torções e flexões expressam a sua poderosa dança<sup>140</sup> que se faz em cima do pequeno corpo aniquilado, símbolo do ego e do pecado carnal. Na imaginária em marfim, Santa Maria Madalena, exemplo de conversão e arrependimento do “pecado da carne”, do “mundo” ou do “eu material”, é a figura esculpida sob os pés do Pastor, em contemplação ou dispersa em pensamentos. Algumas das imagens analisadas na Coleção Souza Lima têm, no que seria a santa, a presença de um penitente, sempre dentro da gruta que se esconde no monte, *vinca-se a influência dos cânones e regras da Contra-Reforma na escolha de grandes penitentes e arrependidos (Santa Maria Madalena, S. Jerônimo, S. Pedro, Santo Antônio e S. Paulo, eremita).*<sup>141</sup> Serão as mesmas posições em qualquer das versões hindus, vaishnava ou shivaíta, ou na forma cristã, o protagonista sobre o antagonista que reconhece sua inferioridade, como alegoria das realidades humanas ante o divino. Xavier informa sobre os cultos de Shiva na Ilha de Chorão, Goa, onde o deus é cultuado como *Rahul*.<sup>142</sup> Outros componentes do cenário do monte são os animais, embora quase sempre sejam elementos do campo ou ovelhas no pasto. Todos estes motivos, zoomórficos ou botânicos criaram uma representação que sintonizava o cotidiano dos aldeões, em seus vilarejos de economia rural, com códigos religiosos encontrados nos

<sup>138</sup>Da figura 1 à figura 6 as imagens em seus hibridismos evidenciam o fenômeno das mestiçagens.

<sup>139</sup>Ver no caderno de imagem a figura 21.

<sup>140</sup>Inúmeras são as lendas da dança de Shiva. A referência para este texto é Ananda Coomaraswamy in *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002, p. 292.

<sup>141</sup>Op. cit. Távora, Bernardo. p. XLIX.

<sup>142</sup>Op. cit. p. 291.

mitos, tornando a imagem do Bom Pastor uma ferramenta simbólica eficaz nas atividades de evangelização. Da mesma forma que o Crucificado<sup>143</sup> que em muitas peças<sup>144</sup> ganhou uma simetria mais rústica ou completamente sinuosa,<sup>145</sup> em harmonia com a estrutura anatômica humana da coluna vertebral em seus ângulos e curvas, manifestação da fluência da vida. Em todo caso será o Pastor Menino em seu ambiente ou o Redentor pregado no madeiro, expressões de uma sofisticada interpretação do dualismo humano/divino.

### 2.3 - As devoções marianas: aspectos do feminino e do sagrado, na Índia e na Bahia.

Nenhuma mulher, historicamente, teve tantas representações quanto Maria, personificada em clássicos das artes plásticas ou da música é também o seu nome o mais encontrado entre os registros de meninas nas mais diversas culturas do Ocidente, uma evidência da força da sua presença. O historiador Jaroslav Pelikan afirmou que foi Maria que proporcionou a definição de feminilidade no âmbito teológico (1996, p. 15) o que certamente influenciou o papel da mulher no mundo laico. Já na religião foi Maria a síntese do sentido da piedade ou da devoção religiosa, inspirado nas palavras *fazei tudo o que Ele vos disser*, por ela proferidas, de acordo com João (Jo 2: 5). Este senso religioso acompanhou os primeiros cristãos e segue séculos afora cada vez mais intenso, afirmando Maria como pilar da fé cristã. Na Contra-Reforma o culto à Maria deu ênfase à Virgem como mãe, e em Sant'Ana, mãe de Maria, a maternidade era o principal atributo nela exaltado. Em verdade, a tradição judaico-cristã venerava a maternidade desde o mito de Eva, citada no gênesis. Outras mulheres foram destacadas nas escrituras sagradas da Bíblia, mas nenhuma foi mais importante que Maria, intitulada a Mãe de Deus, *Theotokos*, em 431 d.C. no Concílio de Éfeso.<sup>146</sup>

Segundo a tradição Maria era filha de Joaquim, da descendência de Davi, e Ana. Estava comprometida em casamento com José quando lhe foi anunciado que seria a Mãe do Salvador. Os evangelhos de Mateus (1:23-25) e Lucas (1:26-35) relatam a aparição do anjo Gabriel que lhe revelou que conceberia pelo Espírito Santo, mesmo com a indagação de Maria acerca da sua virgindade.<sup>147</sup> O texto da “anunciação” está abreviado na oração católica da “Ave-Maria”, a grande profissão da fé mariana. Ainda em Lucas a sagrada escritura a engrandeceu com o texto do “Cântico de Maria”, o *Magnificat*, em que a Virgem da cidade de Nazaré recita um louvor ao Senhor pela graça da concepção do Filho de Deus.

---

<sup>143</sup>Ver figura 22, um pequeno crucificado em marfim da coleção de Mário de Andrade.

<sup>144</sup>Figura 23, o próprio Mário de Andrade com a peça referida acima.

<sup>145</sup>Observar o desenho do tronco no corpo do Crucificado, figura 24.

<sup>146</sup>Joseph Campbell cita este fato no decorrer de uma análise sobre a ideia de uma “Mãe de Deus” em *As máscaras de Deus*, São Paulo: Palas Athena, 2008, p. 46.

<sup>147</sup>Das traduções da bíblia sagrada optamos pela publicação da Editora Paulus, *Bíblia de Jerusalém*, por ser a mais recomendada nas atividades acadêmicas. São Paulo: Paulus, 2008.

Além das várias passagens do Novo Testamento que trouxeram a participação de Maria na vida de Jesus até a sua morte, a Igreja promoveu o culto mariano assumindo a fala de Jesus que a deixou sob os cuidados do seu discípulo João, referindo-se aos dois como Mãe e filho. Desta analogia os primeiros padres entenderam que ali estava Maria designada Mãe de toda a humanidade nas palavras “*Mulher eis aí o teu filho! [...] eis aí tua mãe*”(Jo 19, 26-27). Não há registros sobre a morte de Maria que para os cristãos ortodoxos teria “dormitado” e em seguida levada aos céus. A liturgia bizantina celebra na data de 31 de agosto a “dormição de Maria” enquanto para os católicos a doutrina romana ensina a “assunção”, a subida de seu corpo e alma aos céus, proclamada em dogma pelo Papa Pio XII em 1 de novembro de 1950 na encíclica *Munificentissimus Dei*, tornando desta forma a virgindade perpétua, a maternidade divina, a imaculada concepção e a assunção aos céus como verdades incontestáveis da fé da Igreja.<sup>148</sup> Ao longo dos séculos as devoções marianas se estenderam para além dos títulos que proclamavam seus atributos divinos e novos títulos surgiram de acordo com as práticas devocionais de fiéis, de ações catequéticas das ordens e congregações religiosas e dos fenômenos das aparições da Virgem, seus milagres e profecias.

Entre as ordens missionárias que difundiram o culto mariano na evangelização dos povos da Conquista, franciscanos, capuchinhos, mercedários, carmelitas, dominicanos e jesuítas foram os que propagaram a veneração mariana e as festas religiosas em sua honra nas missões que foram se estabelecendo na América, África e Ásia. Em seus carismas e no comprometimento com a doutrina da Igreja, nos atos litúrgicos, na edificação de templos e casas religiosas, na fundação de vilas e cidades, escolas e recolhimentos, a figura de Maria foi sendo estabelecida como Senhora de todos e justamente por isso sobreposta aos cultos de deusas pagãs autóctones em cada povo pelos missionários cristianizado nas práticas de conversão. A estratégia surge, por exemplo, na própria Europa com uma deusa celta, *Virgo Paritura*, na Gália, que teve um templo cujas ruínas serviu de base para a construção de uma igreja dedicada à Nossa Senhora de Chartres. Em Roma, a igreja de Santa Maria Antiqua foi construída sobre o templo de *Vesta Mater*; Santa Maria do Capitólio ocupa o lugar antes dedicado à *Juno*. Na Acrópole, a igreja à Virgem substituiu o templo de *Palas Athena*, e são vários os exemplos<sup>149</sup> em que deusas pagãs, no processo de conversão cristã no Império Romano são “substituídas” pela Virgem Maria.<sup>150</sup> Mesmo no Novo Mundo ocorre este fenômeno de aculturação, como é o caso da relação entre o culto de Nossa Senhora de

---

<sup>148</sup>Ver Faria. Op. cit.

<sup>149</sup>Na Índia, a primitiva igreja de Santa Catarina, após a tomada de Goa por Afonso de Albuquerque em 1510, foi erguida sobre um antigo templo autóctone que, se poderia ter sido construído naquele local para se aproveitar os alicerces na nova construção, se valeu, outrossim, de um espaço simbolicamente sagrado, propício para o culto e instauração da “verdadeira fé”.

<sup>150</sup>BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. / imagens (7) marianas em marfim – anexo .

Guadalupe, no México, e a deusa ameríndia *Tonantzin*. É certo que as deusas do panteão greco-romano, divindades femininas celtas, egípcias, africanas, ameríndias ou asiáticas revelavam não somente a existência de matriarcados naquelas sociedades mas o culto à fertilidade, à colheita, às águas e à reprodução da vida, analogicamente vinculados ao papel da mulher enquanto mães, provedoras, soberanas e mesmo guerreiras. Para Benjamim<sup>151</sup> a percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal e nesse sentido o papel feminino no sagrado, o mito e a linguagem onírica, seja no mundo cristão ou fora dele, vem historicamente sendo cumprido ao longo dos tempos com a presença da mulher e seus aspectos, sacralizados nas mais distintas culturas.

No hinduísmo e no budismo, tradições milenares da Índia, a presença das deusas revelava uma cosmovisão composta de um leque de divindades femininas que se mostrava aos missionários portugueses do século XVI como formas religiosas que, apesar de surpreendente e herética, se exibiam como as faces maternas de Deus.<sup>152</sup> Para jesuítas como Roberto de Nobili (1577-1656)<sup>153</sup> e Mateo Ricci(1552-1610)<sup>154</sup> o que era visto oficialmente como heresia tornou-se aculturação, apropriação, na medida em que seus métodos inovadores e controversos de trabalho de evangelização admitiam aproximações e correlações da fé cristã com as crenças locais, apesar do monoteísmo católico ter ido de encontro com as religiões da Índia antiga, tidas como politeístas. Nesta perspectiva o hinduísmo deve ser compreendido como uma religião historicamente henoteísta<sup>155</sup> o que explicaria a diversidade de papéis exercidos por Deus, inclusive em funções tipicamente femininas, como o ensino das artes, associado à deusa hindu *Saraswati*. Para o budismo, no caso da escola *Theravada*,<sup>156</sup> a mulher enquanto divindade se mostrou em *Tara*, a mãe

---

<sup>151</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas – magia e técnica / arte e política*. São Paulo:Brasiliense, 2008, p 110.

<sup>152</sup>Idem 170; no ensaio interdisciplinar *O rosto materno de Deus*, Leonardo Boff analisa sob a perspectiva teológica as questões do feminino e da “mariologia” na dimensão histórica e mitológica. / imagem 7a, anexo.

<sup>153</sup> Há uma vasta bibliografia sobre este notável missionário. Para a leitura da sua biografia e conjeturas da sua ação catequética privilegamos a pesquisa do Dr. John Monteiro – citado na introdução, e o texto da Dr<sup>a</sup> Patrícia Souza de Faria, em *Roberto de Nobili: um jesuíta brâmane na Índia Portuguesa?* dissertação de mestrado em História, *A CULTURA BARROCA PORTUGUESA E SEUS IMPACTOS SOBRE OS ESPAÇOS COLONIAIS:POLÍTICA E RELIGIÃO NA ÍNDIA PORTUGUESA*. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – 2004.

<sup>154</sup>Cf. *Matteo Ricci no Império do Meio. Sob o signo da amizade*. Revista do Instituto de Humanitas Unisinos. Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo: nº 347, Ano X, 18.10.2010. Há também um outro título recomendável para um aprofundamento sobre o jesuíta italiano, *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*, de Jonathan Spence, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

<sup>155</sup>Esta crença postula a existência de várias divindades, mas que atribui a criação de todas a uma divindade suprema, que seria objeto de culto. De acordo com algumas escolas de pensamento mais ou menos ortodoxas, poderá haver *henoteísmos* mais próximos do politeísmo ou do monoteísmo que, neste caso configura o hinduísmo do período histórico que abordamos, um único Deus que se manifesta e interage com os seres humanos numa grande variedade de aspectos e avatares, de variadas aparências e personalidades.

<sup>156</sup> Esta escola foi difundida pelo grande imperador Açoka( 273, 232 a. C ) da dinastia Maurya, cujo avô, Chandragupta Maurya, então contemporâneo da invasão de Alexandre, fundou o império homônimo em 322 a. C., na região central-norte da Índia. Com a capital de Magadha para Pataliputra, atual Patna, Açoka converteu-se ao budismo após testemunhar uma batalha especialmente sangrenta. Erigiu monumentos religiosos, construiu templos, propagou o *dharm*a – princípios filosóficos de uma lei universal, e o império se expandiu para maior parte do subcontinente indiano, incluindo o litoral ocidental sul e o Ceilão (Sri Lanka), regiões que foram na

da compaixão, o aspecto feminino do *Buda*. Em cada povo ou cultura asiática em que o budismo se expandia, novos arquétipos de matriarcas ou soberanas vão se transformando em deidades que no binômio fecundidade – sacralidade se expressavam em novas formas da deusa. Nas missões da China, em Macau, ela terá sido *Kuan Yin* ou *Guanyin*, a deusa da misericórdia cuja simbologia advinda de uma divindade tradicionalmente oriunda do budismo indiano, *Bothisattva Avalokiteswara*, dá origem a várias representações asiáticas, inclusive a deusa *Kannon*, como será conhecida no Japão que também recebeu os missionários europeus. Mesmo entre os muçulmanos, uma expressiva comunidade comercialmente ativa e presente na maior parte do litoral do Malabar, houve um conhecimento sobre o papel feminino nas escrituras sagradas do Alcorão. O décimo nono, dos cento e quatorze surahs faz inúmeras referências à Virgem Maria,<sup>157</sup> com paralelos entre Jesus e Maomé.

Todavia, foi do hinduísmo a idéia da deusa manifestada na terra, *Prithivi*, conceito que Eliade apresenta como *Terra Mater*.<sup>158</sup> Nesta tradição a terra era vista como mãe, uma vez que forma o corpo do filho com o “material” do seu próprio corpo, fazendo emergir de si mesma a vida. No vedismo, conhecimento herdado da presença ariana na formação da religião e do povo hindu, este feminino é compreendido como *Shakti*, energia cósmica encontrada em todos os seres vivos, ou *Bhumi*, quando representada com flores, frutos e sementes. A *shakti* era o legado feminino da criação na formação de suas criaturas. Na dimensão do sagrado este conceito teve a forma de *Devi* ou *Mahadevi*,<sup>159</sup> a grande deusa. Este culto surgiu no II milênio antes de Cristo nas populações de agricultores autóctones de Harappa e Mohenjo-Daro, no vale do Indo,<sup>160</sup> berço da civilização hindu. Com a chegada das tribos dos árias que tiveram em seu panteão divindades masculinas de natureza celeste - *Indra*, *Mitra* e *Varuna*, práticas religiosas se fundiram e a figura da deusa passou a ser cultuada nas colheitas, com santuários erguidos em palácios ou próximos aos vilarejos. Raveri<sup>161</sup> ainda lembra que com as especulações do *tantrismo*<sup>162</sup> e do movimento *bhakti*<sup>163</sup> a

---

Conquista, territórios portugueses. Segundo Roberts (2001, p. 297) Açoka promoveu o comércio com a África e com o Império Romano, tornando-o, junto com a agricultura as principais bases econômicas da antiguidade indiana. ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da História do mundo. Da pré-história à Idade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

<sup>157</sup> Na figura de Nossa Senhora da Conceição há um traço notável do Islã. O crescente, forma da lua apresentada em quarto crescente – e que é o principal ícone entre os símbolos muçulmanos, está sob os pés da Virgem, cuja representação baseia-se no texto do livro bíblico do apocalipse: *Uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés...* ( Ap 12:1).

<sup>158</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. ( Nota do autor: Toda a obra deste teórico constitui leitura elementar para a temática aqui desenvolvida, haja vista sua proeminência como historiador das tradições religiosas da Índia. ) / imagens 8, anexo.

<sup>159</sup> O prefixo *maha* é utilizado sempre que se quer ressaltar o poder e a força de um deus. / imagem 9, anexo.

<sup>160</sup> RAVERI, Massimo. *Hinduísmo. O culto da Deusa in Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.

<sup>161</sup> Idem, p. 79.

<sup>162</sup> Idem. Doutrina esotérica baseada em uma revelação diferente, em parte, daquela dos *Vedas*. Antiquíssimas práticas de cultos autóctones, talvez dravídicos, fundiram-se, graças ao desafio das visões místicas com as

deusa ou “mãe divina”, aclamada como *Gauri*<sup>164</sup> assumiu novos simbolismos quando especulações filosóficas a representaram como consorte(s) dos deuses. A matriz do todo fenomênico, *Devi*,<sup>165</sup> esteve então repetida ou reproduzida, nas deidades femininas do panteão hindu. Além da *Saraswati*, consorte do deus *Brahma*, o primeiro da tríade hindu, *Devi* fôra representada em *Laksimi*, deusa da prosperidade, consorte do deus *Vishnu*, o preservador,<sup>166</sup> e *Parvati / Uma*, esposa de *Shiva*, ou ainda *Durga* ou *Kali*, aspectos femininos desse mesmo deus.

Portanto foi neste campo complexo de arquétipos, mitos e símbolos que a missão portuguesa no sul da Índia se desenvolveu, impondo novos valores e imagens que se defrontaram com um imaginário considerável, dilatado de representações e metáforas sobre a divindade em plásticas femininas, absorvendo e se deixando absorver no dualismo filosófico de cristãos e hindus.

Muitas das imagens de Nossa Senhora ganharam formas próximas das divindades indianas ou até alguns dos seus atributos. É o caso da flor-de-lótus, tal como a deusa Lakshimi ou Parvati, o que é relativamente freqüente, e não só no campo da escultura. Igualmente o réptil que pisa pode ser influenciado pela iconografia hindu, posto que, na cristã, a Virgem tenha um sob os pés, como acontece com Nossa Senhora da Conceição, vulgaríssima a partir do início do século XVII; só que no cristianismo Maria vence a Serpente do Mal, e no hinduísmo é um crocodilo o veículo privilegiado dos deuses.<sup>167</sup>

A flor de lótus, este emblema peculiar da estética indiana associado à figura das deusas<sup>168</sup>, era repleto de significados de transcendência. Evocava as flores aquáticas que desabrocham em cores e perfumes ímpares, numa analogia dos valores espirituais que para o místico do Oriente convidava à superação da condição humana em favor da perfeição espiritual. Embora seja comum nas representações de *Lakshimi*, foi encontrada esculpida no pedestal de uma imagem de Nossa Senhora<sup>169</sup> em marfim, uma alusão à pureza. *Lakshimi*

---

tradições extáticas dos xamãs centro-asiáticos com as disciplinas do Yoga, em uma mistura de analogias (...). Torna-se uma corrente religiosa autônoma entre os séculos VI e VII e difunde-se também nos centros de cultura e de saber tradicional do hinduísmo que testemunham o florescer da literatura tântrica. ( Nota do autor: alguns autores sugerem uma concepção política para o *tantrismo* enquanto contestação do *bramanismo*. Caberia uma explanação mais ampla para uma melhor assimilação das respectivas diferenças. )

<sup>163</sup> Em sentido literal o vocábulo é traduzido por amorosidade ou devoção. Aqui apresentamos no sentido de expressão religiosa característica das práticas *vishnuítas* ou *shivaitas*.

<sup>164</sup> Idem, ibidem. Esta expressão aparece em hinos védicos, a *Amarela*, *Sakambhari*, a que traz os vegetais, *Vindhyavasini*, a que habita nos montes.

<sup>165</sup> Em invocações de cura e práticas de meditação hindu, devotos a veneram como *Gayatri*.

<sup>166</sup> Entre os avatares de *Vishnu*, as consortes de *Rama* ( *Sita* ) e de *Krsna* ( *Radha* ) não estão associadas à *Devi*, sendo simbolicamente representantes da alma humana(criatura) que se vê, na percepção mística, angustiadamente enamorada pelo seu Criador, para exprimir a ontologia do sagrado.

<sup>167</sup> DIAS, Pedro. *História da Arte Portuguesa no mundo ( 1415-1822)*. O Espaço do Índico. Navarra: Círculo de Leitores, 2008.

<sup>168</sup> Imagem 10, anexo.

<sup>169</sup> *A Sagração do Marfim*. Catálogo da exposição com o acervo do Museu Histórico Nacional – RJ. São Paulo: Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.

em suas várias formas<sup>170</sup> – tradicionalmente oito personificações, sempre esteve sentada sobre esta flor. Estas referências foram encontradas em hinos e mantras, mas em esculturas templárias ou ruínas de antigos templos foi vista ao lado de *Vishnu* ou erguida em posturas sinuosas. As mesmas curvas são encontradas nos cabelos da Virgem ou nos fartos entalhes dos seus mantos. De tal modo que terra e água eram símbolos essencialmente femininos, e destes a relação com a flor de lótus. Sobre o lótus Zimmer sustenta:

[...] Laksmi sempre que possível (é) associada ao símbolo do lótus. É venerada como ‘a nascida do lótus’ (*padmasambhava*), ‘a que está de pé sobre o lótus’ (*padmesthita*), ‘a que tem a cor do lótus’ (*padmavarna*), [...], ‘a dos olhos de lótus’ (*padmaksī*), ‘a abundante de lótus’ (*padmini, puskarnini*). [...] Como deusa protetora do cultivo de arroz da Índia nativa, ela é chamada ‘Aquele que tem a posse do esterco (*karisini*)’. [...]. Chamam-na de *harivallabha* e *visnupatni*, ‘A Amada Esposa de Visnu’.<sup>171</sup>

Em todas as representações da Virgem os “olhos de lótus” podem ser vistos na fisionomia oriental em que ela fôra retratada, com os olhos visivelmente amendoados. Este traço foi predominante em todo o período da produção iconográfica do marfim. Nas imagens sino-portuguesas<sup>172</sup> esta era uma característica inconfundível. É deste estilo também a presença do *akshamala* ou *japamala*, um rosário de contas usado por hindus e budistas na recitação de preces e mantras. A mesma insígnia é comparada ao rosário ou terço mariano nas imagens de Nossa Senhora do Rosário. Nas representações de Nossa Senhora da Conceição o gesto das mãos unidas em atitude devocional será decodificado no *anjali mudra*<sup>173</sup> (que além de prece simboliza saudação ou *namastê*) uma das inúmeras posições de mãos codificadas em tratados de yoga, descritos também em textos clássicos que normatizavam a arte da dança, da dramaturgia e da escultura hindu. Também chamados de *hastas*, este em particular tivera o mesmo significado de reverência espiritual ou atitude de oração nas duas tradições.<sup>174</sup>

É certo que a difusão do culto mariano na Índia ganhou força com a atuação dos franciscanos e dominicanos que tradicionalmente se rivalizavam no louvor à Mãe de Deus. Estas ordens tiveram um fecundo trabalho nas missões. No entanto, a coabitação pacífica não prevaleceu após as primeiras décadas da evangelização. O domínio dos jesuítas e o

---

<sup>170</sup> É curioso notar na representação de *Santhana Lakshmi*, , umas das suas oito formas, a deusa sobre o lótus portando um menino em seus braços. Desta forma, a idéia da maternidade fica assim elucidada, tal como na Virgem.

<sup>171</sup> ZIMMER, Heinrich. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989.

<sup>172</sup> Imagem 11 – anexo.

<sup>173</sup> Jansen, op. cit., p. 23

<sup>174</sup> Existem várias traduções e comentários para os tratados artísticos da tradição hindu. O *natya shastra* e o *silpa shastra*, textos que versam, respectivamente, sobre as artes dramáticas e as artes plásticas, são referências utilizadas neste trabalho. Abanindranath Tagore, Chintamani Kar e Dipak Chandra Bhattacharyya são expoentes indianos nos estudos iconográficos, consultados durante a pesquisa. A versão do *natya shastra* aqui conferida foi a publicação de Sri Satguru Publications, Delhi, 1986. Do *silpa shastra* (literalmente tratado das artes), optamos pelas referências de SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London: Thames and Hudson Ltd, 1993.

seu favorecimento em acordos políticos e religiosos incentivou a competitividade entre as ordens.<sup>175</sup> Este contexto justificou a vasta produção local. Nas imagens esculpidas pelos artesãos indianos uma peculiaridade fez-se constante: as figuras eram apresentadas com as orelhas descobertas.<sup>176</sup> Sobre esta particularidade Santos explica:

Essa característica, se foi própria dos modelos levados da Europa para serem copiados, relaciona-se, também, ao mito da inteligência cósmica, percepção dos sons inaudíveis, obediência à palavra divina. No livro 'O pensamento do Extremo Oriente', de Murillo Nunes de Azevedo, encontramos: 'Diz ainda a tradição hindu que os *Vedas* foram transmitidos 'da boca para o ouvido' (ouvido interior). Do mestre ao discípulo, que era obrigado a decorá-los integralmente. Os *Vedas* são os chamados *Sruti*, isto é, 'o que tem de ser ouvido'. Estariam as orelhas descobertas vinculando a relação audição-aprendizado? Estariam fundamentos místicos orientando a observância da preceitos que se estruturam em costume nessa cultura voltada para o sagrado?'<sup>177</sup>

Enfim o sagrado também foi uma das tônicas do período seiscentista nos processos de conversão das almas no mundo português. Um sagrado que não escondia os propósitos da colonização e que diferenciava do sentido de sacralidade praticado no Oriente, enraizado nas práticas e significações daquelas sociedades. São díspares por serem reflexos de ideologias que, embora imbuídas dos valores universais, não ocultam a suposta supremacia europeia sobre as Índias orientais.

### 2.3.1 - A Mãe e o Menino nas representações de Maria e Devaki.

Na devoção à Virgem prevaleceu o seu caráter materno. São inúmeros os seus títulos em cujas imagens houvera a presença do Menino Jesus. Foi o caso das imagens de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Anunciação, Nossa Senhora de Guadalupe e figurações da Virgem com o Menino em seus braços. Esta configuração imagética esteve nas tradições bramânicas ou dravídicas,<sup>178</sup> enquanto expressões das religiosidades locais. Para o nativo Nossa Senhora é a deusa.

Talvez não por acaso, os oragos das igrejas cristãs edificadas sobre os templos locais mimetizavam, na maioria das vezes, as funções anteriormente desempenhadas pelas divindades locais. Em que medida é que as Nossas Senhoras da Saúde (de Margão, Sancoale, Cuncoim), do

---

<sup>175</sup> Este quadro indica a possibilidade de oficinas artísticas que trabalhavam o marfim, também por religiosos franciscanos e dominicanos, além dos próprios jesuítas que, segundo Boxer (1980, p. 75) foram os ativos comerciantes de marfim. Optamos em não aprofundar esta questão que direcionaria a discussão a uma análise política que deverá ser desenvolvida em trabalhos futuros.

<sup>176</sup> O que parece ser uma regra pelo fato de todas as representações em marfim, Nossa Senhora, de Jesus e dos santos, possuírem esta característica.

<sup>177</sup> Idem. SANTOS, Lucila M. *A Sagração do Marfim*.

<sup>178</sup> Em sua complexidade o hinduísmo precisa aqui ser interpretado como um sistema religioso heterogêneo dotado de vários antagonismos, razão pela qual se faz necessário distinguir as religiões védicas, de onde virá o bramismo, com as religiões dravídicas, próprias do sul do sub-contidente indiano; este é o hinduísmo da Goa setecentista. Nesta multiplicidade não há fragmentação, mas transmutação, posto que divindades dravídicas estarão subalternas às bramânicas e compondo, no olhar do conquistador, um conjunto unificado por uma mesma estética e crença.

Socorro (de Sirula, Nagoa, Carmona) dos Remédios (de Nerul, Betalbatim, Cansaulim), das Flores (de Gonsua), do Amparo (de Mandur), da Ajuda (de Chimbel), da Piedade (de Dívar), mas também das Mercês (de Morumbim, Colva), da Graça (de Chorão), da Esperança (de Candolim, Chinchinim), eram percebidas como *novos rostos* das divindades locais que, como é sabido, desempenhavam múltiplas funções, nomeadamente a deusa Santeri que tinha uma grande expressão nos territórios de Goa?<sup>179</sup>

Deste pressuposto é que deve se inferir sobre a interligação entre Nossa Senhora com o Menino e a deusa<sup>180</sup> *Devaki-Krishna*, divindade introduzida nos territórios de Goa por devotos vishnuítas. Seu culto esteve vinculado à *Krishna* por ser sua Mãe e, suas imagens representadas com *Balakrishna* em seus braços, um pequenino em proteção maternal. Na vertente shivaíta, contudo sem o bebê, sua correligionária será *Bhaukadevi*, cuja natureza se reporta à reprodução biológica. Esta perspectiva é examinada por Xavier<sup>181</sup> em estudos sobre os templos e as aldeias da Ilha de Chorão, nos domínios de Goa. A autora, para as confluências e encontros das representações marianas afirma que

De facto, uma boa ilustração desta capacidade cumulativa (que remete, em última análise, para o encontro não só entre línguas mas também entre sistemas de representação distintos, não coincidentes nas suas formas de classificação) foi o modo como a mãe de Cristo – exemplo já referido, várias vezes – viria a ser representada. As populações locais estavam habituadas a uma grande multiplicidade de divindades femininas, as quais, por sua vez, tinham formas distintas e expressões por vezes contraditórias. Esta grelha referencial facilitava, por exemplo, a inclusão das ‘deusas’ cristãs (caso das expressões diversas de Maria e de outras santas), atribuindo-lhes significados e funções bem familiares. Nada mais simples. É claro, porém, que nem essas deusas, nem Maria, permaneceriam as mesmas. A flexibilidade torna-se-ia um traço identitário no cristianismo sincrético surgido localmente, e talvez nada mais se esperava dos ‘mais rudes’, quem se julgava bastar ensinar as noções mais básicas, a versão de bolso da fé cristã.<sup>182</sup>

Para o estudo da produção da imaginária indo-portuguesa em marfim a dimensão mitológica é fundamental para a sua interpretação e para as análises comparativas, assim como nas dimensões artísticas e sócio-religiosas. As implicações destes hibridismos se farão esclarecer nas proibições e medidas administrativas vigentes quando do 1.º Concílio Provincial, em 1567 na Sé de Goa. *Tal como os pintores locais, não cristãos, seriam proibidos de pintar imagens divinas, ou como os artesãos e ourives locais impedidos de construir estátuas utilizadas no culto cristão,*<sup>183</sup> os escultores do marfim, pelo crescente consumo europeu que as imagens demandavam também foram limitados pelas restrições. No entanto, a carência de artistas europeus na Índia, tanto em número quanto em

<sup>179</sup>XAVIER, Ângela B. *A invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p 264.

<sup>180</sup>Para algumas escolas Devaki é uma semi-deusa, já que somente Krishna pode ser o divino em plenitude.

<sup>181</sup>Xavier, op. cit., pp 277-331.

<sup>182</sup>Idem, p 324.

<sup>183</sup>Ibidem, p 264.

capacitação técnica para o entalhe no marfim, e uma inevitável postura das autoridades católicas, permissiva, frente aos reais interesses da dominação, delineou uma suposta omissão, para que a estatuária continuasse a ser produzida.

### **2.3.2 - O jesuíta Francisco de Souza, da Bahia ao Oriente Conquistado a Jesus Cristo.**

Sobre a presença brasileira no Oriente o historiador Russel-Wood informou da governança civil, dos elos administrativos, intercâmbios náuticos e comerciais, circulação de alimentos e costumes, plantas e tráfego de influências entre a Bahia e a Índia portuguesa. Mas quando se referiu às relações humanas, em seu artigo *A dinâmica da presença brasileira no Índico e no Oriente, séculos XVI-XIX*<sup>184</sup> ofereceu um destaque aos padres jesuítas que se vinculavam entre os dois hemisférios. Apresentou os padres João de Brito, João da Costa (que foi Procurador do Malabar), José Agostinho e José Teotônio como filhos da Bahia enviados para Goa. Mas foi Serafim Leite, ao escrever *Movimento Missionário do Brasil para a Índia* quem forneceu o maior número de dados e nomes dos inicianos que saíram, na sua maior parte, da Bahia para as missões da Índia, entre estudantes e noviços, desde 1687.

A Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola, foi aprovada pela bula papal *Regimini Militantis Ecclesiae*, de Paulo III, dada a 27 de setembro de 1540. Em 1549 chegam ao Brasil em caráter de missão, liderados pelo Pe. Manuel da Nóbrega, integrando a expedição de Tomé de Souza, nomeado por Dom João III, Governador-Geral do Brasil que determina a fundação da cidade de Salvador, criada pela expansão da pequena vila que surgira da instalação dos primeiros colonos portugueses. Os missionários jesuítas, embora viessem para a catequese da população autóctone, outrora identificada como indígenas, tornaram-se em todo o período colonial os responsáveis pela difusão da cultura cristã, com a pregação da fé católica e do trabalho educativo. Edificaram escolas e igrejas ampliando o domínio português. Se fortaleceram a partir do momento em que desbravaram as terras dos nativos no intenso trabalho de evangelização dos tupinambás. Da mesma maneira, em diferente contextualização, tinham chegado à Índia, sete anos antes, em 1542, liderados pelo navarro Francisco Xavier para a evangelização religiosa católica,<sup>185</sup> quando os missionários fizeram uso da mão de obra dos canarins que atuavam no cultivo das especiarias, na manufatura dos objetos litúrgicos e na edificação das propriedades jesuíticas. O cristianismo católico se estabeleceu como supremacia e se projetou em todas as dimensões sociais.

---

<sup>184</sup>RUSSEL-WOOD, Anthony J. R. Rio de Janeiro: Topoi, set. 2001, pp-40.

<sup>185</sup>MANSO, Maria de D. B. *A Companhia de Jesus na Índia*. Universidade de Évora / Universidade de Macau: Macau, 2009.

Neste quadro os autores citados destacaram o Padre Francisco de Souza, famoso autor de *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*,<sup>186</sup> publicado inicialmente na primeira década do século XVIII,<sup>187</sup> Segundo Alencastro (2000, p. 156) nascido em 1628 na ilha de Itaparica na Bahia, Francisco de Souza foi à Portugal aos catorze anos de idade. Aos dezesseis viajou para a Índia, onde missionou, e escreveu sua obra sobre a história e os acontecimentos da Província de Goa em seus primeiros decênios, vindo a falecer em 1712. Passou a maior parte da sua vida como lente de teologia no Colégio de São Paulo de Goa. Tinha grandes conhecimentos sobre a religião hindu, na qual poucos europeus eram versados na época.<sup>188</sup> Conhecia muito bem a vida social goesa. Foi Superior da Casa Professa de Bom Jesus em Goa<sup>189</sup> e exerceu outras funções de responsabilidade na Ordem como os ofícios na Igreja do Espírito Santo, em Margão, e no Colégio de Chaul, até o seu falecimento no Colégio de São Paulo. Para Souza (2001, p. 470) *sua naturalidade baiana permitia-lhe ser crítico da atitude dos seus correligionários portugueses no Oriente, para com os naturais: “o carácter português, que naturalmente despreza todas as raças asiáticas”* (apud Sousa: 1978. p. 1279)

São várias as passagens em que o autor relatou diálogos e experiências dos missionários com sacerdotes *brâmanes*, ritos hindus, e descrições sobre *yogues*, ascetas e temas budistas. Narrou conversões e batismos coletivos, destruição de pagodes<sup>190</sup> para reconstrução de igrejas, procedimentos administrativos da província, tráfego dos missionários entre a Europa e as missões do Oriente e o cotidiano da missão com ocorrências em Baçaim, Salsete, Cochim, Cananor, Calicut, além das aldeias e de outras localidades. No tocante à catequese de meninos algumas narrativas podem explicar o culto ao Menino Jesus como inspiração e modelo para as crianças nativas. Citou meninos que batizados por São Francisco Xavier tornaram-se portadores de milagres ou assumindo-se como pequenos pregadores junto aos seus. Quando falou sobre a igreja do Colégio de Baçaim, retratou a Mãe de Jesus ao dizer:

---

<sup>186</sup>Este importante documento é das principais fontes desta pesquisa. A obra foi originalmente publicada em duas partes cujas crônicas revelam a atuação dos inicianos pela Ásia desde a chegada de S. Francisco Xavier na Índia. Inúmeros fatos são minuciosamente revelados com informações pertinentes sobre as práticas religiosas e imagens devocionais. O primeiro livro, com a segunda edição publicada em Bombaim em 1881 foi localizado no acervo da biblioteca da Universidade do Vale dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo – RS, por ocasião do XII Simpósio Internacional IHU, onde parte deste texto foi apresentado em forma de artigo sob o título *Os marfins de Goa, uma experiência artística e missionária*, e vai de 1542 a 1563. A segunda parte foi encontrada no acervo da biblioteca do Colégio São Luís em São Paulo-SP, onde está disponível a obra completa.

<sup>187</sup>Em 13 de dezembro de 1697 O padre Xavier de Almeida, da Companhia de Jesus, autoriza a impressão da referida obra em Goa, que é ratificada pela Coroa em 02 de junho de 1708 por Luis do Couto Felis. SOUZA, Francisco. *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* – primeira parte. Segunda edição. Bombaim: Typographia Examiner. 1881, pps XX – XXII.

<sup>188</sup>ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

<sup>189</sup>SOUZA, Teotonio R. de, *Brasil inspirou os goeses ou assustou os portugueses ? (1787 – 1835)* in *Diálogos Oceânicos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. FURTADO, Júnia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

<sup>190</sup>O termo “pagode” usado por Souza era como os portugueses costumavam se referir aos templos hindus.

[...] a igreja que entre as nossas é das mais ricas da Índia. A primeira invocação desta igreja foi de Nossa Senhora, cuja festa se celebra aos 8 de Setembro: porém nosso R. Padre Géral Everardo Mercuriano á instancia do Padre Manoel Teixeira lhe mudou a invocação, e do anno de 1586 por diante se authorizou com o Nome de Jesus, e a Imagem da Senhora se mudou para outro altar.<sup>191</sup>

Nesta citação a referência à imagem da Virgem abordou a sua devoção já consolidada na ação missionária e revela no texto seguinte as correlações que se especulavam entre o culto mariano e as divindades femininas locais.

Não faltou quem escrevesse, que junto à cidade de Calicut havia um templo onde se venerava uma Imagem da Virgem Maria Senhora nossa, diante da qual se prostraram os primeiros descobridores da Índia. Mas como entre os Malabares se não descobre memória de tal Imagem, dou mais credito ás noticias de João de Barros. Attribute este Author o sucesso a engano de alguns Portuguezes, que movidos com as informações das Christandades de S. Thomé, e levados da semelhança das imagens, que viram em uma charola, veneraram ídolos por Sanctos, e a respeito da Imagem da Senhora podia ser mais fácil esta confusão, por se equivocar no traje Asiatico com as deusas da gentildade.<sup>192</sup>

Como se sabe a profusão das imagens esteve ligada ao trabalho da evangelização e neste sentido o catolicismo fervoroso propagou a fé nas imagens religiosas - mesmo num ambiente religioso repleto de ícones hindus. Quanto às imagens na práxis da conversão, vemos:

Então lhe mostrou o Padre uma devota Imagem da Virgem Maria Senhora nossa com o Menino Jesus nos braços, e lhe começou a explicar o mysterio da Incarnação do Verbo Divino, e os outros necessários á salvação. Abundava entretanto o velho de tanta consolação, que se desfazia em lagrimas, e não se fartava de beijar os pés da Mãe e do Menino, fazendo colloquios tão affectuosos, que enternecia a devoção e lagrimas os circunstantes, e na manhã do dia seguinte foi gozar a coroa dos predestinados.<sup>193</sup>

Em outros momentos do texto, Francisco de Souza comentou sobre o ofício dos pintores de imagens enaltecendo os feitos da conversão para justificar as narrativas. Suas inferências revelavam as sociabilidades nas missões jesuíticas indianas e apontavam as correlações das divindades hindus e católicas que eram feitas em prol do proselitismo cristão. Adiante ele disse que *congregaram-se mais pintores, e com o exemplo do seu Superior resolveram entre si trocar os deuses falsos e pintados, pela Imagem substancial do Eterno Padre*<sup>194</sup> para ilustrar ícones que como Jesus e *Krishna*, a Virgem e as manifestações de *Devi* estavam próximas, quando não associadas. O jesuíta descreveu os *gentilismos* do autóctone e deixou escapar, pela sua condição de um não europeu, que aquilo que

<sup>191</sup> CONQUISTA I. DIV II. 64, p. 109 *Noticias do Collegio de Baçaim*

<sup>192</sup> CONQUISTA I. DIV. I 19. p 15. *Outros indícios de christandades antigas na Índia.*

<sup>193</sup> idem DIV II. 33. p 85. *Progressos da Christandade de Taná, e conversão notável de um gentio.*

<sup>194</sup> Idem DIV II. 49. p 98. *Conversão milagrosa dos pintores.*

porventura era heresia tornara-se claramente explicável pelos padrões culturais,<sup>195</sup> dos signos e das castas que caracterizavam os povos da Índia portuguesa. Anthony (2004, p.68) o classificou como um eminente historiador, realizador de um trabalho historiográfico monumental.

### Jesuítas em Goa



(Fonte: John Correia-Afonso, *The Jesuits in India 1542-1773*, Anand, Gujarath. Sahitya, Prakash, 1997 in MANSO, Maria de D. B. *A Companhia de Jesus na Índia. (1542-1622). Atividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Macau: Universidade de Évora / Universidade de Macau, 2009. p 270)

<sup>195</sup> A partir da figura 7 até a figura 15, em todas as imagens é possível observar esta constatação.

## 2.4-Os cultos aos santos.

Na Índia portuguesa os cultos aos santos estiveram associados às ordens religiosas ali estabelecidas no projeto da Conquista. A propagação da devoção à cada ícone católico, em geral sempre se vinculou a um modelo de santidade, uma prática de determinada virtude ou ao que era idealizado no carisma<sup>196</sup> de cada ordem. Ao mesmo tempo indicava o prestígio que cada santo ou santa usufruía nas instituições. São Francisco de Assis foi bastante difundido na Índia, lembrando os missionários franciscanos que no quadro da expansão portuguesa no Oriente chegaram ao solo indiano em 1517, seguido pelos jesuítas que aportaram sobre a liderança de São Francisco Xavier em 1542.<sup>197</sup> Franciscanos e jesuítas fixaram seus santos através da dedicação de igrejas e consagração de altares com imagens dos seus principais modelos religiosos.<sup>198</sup> Ao comentar este contexto, Dias explica que:

Se é verdade que o pobre de Assis era o emblema primeiro da ordem em todo o mundo, em Portugal e nas suas terras de além-mar Santo Antônio de Lisboa tinha igualmente muita devoção, pelo que são freqüentes também as suas imagens, quase sempre ingênuas e com um acento muito forte no Menino Jesus que, invariavelmente, tem num dos braços ou só numa mão, neste caso de dimensões minúsculas e sobre o livro das Escrituras.<sup>199</sup>

Segundo esta mesma autora iconografia em marfim foi produzida a partir do século XVII, o que nos levou a entender que neste momento o culto dos vários santos já estava difundido nas missões indianas. Assim, além de São Francisco de Assis e Santo Antônio, as imagens de São Francisco Xavier e Santo Inácio de Loyola – fundador da Companhia de Jesus, apareceram em grande freqüência. Nesta mesma perspectiva dos santos através das ordens religiosas, as imagens de São Domingos de Gusmão e de Nossa Senhora do Carmo indicaram a presença dos frades dominicanos e dos carmelitas na Índia, além dos capuchinhos, também discípulos do grande santo de Assis.

A chamada “santa parentela” ou “sagrada família” reforçou o culto da Madona e do Menino, mas trouxe à cena São José entre os santos difundidos diretamente ligados à vida de Jesus, como também foi o caso de São João Batista, São João Evangelista e Santa

---

<sup>196</sup>Entende-se por “carisma” o dom divino que caracteriza uma comunidade religiosa, instituído por seu fundador e que se transformará na sua principal ação no trabalho da evangelização. Se inspira numa virtude ou revelação e se estende como o principal traço na distinção espiritual das ordens religiosas. Em geral todos serão missionários na cristianização dos gentios, mas haverá ajustes nas dinâmicas de conversão. Os jesuítas terão como foco a catequese, elegendo o ensino como carisma e a fidelidade à Igreja. Para os franciscanos, inspirados na mística de São Francisco de Assis, o carisma estará na observância do evangelho e na imitação de Cristo.

<sup>197</sup>FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*, Tese de Doutorado em História, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008.

<sup>198</sup>Ver figuras 17 e 19.

<sup>199</sup>DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo ( 1415-1822 ) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008. p 270.

Maria Madalena. Outros nomes<sup>200</sup> também inspiraram os missionários na evangelização e foram dela instrumentos. Nas imagens, a metáfora da mensagem imposta, da conversão a qualquer custo, ainda que isso implique em martírio. São Sebastião e Santa Luzia foram estes símbolos, persuasivos e viscerais pois traziam no próprio corpo a experiência do morrer pela fé; Sebastião com as feridas expostas pelas flechas e Luzia com os olhos violentados sobre uma bandeja.

Junto às imagens do Menino Jesus e das inúmeras representações de Nossa Senhora, os santos, nos altares das igrejas de Goa homenageavam às ordens entre si – estratégia de poder, que coabitavam o espaço oriental, inseridos numa cultura avessa aos ideais propagados mas que paradoxalmente os assimilava como novos personagens de um panteão local significativo, manifestação de um simbolismo complexo que se traduzia pela ancestralidade. Na Bahia – onde São Francisco Xavier foi eleito padroeiro da cidade de Salvador em 1595. As imagens dos santos, nas experiências das aculturações, foram a contribuição do forte catolicismo luso agregado às devoções das irmandades, associações leigas, ordens terceiras e religiosidades afro-brasileiras que se consolidaram na medida em que integraram e absorveram novos elementos, a legitimar sua própria fé.

---

<sup>200</sup>Imagens disponíveis da figura 13 à figura 20, no caderno de imagens.

### Capítulo III: O marfim, da Bahia seiscentista ao Brasil colonial.

---

*[...] e eu que vivo entre livros atraentes, quadros de Anita Malfatti, bronzes de Brecheret e minha coleção de imagens antigas. Esta história de imagens antigas vem aqui só porque há muita gente que gosta de presentear. Pois que me dêem velhas imagens, ficarei alegríssimo e grato. Minha coleção já tem seu interesse. Há nela dois exemplares de grande valor: uma senhora de marfim, que pertenceu a frei Manuel da Cruz, primeiro bispo de Mariana, e um Menino Jesus carregado de jóias votivas, esperança de uma das minhas bisavós<sup>201</sup>.*  
Mário de Andrade

#### 3.1 O marfim indo-português, em circularidades nas relações intracoloniais Goa e Bahia, e a Carreira da Índia.

Em abril de 1966 o então jovem historiador José Roberto do Amaral Lapa defendia a sua tese de doutoramento, orientado por Sérgio Buarque de Holanda, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília.<sup>202</sup> O seu trabalho, um amplo e profundo estudo desenvolvido e tomado por base de uma rigorosa pesquisa em arquivos brasileiros e portugueses, além da Biblioteca Nacional de Madri, teve como objeto o porto da Bahia e a sua integração econômica com a carreira da Índia. Pela vastidão de dados e informações relativas a movimentação portuária em Salvador com a contínua presença da naus portuguesas regressas do Oriente, com o escoamento de produtos orientais na Bahia, em Pernambuco e Rio de Janeiro, e a circulação de mercadorias e dos diversos personagens lusitanos que transitavam entre os espaços coloniais, desde mercadores e navegantes, a autoridades civis e religiosas, além de missionários, colonos, soldados e degredados, Amaral Lapa relacionou os diversos aspectos que compunham o quadro social baiano criado entre os séculos XVI e XVIII, com ênfase no comércio das naus e nas frotas da carreira. Para justificar os seus estudos ele diz

O descobrimento ou reconhecimento do Brasil, longe das controvérsias sobre a sua casualidade ou não, foi e aqui já não podem pairar dúvidas, um episódio da Carreira da Índia. Assim começa, oficialmente, nossa existência, indissolivelmente vinculada ao grande roteiro que, tanto pelos seus antecedentes, como pelas suas repercussões – a aventura da Índia, e portanto a sua Carreira [...]. Mais ou menos na mesma ordem de idéias, queremos ainda registrar a completa ausência neste estudo de um capítulo

---

<sup>201</sup>BATISTA, Marta Rossetti. *Coleção Mário de Andrade: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano - série "Uspiana Brasil 500 anos"*. São Paulo: Imprensa Oficial / Edusp, 2004, p. 18.

<sup>202</sup>Atualmente, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – UNESP Campus Marília.

que é bem possível ser desenvolvido sobre a 'presença cultural' do Oriente no Brasil. [...] Preocupou-nos mais, dentro de um critério geral e, no caso, um tanto subjetivo, a importância do porto de Salvador, demonstrada no caso através da sua integração na Carreira.<sup>203</sup>

Ora, o culturalismo oriental ao qual Amaral Lapa observou advém das possessões portuguesas na costa oriental africana, no mar Vermelho, em todo o sub-continente indiano, em Macau na China, além de contatos com os demais asiáticos, incluindo os japoneses. Desta perspectiva, a obra de Amaral Lapa juntou-se aos clássicos de Gilberto Freyre, neste caso *Sobrados Mucambos*,<sup>204</sup> com o capítulo intitulado *O Oriente e o Ocidente*, que em 1936 trouxe uma contribuição ímpar para os estudos culturais do Brasil, já iniciados por Freyre em 1931, com *Casa Grande & Senzala*.<sup>205</sup>

Referenciado nos dois grandes autores e inspirado nas pesquisas de Russel-Wood<sup>206</sup> e Anthony,<sup>207</sup> a circulação da imaginária indo-portuguesa em marfim no espaço colonial brasileiro vinculada aos principais portos, a partir da Bahia, constituiu um elo indissociável da Carreira da Índia e da inclusão do porto baiano na rota intercontinental.

Por ter sido o berço do Brasil colonial a cidade de Salvador assumiu papel estratégico nas relações comerciais com a Coroa portuguesa em sua condição de sede do império nas terras do novo mundo. Das rotas oceânicas traçadas pelos portugueses no projeto expansionista a Carreira da Índia, foi a mais importante via das grandes navegações. O seu percurso compreendia a viagem de Lisboa a Goa, e vice-versa, passando pela Bahia e por alguns espaços coloniais em África, evidenciando o multiculturalismo no império português. Com as naus abastecidas na Índia, com produtos advindos dos inúmeros entrepostos do Oriente, e de volta à Portugal, um largo fluxo de mercadorias, lícitas e ilícitas, chegaram à Salvador inserindo no Brasil itens orientais, numa experiência de alteridade, um diálogo entre civilizações nos aspectos artísticos, culturais e econômicos das tradições portuguesas com os povos do Oriente a partir da Índia portuguesa. É possível identificar na imaginária barroca, na gastronomia, no comércio e nos costumes a presença luso-oriental na gênese cultural do Brasil colonial. Especiarias, têxteis, obras de arte, técnicas agrícolas e tecnologias de embarcação passaram a compor um quadro social na Bahia e nos instiga à revisão deste processo histórico. A iconografia em marfim da coleção do Museu de Arte-Sacra da Bahia, além de documentos relativos à atuação dos missionários jesuítas na Índia

<sup>203</sup>LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec/Unicamp, 2000. pp. XIII – XVII.

<sup>204</sup>FREYRE, Gilberto. *O Oriente e o Ocidente* in *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

<sup>205</sup>\_\_\_\_\_. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

<sup>206</sup>RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808*. (do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808*. Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester. 1992.)

<sup>207</sup>ANTONY, Philomena Sequeira. *The Goa Bahia intra-colonial relations – 1675 / 1825*. Tellicherry: Irish, 2004.

e na Bahia atestam tais dinâmicas de interações intracoloniais, um mecanismo de integração sócio-econômica.

Quase todos os museus da Bahia dedicam uma seção dos 'marfins goaneses', que aportam em quantidade nos séculos XVII e XVIII – com ou sem policromia, mesclados ou não com detalhes em madeira, com ou sem realce de pormenores em dourado. Copiadas de modelos europeus, mas de inspiração e espírito decorativo essencialmente indianos, estas imagens de pequeno vulto se destinavam sobretudo às capelas e oratórios particulares, atendendo ao culto familiar.

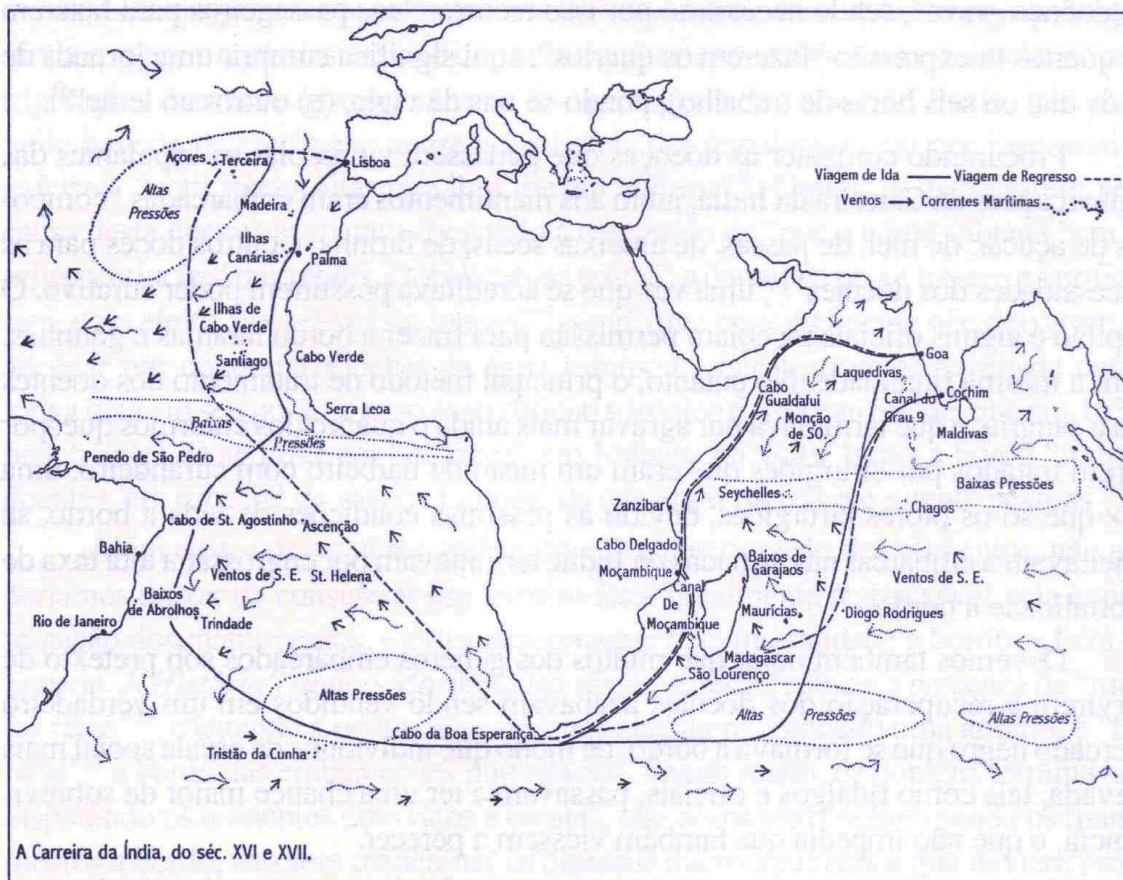
Esta iconografia reproduziu a religiosidade católica nas imagens do Cristo, em várias representações, e dos santos, de um modo especial Nossa Senhora apresentada em seus principais cultos, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário, além dos santos Antônio, Francisco de Assis, José, João Batista, João Evangelista, Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Madalena e Ana. Em todos os casos, a técnica e estética barroca do marfim revelavam os seus criadores, os artesãos indianos que criaram um novo padrão de representação das figuras religiosas, com traços étnicos não europeus. A imagem do Menino Jesus Bom Pastor em códigos orientais, as vestes femininas das santas com barrados e bordados a lembrar os sáris – veste típica das mulheres da Índia, os olhos fortemente amendoados e os cabelos mais ondulados que os normalmente vistos nas imagens produzidas na Europa, apontam para uma outra origem de criação, visivelmente oriental. Junto a elas muito mais se via ao ser constatada a utilização da pimenta e das especiarias na gastronomia regional da Bahia, perpetuadas pelo passado colonial, e a circulação dos produtos têxteis, entre outros, fluindo naturalmente nas residências abastadas da cidade de São Salvador da Bahia no século XVII.

A colônia do Brasil visivelmente absorvia os desejados produtos das Índias - ainda que fossem ilícitos, haja vista a proibição das negociações e comércio entre as colônias, pois só era permitida a relação direta com a coroa portuguesa que então distribuía as mercadorias entre as suas possessões, numa ação de controle da Coroa pelo comércio ultramarino.

As naus da Índia, de volta de Macau e Goa, é que enchiam a Bahia de colchas de preciosa tela [...]. A bordo dos barcos vendiam os tripulantes, por preços ínfimos, esses pequenos tesouros do oriente, que não havia marinheiro que não carregasse de Ormuz e Calicut, adquiridos ninguém sabe como. Graças à humildade dos preços é que toda a gente ali se cobria com as colchas indianas, que também serviam, nos dias festivos, assim no de Corpus Christi como no da Senhora da Conceição, para engalanarem as janelas, derramadas para fora, a revestirem as paredes negras.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> MUHANA, Adma. Brasil: Índia Ocidental. São Paulo: Revista USP, n. 57, p. 42, março/maio 2003.



### Trajeto de ida e volta da Carreira da Índia com regime dos ventos e correntes marítimas

(FONTE: RAMOS *apud* BOXER. *Naufrações e obstáculos enfrentados pelas armadas da Índia portuguesa: 1497-1653* / Fábio Pestana Ramos, orientado por Mary Lucy Del Priore. São Paulo: Humanitas / FFLCH/USP, 2000. p. 58)

A carreira foi o evento histórico responsável pela integração comercial que descentralizou a movimentação econômica do mediterrâneo e inaugurou vínculos em cultura e mercantilização entre novos povos, no intercâmbio das dezenas de produtos de origem indiana que como mercadorias de forte apelo comercial encontraram em Salvador, um importante porto de escala, consumo e comercialização. Além da pimenta, alvo principal da demanda europeia, dezenas de outros itens tornaram-se demasiadamente valiosos gerando negócios altamente lucrativos, entre eles o marfim. O recôncavo baiano, partícipe deste contexto, recebeu uma ampla gama de produtos e elementos da cultura da Índia portuguesa, no momento em que interagiu, com os missionários, em maior parte jesuítas e franciscanos que se revezavam nas missões catequéticas, e os marinheiros portugueses que atuavam na manutenção das naus e embarcações no estaleiro do porto de Salvador, incluído para reabastecimento nas viagens da Carreira da Índia, e reparos técnicos das

naus, haja vista o uso dos recursos madeireiros nos consertos das embarcações, que atracavam na Bahia muitas vezes com danos provenientes das longas permanências nos mares.

A designação de Carreira da Índia [...] compreende o roteiro e os navios portugueses, oficiais ou particulares, que dele se serviram no desenvolvimento que Portugal manteve com o Oriente durante determinado período. É, portanto, a rota marítima de Lisboa a Goa e vice-versa, através do Atlântico e do Índico. Não é outro o significado que a designação toma no documentário da época.<sup>209</sup>

#### **Estratificação social da tripulação a bordo das embarcações portuguesas:**



#### **Composição de tripulação nas naus.**

(FONTE: idem, p. 104)

<sup>209</sup> Lapa. Op cit., pp XIV-XV.



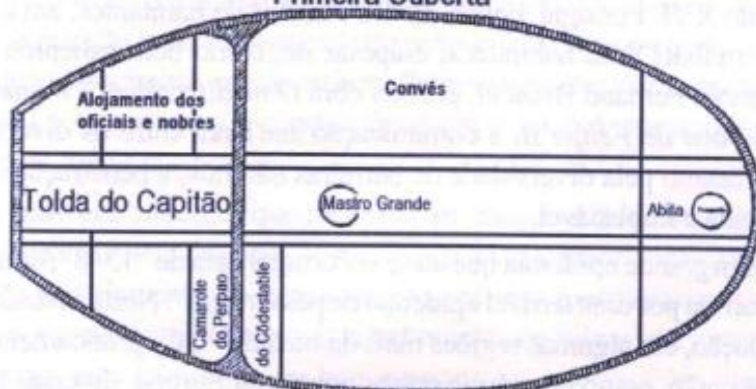
- Cv. — cevejadeira
- e. — escotas
- E. — escovém
- G. g. — gávea grande
- G. p. — gávea de proa
- T. — traquete
- V. G. — vela grande

Figura 5: Configuração técnica das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII. In: SÉRGIO, António (org.). *História Trápico-Marítima*, 9. ed. Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 216.

**Configuração técnica das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII.**

(FONTE: idem, p. 51)

**FORMA DAS CUBERTAS DE HUA NAU. GAZALHADOS DELLA.**  
**Primeira Cuberta**



**Segunda Cuberta**



**Terceira Cuberta**



(Reproduzido do Livro de toda a fazenda, de Luís de Figueiredo Falcão, secretário do Governo de Portugal no tempo de Felipe II)

Figura 15: Plano de uma nau de três cobertas, onde se pode observar a disposição dos alojamentos e do espaço destinado à tripulação e aos passageiros. In: SÉRGIO, Antônio (organização e notas). *Naufrações e combates no mar*. Lisboa, Editorial Sul Limitada, 1958, volume 1, p. 214.

**Plano de uma nau de três cobertas; disposição dos alojamentos e do espaço destinado à tripulação e aos passageiros.**

(FONTE: idem, p. 111)

O contato dos mercantes lusos com o marfim já estava consolidado. Em contraponto, os missionários viram nas imagens religiosas em marfim, que são residuais - considerando o volume de objetos artísticos e peças artesanais formarem a grande parte do conjunto, a produtividade de uma arte-sacra estrangeira de brio diverso, ora para atender uma efervescência religiosa nos países europeus em resposta à contra-reforma, e pela implantação da cultura cristã nas terras conquistadas, ora para criar possíveis instrumentos de catequese e persuasão<sup>210</sup> na conversão dos povos pagãos absorvidos pelo Império, numa dinâmica ambígua que indica a prevalência do aspecto comercial da circulação das imagens através das rotas marítimas, isto é, o predomínio econômico sobre o religioso. Os missionários das ordens que atuaram no Oriente, de um modo particular os jesuítas,<sup>211</sup> assim desenvolveram um método de transformar a arte em marfim numa combinação entre comércio e fé, que implicou na utilização da mão de obra artesã dos escultores e seus ateliês familiares das possessões lusitanas na Índia centradas em Goa, em produtores do que veio a compor a iconografia chamada de indo-portuguesa,<sup>212</sup> por ser copiada de imagens européias por artesãos indianos, com matéria oriental, marfim puro ou policromado, íntegro ou acrescido de metal e pedras preciosas, desenvolvido, como já visto, em grande parte nas oficinas indianas em Goa e no Malabar.

A evangelização iniciada no Estado da Índia no início do século XVI encontrou na pluri-etnicidade sócio-religiosa a predominância dos grupos hindus no milenar sistema de castas. Entretanto, o encontro histórico hinduísmo/cristianismo ocorreu no século IV d.C. na costa do Malabar, atual estado de Kerala, extremo sul da Índia, e no Sri Lanka, antigo Ceilão. A penetração maciça dos missionários, franciscanos, jesuítas e dominicanos que posteriormente adentraram em todo o subcontinente iniciou a evangelização entre as castas inferiores. Num segundo momento a ação missionária chegou às aldeias e vilarejos cristianizando agricultores e artífices até absorver os grupos socialmente superiores, os *vanis* que se ocupavam do comércio, os *maratas* oriundos da fusão de castas dos *xátrias* e *vaixias*, que se consideravam descendentes dos arianos e se vinculavam às atividades militares e administrativas, e os *brâmanes*, nobres por excelência e que desenvolviam os ofícios sacerdotais e as funções educativas. Nesta hierarquia, a cristianização não

---

<sup>210</sup> A crítica de Giulio Argan em *Imagem e Persuasão*, na análise do barroco e na função das imagens na estrutura da sociedade moderna, é pertinente e serviu de balizamento para algumas discussões que aqui propomos. ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

<sup>211</sup> As fontes utilizadas para a pesquisa também incluem a documentação jesuítica e obras que tratam de estudos sobre a Cia. de Jesus na Ásia. Sobre as outras ordens religiosas que atuaram na Índia neste contexto ver Patrícia Souza de Faria, op. cit.

<sup>212</sup> Este termo inicialmente atribuído a John Charles Robinson e difundido pelo historiador português Souza Viterbo no século XIX, é uma concepção dualista para abordar as interpenetrações Portugal e Índia no campo da historiografia e das artes, referindo-se à uma produção artística majoritariamente goesa ou originária de outras áreas do sul da Índia. De acordo com os estudos pós-coloniais, claro está que há uma necessidade de se atentar para o caráter ideológico deste conceito e como ele foi trabalhado pelos historiadores portugueses e sua interpretação pela historiografia indiana, o que sugere releituras e o aprofundamento para novos estudos.

conseguiu alterar as relações de poder, e mesmo as castas mais elevadas já convertidas, mantiveram sua função social. Nesta configuração surgem novos grupos como os *reinóis*, lusitanos habitando na Índia ou luso-asiáticos de outras províncias e seus descendentes, e *chardós*, aristocratas rurais convertidos e em busca de ascensão social provenientes da casta dos *maratas*, ou *xátrias*, por tradição, descendentes de guerreiros que rivalizavam com os brâmanes o acesso ao poder. Nesta complexa estratificação social, segundo Lopes (2006, p.37) a sociedade goesa era de grande heterogeneidade social e diversidade de usos e costumes.



**Oratório com imagens indo-portuguesas / séculos XVIII – XIX. Lisboa, coleção particular**

(foto de Nuno Fevereiro in RODRIGUES, Ana Maria e BRITO, Joaquim Soeiro. op. cit.,p. 18)

A circulação da estatuária goesa em marfim nas rotas do Império a partir de Goa, a inseriu na Bahia seiscentista e foram rapidamente absorvidas pelas elites locais, pelas casas religiosas e conventos baianos que encontraram nas pequenas esculturas a devoção religiosa e a sofisticação artística, já que eram apresentadas na ambivalência do sagrado e do exótico. Sua comercialização foi favorecida pelos missionários em trânsito, pelos marinheiros e grumetes que clandestinamente as negociavam ainda nos portos à bordo das naus e respondiam ao consumo das elites coloniais. Os missionários promoveram tal intercâmbio e desta forma a produção da imaginária foi se intensificando na Índia chegando aos séculos XVIII e XIX e se estendendo à outras partes do território asiático português, fazendo surgir, além do indiano, o estilo cingalo-português, com as oficinas do Ceilão, o sino-português, em Macau, e mais raramente o nipo-português. Pelo volume maior de peças indo-portuguesas e pela veemente dinâmica política e comercial estabelecida entre a Bahia e Goa, este trabalho delimitou-se às relações intracoloniais entre tais províncias no âmbito da cultura e da religião, baseados em estudos anteriores elaborados na dimensão econômica patriarcal baiana. Por isso se observou os fluxos sociais que se desenvolveram a partir da circulação da referida iconografia, desde o momento em que o marfim tornou-se sacralizado nas formas dos santos entre missionários jesuítas e os artesãos<sup>213</sup> hindus cristianizados – e mesmo os casos de artistas não convertidos, até o momento em que se vê entre a gente do mar e a população soteropolitana, num movimento de interculturalidade colonial.

O espaço marítimo foi extensão da urbe portuguesa. Castelos, púlpitos, naus, portos, vilas e aldeias integraram as partes de um cenário que abrigou os eventos da expansão marítima lusitana e aproximou pela língua e pelo mar as mais diversas áreas do Atlântico, Índico e Pacífico, permeando a onipotência da cultura portuguesa, no que conhecemos por colonialismo. E se de modo feroz se alastrou em seu poder político subjugando os povos conquistados, por eles foi marcado pelos resultados das fusões e influências que ocorreram, entre outros, no campo da cultura. A produção artesanal não permaneceu incólume nesta profusão e choque entre povos e poderes, e foi significativamente redefinido, em cada novo chão em que se criou. A imaginária indo-portuguesa ratificou o fenômeno da colonização como vetor de integração de linguagens artísticas, outrora díspares, então síntese do encontro de culturas.

---

<sup>213</sup>Muito nos interessa investigar a memória deste grupo social constituído por artistas e artífices de papel elementar no plano das sociabilidades e da cosmovisão hindu. Os artesãos participavam da construção de palácios e templos hindus e por isso gozavam de prestígio político. Conhecê-los ou identificá-los torna-se um desafio que, superado, muito contribuirá para releituras na história social da Índia portuguesa. A restrição das fontes possibilitou apenas a identificação do grupo sem mais informações sobre o seu *modus vivendi* e *modus operandi*, o que suscita um estudo maior e mais amplo que pretendemos desenvolver em desdobramentos desta pesquisa.

Assim está no jesuitismo e nos desafios da missionação a chave para se compreender as razões que levaram o comércio do marfim para o altar e de lá para as religiosidades de cristãos e cristianizados no Oriente e na América portuguesa. As naus neste contexto foram embarcações comerciais e navios de guerra mas foram também as naves da fé, uma procissão em alto mar que levou, além do evangelho de Jesus Cristo e seus propagadores, emblemas e imagens, sem esconder o seu real interesse no projeto de aquisição de almas e bens, à serviço da religião e de um estado, à esta, subalterno. A ideologia cristã e os proveitos das instituições religiosas junto à avidez da Coroa e das elites lusitanas aportaram, sob a égide da Cruz, nas aldeias e portos africanos onde o marfim foi fartamente comercializado e de lá moldado, em África<sup>214</sup> ou na Índia, para atender as expectativas de ganhos e lucros. Infiltraram-se entre os habilidosos artesãos do Oriente, que trouxeram no conhecimento passado por gerações o primor de uma sofisticada técnica de esculpir, todavia para servir o conquistador e atender os seus ganhos e propósitos. O missionário foi o ator social que melhor cumpriu o papel da dominação, pois foi sagaz e sutil ao persuadir e conquistar. Desta relação, missionário e artesão, despontaram as primeiras sociabilidades que emergiram no surgimento da iconografia em marfim. Sem dúvidas, algo que resguardou a complexidade de uma análise histórico-antropológica, e que se resumiu pela dialética da colonização. O mosaico cultural que era a chamada Índia portuguesa, o leque amplo de castas e etnias que integraram o quadro social indiano, visivelmente mesclado por hindus e muçulmanos e tracejado com contornos budistas, jainistas, parsis, judeus e mesmo de cristãos orientais, formam uma sociedade que trouxe a hibridização em sua própria realidade que, se era difusa por natureza também era condensada e convergente, formando o paradoxo que ainda é a Índia como um todo.

Deste processo as representações cristãs em marfim evidenciaram o contexto sócio-econômico e deixaram claros os artifícios políticos presentes no ambiente em que foram produzidas. Esta abordagem é indispensável para uma leitura histórica. No entanto há uma magnificência na forma e no padrão estético, preenchidos por uma rica simbologia oriental,<sup>215</sup> que prevaleceu para uma observação mais crítica da estatuária, proporcionando novas descobertas – distantes de uma visão eurocêntrica, e um olhar que incita a percepção da alteridade. Este aspecto é relevante para a discussão proposta já que possibilita uma reflexão diacrônica sobre a diversidade cultural, indispensável aos estudos contemporâneos. As bases das tradições cristãs e hindus foram assim representadas numa perspectiva simbólica do sagrado na reflexão sobre um hibridismo cultural, naquilo que é discutido em

---

<sup>214</sup>Consta na biblioteca da Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa, catálogos e textos sobre os marfins afro-portugueses. Do que foi visto prevalecem utensílios domésticos, jóias e obras de arte decorativas.

<sup>215</sup>Para esta análise foram empregados os conceitos de Clifford Geertz em *A Interpretação das Culturas* e Ananda Coomaraswamy em *A interpretação de símbolos in O que é civilização*.

um *continuum cultural* como observa Burke.<sup>216</sup> O entendimento sobre o significado de cada linha facial das imagens, os traços orientais na fisionomia dos santos, a sinuosidade dos seus corpos, as dobraduras e os caimentos das vestes, posições de pernas, tronco, mãos e formato dos cabelos, cede ao conflito de oposições espirituais e estéticas e genialmente cria, de modo harmônico, um novo modelo de arte-sacra.

O expansionismo europeu e a mercantilização advindas dos grandes descobrimentos proporcionaram a movimentação de um grande fluxo de mercadorias que transitavam entre a metrópole e as colônias através de redes comerciais. As rotas transoceânicas, a nova tecnologia naval refletida nas grandes naus e galeões, e a exploração de portos criaram o comércio ultramarino e foi por ele que as esculturas chegaram à Europa. Todavia, os produtos do Oriente escorreram de diversas formas pelas redes do império marítimo. Em se tratando das imagens em marfim sabemos que elas aportaram no Brasil por meio de três possíveis canais de compra: pelas redes de comércio ilegal que consistia em práticas comerciais clandestinas<sup>217</sup> que ocorriam com a conivência de autoridades locais na compra dos têxteis das diversas regiões produtoras da Índia para utilização nas demais praças e províncias, além da própria metrópole, da mesma maneira em que especiarias, sementes, utensílios, tapetes, móveis, pedras preciosas e manufaturas também eram negociados. Outra forma de distribuição, de acordo com Almeida teria sido pelas *liberdades*<sup>218</sup> que marinheiros traziam como parte dos seus proventos, caixas carregadas de produtos que lhes eram permitido negociar. Estas caixas acomodariam facilmente as estatuetas, que entre tecidos e especiarias viajavam no porão das naus portuguesas e lá mesmo, ancoradas nos portos da Carreira, proporcionavam a comercialização. E finalmente, entre os pertences de missionários e autoridades religiosas.

O porto de Salvador, que movimentava um grande número de embarcações entre a Europa, América e África, recebia frequentemente os navios da Carreira da Índia que em alguns momentos se viram proibidos em fazer escala na Bahia por política da Coroa de combate ao contrabando que ali, como também noutros portos dos domínios lusitanos, era constante. Por força maior muitas naus ancoravam na ribeira das naus, no recôncavo baiano, pelas necessidades dos reparos estruturais dos navios e pelos danos causados pelos longos períodos no mar. Somente após as estadias dos navios em águas baianas, e devidamente refeitas, poderiam concluir o “torna-viagem” de volta à Lisboa. É neste íterim que grandes levas de mercadorias do Oriente foram absorvidas pelas cidades de Salvador

---

<sup>216</sup>BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 14.

<sup>217</sup>FERREIRA, Roquinaldo. “A arte de furta”: redes de comércio ilegal no mercado imperial ultramarino português (c.1690-c. 1750) in *Na trama das redes. Política e Negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. FRAGOSO, João. e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>218</sup>ALMEIDA, Anita C. L. de. *Entre o Atlântico e o Índico: notas para uma história interligada*. in *Diálogos Tropicais Brasil e Índia*. LOUNDO, Dilip. e MISSE, Michel (orgs). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003, p 189.

e posteriormente no Recife e Rio de Janeiro, do final do século XVI à meados do XVIII, quando a Carreira da Índia começa a dar indícios de sua derrocada comercial.

Algumas abordagens já foram feitas por renomados pesquisadores, mas desta pesquisa observou-se que o circuito dos produtos e mercadorias das Índias não abrangia apenas a sua inserção nas práticas culturais, foi além, recriou um padrão comportamental<sup>219</sup>sugerindo o pensar na existência de uma identidade luso-tropical<sup>220</sup>entre as colônias, do que destas em particular com a Coroa. A circunferência do trópico que enlaça o território colonial brasileiro com a África e o Oriente sustentou o formato de uma nova cultura, não mais genuinamente portuguesa, e sim mestiça, levando a miscigenação brasileira no período colonial à inclusão dos elementos étnicos luso-afro-orientais, não mais restrita apenas à presença exclusiva do europeu somado ao indígena e estes ao africano. Trata-se de rever os parâmetros em que se configura a sociedade colonial brasileira e o quanto ela foi moldada nas relações com a Índia portuguesa. Este fenômeno ficou mais claro no século XIX quando as elites patriarcais brasileiras buscaram redesenhar a imagem do Brasil, tomando como modelo cultural a França da *belle époque* e a Inglaterra vitoriana, dissociando-o dos seus alicerces coloniais afro-orientais, vistos com menosprezo, de modo antiquado e rudimentar, numa explícita tentativa de inferiorização das culturas periféricas do Império Português, até porque o lusitano que transita ou se estabelece no Brasil colonial é um sujeito influenciado – quando não miscigenado, pelos povos com os quais ele passou a conviver.

Através da circulação de pessoas, hábitos e crenças, surgiram um novo viés para a interpretação do mundo colonial que proporcionou a integração da visão econômica com a perspectiva cultural e que contribuiu para um aprofundamento nas investigações sobre as problemáticas sociais comuns às colônias, abrindo tais questões para outras temporalidades, no enfoque das rupturas e permanências.

As relações intracoloniais Bahia e Goa duraram mais de dois séculos até que a falência da carreira da Índia - o elo entre as colônias portuguesas, resultada pelos custos dispendiosos e pelo alto número de naufrágios além das alterações no quadro político do Império português na Índia, inviabilizaram no Brasil a continuação daquele intercâmbio comercial, pois as mesmas naus, quando da viagem de ida para Goa, levavam do Brasil itens que foram introduzidos em Goa, Diu ou Cochim, sendo o tabaco e o açúcar os mais conhecidos. As ligações entre as duas colônias deixaram um saldo significativo na história

---

<sup>219</sup>Referência ao consumo dos “exotismos” do Oriente, sinônimo de *status* para as elites patriarcais, segundo as narrativas de Gilberto Freyre em *O Oriente e o Ocidente* in *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global Editora, 2004, e Victor Leonardi em *Os navegantes e o sonho – Presença do Oriente na História do Brasil*, Brasília: Paralelo 15 Editores, 2005.

<sup>220</sup>De acordo com os estudos pós-coloniais este é um termo que requer revisões ante às discussões nacionalistas, à crítica orientalista e aos *subaltern studies*.

do Brasil colonial que oferece aos pesquisadores argumentos que reforçam as afinidades de um momento histórico comum.

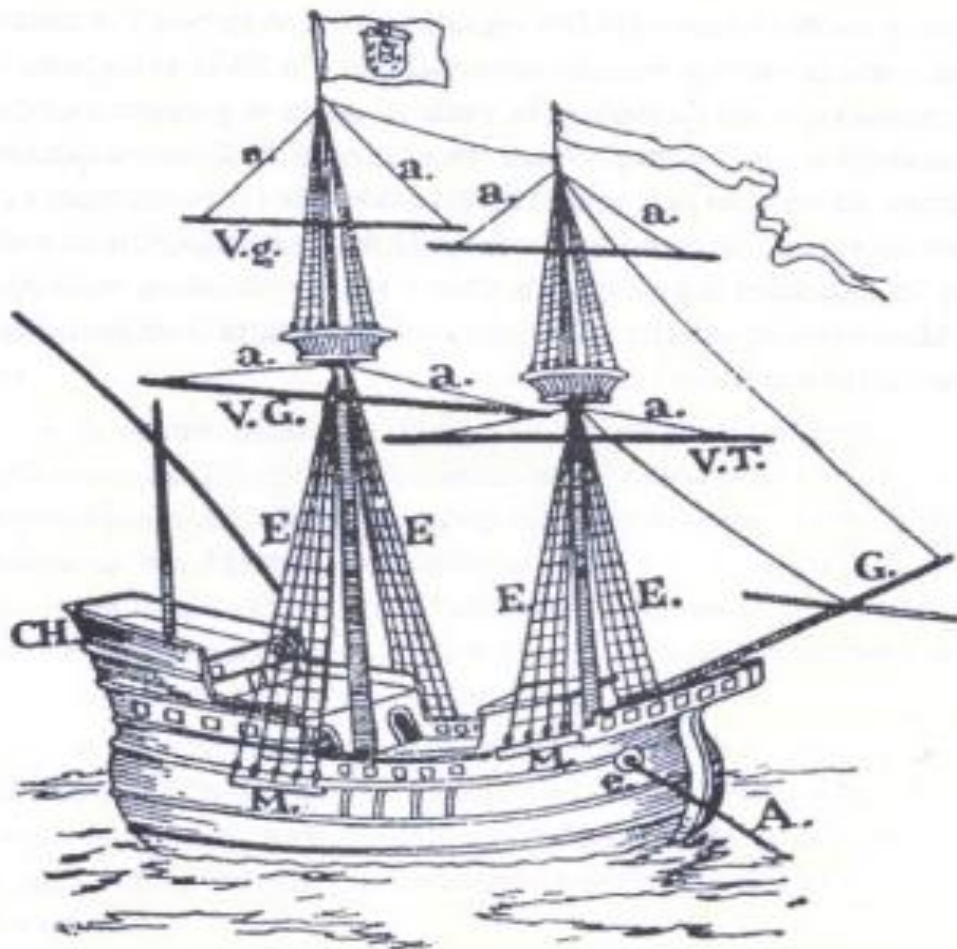
Goa e Salvador rivalizaram influências e poder político no Império português no século XVII. De suas relações, a capital baiana tinha maior proximidade com Lisboa, e em função do crescimento da economia açucareira passou a atrair maior atenção das elites portuguesas e um conseqüente crescimento na atividade portuária.

A cidade era a cabeça política e administrativa da colônia americana; possuía bom ancoradouro, relativamente abrigado; ficava aproximadamente no meio da extensa orla litorânea; estava mais perto do reino que os portos do sul; oferecia facilidade de contato com as colônias da África ocidental portuguesa, estimulado pelo tráfico de escravos; exportava entre outros produtos tabaco, açúcar, madeiras, especiarias e fibras tropicais; era de fácil acesso para abastecimento e refresco dos navios; apresentava recursos em matérias primas e proporcionava eventuais socorros de sua praça de guerra.<sup>221</sup>

A carreira foi o evento histórico responsável pela integração comercial que descentralizou a movimentação econômica do mediterrâneo e inaugurou vínculos em cultura e mercantilização entre novos povos, haja vista o intercâmbio das dezenas de produtos de origem indiana que como mercadorias de forte apelo comercial encontraram em Salvador, um importante porto de escala, consumo e comercialização.

---

<sup>221</sup>LAPA. Op. cit., p 2



- A. — amarra
- a. — amantilhos
- CH. — chapitéu
- E. — enxárcias
- e. — escovém
- G. — gurupés
- M. — mesas das enxárcias
- V. G. — verga grande
- V. g. — verga da gávea grande
- V. T. — verga do traquete

### Configuração técnica das naus.

(FONTE:RAMOS, Fábio P. *Naufrações e obstáculos enfrentados pelas armadas da Índia portuguesa: 1497-1653* / Fábio Pestana Ramos, orientado por Mary Lucy Del Priore. São Paulo: Humanitas / FFLCH/USP, 2000. p. 50.)

**Movimento de alguns navios portugueses da Carreira da Índia que escalaram no porto da cidade do Salvador nos séculos XVI e XVII.**

	<i>Data provável da ancoragem</i>	<i>Nome dos navios</i>	<i>Motivo da escala</i>	<i>Procedência</i>	<i>Capitão</i>
	22 de abril de 1500	esquadra de 13 embarcações		Portugal	Pedro Álvares Cabral (capitão da esquadra)
1	maio de 1503 (?)	(X) Santiago	levados pelo afastamento das calmarias	Portugal	Afonso de Albuquerque (comandante da esquadra)
2	maio de 1503 (?)	(X) Espírito Santo	levados pelo afastamento das calmarias	Portugal	
3	maio de 1503 (?)	(X) S. Cristóvão	levados pelo afastamento das calmarias	Portugal	
4	maio de 1503 (?)	(X) Catarina Dias	levados pelo afastamento das calmarias	Portugal	
5	1517	(X) Piedade		Portugal	Duarte Tristão (?)
6	junho-julho de 1519	(X) S. Hieronimo	reparos	Portugal	D. Luís de Gusmão
7	26 de março de 1531	caravela. . .		Portugal (?)	
8	1537	(X) S. Roque		Portugal	D. Fernando de Lima
9	1537	(X) Galega		Portugal	Martim de Freitas
10	1537	(X) Sta. Bárbara		Portugal	Jorge de Lima
11	1537	(X) Rainha		Portugal	D. Pedro da Silva (filho de Vasco da Gama)
12	1537	(X) Frol de la mar		Portugal	Lopo Vaz Vogado
13	maio de 1556	São Paulo	aguada	Portugal	Antônio Fernandes
14	14 de agosto de 1557	Sta. Maria da Barca	invernar	Portugal	D. Luís Fernandes de Vasconcelos
15	17 de agosto de 1560	São Paulo	invernar	Portugal	Rui de Melo da Câmara
16	julho de 1563 (?)	Algaravia	reparos	Portugal	Vasco Fernandes Pimentel
17	1569	Rainha		Portugal	

	<i>Data provável da ancoragem</i>	<i>Nomes dos navios</i>	<i>Motivo da escala</i>	<i>Procedência</i>	<i>Capitães</i>
34	6 de abril de 1647	S. Pedro o Grande	enfermos e mortos a bordo	Índia	Luís Botelho Fróis
35	1648	S. Pedro de Hamburgo	reparos	Índia	Antônio Reis
36	1648	Sta. Catarina		Portugal	
37	11 de junho de 1649	S. João do Pôrto	reparos	Índia	Antônio Cabral
38	1650	Atalaia		Índia	Bento Teixeira Feio (?)
39	1651	Sto. André	reparos	Índia	Gaspar Pereira dos Reis
40	1654 (?)	Sto. Tomás	reparos	Angola	
41	1654 (?)	Sto. Antônio da Esperança	reparos	Angola	
42	agosto de 1663	N. S. dos Remédios de Basaim	reparos	Moçambique	Luís Carlos (Carlos Luís de Almeida)
43	agosto de 1663	N. S. de Nazaré e Boa Memória	reparos	Moçambique	
44	maio de 1664	N. S. de Nazaré e Boa Memória	reparos e aguada		Francisco Gonçalves Ferrás
45	julho de 1664	N. S. da Conceição	apresto	Portugal	Francisco Rangué
46	julho de 1664	N. S. da Conceição	enfermos e mortos a bordo	Portugal	Bernardo de Miranda Henriques
47	julho de 1664	N. S. dos Remédios de Baçaim	aguada	Moçambique	Carlos Luís de Almeida
48	agosto de 1664	N. S. dos Remédios de Cassabé	reparos e aguada	Índia	Francisco Rangel Pinto
49	junho de 1665	Sto. Antônio			

50	11 de junho de 1665	N. S. de Nazaré	reparos	Índia	Antônio Carvalho de Oliveira
51	julho de 1665	N. S. do Pópulo	reparos	Índia	D. Pedro de Lancastré
52	julho de 1666	N. S. do Pópulo	reparos	Índia	Manuel de Figueiredo Mascarenhas
53	maio de 1667	N. S. da Guia e S. João Batista	reparos	Índia	D. Antônio Mascarenhas
54	outubro de 1667	S. Pedro de Alcântara	reparos	Índia	Dinis de Melo de Castro
55	1668	N. S. da Guia e S. João Batista	reparos	Índia	
56	maio de 1669	N. S. dos Remédios de Cassabé	reparos	Índia	Manuel Pereira de Vasconcelos
57	agosto de 1669	Sta. Teresa de Jesus	reparos	Índia	Hieronimo Carvalho
58	junho de 1670	N. S. da Ajuda	reparos e falta de mantimentos	Índia	Cristóvão Ferrão (Fernandes?) Castelo Branco
59	junho de 1671	Sta. Teresa de Jesus	incapaz de navegar	Índia	
60	julho de 1672	S. Pedro de Rates	reparos	Portugal	Jerônimo Carvalho
61	22 de fevereiro de 1673	Bom Jesus da Trindade e N. S. de Nazaré	reparos, mantimentos, aguada e mortos	Índia	Simão de Sousa de Távora
62	12 de março de 1673	Caravela	carregar açúcar	Índia	Simão de Sousa de Távora
63	10 de dezembro de 1673	N. S. de Rates	reparos	Portugal	
64	maio de 1674			Portugal	
65	1.ª de julho de 1674	N. S. do Rosário, S. Caetano e S. Francisco Xavier	reparos	Portugal	Simão de Sousa de Távora

(continua)

	<i>Data provável da ancoragem</i>	<i>Nomes dos navios</i>	<i>Motivo da escala</i>	<i>Procedência</i>	<i>Capitães</i>
66	maio de 1675	Bom Jesus de Nazaré e N. S. da Boa Viagem	reparos e mantimentos	Índia	Hierônimo da Maya Dinis
67	junho de 1675	Bom Jesus de N. S. e N. S. da Boa Memória	carregar mercadoria		
68	julho? de 1675	N. S. da Oliveira		Índia	
69	junho de 1676	S. Pedro de Rates	carregar mantimentos	Índia	Simão de Sousa de Távora
70	11 de setembro de 1677	Bom Jesus de S. Domingos	reparos	Índia	André da Silva
71	21 de março de 1678	Bom Jesus de S. Domingos	reparos	Índia	André da Silva
72	abril de 1679	2 naus (?)		Portugal (?)	
73	12 de junho de 1679	N. S. dos Milagres	reparos	Índia	Manuel Godinho de Sá
74	5 de março de 1680	N. S. do Pilar			
75	julho? de 1680	N. S. da Conceição		Índia	
76	1681	Sto. Antônio de Flôres		Índia	Veríssimo Carvalho da Costa
77	1681	N. S. da Visitação			
78	outubro de 1682	S. Pedro da Ribeira		Índia	Antônio de Castro e Sande
79	março de 1683	S. Francisco Xavier e Sto. Antônio	reparos	Índia	D. João Carcome Lôbo
80	julho de 1684	N. S. da Caridade		Índia	André da Silva
81	junho de 1685	S. Francisco Xavier e Sto. Antônio		Índia	D. Francisco Naper de Lencastre

82	abril? de 1687	S. Francisco de Borja			
83	julho? de 1688	Santiago Maior		Índia	D. Francisco Naper de Lencastre
84	março? de 1689	N. S. da Conceição		Índia	Antônio Rodrigues Tôrres
85	julho? de 1689	Santíssimo Sacramento		Índia	André da Silva
86	julho de 1690	S. Francisco de Borja	tripulação enferma	Índia	Domingos Fernandes Thoar Diogo de Abreu de Lima de Noronha
87	16 de junho de 1691	N. S. da Conceição	mantimentos e falta de marinheiros por morte	Índia	D. João de Carcome Lôbo
88	julho de 1691			Portugal	
89	3 de abril de 1692	S. Francisco de Borja	falta de mantimentos	Índia	Antônio Francisco
90	julho de 1692	3 naus (?)			
91	5 de abril de 1696	N. S. da Soledade e Sto. Antônio	fazendo água	Índia	João Ribeiro
92	20 de agosto de 1697	N. S. da Visitação e Almas Santas	incapaz de prosseguir viagem	Índia	Lucas da Costa
93	julho? de 1698	N. S. do Cabo		Índia	Gaspar Aranha de Lencastre
94	17 de junho de 1699	S. Pedro Gonçalves	muitos claros na tripulação	Índia	
95	1699	N. S. da Estrela		Portugal	Duarte Comboy
96	1700	N. S. de Bitencourt		Brasil	Antônio de Saldanha
97	1700	Sereia			Antônio de Saldanha
98	1700	N. S. do Cabo		Índia	Manuel da Cunha de Sá
99	1700	N. S. do Bom Sucesso		Portugal	Antônio de Saldanha e Albuquerque

(FONTE: LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec / Unicamp, 2000. pp.

### 3.2 - A Bahia do século XVII: sociabilidades e desdobramentos da imaginária indo-portuguesa na produção artesanal local.

O contexto da gênese da cultura material brasileira, marcado pelo processo de miscigenação<sup>222</sup> que se iniciou na Bahia,<sup>223</sup> no encontro da população autóctone com os colonizadores portugueses e os diversos grupos étnicos africanos, trazidos pela Coroa na condição de escravos para o suprimento de mão de obra do comércio do açúcar, formou a base da sociedade patriarcal configurada numa estrutura composta por uma arquitetura colonial e todo um conjunto de bens e objetos de uso pessoal ou coletivo, para o decorrer do cotidiano.

No campo das religiosidades a experiência de fusões sócio-religiosas que ficaram conhecidas como *santidades*,<sup>224</sup> tornaram-se uma clara expressão das mestiçagens em meio ao domínio colonial. Eram movimentos religiosos de fundo messiânico e político que atraíram indígenas e colonos em partes diversas do Brasil. A estratégia da dominação do nativo – assim como em África e na Ásia, o *gentio* para o colonizador, perpassava pela manipulação da sua fé e das suas práticas de religião com os elementos litúrgicos, símbolos, personagens e sacralidades do mundo luso-cristão, criando hibridismos entre católicos e tupinambás, enquanto recursos de integração social para subjugação dos subalternos. Na mesma dinâmica as interações dos africanos, suas crenças e cultos – *calundus*, que mesmo reprovados orbitavam o catolicismo colonial, ampliando o cenário religioso na maior e mais importante cidade brasileira de então, Salvador, que viu-se em sua gênese tracejada por um multiculturalismo que emergia da profusão dos distintos grupos étnico-sociais e se reverberava nas suas práxis de religião. Por outro lado, o porto da cidade da Bahia permitiu com o trânsito permanente de mercadores lusos, viajantes europeus, militares, missionários e comerciantes, trocas culturais que se acomodaram na sociedade patriarcal. Proliferaram-se conventos, casas de ordens religiosas e igrejas. O modelo familiar do senhor de engenho, seus familiares e súditos – entre estes os escravos, foi a célula da qual se formou a população urbana, refletindo, todavia, princípios e valores claramente dependentes do mundo europeu, quando não reproduzidos à sua maneira. Práticas e costumes, além da mentalidade opressora do colonizador, exemplificaram a dicotomia lusitana do comércio e religião. A opulência do Império Português e a expansão religiosa da Igreja nos desafios da missão e conversão dos povos conquistados tiveram no barroco a legitimação do domínio e da configuração social

---

<sup>222</sup>Lembre-se que no território primitivo, anterior à presença portuguesa, a multiplicidade de etnias indígenas revelam as tendências etnológicas e o pluralismo cultural para o surgimento de um país mestiço.

<sup>223</sup>Ver MATTOSO, Katia in “Bahia, Século XIX. Uma Província no Império.”

<sup>224</sup>RIBEIRO, Darcy; NETO, Carlos de Araujo Moreira. *A fundação do Brasil / testemunhos 1500 – 1700*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 214.

em que se desenvolveu a sociedade baiana, estendendo-se neste modelo, do final do século XVI à todo o XVIII, caracterizando a Salvador seiscentista<sup>225</sup> como a grande urbe portuguesa na América, contrapondo Goa, na Índia portuguesa, geograficamente opostas, intimamente interligadas pelas dimensões políticas, comerciais e culturais – o colonialismo português. Sobre a aculturação baiana e o clima das suas religiosidades Flexor dirá que

A religiosidade na Bahia, como em Minas Gerais, marcava um clima que envolvia os seres, criado pela própria plástica, cenografia, disposição teatral, espacial, dramática, sensorial, quase corporal. Esse clima se devia não somente aos portugueses, mas sobretudo aos negros e índios cuja aculturação religiosa, apesar do otimismo dos catequizadores, foi sempre superficial e supersticiosa.<sup>226</sup>

Na esfera política é preciso recordar em que ambiente Salvador foi moldada, o que possibilita a compreensão dos seus paradoxos plasmados nas experiências das aculturações.

Entre 1580 e 1640 a Coroa portuguesa esteve sob o domínio espanhol. Por outro lado as investidas e ataques dos holandeses pela posse da Bahia e de Pernambuco levaram as disputas também ao campo das ideias, já que se vivenciavam os efeitos da Reforma Protestante (1521), da Contra-Reforma e do Concílio de Trento (1545/1564). Com a restauração da Coroa portuguesa – embora a guerra contra os espanhóis tenha perdurado, o Império, fortalecido contra as ameaças holandesas, saiu consolidado graças ao apoio da Inglaterra.

Em 1642, a Coroa portuguesa assinou um tratado de reconhecimento e amizade com a Inglaterra, que deu início a uma longa aliança e que permitiu a sobrevivência do reino português e de suas colônias. Em 1644 foi implantado um sistema de frotas para proteger o fluxo de navegação entre Portugal e o Brasil. Em 1649 foi criada a Companhia Geral do Comércio do Brasil, por comerciantes de Lisboa, para manter duas esquadras de comboio, com dezoito navios cada, recebendo, em troca, o monopólio do vinho, farinha de trigo, bacalhau e azeite. Na nova Colônia, o fracasso quase geral da experiência de colonização através das Capitânicas Hereditárias, levou à decisão da Coroa portuguesa, tomada em 1548, de fundar a cidade de Salvador, no centro do litoral brasileiro, junto à baía de todos os santos. O açúcar tornou-se a base econômica da Colônia.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup>A cidade de Salvador foi fundada em 29 de março de 1549 por Tomé de Souza – embora haja controvérsias sobre a data. Tavares explica que “na sua *História da Fundação da Cidade de Salvador*, obra póstuma, o sábio e geógrafo Teodoro Sampaio defendeu a data de 13 de junho de 1549, em que a primitiva Salvador foi percorrida pela procissão do Corpo de Deus, conforme se lê nas cartas jesuíticas. Apoiados em documentos, Pedro Calmom e Edgar C. Falcão opinam pelo 1º de maio(...) Damasceno Vieira e Hipólito Miranda sugerem 30 de maio(...). Na impossibilidade de uma data certa, convencionou-se comemorar a fundação da cidade em 29 de março, data incontestável do desembarque de Tomé de Sousa na praia do porto da Barra.” Segundo os estudiosos, em 1580 a cidade possuía em torno de 2.000 habitantes. Neste período a cidade já era a capital colonial tendo assim permanecido até 1763, quando o Marquês de Pombal transfere a sede administrativa - Vice-Reino para a cidade do Rio de Janeiro.

<sup>226</sup>FLEXOR, Maria H. O. *A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII* in *III Colóquio luso-brasileiro de história da arte – A arte no espaço atlântico do império português*. Évora: Universidade de Évora, 1995. p. 11.

<sup>227</sup>VASCONCELOS, Pedro de A. *Salvador – Transformações e Permanências (1549 – 1999)*. Ilhéus: UESC-Editus, 2002. p. 30.

Em torno do início do século XVII o Brasil já era o maior produtor mundial de açúcar, o que gerou o acúmulo de riqueza na cidade de Salvador, além das atividades portuárias, despertando a cobiça de invasores estrangeiros. Com suas bases em Pernambuco, os holandeses continuaram a avançar em seus ataques até invadir a Bahia em 1624, sendo expulsos um ano depois. Toda a primeira metade do século XVII foi marcada por tentativas ou invasões por parte da Holanda que insistia na tomada do Recôncavo baiano. Com a Coroa portuguesa restabelecida em 1640, e sua vitória sobre os holandeses, Salvador passou à segunda fase da sua história, período áureo que se estendeu de 1650 à 1763 – transferência da sede do Vice-Reino para o Rio de Janeiro. Foi neste momento em que o bispado da Bahia elevou-se à categoria de Arquidiocese (1676) – primeira do Brasil, e se proliferaram as congregações religiosas, ordens, irmandades, mosteiros, conventos, recolhimentos, igrejas e capelas. A prosperidade da economia baiana viu sua expansão no constante crescimento do comércio com a costa ocidental africana, em tripolaridade com Portugal. Para falar da pujança na Bahia, durante o século XVII, Russel-Wood cita:

Em 1699, o aventureiro inglês William Dampier descreveu a Bahia como ‘a mais importante cidade do Brasil, seja em relação à Beleza de seus edifícios, seu tamanho, ou seu comércio e renda’. A prosperidade da Bahia se refletia no número de novos edifícios erguidos durante a segunda metade do século XVII. Como muitos visitantes da Bahia colonial, Dampier impressionou-se com o número de igrejas, das quais contou treze. Muitas delas eram de construção recente à época de sua visita. As ordens religiosas também se tinham beneficiado com a prosperidade da cidade. Os jesuítas, franciscanos, beneditinos, carmelitas e dominicanos, todos estavam em processo de construir, ou de reconstruir, suas igrejas.<sup>228</sup>

Emergente, a sociedade baiana no fausto do seu poderio econômico viu a mesma magnitude nas artes e na religião, que ditava os cânones do que deveria ser divulgado ou produzido. A religiosidade popular peculiar, já estabelecida com suas próprias marcas de aculturações, viu-se corroborada nos contrastes de devoções e práticas supersticiosas.

Nesse sentido estas demonstrações constituíam uma religiosidade que englobava a fé tradicional misturada à superstições, sobrevivências pagãs européias e africanas, estreitamente misturadas, difíceis de ser separadas na cultura local. Portanto, já no século XVIII, as práticas supersticiosas conviviam com a religiosidade. O escapulário, os crucifixos, os breves serviam de amuleto contra várias situações. No dizer de Vilhena, professor de latim e cronista do século XVIII, os baianos eram *lanquidos* na religião, e cristãos só no nome.<sup>229</sup>

Neste cenário que a estatuária indo-portuguesa em marfim, se encontrou e circulou. Aportou na Bahia e se encaixou nos padrões de cultura e comércio como mais um elemento de aculturação, justificada pelo exotismo e, sobretudo, pela égide comercial já que o seu alto valor a direcionava aos mercados europeus. Nas elites baianas, das casas religiosas

<sup>228</sup>RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

<sup>229</sup>Flexor, op. cit, p. 12.

ou nos lares das famílias abastadas, a imaginária se fez local, tal identificação entre a sua plástica e a expressividade baiana.

Todos os oratórios estavam repletos de imagens de marfim ou de madeira *estufados*, que hoje chamamos encarnados, e de barro. Havia casos de devoção particular, mas, quase que invariavelmente, toda casa possuía em seu oratório uma imagem de Cristo Crucificado, em cruz e calvário, N. Sra. da Conceição, Santana, Santo Antonio e São Francisco Xavier.<sup>230</sup>

A ampla circulação destas imagens resultou nas influências sobre a produção artística local. O caso do Menino Jesus Bom Pastor foi certamente o mais notório. Em seu trabalho sobre a obra do aclamado escultor Frei Agostinho da Piedade,<sup>231</sup> Silva-Nigra referiu-se às imagens do Menino Jesus da Bahia como “pequenos budas sentados”.<sup>232</sup> Constatou a circulação das imagens de marfim da Bahia para o Brasil e escreveu *Temas Pastoris na Arte Tradicional Brasileira*.<sup>233</sup> Sobre o Bom Pastor esculpido<sup>234</sup> pelo Frei Agostinho da Piedade, o autor explica as referências do artista para a composição da sua obra.

A primeira é referente à posição sentada do Menino Jesus, mergulhado em profunda meditação, cuja atitude é toda oriental, lembrando um pequeno Buda da Índia. Realmente, da Índia vieram as inúmeras imagens pequenas de marfim, já no começo do século 17, as quais representam o Menino Jesus nesta mesma posição, sentado sobre um coração, absorvido nos seus pensamentos.<sup>235</sup>

A obra do Frei Agostinho se contrastava com a policromia de intenso douramento e cores marcantes, características de uma produção local feita em oficinas de escultores, pintores e douradores, conhecidos como “santeiros”, personagens frequentes na história da arte colonial luso-brasileira. Dos diversos tipos de material, predominam a madeira e a argila. As peças se destinavam aos retábulos das igrejas, aos oratórios residenciais e ao grande número de encomendas feitas por irmandades, associações leigas e ordens terceiras. Esta iconografia - já no final do século XVII, sua criação e divulgação, atravessou todo o século XVIII influenciando o que fora produzido no século XIX. Em se tratando do

---

<sup>230</sup>Op. cit. p.22.

<sup>231</sup>Segundo Silva-Nigra, Frei Agostinho da Piedade nasceu em Portugal, em data e local desconhecidos. Muito jovem veio para a Bahia como professo no Mosteiro de São Bento, onde faleceu em 2 de abril de 1661. Profundamente místico e de humildade ímpar, sabe-se da sua forte devoção ao Menino Jesus por relatos como o de que tirava o Menino dos braços da Senhora para emprestá-lo ao enfermos pedintes de graça. Por um longo período abandonou a atividade artística para administrar a Fazenda de Itapoã, de propriedade do Mosteiro. Foi zelador da Capela de Nossa Senhora da Graça. Da “obra escultórica religiosa que fazia, ninguém sequer o chamou de artista e, em sua época, apenas por cinco vezes ele mesmo talhou o seu nome e datas na argila crua do verso de suas figuras e tudo o que se sabe, através do ‘Livro Velho do Tombo do Mosteiro’, do ‘Dietário’ e das crônicas sobre ‘As Vidas e as Mortes’ dos primeiros 44 monges, dentre os quais Agostinho da Piedade foi o vigésimo terceiro (...)” Ver nota 11.

<sup>232</sup>SILVA-NIGRA, Dom Clemente M. da. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade – Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1971.

<sup>233</sup>Revista SPHAN, nº 8, 1944, pag 348, nota 28.

<sup>234</sup>Imagem 2 - anexo

<sup>235</sup>Idem, nota 11.

Menino Jesus Bom Pastor em marfim – devocionalmente consolidado na Salvador oitocentista, será uma das principais inspirações no conjunto de imagens desenvolvidas pelas religiosas do Recolhimento Nossa Senhora dos Humildes, da cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo baiano, no século XIX.<sup>236</sup> A criação<sup>237</sup> ultrapassa a arte da escultura e recebe elementos adicionais, opulentos e simbólicos. A preciosa pedraria, folhagens douradas, colares, amuletos, realçam o regionalismo cultural baiano no Menino, apresentado à frente de uma árvore,<sup>238</sup> proporcionando um aspecto lúdico no visual devocional. As inúmeras casas religiosas femininas, de congregações européias ou surgidas na Bahia foram as grandes difusoras do culto ao Menino, propagado por todo o mundo colonial ibérico.

### 3.3 - Muito além da Bahia: a circulação do marfim no espaço colonial brasileiro.

O intercuro e a profusão da iconografia em marfim na América portuguesa a partir do século XVII, nos acervos de renomadas instituições no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Pernambuco, além da Bahia - assim como de outros museus e coleções particulares, revelam a sociedade do Brasil colonial em seus contrastes e signos, oferecem subsídios para uma história antropológica e comparativa, discute a alteridade na dinâmica social ocidente/oriente e propõe uma releitura da historiografia colonial na perspectiva das relações intracoloniais, segundo Anthony,<sup>239</sup> que estudou os incessantes vínculos comerciais no século XVII entre Goa e Bahia através do fluxo das mercadorias indianas no porto da Bahia e a comercialização extensiva do tabaco baiano na Índia portuguesa, entre outros aspectos. A presença dos comerciantes baianos em Goa que negociavam o tabaco com compradores e consumidores se estendeu por décadas pelos altos lucros que estes obtinham. O trânsito dos missionários entre as colônias, que eram as mais importantes do império, e a implantação da pimenta e demais especiarias na Bahia sustentando os investimentos portugueses na Ásia justificaram o forte elo geopolítico que se estabeleceu entre estas colônias repercutindo na identidade e na formação da sociedade baiana e na

---

<sup>236</sup>SILVA, Edjane C. Rodrigues da. *Influência da iconografia indo-portuguesa na representação do Menino Jesus do Monte* in *Menino Jesus do Monte – Arte e Religiosidade na Cidade de Santo Amaro da Purificação no século XIX*, dissertação de mestrado em Artes Visuais/História da arte brasileira. Escola de Belas Artes – UFBA, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Alberto R. Freire. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2010.

<sup>237</sup>Imagem 3 - anexo

<sup>238</sup>A árvore evoca *kalpa-vriksha*, associada à árvore da vida, que para os hindus, oferece alimento e conhecimento. Aparece por detrás do *Sidhartha Gautama*, o Buda, em imagens que retratam a sua iluminação. Não encontramos nenhum vínculo direto à figura de *Krishna* com a árvore. Os itens que se transmitem deste mito para a figura do Menino Jesus do Monte, ou Bom Pastor, são os diversos animais, além das ovelhas e atributos de pastor, e a gruta, que o fará cultuado como Bom Jesus da Lapa. Ver imagem 4 – anexo.

<sup>239</sup> Philomena Anthony, op. cit.

construção da cultura material brasileira. De acordo com os estudos culturais, o conceito de cultura enquanto sistema de práticas, significados e valores relacionados com a sociedade e sua economia apresentado por Willians,<sup>240</sup> corroborou esta análise historiográfica na medida em que se pensou a cultura de modo interdisciplinar a partir dos códigos, símbolos e representações estabelecidos pelos membros de um mesmo contexto social, neste caso, dos diversos núcleos coloniais do Império Português. Este foco ligou-se então à idéia de uma “cultura indo-portuguesa”, termo inicialmente atribuído a John Charles Robinson e difundido pelo historiador português Souza Viterbo no século XIX, uma concepção dualista para abordar as interpenetrações Portugal e Índia no campo da historiografia e das artes, referindo-se à uma produção artística majoritariamente goesa ou originária de outras áreas do sul da Índia.

A circulação das esculturas de marfim goesas na Bahia e posteriormente em quase todo território colonial do Brasil inserindo-se no cotidiano familiar patriarcal, tornou-se veemente na literatura de época na Índia onde encontraram-se referências à devoção aos santos de marfim como em *Narração da Inquisição de Goa*,<sup>241</sup> um relato de Charles Dellon (1649/1709), médico francês e viajante das naus portuguesas, ou na obra de José de Alencar (*Lucíola, O tronco do Ipê, Senhora, Sonhos D'Ouro*), Machado de Assis (*Dom Casmurro, Esaú e Jacó, Memórias Póstumas de Brás Cubas*), Aluísio Azevedo (*A Condessa Vésper, O Homem*) e nos inventários de época, como o de Thomás Antônio Gonzaga e o de Ignácio José de Alvarenga Peixoto,<sup>242</sup> entre outros, como informou a Dr<sup>a</sup> Ana Luíza de Castro Pereira, do Centro de História de Além-Mar, em Lisboa, no seu trabalho *Viver nos trópicos com bens do Império: a circulação de pessoas e objetos no Império Português*,<sup>243</sup>

Os vestígios indo-portugueses ou orientais, de um modo geral, se fizeram notáveis na formação histórico-cultural da sociedade patriarcal brasileira. No barroco, assim como as *chinesices*,<sup>244</sup> a imaginária indo-portuguesa nos levou a centenas de peças em marfim que se espalharam como objetos preciosos no mundo português do período moderno, onde a religião foi, também, o elo que vinculou entre as terras portuguesas separadas por mar, uma unidade em seu mosaico mesclado pelo mercantilismo e religiosidade, como características principais de uma das mais importantes culturas do século XVII. Outro fator considerado que justifica o sucesso do empreendimento português na Índia foi o combate ao avanço islâmico, que no Malabar, reproduziu o que já houvera na Península Ibérica. A supremacia dos árabes no setor financeiro nos mercados do Índico ameaçava os estados indianos. Para os

---

<sup>240</sup>Raymond Willians. Op cit..

<sup>241</sup>DELLON, Charles. *Narração da inquisição de Goa*. Lisboa: Antígona, 1996.

<sup>242</sup>Disponível em [www.mcb.sp.gov.br/ernMain.asp](http://www.mcb.sp.gov.br/ernMain.asp) – *Equipamentos da casa brasileira, usos e costumes*. Arquivo Ernani Silva Bruno. Acesso em 31.08.10 às 21.03hs.

<sup>243</sup>Disponível em [www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario\\_diamantina/.../D10A112.pdf](http://www.cedeplar.ufmg.br/seminarios/seminario_diamantina/.../D10A112.pdf). Acesso em 24.08.10 às 02.11hs.

<sup>244</sup>Ver. LEITE, José Roberto T. *A China no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999.

reinos de origem hindu apoiar os portugueses significava obter aliados contra a presença árabe em seu território, o que consolidou a permanência portuguesa no território indiano. A engenharia do colonialismo, eficiente e cruel nos levou, desta forma, a um criticismo político e proporcionou uma clareza traduzida no retrato social da Índia portuguesa do século XVII. O papel da Igreja nos ajudou a reinterpretar a soberania dos reis de Portugal e perceber nas ações do Padroado português estratégias de manutenção de poder. A burguesia lusitana voltada para os lucros com o Brasil que no seiscentos eram mais rentáveis que os da Índia dado o volume do comércio do açúcar brasileiro e dos altíssimos custos que a empreitada da carreira impunha, indicou os rumos históricos seguintes, o declínio das economias asiáticas em detrimento da ascensão econômica da América portuguesa. A arte barroca<sup>245</sup> diante da polissemia do expansionismo colonial português e das grandes navegações foi o principal indício do surgimento de um patrimônio cultural marcado pelas hibridizações Oriente/Ocidente. O estudo iconográfico do marfim e da imaginária barroca brasileira possibilitou o acesso ao funcionamento dos grupos sociais na colônia, todos eles marcados pela atuação jesuítica. As imaginárias não esclareceram por completo se o padrão estético oriental na iconografia de marfim foi uma projeção da cultura em que foi desenvolvido ou se este fora meramente um recurso missionário de catequização. A inquisição não permitiu a chegada e/ou divulgação de símbolos ou emblemas hinduístas, budistas e islâmicos, peculiares à práxis religiosa daquela região indiana nas terras brasileiras. Não excluimos a hipótese de confisco de objetos não cristãos já que, aos olhos da Igreja os pagãos de ambas colônias tinham suas práticas condenadas pelo santo ofício. É válido pensar na imaginária barroca em marfim como instrumento de evangelização no Oriente que, enquanto objeto sacro, inovou a fé católica e se estabeleceu como supremacia religiosa, mas não há dúvidas que o caráter comercial das imagens é a tônica da sua circulação.

Quanto à pluralidade das coleções, claro está que os conjuntos baianos - para também citar acervos de colecionadores, forneceram encaixes que conduziram ao início do circuito do marfim no Brasil. O acervo do Museu de Arte Sacra da Bahia,<sup>246</sup> a fonte primária da pesquisa é composto de vinte e cinco peças em tamanhos que variam em torno de vinte

---

<sup>245</sup> ÁVILA, Affonso. *Barroco: teoria e análise*. (org.) São Paulo: Perspectiva, 1997.

<sup>246</sup> Estive pessoalmente no Museu em três visitas, tendo sido a primeira delas em junho de 2006. No ano seguinte voltei em mais duas visitas. Em 2009, quando da elaboração do projeto de pesquisa tive contato com o acervo da coleção Souza Lima, do Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, do Museu da Inconfidência em Ouro Preto e com raríssimas peças expostas em antiquários na cidade de São Paulo. Meses depois conheci um Cristo crucificado em marfim no Museu do Estado, no Recife, e em seguida a coleção Mário de Andrade, no IEB / USP-SP. O acervo primário da pesquisa permanece sendo o baiano em função da delimitação espaço-temporal. Para isso conto com a consulta do catálogo *O Museu de Arte Sacra da Universidade Federal da Bahia - MAS/UFBA*, projeto cultural do Banco Safra, São Paulo: 1987, 296 págs, onde encontram-se todas as peças da coleção. No entanto, a coleção do IEB / USP e uma coleção do Museu de Arte sacra de São Paulo, que só foi possível ser acessada já na última fase deste trabalho, suscitam para o desdobramento de uma história destas coleções que, indicam também, haverem outros elementos culturais indo-portugueses no patrimônio da cultura material do Brasil, como raros exemplos em mobiliário, alfaias e faianças.

a trinta centímetros.<sup>247</sup> Algumas das imagens são policromadas, outras montadas com madeira ou ouro, mas na maior parte são esculpidas no marfim puro, que aparece em vários tons, de acordo com a sua origem. Para o mapeamento da circulação além do espaço físico baiano recorreu-se ao acervo do Museu Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, onde se encontra uma coleção que conta com quinhentas e setenta e duas peças recolhidas entre 1919 e 1930 pelo historiador José Luiz de Souza Lima em diversos estados brasileiros e que foi adquirida pelo governo de Getúlio Vargas, doadas ao acervo do Museu. Esta coleção é a maior dos acervos brasileiros, recebe o nome do pesquisador que a organizou,<sup>248</sup> e foi estudada por Patrícia Souza de Faria.<sup>249</sup> Deste delinear geográfico do marfim no Brasil até aqui desenvolvido, a coleção Mário de Andrade, publicada na série “Uspiana Brasil 500 anos”,<sup>250</sup> ocupa espaço relevantes para outras análises que poderão dialogar com a história da arte brasileira. O escritor paulista era um entusiasmado colecionador de imagens antigas de santos. Dado ao seu gosto, foi muitas vezes presenteado com belas relíquias da imaginária católica. Movido pelo exotismo e sofisticação do marfim iconográfico, ele mesmo buscou várias peças nas cidades históricas mineiras e adquiriu uma outra em viagem ao Nordeste. Sua coleção é estudada por Batista<sup>251</sup> e revela a singeleza e o apuro técnico em estatuetas do século XVIII. Para esta autora é plausível que tenha havido uma produção artesanal em marfim no espaço colonial brasileiro.

É possível que peças de marfim tenham sido executadas no Brasil, de forma esporádica. O material em bruto era exportado para a Europa e parte dele talvez chegasse às colônias, permitindo, por exemplo, trabalhos decorativos, realização de placas – como a que se encontra na coleção – e mesmo pequenas esculturas. Existia ainda o comércio de ‘miudezas’, como partes de imagens – cabeças, rostos, mãos e pés.<sup>252</sup>

A assertiva está no fato de terem sido encontradas imagens brasileiras em madeira com apliques de marfim, conforme os mesmos estudos.

Enfim, é nestas conjunturas de viagens, comerciantes de obras de arte, trânsito de navegantes, mercadores, missionários e transeuntes dos espaços portugueses, que acontece a circulação transoceânica e intracolonial do marfim do Oriente nos principais centros urbanos brasileiros a partir do século XVII na Bahia e em Pernambuco, Rio de

---

<sup>247</sup> As estatuetas dos diversos acervos tem as mesmas proporções que se explicam pela matéria prima utilizada, presas de animais de médio porte. Esculturas maiores são mais raras já que são oriundas de presas de elefantes, também usadas para o entalhe e composição de móveis e objetos de luxo consumidos na Europa. Localizei no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa, um amplo conjunto de manufaturas em marfim, além da imaginária católica, de onde se conclui que as peças que circularam na Bahia e no Brasil são residuais.

<sup>248</sup> *A sagração do Marfim*. Museu Histórico Nacional – IPHAN / RJ. Catálogo da Pinacoteca do estado de São Paulo, por ocasião da exposição homônima. São Paulo, 2002.

<sup>249</sup> FARIA, Patrícia Souza de. *A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa*. Dissertação de Mestrado em História. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – 2004.

<sup>250</sup> *Idem*.

<sup>251</sup> BATISTA, Marta Rossetti. *Coleção Mário de Andrade: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano - série “Uspiana Brasil 500 anos”*. São Paulo: Imprensa Oficial / Edusp, 2004,

<sup>252</sup> *Idem*, p. 64.

Janeiro e Minas Gerais, nomeadamente os locais onde nos séculos seguintes se encontrará um precioso repositório da cultura material brasileira, o marfim indo-português. A proliferação do marfim em esculturas religiosas demonstra, sobretudo, a força e a rentabilidade de um comércio próspero que se foi muito importante no âmbito económico, muito mais relevante foi na composição social do complexo, grandioso e voraz império colonial português, operacionalizando concomitantemente riquezas, produtos e culturas em quatro continentes.

Por conseguinte, num ambiente que tinha no porto da Bahia uma das principais colunas da economia colonial, as sociabilidades geradas pelas práticas de importação e exportação de produtos e os vínculos entre mercadores, marinheiros, administradores coloniais, soldados e clérigos com as populações locais das diversas partes do império que circulavam entre as possessões portuguesas, tornou-se incontestável reconhecer que o mundo colonial português deixou marcas indeléveis nas suas respectivas culturas num processo de mestiçagens, intercâmbios e inter-relações, multiplicando suas expressões e manifestações culturais, mesmo quando os interesses políticos e económicos indicavam outros fins.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Na Bahia do século XVII, com uma presença maciça de cidadãos lusitanos dos diversos espaços coloniais, a religiosidade europeia se adaptou à uma expressividade e irreverência local consequente das mestiçagens ali proliferadas e identificada com o fervor das devoções populares. Os componentes pastoris da imagem do Bom Pastor encontraram nas festividades natalinas a perpetuação do culto ao Menino Jesus, além das tradições dos presépios e de manifestações folclóricas como as *pastorinhas*. Este Deus Menino preenchido de um culturalismo plural, peculiar às tradições luso-afro-orientais, é uma síntese do imaginário português em seus processos de recriações e resignificações. Do mesmo modo, os desdobramentos sócio-religiosos da Virgem. A Madona que se adaptou às expressões e festejos das religiosidades do recôncavo baiano é o feminino na própria identidade do povo que vê-se identificado com a maternidade e com as águas, que dão cheiro, que lavam e inundam as praias com sons e encantos, os acalantos do mar. As mulheres que compõem as irmandades femininas, a figura típica e folclórica da baiana vendedora de iguarias, e a Nossa Senhora da Conceição que torna-se, na Bahia, a Conceição da Praia, popularmente assim cultuada, traçam as linhas que desenham o feminino no sagrado, nas tradições baianas que vão adiante, se unem à herança africana e se estabelecem como marca da sua gente. A estatuária em marfim apenas observa e testemunha, sutilmente, quão intensa é a veneração pela Virgem e como a santa é amplamente louvada pelo seu povo que sabe que ela prevalece sobre os espaços geográficos, que é atemporal, memorável e por isso Mãe de todos os homens. As curvas e formas arredondadas visíveis na iconografia indo-portuguesa lembram os rios indianos, reconhecidos enquanto divindades femininas, como se vê no mito da deusa *Ganga* que dá origem ao nome do Rio Ganges. Nas religiosidades afro-baianas o culto às orixás do candomblé conhecidas como *yabás*, divindades femininas, *Oxum* – senhora dos rios, da fertilidade e da riqueza, *Iemanjá* – soberana dos mares, senhora do lar e do amor, *Nanã* – que traz o domínio das águas profundas dos lagos, rios e oceanos e *Iansã* – senhora dos raios e das chuvas, certamente estão dissociados das tradições da Índia e do extremo Oriente, mas terão na venerável presença de Nossa Senhora e das santas católicas, nas suas mais variadas denominações, o núcleo unificador, o elo que circula, vincula e socializa

costumes, crenças e práticas em torno de uma ancestralidade comum, humana e divina e que se realiza no seio da Mãe.

É claro que foi o comércio ultramarino e a exploração de recursos humanos e naturais que fundamentou as aproximações e trocas nos espaços que a pesquisa percorreu. Escravos, ouro ou especiarias, há tempos são contemplados como objetos de trabalhos historiográficos importantes, para falar de diásporas, mercantilização, e colonialismos. O marfim protagonizou este trabalho porque é o testemunho das práticas artísticas e comerciais de povos milenares na África e na Índia, e teve, como os outros dispendiosos produtos, importante papel nos intercâmbios mercantis, portanto, tem também, muito a dizer.

A perspectiva econômica geralmente é o ponto de partida para o entendimento das dinâmicas sociais. Entretanto uma história da religião frente à antropologia histórica aprofunda, esclarece e responde sobre os complexos fenômenos sociais que se tornam visíveis quando se permite dar voz e vez aos mitos e símbolos. Metáforas, códigos e alegorias poderão desempenhar um papel metodológico e/ou epistemológico, essencial numa análise historiográfica. Em qualquer dos modos, fontes como a imaginária goesa em marfim, oferecem um terreno inesgotável para relevantes estudos, em quaisquer das perspectivas escolhidas, sobretudo na contemporaneidade que tem na *imagem* a mais poderosa das formas de comunicação.

Do viés político muito ainda há que se rever num momento em que o mundo se volta para as questões dos BRICS, bloco político composto por nações de economia emergente, do qual fazem parte Índia e Brasil. Cientistas políticos são unânimes em reconhecer o papel determinante que estes países desempenham enquanto lideranças regionais e partícipes de poder decisivo em fóruns de âmbito mundial. Publicações como da Fundação Getúlio Vargas – *Os BRICS e a Ordem Global* (vários autores, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009) analisam estes quadros. Quer seja um discurso capitalista ou estratégia de afirmações políticas, as atuais relações internacionais vigentes destes dois grandes líderes continentais estão fundamentadas, sob aspectos históricos, nas relações intracolônias e periféricas do mundo colonial português. Os diálogos estabelecidos nas dimensões culturais do passado colonial são hoje instrumentos para reflexões, análises e estudos pós-coloniais, já que vivenciam em suas realidades consequências e desdobramentos comuns das ações imperialistas. O debate da produção historiográfica desenvolvida após as comemorações dos quinhentos anos dos descobrimentos, tem buscado releituras e atualizações de uma história a ser contada em uníssono, pelos subalternos, longe dos nacionalismos, próximos de um pensamento crítico e universal. Uma revisão histórica das aproximações e circularidades que irmanam estas nações não deve se restringir às dimensões políticas e econômicas, ao contrário, estas deverão trazer subsídios para que os estudos culturais nas

ex-colônias do Império português possibilitem reflexões urgentes para o criticismo pós-colonial e um debate sempre atual, pela promoção humana, sua ancestralidade e sobretudo, sua história social.

Imprescindível mencionar as pesquisas do *CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia / UFBA*, em Salvador, o trabalho do Centro de Estudos Africanos da Universidade de Mumbai, o programa homônimo da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Delhi, além do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Goa, na Índia. Todos estes departamentos, além de núcleos de pesquisa de universidades e instituições portuguesas, e de organismos internacionais atuantes na investigação científica e em programas de desenvolvimento social – como o *SEPHIS*, muito tem feito em ações e projetos, ao divulgar e fomentar a produção acadêmica voltada às discussões, como as que foram propostas por este trabalho. No próprio *CEAO* estão disponíveis artigos como o de Carlos Ott – *Influência árabe na arte baiana*, de Ary Guimarães – *O pensamento político de Gandhi*, de Luís Gonzaga Gomes – *Estabelecimento das primeiras relações entre o Ocidente e o Oriente*, de David Kimche – *A África negra e o movimento de solidariedade dos povos afro-asiáticos*, assim como as produções sobre a literatura viva da África e da Ásia, e da presença emblemática do Mahatma Gandhi – a maior personalidade da história da Índia, como modelo de resistência e de valores humanos adotados pela maior agremiação carnavalesca, de militância negra, do carnaval da Bahia, o *Afoxé Filhos de Gandhi*.

Finalmente, cabe lembrar, que a *Gondwana*, o super-continente do sul, do período jurássico, que unia toda a península do subcontinente indiano, a África e a América do Sul, cujo termo foi cunhado pelo geólogo inglês Edward Suess, em 1861, simboliza hoje um espaço de convivências e dialogias, nascidas no mundo lusófono, elo comum de afinidades, aproximações e permanências, que se expressam em mentalidades, no fazer artístico e no anseio de uma sociedade universal onde fronteiras e intercâmbios não precisamente separem ou comercializem, ao contrário, que multipliquem saberes e conduzam a um humanismo libertador, tal como Gandhi vislumbrou, Rabindranath Tagore e Cecília Meireles escreveram e os homens e mulheres negras do carnaval baiano tem dançado; um mundo em movimento.

## CADERNO DE IMAGENS

**PARTE I:** Iconografia indo-portuguesa em marfim, produções artesanais e demais ícones religiosos.



**Figuras 1 e 1a (abaixo) - Menino Jesus Bom Pastor – séc. XVIII**

(FONTES: Museu de Arte Sacra / UFBA, Salvador – BA e 1a - Coleção Souza Lima, Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro - RJ)

Símbolos comuns às tradições cristã e hindu:

Elementos pastoris e atributos do pastor.

↕

Elementos zoomórficos e botânicos.

Presença dos santos penitentes (Santa Maria Madalena).



Aproximações entre o Menino Jesus Bom Pastor e Krsna Gopala / Govinda (pastor) ou Balakrsna (menino).

Posição das pernas em *sukásana*.

Representação do monte.



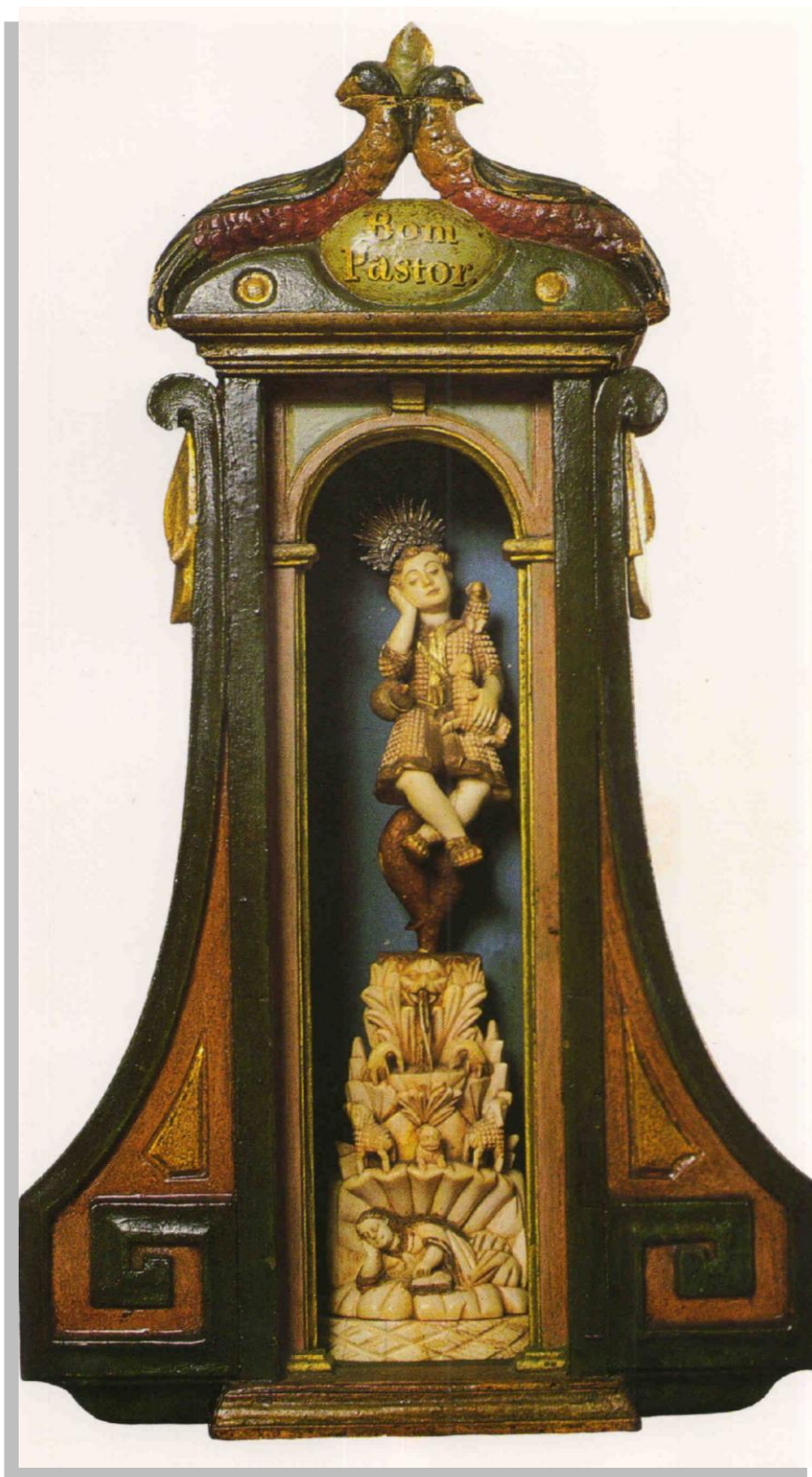
Representação de *Deus Pai*, primeira pessoa da tríade cristã.

A *Árvore de Jessé*, correspondente à *Kalpa Vrksa* da tradição hindu.



**Exemplares do Bom Pastor em coleções europeias, com destaque para a *Árvore de Jessé*.**

(FONTE:PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., p 103)



**Imagem policromada em oratório indo-português, século XVII.**

(FONTE:PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., 114)



Estética corpórea  
inspirada nas  
representações do Bom  
pastor.

Reprodução da posição  
das pernas do Bom Pastor.

FREI AGOSTINHO DA PIEDADE

fig. 26. Menino Jesus de Recife. Barro cozido. Altura, 35 cms. Feita por um discípulo; é muito semelhante ao Menino Jesus de Olinda (fig. 24); Pertence ao Museu do Estado de Pernambuco. Texto p. 35.

57

**Figura 2 - Bom Pastor ou Menino Jesus de Recife- s/d / Frei Agostinho da Piedade e/ou discípulo.**

(FONTE: SILVA-NIGRA, Dom Clemente M. da. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade – Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1971.)



Adaptação da Árvore de Jessé em seus frutos( pedras preciosas ).

Elementos ( amuletos) sincréticos da devoção popular na Bahia.

Elementos zoomórficos.

Representação do monte ou gruta.

**Figura 3 - Menino Jesus / Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes, século XIX.**

(FONTE: MAIA, Pedro M. O Museu de Arte-Sacra da Universidade Federal da Bahia. São Paulo: Banco Safra, 1987.)

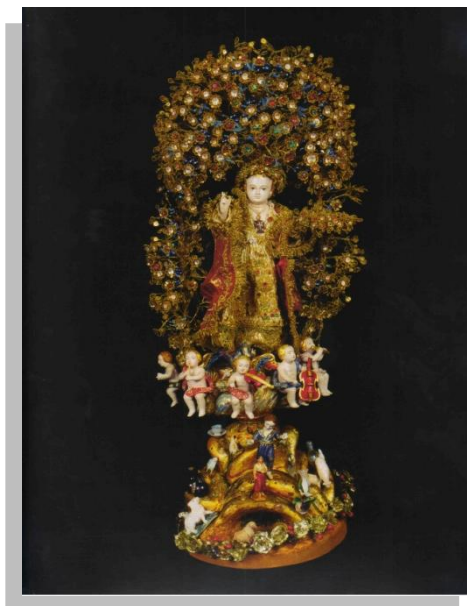


Representação do Espírito Santo, terceira pessoa da trindade cristã.

A flor de Lótus, símbolo de pureza e santidade nas tradições indianas.

### Menino Deus - 1

(FONTE: ARAUJO, Emanuel. (org), MARQUES, Lúcia. *Meninos Deus – Os Meninos do Recolhimento dos Humildes e outros Meninos Deus*. São Paulo: Museu AfroBrasil / Imprensa Oficial, s/d)



### **Menino Deus - 2**

(FONTE: Emanuel Araújo, op. cit., s/p)

*Trouxe um menino. Apanhei-o no bazar de ouro e prata, onde as jóias são como as folhas de mangueiras: milhares, milhares.*

*Tudo ensurdecia: pulseiras, campanhias, brincos de pingentes, argolas para os tornozelos, correntes para os guizos, enfeites para as tranças, corações com pedra sangrenta, diamantes para a narina.*

*Mas eu só trouxe a criança.*

*Apanhei-a entre os carrinhos de comida, grãos dourados, gomos de cana, bolinhos fumegantes, frutos de toda casta, biscoitos de pistache e rosa, açúcar em nuvens de algodão.*

*Trouxe o menino.*

*Apanhei-o entre mulheres morenas, lânguidas, sonâmbulas. Entre velhos de barbas imensas, que recitam versículos. Entre mercadores distraídos, de cócoras, que fazem subir e descer douradas balanças.*

*Montes verdes, azuis, vermelhos: condimentos, colírio, e óleo de gulab, rosa para as tranças de seda negra.*

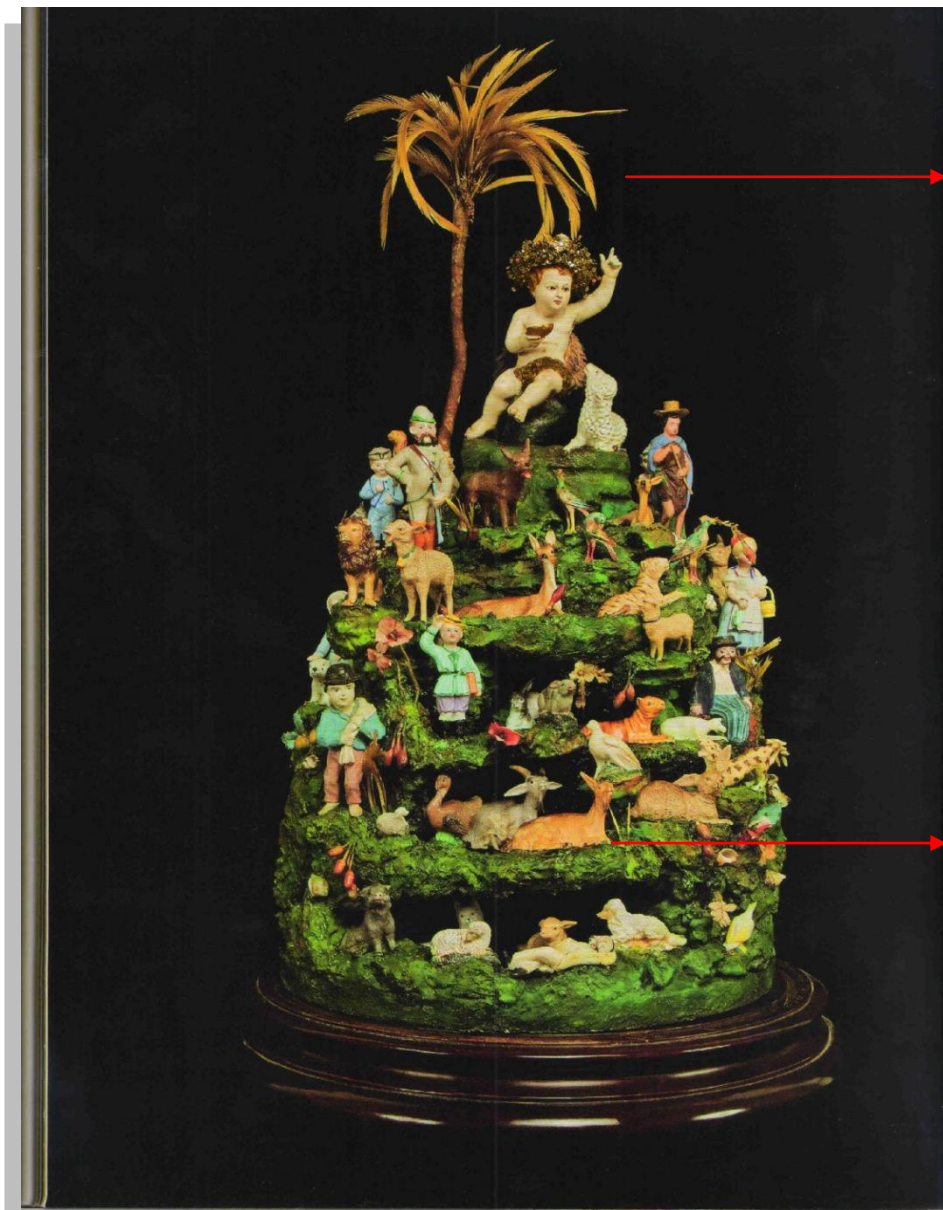
*Trouxe o meninozinho: tem um sinal de carvão na testa e furos nas orelhas para muitos talismãs: não ouvirá canto de sereia, nem sedução de demônio: calúnia, mentira, lisonja, ofensa ou engano das palavras humanas.*

*Trouxe o meninozinho – mas só na memória. Menino que vai ser surdo, tão surdo que jamais saberá deste meu doce amor.*

*As palavras rolarão sobre a sua alma como pérola em veludo: sem qualquer som.*

*Trouxe o meninozinho nas minhas pálpebras: um menino oriental, ainda de colo, com os olhos negros circundados de colírio, um menino que adormece com tinidos de pingentes de prata, balanços de camelo. Muito pobre, muito sujinho, de muito longe, ainda do mundo dos anjos do Oriente: enrolado em si mesmo, pensativa e crisálida na confusão do bazar.<sup>253</sup>*

<sup>253</sup> MEIRELES, Cecília. *Menino* in *Poemas escritos na Índia* (1953). Rio de Janeiro: Livraria São José, 1961.



O coqueiro, transplantedo do sul da Índia para a Bahia, substitui a Árvore de Jessé e preserva sua significação: a árvore da vida, *kalpa vriksha*.

Símbolos zoomórficos e botânicos do pastor.

### Menino Deus - 3

(FONTE: Emanuel Araújo, op. cit., s/p)

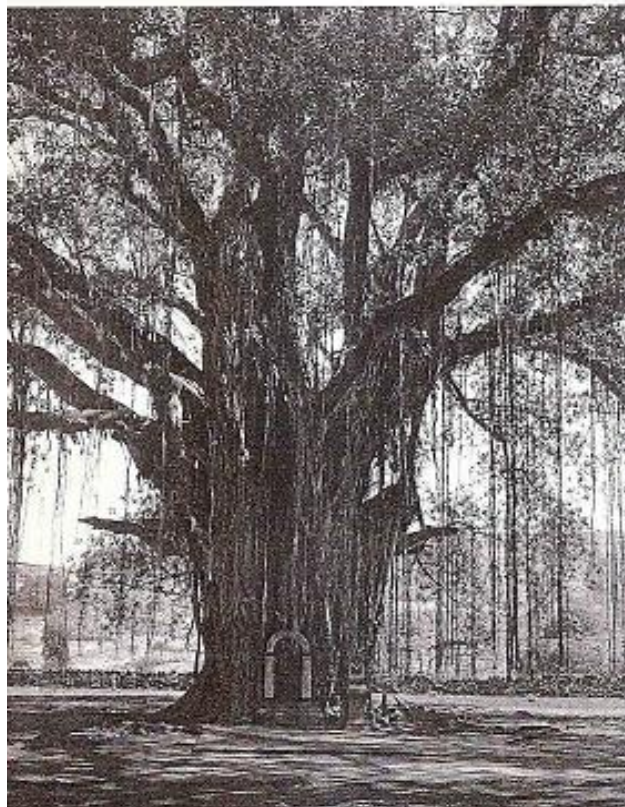


**Nossa Senhora Pastora com o Menino**

(FONTE: Emanuel Araújo, op. cit., s/p)



Na simbologia hindu a correspondência à Árvore de Jessé.



**Figura 4 - A Árvore da vida / *kalpa vriksha*.**

(FONTE: SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London:Thames and Hudson Ltd, 1993.)



**Figura 5 - Versões do Bom Pastor em marfim – século XVIII**  
(coleção Souza Lima - Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro – RJ)



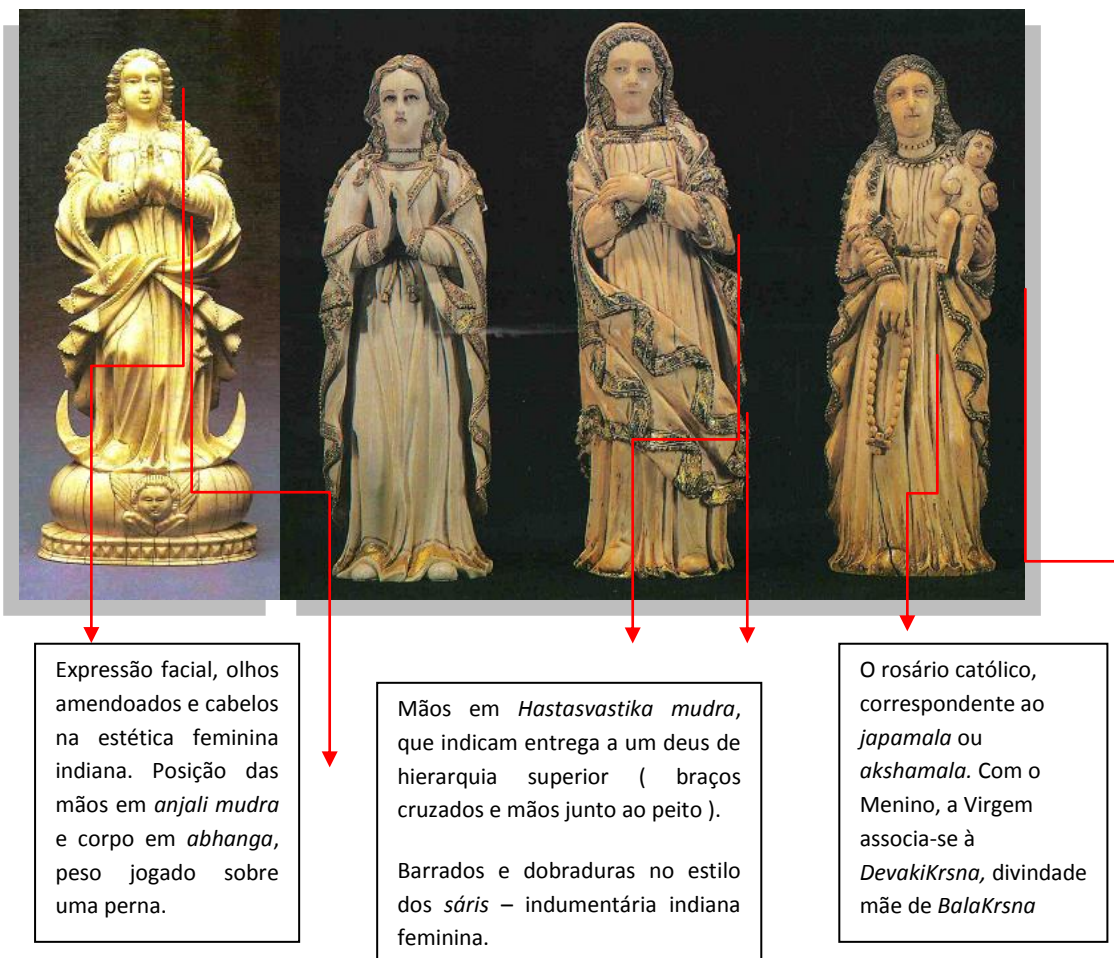
A árvore ao fundo e a mesma inclinação lateral da cabeça, encontrados no Menino Jesus Bom Pastor.

Corpo em *tribangha*, três ângulos; pescoço, tronco e perna.

Elementos zoomórficos: as ovelhas do pastor.

**Figura 6- Krishna / Tamil Nadu, séculos XVII e XVIII; Balakrishna - menino, Govinda/Gopala - Pastor com a flauta.**

(FONTE: SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London:Thames and Hudson Ltd, 1993.)



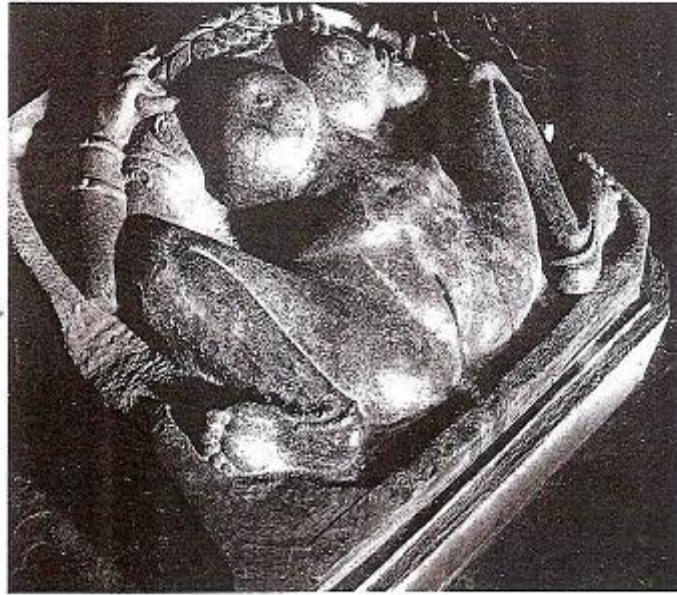
**Figuras 7 e 7a ( à dir.) – Imagens marianas em marfim, séculos XVIII e XVII.**

(FONTES: MAIA, Pedro M. *O Museu de Arte-Sacra da Universidade Federal da Bahia*. São Paulo: Banco Safra, 1987, e FRAGA, Myrian. Folder exposição – *Marfins* – coleção Orlando de Castro Lima. Museu de Arte Sacra da Bahia. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2001.)

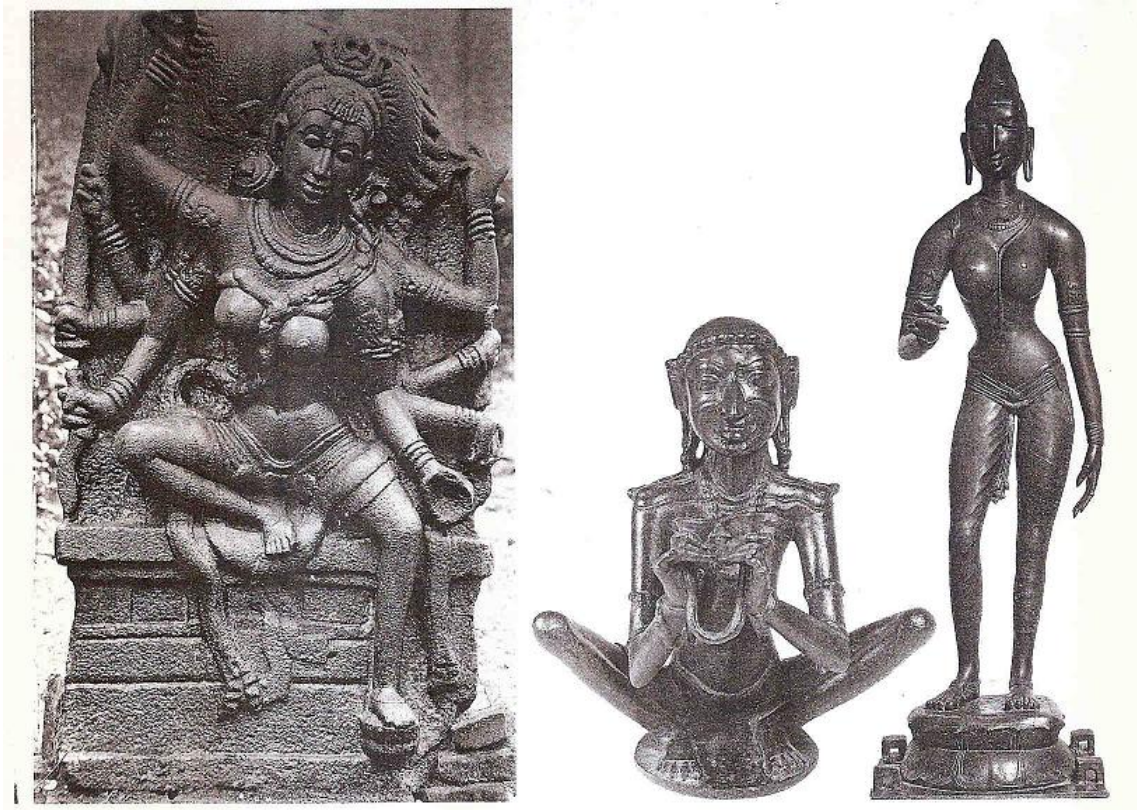


**Figura 7b - Versões da Mãe de Deus (N. Sra. do Carmo, N. Sra com o Menino e Nossa Senhora no Templo – séculos XVII e XVIII)**

(FONTE: SANTOS, Lucila M. *A Sagração do Marfim* – São Paulo: catálogo do Museu Histórico Nacional – IPHAN – RJ / Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.)



**Figura 8 - Imagem da deusa**



**Figura 9-A grande deusa / Mahadevi ( *idem* fig. 8 )**

(FONTE: SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London: Thames and Hudson Ltd, 1993.)



**Figura 10- Nossa Senhora sobre a flor**

(N. Sra. de Guadalupe, séc XVII/XVIII.)

(FONTE: SANTOS, Lucila M. *A Sagração do Marfim* – São Paulo: catálogo do Museu Histórico Nacional – IPHAN – RJ / Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.)

Nota do autor: Esta imagem refere-se ao culto de Nossa Senhora de Guadalupe de Extremadura, na Espanha, não correspondendo à sua homônima, do México, cuja representação não porta o Menino em seus braços e traz o manto sobre a cabeça, embora esteja também com a lua sob seus pés.



**Figura 11 - Figurações de Nossa Senhora (cíngalo-portuguesa / indo-portuguesa-  
séculos XVII /XVIII.)**

(FONTE: SANTOS, Lucila M. *A Sagração do Marfim* – São Paulo: catálogo do Museu Histórico Nacional – IPHAN – RJ / Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.)



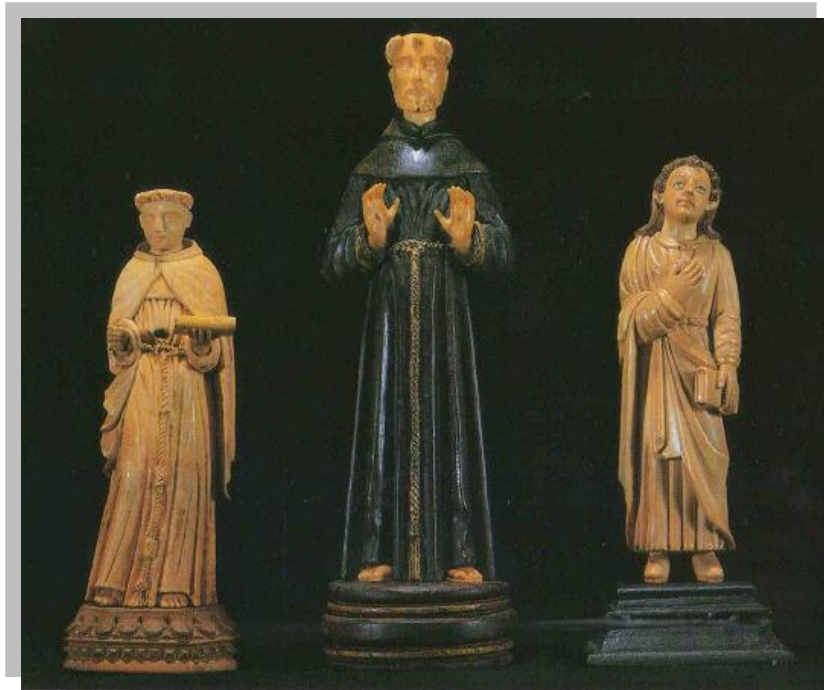
**Com a Madona e o Menino, Sul da Alemanha, séc. XVII**

(FONTE: MALGOUYRES, Philippe. *Ivoires – de La Renaissance et des Iles Temps modernes*. Paris: Louvre Éditions – Musée du Louvre, 2010.)



**Figura 12 - curvas nos cabelos e vestes**

(FONTE: *idem* fig 11)



**Figura 13 - Sto. Antonio, São Francisco de Assis e São João Evangelista (século XVII)**

(FONTE: FRAGA, Myrian. Folder exposição – *Marfins* – coleção Orlando de Castro Lima. Museu de Arte Sacra da Bahia. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2001.)



**Figura 14 - Nossa Senhora da Conceição (séc. XVIII), Santa Luzia (séc. XVII) e Nossa Senhora do Rosário (séc. XVIII)**

FONTE: *idem* fig. 13.



**Figura 15 - São José com o Menino – séc. XVII / XVIII**

(FONTE: *idem* fig 11)



**Figura 16 - São João Batista, séc. XVII**

(FONTE: *idem* fig. 11)



Formas arqueadas de acordo com a estrutura natural de uma presa de marfim.

**Figura 17-- São Francisco de Assis ( esq. e centro) e São Domingos, séc. XVII.**  
 ( FONTE: *idem* fig 11)



**Figura 18 - São Sebastião, séc. XVII**

(FONTE: *idem* fig 11), marfim indo-português, em contraste com um marfim esculpido na Europa – sul da Alemanha, séc. XVII (FONTE: MALGOUYRES, Philippe. *Ivoires – de La Renaissance et des lês Temps modernes*. Paris: Louvre Éditions – Musée du Louvre, 2010.)

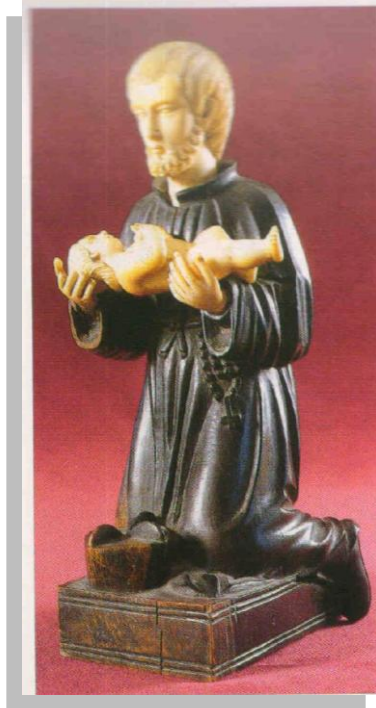


**Figura 19 - Santo Inácio de Loyola (séc. XVII/XVIII) e**

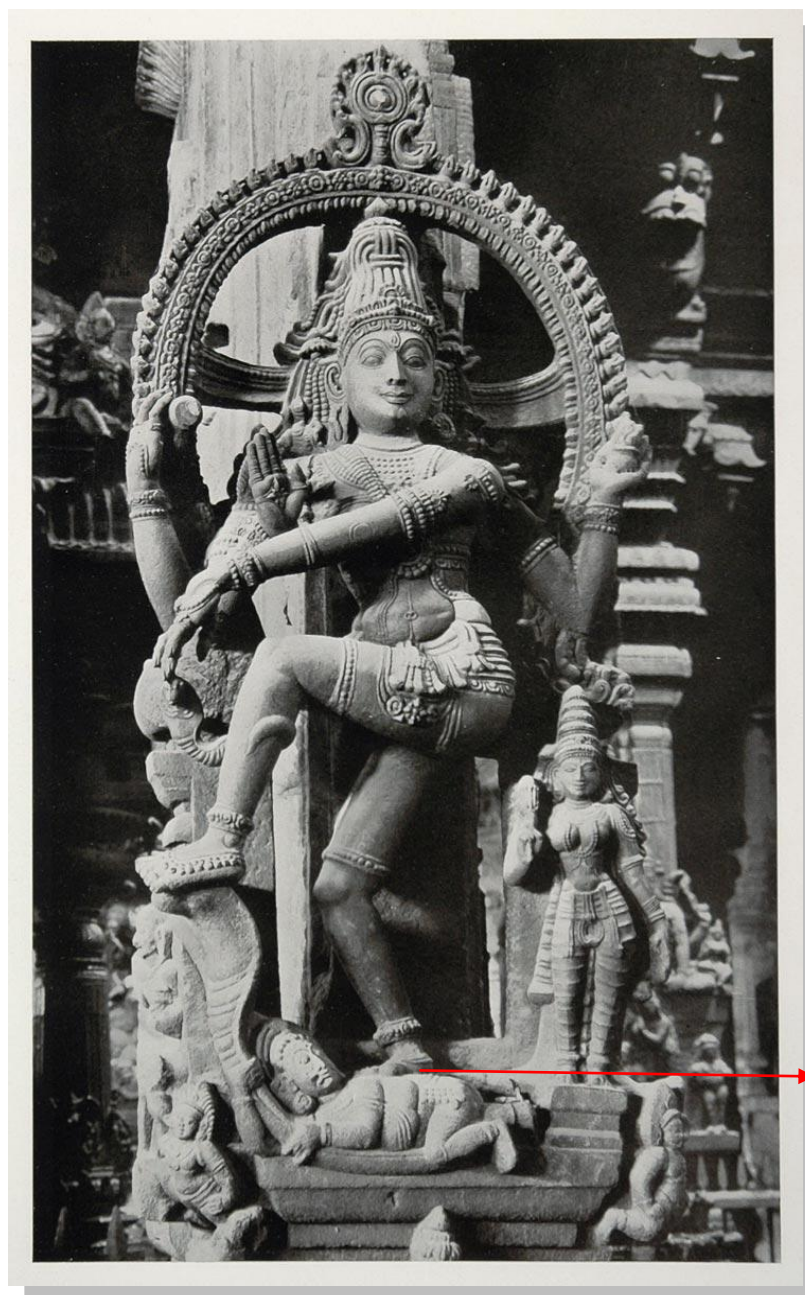


**Figura 20 – Santa Maria Madalena (séc. XVII/XVIII).**

(FONTE: *idem* fig. 11.)



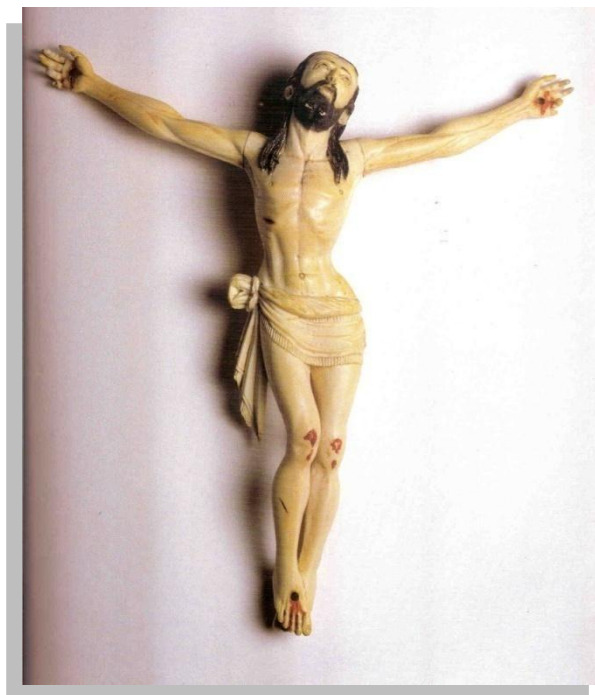
**São Francisco Xavier com o Menino Jesus**  
(FONTE:PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., p 178.)



Na representação de *Shiva Nataraja*, o demônio *tripura*, sob a divindade, evoca o mesmo sentido de inversão e submissão ao divino, tais quais os santos penitentes colocados sob o Bom Pastor, como se vê em Santa Maria Madalena.

**Figura 21: Shiva Nataraja<sup>254</sup>, dança sobre o demônio Tripura**  
(FONTE: Grande Templo de Madurai; fotografado por Alfred Nawrath, 1938.)

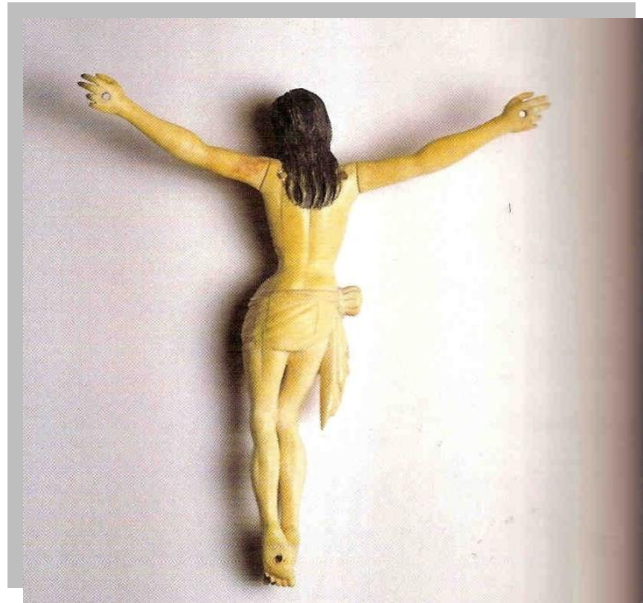
<sup>254</sup> Para uma tradução dos códigos e símbolos desta imagem, ver ANDRADE, Joachim em *Shiva abandona o seu trono: destradicionalização da dança hindu e sua difusão no Brasil*. 2007, tese de doutoramento em Ciências da Religião, PUC/SP e *Dança clássica indiana: história – evolução – estilos*. Curitiba: edição do autor, 2008, 166p.



**Figura 22: Crucificado em marfim policromado, s/d, Coleção Mário de Andrade.**  
(FONTE: BATISTA. Marta Rossetti. *Coleção Mário de Andrade: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano - série "Uspiana Brasil 500 anos"*. São Paulo: Imprensa Oficial / Edusp, 2004)



**Figura 23: Mário de Andrade com a peça descrita na figura 22.**  
(FONTE: idem)



**Figura 24: idem 22, no ângulo posterior.**

Nota do autor:As imagens do Crucificado analisadas na pesquisa tem, em sua maioria, um traçado proporcional entre o linear e o sinuoso, embora haja modelos com as curvas mais explícitas. Exceções são encontradas, uniformemente lineares ou sinuosas, como é o caso do exemplar acima. Esta variedade denota a diversidade dos estilos e a pluralidade das oficinas e artesãos.



**Coleção Mário de Andrade (Col. Artes Visuais, IEB – USP ).**

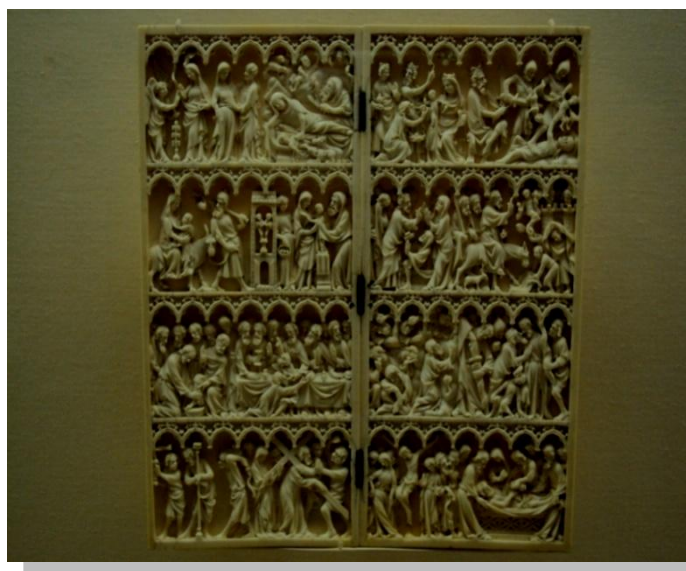
(FONTE: BATISTA. Marta Rossetti. *Coleção Mário de Andrade: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano - série "Uspiana Brasil 500 anos"*. São Paulo: Imprensa Oficial / Edusp, 2004. P. 64)



**Composição de imagens com o Crucificado (coleções européias).**

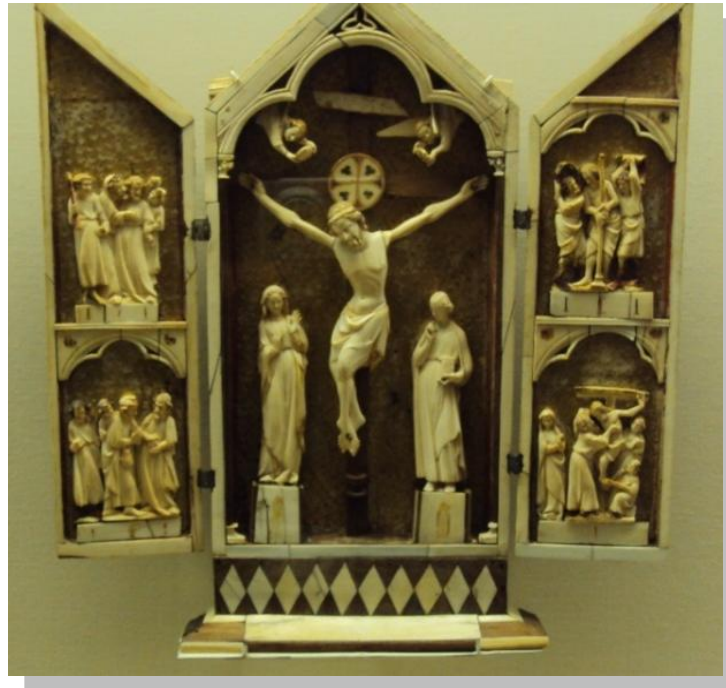
(FONTE:PAULINO, Francisco Faria. Op. cit., p 136 – 137)

**Parte II** : Produção artesanal de marfim em placas decorativas, mobiliário, obras de arte indo-portuguesa, cartografia, referências arquitetônicas católicas em Goa, representações hindus e marcos históricos em Portugal referentes à Carreira da Índia e à circulação do marfim.



**Placas decorativas em puro marfim com motivos hagiográficos. Séculos XVII-XVIII.**

(FONTE: banco de imagens do autor / acervo da Fundação Calouste Gulbenkian- Lisboa )



**Pequeno oratório em marfim e madeira, e placa com motivos hagiográficos marianos (abaixo). Séculos XVII-XVIII.**

(FONTE: banco de imagens do autor / acervo da Fundação Calouste Gulbenkian – Lisboa)



**Contador – armário colonial em quatro pés dividido em gavetas.**



**Mesa de trabalho**

**Século XVII – madeiras de teca, sissó e ébano com apliques de marfim embutido e ferragens.**

(FONTE: banco de imagens do autor / acervo do Museu Nacional de Arte Antiga – Lisboa)



**Templete em marfim sobre madeira / arte indo-portuguesa, século XVI-XVII.**



**Arca/cofre em estilo cingalo-português; madeira de sândalo revestida de marfim, prata e tartaruga, século XVIII.**

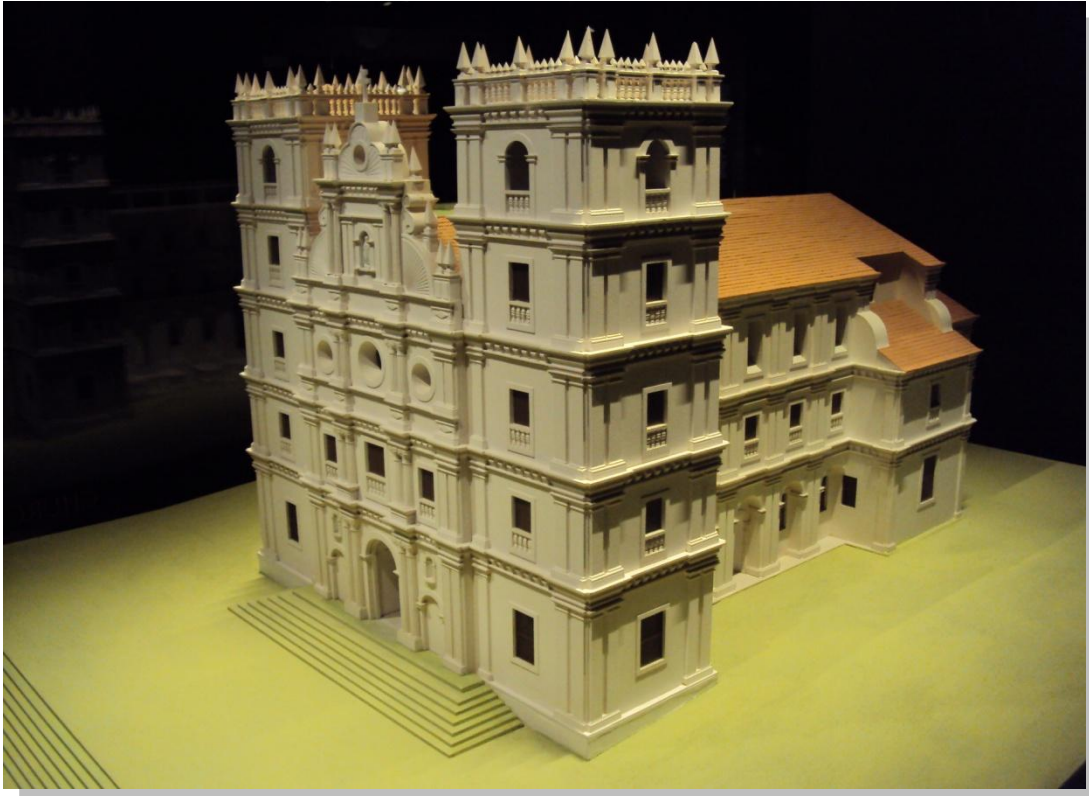
(FONTE: banco de imagens do autor / acervo do Museu Nacional de Arte Antiga – Lisboa)



Por antonio Sanches. emlix  
oa. em o anno de 1641

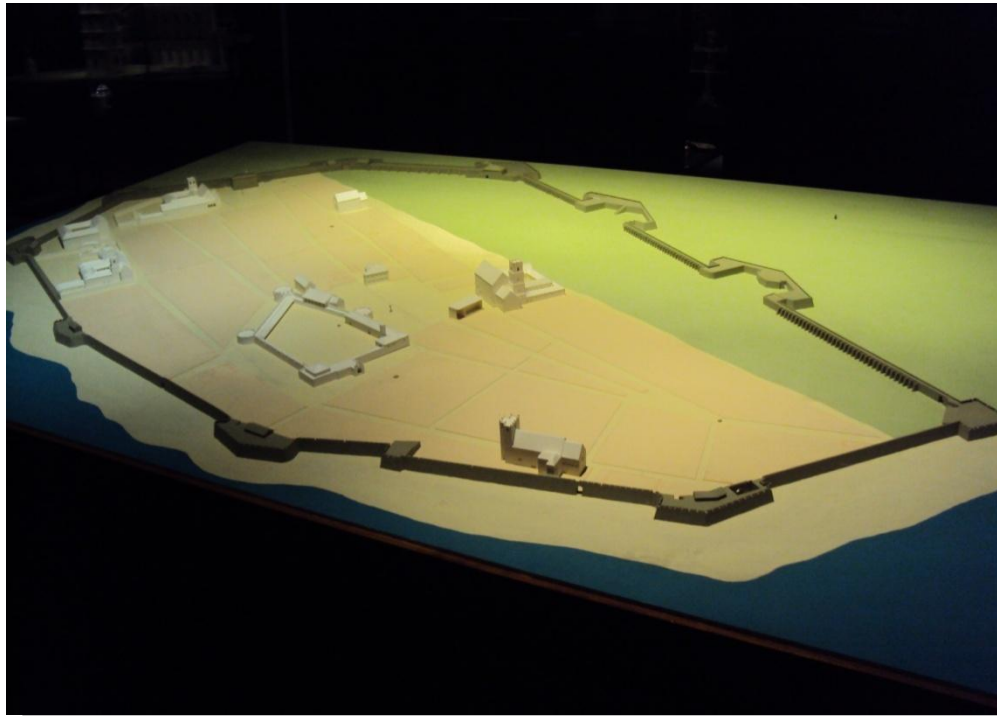
**Mapa do Império português no extremo-orientes com ênfase na rota marítima de Goa ao Japão e destaque para os portos de Málaca e Macau. ( 1641 )**

(FONTE: Museu de Arte Antiga – Lisboa)



**Maquete da igreja jesuítica de Santana de Taulalim (em Goa), construída entre 1681 e 1695.**

(FONTE: banco de imagens do autor / Fonte: Exposição “Presença Portuguesa na Ásia – Testemunhos, memórias, colecionismo” (jan/2010). Fundação Museu do Oriente – Lisboa.)



**Maquete de Baçaim, elaborada a partir de elementos iconográficos do século XVII (Pedro Barreto de Resende, Manuel Herédia, João Teixeira Albernaz) e do levantamento realizado pelo historiador local Braz Fernandes (1881 – 1951) constante de uma planta existente na Sociedade de Geografia de Lisboa.**

(Fontes: idem )



**Maquete da Sé da Velha Goa, com configuração anterior ao desabamento da torre norte, ocorrido em 1776. A construção deste grandioso edifício, uma das maiores catedrais construídas no espaço português, foi ordenada em 1562 para substituir a pequena igreja dedicada a Santa Catarina, em que a sede episcopal havia sido instituída no ano de 1533. A direção de obras do edifício esteve a cargo do arquiteto**

**Júlio Simão.**

(Fonte: ibidem)



**Representações de divindades hindus cultuadas na Índia portuguesa, com destaque para imagens de Ganesha – o deus com cabeça de elefante.**

(Fonte: ibidem)



D. Henrique de frente para o horizonte, portando nas mãos uma caravela portuguesa, seguido na ordem pelo rei D. Afonso V, pelos navegadores Vasco da Gama, Afonso Gonçalves Baldaia, Pedro Álvares Cabral, Fernão de Magalhães, Nicolau Coelho, Gaspar Corte Real, Martim Afonso de Souza, João Barros, Estevão da Gama, Bartolomeu Dias, Diogo Cão, Antônio Abreu, Afonso de Albuquerque, São Francisco Xavier e o Capitão Cristovão Gama.

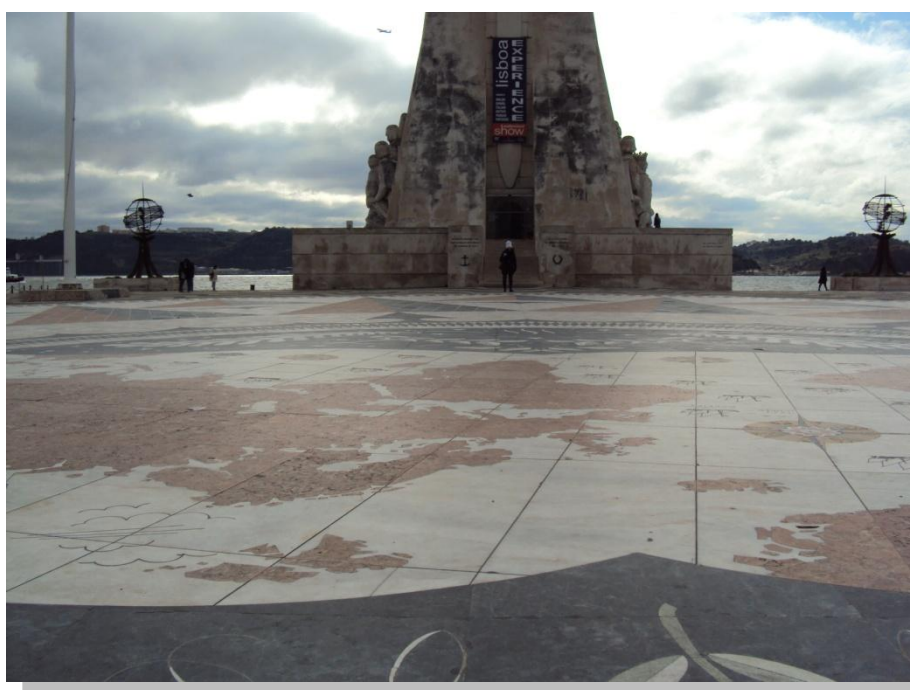
No lado oposto, também seguindo D. Henrique ( embora não seja visível neste ângulo da imagem ), estão representados D. João I, D<sup>a</sup> Filipa de Lencastre, o escritor Fernão Mendes Pinto, Frei Gonçalo de Carvalho, Frei Henrique Carvalho, o poeta Luís de Camões, o pintor Nuno Gançalves, o cronista Gomes Eanes Zurata, o navegante Pêro da Covilhã, o cosmógrafo Jácome de Maiorca, Pedro Escobar, Pêro de Alenquer, Gil Eanes, João Gonçalves Zarco e o infante D. Fernando – filho de D. João I

### **Monumento “Padrão dos Descobrimentos” - Lisboa**

**(Réplica do monumento original construído em 1940, o marco histórico celebra o quinto centenário da morte do infante D. Henrique, em 1960, considerado o mentor da expansão ultramarina que o levou a conquista de Ceuta.)**

(FONTE: banco de imagens do autor)





**Planisfério com as possessões portuguesas na Índia.**

(Fonte: *ibidem*)

## FONTES

---

### Fontes impressas:

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

BATISTA, Marta Rossetti. *Coleção Mário de Andrade: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano - série “Uspiana Brasil 500 anos”*. São Paulo: Imprensa Oficial / Edusp, 2004.

DIAS, Pedro. *História da arte portuguesa no mundo ( 1415-1822 ) – o espaço do Índico*. Navarra: Círculo de Leitores, 2008.

FARIA, Patrícia Souza de. *A conversão das almas do Oriente – franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII*, Tese de Doutorado em História, UFF – Universidade Federal Fluminense, 2008.

\_\_\_\_\_. *A cultura barroca portuguesa e seus impactos sobre os espaços coloniais: política e religião na Índia portuguesa*. Dissertação de Mestrado em História. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – 2004.

FERREIRA, Reinaldo B. *O Marfim e a Imaginária - Arte do Marfim: do sagrado e da história na coleção Souza Lima do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil –Museu, 1993.

FRAGA, Myrian. Folder exposição – *Marfins* – coleção Orlando de Castro Lima. Museu de Arte Sacra da Bahia. Salvador: Universidade Federal da Bahia. 2001

GUIMET, Gilles B. *L'ind et le monde indianise : au Musee National des Arts Asiatiques*. Paris: Musée Guimet, 1992.

MAIA, Pedro M. *O Museu de Arte-Sacra da Universidade Federal da Bahia*. São Paulo: Banco Safra, 1987.

MALGOUYRES, Philippe. *Ivoires – de La Renaissance et des lès Temps modernes*. Paris: Louvre Éditions – Musée du Louvre, 2010.

MATOS, Luís de.( introdução ), *Imagens do Oriente no século XVI*. Reprodução do Códice Português da Biblioteca Casanatense. Coleção Presenças da Imagem. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

MUHANA, Adma. *Brasil: Índia Ocidental*. São Paulo: Revista USP, n. 57, março/maio 2003.

PINTO, Maria Helena Mendes. *Marfins d’Além-Mar no Museu de Arte Antiga*. Lisboa: Crédito Predial Português, s/d.

REGO S. J. ,Antonio da Silva. *O Padroado Português do Oriente*. Esboço Histórico. Divisão de publicações e biblioteca / Agência Geral das Colônias – 1940.

SANTOS, Lucila M. *A Sagração do Marfim* – São Paulo: catálogo do Museu Histórico Nacional – IPHAN – RJ / Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2002.

SILVA, Edjane C. Rodrigues da *Influência da iconografia indo-portuguesa na representação do Menino Jesus do Monte*. Salvador: 18º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas. Transversalidades nas Artes Visuais – 21 a26/09/2009.Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes/UFBA, desenvolvendo pesquisa intitulada “Menino Jesus do Monte – Arte e Religiosidade na Cidade de Santo Amaro da Purificação no século XIX”, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Alberto R. Freire.

SOUZA, P. Francisco de. *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Província de Goa*. Primeira Parte. Na qual se conteem os primeiros vinte e dous annos desta província. Bombaim,segunda edição: JHS. Typographia Examiner, 1881.

TÁVORA, Bernardo F. de T. e.*Imaginária Luso-Oriental*. Lisboa: Imprensa Nacional -Casa da Moeda, 1983.

*Natya Shastra*. Sri Satguru Publications, Delhi, 1986.

**Silpa Shastra** - SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London: Thames and Hudson Ltd, 1993.

### Fontes manuscritas

Documentação do Projeto Resgate disponível no CEDIC – PUC/SP( arquivos da capitania da Bahia ), com referências ao marfim, às redes de têxteis e às especiarias.

Carta do vice-rei e capitão general do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes Cesar de Menezes ao rei ( D. João V) informando sobre como procedeu com os 1243 dentes de marfim confiscados ao navio Rainha de Nantes.

AHU – Bahia, cx 15, doc 23. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 18, D. 1580. 1723, Outubro, 22, Bahia.

Carta do governador geral do Brasil Pedro de Vasconcelos ao rei ( D. João V) em resposta á provisão que ordena devassa para tratar do caso de roubo das fazendas da nau da Índia.

AHU – Baía, cx 7, doc 2. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 7, D. 603. 1712, Maio, 2, Bahia.

Carta do governador geral do Brasil Pedro de Vasconcelos ao rei ( D. João V) em resposta à carta régia sobre a cultura da canela e da pimenta na Bahia.

AHU – Baía, cx 7, doc 7. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 7, D. 606. 1712, Maio, 4, Bahia.

Carta do vice-rei e capitão general do Brasil, conde Sabugosa, Vasco Fernando Cesar de Menezes, ao ( governador do Rio de Janeiro ) Aires de Saldanha de Albuquerque, informando sobre a chegada da nau da Índia.

AHU – Bahia, cx 14, doc 67. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 17, D. 1512. 1723, Abril, 30, Bahia.

Parecer do Conselho Ultramarino sobre a notícia que há da companhia que João Martins Negrão e outro estrangeiro pretendem fazer para a Costa de Bengala para trazer fazendas ao Brasil.

AHU – Baía, cx 8, doc. 97. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 10, D. 846. 1716, Fevereiro, 20, Lisboa.

Requerimento de José de Azevedo de Almeida ao rei (D. João V) solicitando habilitação para concorrer a concurso de capitães para a viagem da Índia.

AHU – Baía, cx 16, doc. 7. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx. 18, D. 1629. 1724, Fevereiro, 12.

Carta do (vice-rei e governador-geral do Brasil) Vasco Fernandes César de Menezes ao rei (D. João V) sobre as diligencias que se deve efetuar nas naus das Índias que chegassem a Bahia para encontrar e confiscar as fazendas que nela se achar.

AHU – Bahia, cx. 12, doc. 113. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx. 15, D. 1342. 1722, Agosto, 29.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o que informa o (vice-rei D. João V e governador-geral do Brasil Vasco Fernandes César de Menezes) acerca de lhe remeterem alguns mastros sobressalentes para as naus do comboio da Índia e as que servem de guarda costa.

AHU – Baía, cx 12, doc. 57. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 16, D. 1346 1722, Setembro, 2. Lisboa.

Carta do provedor-mor da Fazenda do estado do Brasil Manuel de Azevedo Joaquim ao rei (D. João V) comunicando a chegada da nau Nossa Senhora da Conceição, proveniente da Índia, com muita gente morta e doentes do mal de Luanda.

AHU – Baía, cx 6, doc. 80. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 7, D. 559, 1711, Junho, 30. Bahia.

Requerimento de Aleixo Paulo ao rei (D. João V) solicitando para ser provido no cargo de escrivão da nau de viagem ou de segunda nau que vai ao estado da Índia.

AHU – Baía, cx 13, doc. 54. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 16, D. 1434, 1723, Fevereiro, 17.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o que informa o vice-rei e governador geral do Brasil Vasco Fernandes César de Menezes acerca do que mandara praticar com um navio vindo de Surrate e Costa de Malabá que fora ao porto da Bahia.

AHU – Baía, cx 12, doc 7. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 15, D. 1246, 1721, Agosto, 23. Lisboa.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o que informa o vice-rei e governador geral do Brasil (Vasco Fernandes César de Menezes) acerca da causa que retardou a partida da frota do porto da Bahia e de serem necessários haver ali alguns mastros para qualquer comboio ou nau da Índia que carecem deles.

AHU – Baía, cx 12, doc 7, AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 15, D. 1249, 1721, Agosto, 27. Lisboa.

Carta do (provedor-mor da Fazenda Real do estado do Brasil), Bernardo de Sousa Estrela ao rei (D. João V) sobre diligência para o reparo das naus da Índia.

AHU – Baía, cx 26, D. 43. AHU\_ACL\_CU\_005, Cx 24, D. 2149, 1725, Setembro, 27. Bahia.

**Documentação de Arquivo** -catálogo eletrônico do acervo Alberto Lamego para consultas e disponibilização de documentos – Instituto de Estudos Brasileiros IEB / USP (referentes ao comércio de marfim e às relações intracoloniais):

1-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.274

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre o grande valor do marfim, moeda corrente em Goa, Surrate e Damão.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 29 de agosto de 1770

2-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.218

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre: envio para o Brasil de certa quantia em letras e marfim; comércio de escravos; pagamentos devidos à capitania de Pernambuco e à ilha Fernão de Noronha; obrigatoriedade de uma escala fixa das naus da Índia, no Brasil, ou em Angola, para bom andamento do comércio.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 16 de março de 1770

3 -

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.221

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, congratulando-se por ter sido falsa a notícia do falecimento de Paulo de Carvalho e Mendonça; discorria sobre o rendimento do marfim; insistia na necessidade de moeda provincial e de mais gente, pois dada a sua falta não pudera combater uma nau inglesa ancorada em Cabo Negro.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 30 de maio de 1770

4 -

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.247

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre: envio de uma relação de marfim a ser remetido às Mesas da Inspeção dos Portos do Brasil; utilidade de fixação de escala da nau da Índia e à necessidade de mais gente para dar continuidade ao desenvolvimento de Angola. Insistia para que o substituíssem no governo.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 14 de julho de 1770

5 -

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.248

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, sobre remessa de um carregamento de marfim e novo impulso do comércio, em Angola, após a fixação da escala para a nau da Índia.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 10 de agosto de 1770

6-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.299

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras e a Martinho de Melo e Castro, secretário da Marinha e Ultramar, sobre envio da quantia resultante do confisco dos bens dos jesuítas e as relativas ao fardamento de soldados e aos direitos do marfim.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 28 de janeiro de 1771

7-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.339

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Martinho de Melo e Castro, secretário da Marinha e Ultramar, sobre partida da nau São José e Nossa Senhora da Conceição de São Paulo de Assunção, provida do necessário e levando marfim para Portugal.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 10 de agosto de 1771

8-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.82.70

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, secretário da Marinha e Ultramar, sobre navios ingleses e franceses que comerciavam, no litoral da África, escravos, marfim e pássaros, relatando providências tomadas para coibir estes abusos.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG **Data:** 15 de agosto de 1768.

9-

**Acervo:** Alberto Lamego

**Código de Ref.:** Cod.83.251

**Espécie/Formato/Tipo:** OFÍCIO

**Descrição:** OFÍCIO de D. Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, a José Vieira de Araújo, capitão-mor de Benguela, sobre expedição de conquista de Novo Redondo: não bastava conquistar terras, mas desenvolver nelas o comércio do ouro, do cobre e do marfim.

**Localidade:** São Paulo de Assunção [Luanda], ANG

**Data:** 12 de maio de 1769

## Fontes Visuais

De acordo com a circulação iconográfica no espaço colonial brasileiro e de algumas referências européias.

### Museus:

- 1- Museu de Arte-Sacra da UFBA / Salvador – BA;  
(visitação monitorada, entrevista e fontes impressas)
- 2- Museu Histórico Nacional (Coleção Souza Lima) / Rio de Janeiro – RJ;  
(visitação e fontes impressas)
- 3- Museu da Inconfidência / Ouro Preto – MG;  
(visitação)
- 4- Museu do Estado / Recife – PE;  
(visitação monitorada)
- 5- Museu da Arte Sacra de São Paulo / São Paulo – SP;  
(visitação técnica e entrevistas)
- 6- Instituto de Estudos Brasileiros – IEB (Coleção Mário de Andrade) USP / São Paulo – SP;  
(visitação e fontes impressas)
- 7- Museu de Arte Sacra de Santos ( Mosteiro de São Bento ) / Santos – SP;  
(localização de fontes visuais)
- 8- Museu Nacional de Arte Antiga (Janelas Verdes) / Lisboa – Portugal;  
(visitação monitorada e entrevista)
- 9- Fundação Calouste Gulbenkian / Lisboa – Portugal;  
(visitação monitorada e fontes impressas)
- 10- Museu do Louvre (Ivoires) / Paris – França;  
(fontes impressas - Biblioteca do IFCH / Unicamp – SP)
- 11- Museu Nacional de Arte Asiática (Museu Guimet) / Paris – França.  
(fontes impressas – Biblioteca do IFCH / Unicamp - SP)

## BIBLIOGRAFIA

---

AGNOLIN, Adone. *Religião e política nos ritos do Malabar (sé. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente*. Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica – N 27-1, Recife: UFPE, 2009.

AHMAD, Aijaz. *Linhagens do Presente*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Anita C. L. de. *Entre o Atlântico e o Índico: notas para uma história interligada* in Diálogos Tropicais: Brasil e Índia. LOUNDO, Dilip. e MISSE, Michel. (orgs) Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

ALMEIDA, Lúcia Fabrini de. *Topografia Poética – Octávio Paz e a Índia*. São Paulo: Annablume, 1995.

\_\_\_\_\_. *O cabeça de elefante e outras histórias da mitologia indiana*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

AMADO, Janaína. e FIGUEIREDO, Luiz C. *A formação do império português (1415-1580)* São Paulo: Atual, 1999.

ANDRADE, Joaquim. *Quando o Himalaia flui no Ganges: a influência da geografia do subcontinente indiano sobre a configuração do hinduísmo*. In: *Interações, Cultura e Comunidade*. Revista de Ciências da Religião da Faculdade Católica de Uberlândia. V 5 n. 7 jan/jun. 2010. 39-57.

\_\_\_\_\_. *Shiva abandona o seu trono: destradicionalização da dança hindu e sua difusão no Brasil*. 2007, tese de doutoramento em Ciências da Religião, PUC/SP.

\_\_\_\_\_. *Dança clássica indiana: história – evolução – estilos*. Curitiba: edição do autor, 2008, 166p.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Colonialidade e decolonialidade de corpos e saberes*. Pesquisa financiada pelo CNPq, no triênio 2005/2008. Versão apresentada no I Seminário Internacional Áfricas: historiografia e ensino de história, Salvador e Florianópolis, 2009.

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

ARRUDA, José Jobson de Andrade. *O Brasil no comércio colonial*. São Paulo: Ática, 1980.

- AVILA, Affonso. *Barroco, teoria e análise*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- BARROS, João de. *O descobrimento do Caminho da Índia. (Livro IV da década I)* Prefácio e notas de António Sérgio. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora. 1939.
- BARBOSA, Muryatan. *A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo*. NEACP (Núcleo de Estudos sobre África, Colonialidade e Cultura Política – DH- FFLCH -USP) s/d.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- Bíbliade Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.
- BHATTACHARYYA, Dipak C. *Iconology of Composite Images*. Panjab University, Chandigarh. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. s/d.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas – magia e técnica / arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera L. A. (orgs) *Modos de Governar. Idéias e Práticas Políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.
- BIEDERMANN, Zoltán. *Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros*. In *Anais de História de Além-Mar*, vol IV, 2003, pp. 29-61. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- \_\_\_\_\_ *A última carta de Francisco de Albuquerque (Cochim, 31 de dezembro de 1503)*. In: *Anais de História de Além-Mar*, vol III, 2002, pp. 123-153. Universidade Nova de Lisboa.
- BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- BOUCHON, Geneviève. *Inde découverte, Inde retrouvée. 1498-1630*. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Commission Nationale pour les commémorations des découvertes portugaises. 1999.
- BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português / 1415-1825*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_ *A Índia portuguesa em meados do séc XVII*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- BURCKHARDT, Titus. *A Arte Sagrada no Oriente e no Ocidente. Princípios e métodos*. São Paulo: Attar, 2004.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CABAÇO, José L. *Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Unesp, 2009.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Coleção grandes obras. Rio de Janeiro: Editora Escala, s/d.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: Mitologia Ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

\_\_\_\_\_ *As máscaras de Deus: Mitologia Oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2008.

CHARTIER, Roger. *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico*. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995. p. 179-192.

COOMARASWAMY, Ananda. *A interpretação de símbolos*. In: *O que é civilização*. São Paulo: Siciliano, 1992.

\_\_\_\_\_ ; NIVEDITA, Irma. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy, 2002.

CORREIA, Gaspar. *Das Lendas da Índia*. Tomo II. Lisboa: 1860. Pp. 394-395, reproduzida por SILVEIRA, Luís. *Ensaio de Iconografia das Cidades Portuguesas do Ultramar*. Vol. III, pág 418, gravura 730, in IRIA, Alberto. *Da navegação portuguesa no Índico no século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

CORREIA, José. *Os Portugueses no Malabar (1498 – 1580)*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. s/d.

CORTESÃO, Jaime. *O Império Português no Oriente. Obras completas de Jaime Cortesão*. Lisboa: Portugália, 1968.

DELLON, Charles. *Narração da inquisição de Goa*. Lisboa: Antígona, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.

DIAS, Pedro. *Arte Indo-Portuguesa*. Capítulos da História. Lisboa: Almedina, 2004.

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

DORÉ, Andréa. *A fortaleza e o navio: espaços de reclusão na Carreira da Índia*. Rio de Janeiro: TOPOI, v. 9, n. 16, jan-jun. 2008, p. 91-116.

\_\_\_\_\_ *Cristãos na Índia no século XVI: a presença portuguesa e os viajantes italianos*. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 44, 2002. p. 311-339.

D'ORS, Eugenio. *O Barroco*. Lisboa: Polimpresso, s/d.

DURAND, Gilbert. *O símbolo e as suas motivações*. In: *As estruturas antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_ *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*. Lisboa: Hugin, 2000.

ECK, Diana. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press, 1985.

ELIADE, Mircea. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.

\_\_\_\_\_ *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EUSÉBIO, Fátima. *O intercâmbio de formas na arte indo-portuguesa: o caso específico da arte da talha*. Lisboa: Universidade Católica, 1999.

FARIA, Patrícia Souza de. *O Tribunal do Santo Ofício de Goa*. X Encontro Regional de História – ANPUH / RJ, UERJ. 2002.

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

FERRO, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências – séculos XIII a XX*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

FLEXOR, Maria H. O. *A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII*. In: *III Colóquio luso-brasileiro de história da arte – A arte no espaço atlântico do império português*. Évora: Universidade de Évora, 1995.

FLORES, Jorge; SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Rei ou bode expiatório? A lenda do sultão Bulaqi e a política mogol do Estado da Índia. (1630 – 1635)*. In: *Anais de História de Além-Mar*, vol III, 2002, pp. 199-229. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

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

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. *Oriente e Ocidente*. In: *Sobrados e Mucambos. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*, 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1981.

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

GARMES, Helder. (org). *Oriente, Engenho e Arte: imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste*. São Paulo: Alameda, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GODINHO, Vitorino M. *Ouro do Monomotapa e ouro do Extremo Oriente*. In: *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2008.

GONÇALVES, Sebastião. *História da Cia. de Jesus no Oriente*. Coimbra: José Wicki, 1960.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HANSEN, João Adolfo. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Nacional – Universidade de São Paulo, 1969.

HUTTER, Lucy Maffei. *Navegação nos Séculos XVII e XVIII. Rumo: Brasil*. (Coleção Estante USP 500 anos; 8) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005, p. 209.

HUXLEY, Aldous. (introdução) *Bhagavad Gita – A canção do Senhor*. São Paulo: Shakti, 1994.

IRIA, Alberto. *Da navegação portuguesa no Índico no século XVII*. Lisboa: Centro de estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

JACKSON, K. David. *Rhymes, roles, saints, songs: notas sobre literatura e religião nas viagens portuguesas* in: SCHWARTZ, Stuart; MYRUP, Erik. (orgs) *O Brasil no Império Marítimo Português*. Bauru: Edusc, 2009

JANSEN, Eva R. *O livro das imagens hinduístas: Os deuses e seus símbolos*. São Paulo: Totalidade, 1993.

KANTOR, Íris. *Indianismo e indigenismo na Academia Brasílica dos renascidos, Salvador/Bahia 1759*. Revista do CHAM – Centro de História de Além-Mar, Vol 6 - 2005, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores, 2005, p. 327-338.

LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. Campinas: Hucitec/Unicamp, 2000.

\_\_\_\_\_ *O antigo sistema colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEITE, José Roberto T. *A China no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999.

LEITE, Serafim. *Movimento missionário do Brasil para a Índia - Número comemorativo do IV centenário da morte de S. Francisco Xavier*. In: Boletim do Instituto Vasco da Gama. - N.º 69 1952.

LEONARDI, Victor. *Os navegantes e o sonho – Presença do Oriente na História do Brasil*, Brasília: Paralelo 15 Editores, 2005.

L'ESTOILE, Charlotte de C. *Operários de uma vinha estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580/1620*. Bauru: Edusc, 2006.

LONDOÑO, Fernando T. *Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI*. Revista Brasileira de História. São Paulo, V. 22, nº 43, pp 11-32. 2002.

\_\_\_\_\_ e GASBARRO, Nicola M. *O estudo comparado das religiões: História e Antropologia*. Projeto História, São Paulo, n. 37, p. 279-284, PUC-SP, 2008.

LOPES, Maria de Jesus dos M. *O Império Oriental / 1660-1820*, Volume V, tomos 1 e 2. In *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 2006.

MANSO, Maria de D. B. *A Companhia de Jesus na Índia. (1542-1622). Atividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Macau: Universidade de Évora / Universidade de Macau, 2009.

MATOS, Maria Izilda S. de. *Cotidiano e Cultura. História, cidade e trabalho*. Bauru: Edusc, 2002.

MATOS, Patrícia F. de. *As Cores do Império. Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MATOS, ArturTeodoro de. *Diário do Conde de Sarzedas Vice-Rei do estado da Índia (1655-1656)* Lisboa: Comissão nacional para os descobrimentos portugueses, 2001.

MATTOSO, Katia. *Bahia, Século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural. Para uma antropologia histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

MEIRELES, Cecília. *Menino in Poemas escritos na Índia (1953)*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1961.

MENESES, Ulpiano T. B. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. Revista de História, nº 115. São Paulo: USP, 1983, pp 103.

MICELLI, Paulo. *O ponto onde estamos: viagens e viajantes na história da expansão e da conquista (Portugal século XV e XVI)* Campinas: Unicamp, 2008.

MOURA, Carlos Francisco. *Teatro a bordo de naus portuguesas nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII*. Editora Liceu Literário Português, 2000.

MILLER, Barbara S. *The Gitagovinda of Jayadeva. Love Song of the Dark Lord*. New Delhi: Shri Jainendra Press, 1984.

MUNANGA, Kabengele. *Origens Africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.

MURTEIRA, André A. M. *A Carreira da Índia e o Corso Neerlandês. 1595-1625*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2006.

NARLIKAR, Amrita. *Patriotismo peculiar ou cálculo estratégico? Explicando a estratégia de negociação da Índia em ascensão*. In *Os BRICS e a Ordem Global*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

NEVES, Bruno Gonçalves. *A Carga e a Descarga das Naus da Índia*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004.

PALLARES-BURKE, Maria L. G. *As muitas faces da História*. São Paulo: Unesp, 2000.

PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia. Do século XV aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

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

PAULO, Jorge F. *Cronologia da Companhia de Jesus*. Revista Oceanos. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Nº 12, 1992

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_ *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.

PEREIRA, Ana Luiza de C. *Viver nos trópicos com bens do Império: a circulação de pessoas e objectos no Império Português*. Lisboa: CHAM - Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores, s/d.

PERSON, Yves. *Os povos da costa – primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim*. História geral da África, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Fernando Pessoa*. Santo Tirso/Porto: Visão – JL, 2006.

PHIRI, K. M.; KALINGA, O. J.; BHILA, H. H. K. *A Zambézia do Norte: a região do Lago Malawi*. História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

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

RAMOS, Fábio P. *O festejo dos santos a bordo das embarcações portuguesas dos séculos XVI e XVII: sociabilização ou controle social ?* in JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, vol II*. São Paulo: Hucitec;USP; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

\_\_\_\_\_ *Naufrágios e obstáculos enfrentados pelas armadas da Índia portuguesa: 1497-1653* / Fábio Pestana Ramos, orientado por Mary Lucy Del Priore. São Paulo: Humanitas / FFLCH/USP, 2000.

\_\_\_\_\_ *No tempo das especiarias*. São Paulo: Contexto, 2006.

RAVERI, Massimo. *Hinduísmo. O culto da Deusa in Índia e Extremo Oriente: via da libertação e da imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.

RÊGO, Antonio da S. *O Padroado Português do Oriente – esboço histórico*. Diocese de Macau: Divisão de publicações e biblioteca / Agência geral das colônias, 1940.

\_\_\_\_\_ *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia 12º vol. (1572-1582)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar. 1956.

Revista do Instituto de Humanitas Unisinos – *Mateo Ricci*. Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo: nº 347, Ano X, 18.10.2010.

Revista Estudos Históricos – *Sociabilidades*. CPDOC – FGV. Rio de Janeiro: nº28, 2001.

RIBEIRO, Darcy; NETO, Carlos de Araujo Moreira. *A fundação do Brasil / testemunhos 1500 – 1700*. Petrópolis: Vozes, 1993.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 1997.

RIVARA, Joaquim H. da Cunha. *Viagem de Francisco Pyrard de Laval*. Lisboa: Livraria Civilização Editora. s/d

RODRIGUES, Ana Maria; BRITO, Joaquim Soeiro. *O Orientalismo em Portugal / séculos XVI-XX*. Porto, Portugal: Inapa, 1999.

ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da História do mundo. Da pré-história à Idade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

RUSSEL-WOOD, A.J.R. *A dinâmica da presença brasileira no Índico e no Oriente, séculos XVI-XIX* Rio de Janeiro: Topoi, set. 2001, pp-40.

\_\_\_\_\_. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América. 1415-1808*. (do original em inglês / *A world on the move: The Portuguese in Africa, Asia and America. 1415-1808*. Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation, Manchester. 1992)

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

SALA, Dalton. *Ensaio sobre a arte colonial luso-brasileira*. São Paulo: Landy, 2002.

SAMARTH, Anil. *A presença da Índia na Sociedade de Geografia de Lisboa*. Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa. Lisboa: jun-dez, 2001.

SANTOS, Madson M. dos. *A exploração madeireira no território da antiga capitania de Ilhéus, 1784-1808*. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, s/d.

SANTOS, Patrícia V. P. dos. *Trabalhar, Defender, e Viver em Salvador no Século XVI*. Salvador: Dissertação de mestrado em História Social. Orientação Prof. Dr<sup>a</sup> Maria Hilda B. Paraíso. Universidade Federal da Bahia, 2004.

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

SÉRGIO, António. *Breve interpretação da história de Portugal – obras completas*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1977.

SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa: Setenta, 1999.

SHEARER, Alistair. *The Hindu Vision*. London:Thames and Hudson Ltd, 1993.

SILVA-NIGRA, Dom Clemente M. da. *Os dois escultores Frei Agostinho da Piedade – Frei Agostinho de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1971.

SIMÕES, Maria de L. N. *O imaginário das especiarias na Literatura Sul Baiana, com ênfase na ficção de Jorge Amado*. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. Cia das Letras. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

SOUZA, Teotonio R. de. *Brasil inspirou os goeses ou assustou os portugueses ? (1787 – 1835)*. In: FURTADO, Júnia (org). *Diálogos Oceânicos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

SPENCE, Jonathan. *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

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

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *A presença portuguesa no Golfo de Bengala – 1500/1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *O efeito kagemusha. As armas de fogo portuguesas e o estado no sul da Índia no início da época moderna* in *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 45, p. 129-151, 2006. Editora UFPR.

SUESS. Paulo. *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992.

TAGORE, Rabindranath. *Gitanjal*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

TAVARES, Célia. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Rev. Bras. Hist. vol.26 n. 51 São Paulo Jan/Jun 2006.

THOMAZ, Luís Filipe. *O testamento político de Diogo Pereira, o Malabar, e o projecto oriental dos Gamas*. Revista do CHAM – Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores, Vol 5, 2004 p. 61-160.

\_\_\_\_\_. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1998.

VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo B.(orgs) *Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

VASCONCELOS, Pedro de A. *Salvador – Transformações e Permanências (1549 – 1999)*. Ilhéus: UESC-Editus, 2002.

VELHO, Gilberto. *Identidades nacionais e cultura popular: o diálogo entre a antropologia e o folclore in Cultura Material: identidades e processos sociais*. Rio de Janeiro: Funarte, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_ *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

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

\_\_\_\_\_ *Organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação*. Revista do CHAM – Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa / Universidade dos Açores, Vol. 5, 2004, p. 27-60.

ZIMMER, Heinrich R. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2003.

\_\_\_\_\_ *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2002.