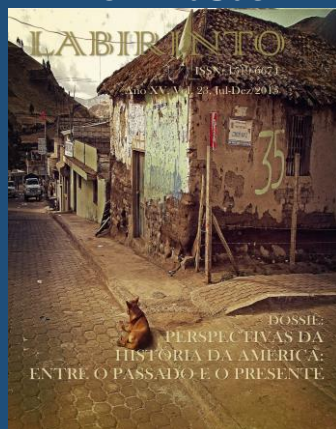


UNIVERSIDADE FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO INTERDISCIPLINAR
DE ESTUDO E PESQUISA DO
IMAGINÁRIO SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ANO XV
VOLUME 23
(JUL-DEZ)
2015
PP. 227-237.

HISTÓRIA REINVENTADA: O DRAMA DE CUNCOLIM EM GOA (REINVENTED HISTORY: THE CUNCOLIM DRAMA IN GOA)

FERNANDA BIANCA GONÇALVES GALLO

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas
fedoca_gallo@hotmail.com

RESUMO: A partir do evento de Cuncolim, analisada por Ângela Barreto Xavier (2008) esse texto constrói um diálogo com a noção de drama de Victor Turner (2008). Neste sentido, a ideia é pensar como elementos do universo simbólico da população de Cuncolim, Goa, foram acionadas e recriadas em um momento de caos, ainda que a história oficial seja a dos missionários “mártires” frente aos hindus “selvagens”.

PALAVRAS-CHAVE: Missionários; interpretação histórica; cosmologia hindu.

ABSTRACT: From the Cuncolim event analyzed by Angela Barreto Xavier (2008) this text build a dialogue with the drama notion of Victor Turner (2008). In this sense, the idea is to think like elements of the symbolic universe of the population of Goa Cuncolim- were fired and re-created in a time of chaos, although the official story is that of the missionaries “martyrs” front Hindus “savages.”

KEY-WORDS: Missionaries; historical interpretation; hindu cosmology.

Na manhã de 15 de julho de 1583, na aldeia de Cuncolim, uma das maiores da região de Salcete, no território português de Goa, cinco membros da Companhia de Jesus foram mortos e decapitados pela população local. Eram eles: Rodolfo Acquaviva, napolitano, sobrinho do geral da Companhia, Alfonso Pacheco, galego, os portugueses Antônio Francisco e seu irmão Francisco Aranha e, por fim, o Padre Pietro Berno (lombardo). Além destes, alguns cristãos que os auxiliavam foram mortos e outras tantas pessoas ficaram feridas¹. A cristandade local, que guardou restos de cabelo e roupas dos mortos, prontamente identificou os missionários como mártires, história reificada e disseminada pela própria igreja católica.

O episódio de Cuncolim, tema central deste artigo, evoca distintas possibilidades analíticas sobre a complexa relação entre os missionários e a população local. O tema dos martírios em si, parece bastante rico neste interim. Usando a lupa católica teremos um quadro que invariavelmente ressalta a grandeza cristã dos missionários mortos - os mártires - frente à barbárie incompreensiva dos nativos, precisamente como fez o historiador da Companhia das Índias, Sebastião Gonçalves, ou o padre Francesco Beni, ao escrever seu poema heroico sobre Cuncolim. Outra possibilidade de

criação/reflexão acerca dos martírios é focar em outras texturas, como por exemplo, as reações simbólicas locais frente à imposição de Cristo. No caso de Cuncolim, a narrativa jesuítica, a dos bons cristãos frente aos maus gentios, parece ter moldado a memória mundial sobre o evento, sobretudo por que os mártires foram beatificados em 1883.

No entanto, a análise do evento, feita por Ângela Barreto Xavier, e que serve de referência para este artigo, nos permite identificar possibilidades simbólicas criativas e, combativas, singulares à população de Cuncolim. Através desta, somos convidados a expandir o tema da conversão explorando a densidade da vida social envolta no drama, o que por sua vez, fornece outros contornos para além da relação verticalizada entre missionários e a população.

Esta ampliação de foco, talvez se aproxime do que Roy Wagner (2010) reivindicou de maneira enfática: o lugar da criação inventiva da população estudada. Para Wagner, o reconhecimento da criatividade cultural é um pressuposto inalienável da prática antropológica e também da histórica. Neste sentido, o ato de criar, neste caso da criação da cultura, é produzido na própria relação, mediada mutuamente, em acordo com o contexto em que os encontros se dão. Este mecanismo

de extensão do significado de cultura, a metáfora e/ou analogia, corresponderiam ao que o autor chamou de diferenciação (GOLDMAN, 2011).

Discorrendo sobre o ato da pesquisa científica, Wagner pontuou que nossos controles culturais, convencionalizados e convencionalizantes, inventam “o outro” objetificado em uma certa realidade, cujo resumo da nossa própria realidade é evidente. Uma alternativa para se “esquivar” disto, segundo o autor, seria identificar na população estudada “análogos autocriativos do nosso sistema conceitual total” (WAGNER, 2010, p. 228). Ou seja, relativizar, não propriamente a prática dos outros, mas considerar o fato de que em uma relação, e este parece ser o ponto, todos criam e inventam-se uns aos outros. Se os jesuítas criaram os “pagãos” e “mártires” ao escrever suas missivas sobre o evento de Cuncolim, seus habitantes também criaram os missionários enquanto espíritos impuros e malignos, cujo sacrifício foi necessário para o reestabelecimento do equilíbrio de forças locais.

Assim, nos termos de Roy Wagner, a invenção da cultura pressupõe a criação das coisas em si, inclusive a própria históriaⁱⁱ. Deixar claro a fabricação da invenção, parece algo particularmente importante para qualquer pesquisa, e no limite, para qualquer ação humana, desde

os movimentos ambientais que inventam a natureza, até aos orientistas que inventam um certo oriente.

As discussões elucidadas por Wagner parecem em sintonia com algumas problematizações levada a cabo pelos estudos pós-coloniais. Uma destas possíveis “analogias” consiste no esforço em reposicionar os antigos colonizados como agentes de sua história e, com isso, ampliar as narrativas convencionalizantes sobre o período colonialⁱⁱⁱ. Tais estudos identificam no colonialismo não apenas verticalidades, sim uma série de relações dialógicas que transformam e modificam tanto espaços (e pessoas) colonizados como coloniais. Em decorrência disto a ação histórica e, conseqüentemente a escrita histórica, literária, antropológica, é repensada e distribuída entre aqueles que notadamente estiveram ausentes, enquanto atores, da história colonial^{iv}. Atores neste caso, não reduzidos ao papel de vítimas, mas como pessoas que negociam, se aliam, recusam, combatem e participam do passado. Essa discussão é relevante, já que a persistência do passado é inegável para muitas das antigas colônias e alvo de intensa investigação.

Com isso, visitar o evento de Cuncolim é pensar a dominação de forma dialética, mas também dialógica. Evitando o paradigma luso tropicalista, onde

supostamente o imperialismo português teria sido mais cordial, ou o nacionalista, que visualiza nas batalhas apenas atos de rebeldia contra o colonialismo (XAVIER, 2008, p. 337). Se contrapondo a estes dois paradigmas a proposta é alcançar os possíveis significados que o evento teve para a população local. Para tanto, os contornos simbólicos e rituais locais, evocando a noção de drama de Victor Turner (2008), pode ser interessante.

ANTECEDENTES DO DRAMA, RUPTURA E CRISE.

Em 1567, com o intuito de impor a conversão cristã, os súditos portugueses destruíram mais de 300 templos hindus e mesquitas na região de Salcete. No mesmo ano, a aldeia de Cuncolim reagiu destruindo igrejas e residências jesuíticas. Em 1570 e 1571 os aldeões se juntaram ao cerco de Goa e, mesmo depois de acordos de paz, a região de Salcete permaneceu com o levante se recusando a pagar tributos ou se converter, reconstruindo seu templo principal o *panchadevata*. A reação veio em 1577 quando Gil Eanes de Marcarenhas, capitão mor da costa do Malabar, junto com padres e missionários, atearam fogo nos templos e acabaram

com as roças. Pietro Berno, um dos mártires, munido de requinte pouco cristão destruiu o formigueiro onde a população prestava devoção e, junto com seus companheiros, expôs as vísceras de uma vaca morta por eles. Lembrando que em Goa, assim como grande parte da Índia, vacas são considerados animais sagrados. Em 1581 novos ataques destruíram as igrejas inicianas e casas de cristãos. Em 1583, levando avante a batalha da fé, e do poder, o jesuíta Acquaviva, outro mártir, decidiu levantar novas cruzes e edificar novas igrejas em Cuncolim.

Até então, o relacionamento entre os missionários e a população de Salcete, tinha sido pautada por algumas alianças e momentos de paz, intercalados por momentos de combate. O evento de Cuncolim seria a ruptura completa destas relações, um estopim simbólico seguido de crise, cujo alcance resultou na criação/invenção dos mártires.

Além das tensões externas, no dia anterior ao evento, em resposta ao aviso de que iriam realizar uma missão na aldeia, os missionários receberam uma mensagem de que o dia seguinte não era uma boa ocasião, pois a população de Cuncolim estava envolvida com a morte conflituosa de uma liderança, o que demonstra tensões preexistentes no interior do grupo.

Interessados em agir como diplomatas das disputas internas, os missionários desrespeitaram a mensagem e entraram na aldeia, procurando as lideranças e anunciando a construção da igreja.

O RITUAL PERFORMÁTICO

Através de uma “dança demoníaca” o feiticeiro gritava e incitava os aldeões de Cuncolim à vingança: “a vengar sus ídolos, y las afrentas y desonras que cada dia recibian de los Padres. Gritando como um doudo, apelava para a guerra, a guerra e anunciava que o tempo é chegado” (SEBASTIÃO *apud* XAVIER, 2008, p. 357). A descrição feita por Sebastião Gonçalves ao narrar o evento é analisado por Ângela Xavier de maneira sofisticada e será, portanto, aqui discutida. O que chama atenção desta análise é o caráter alcançado de uma das elaborações de Turner, talvez a mais trabalhosa delas: identificar o drama, não somente como um evento singular, mas como parte de um processo social que contem em si a estrutura, ou seja: “a estrutura processual na própria ação social” (TURNER, 2008, p. 11). Ressaltando para isso, os elementos não-óbvios das relações sociais perceptíveis nas situações liminares,

nos momentos *betwixt and between* que tão bem caracterizam o vão entre dois mundos.

Xavier destrincha a simbologia das palavras do feiticeiro Pondo Naique na cosmologia hindu. Acedendo a “geografia sagrada desta localidade” (XAVIER, 2008, p. 357) nos mostra o uso da linguagem simbólica da população de Cuncolim acionada/ recriada em um contexto dramático específico. Lembrando que, para Turner, as estruturas sociais se revelam nas experiências sensoriais e emocionais, presentes sobretudo nos momentos de crise, nas anti-estruturas. O próprio processo social é entendido pelo autor como um processo ritualizado de caráter dramático. Assim, Xavier identifica na aldeia uma organização social baseada em uma organização devocional, cujas alianças entre divindades de origem dravídica e bramânica podem elucidar alianças e negociações entre as populações originárias de Cuncolim. Esta hipótese é elaborada através da nomenclatura dos templos, como o templo Mahadeva, destruído em 1567, cuja maior divindade era Siva.

Em sua costura analítica, Xavier afirma que o templo Mahadeva também estava associado a deusa Shantadurga, uma manifestação de Parvati, mulher de Siva, que combinava certas características da Durga

dravídica, deusa do sangue e do poder, responsável pelo combate aos espíritos malignos, tal como os missionários foram identificados pelo feiticeiro. Também nesta localidade, em cima de um formigueiro, local de almas reencarnadas, havia o templo de Santeri, destruído por Pietro Berno um dos martirizados^v. Santeri, representado por uma mulher guerreira com um leão na cabeça e um demônio esmagado nos pés, protegia a população contra o perigo exterior, motivo pelo qual o templo foi construído virado para o lado sul, local dos espíritos das trevas. Portanto Pietro Berno, ao destruir Santeri teve meia orelha decepada e seu órgão sexual desmembrado foi enfiado em sua própria boca. O sagrado se manifestava de forma violenta em Santeri e desmembrar os corpos, uma prática local, foi a maneira de recuperar o domínio simbólico e político, já internamente abalado, e finalmente destruído por Berno.

Os símbolos referenciais, que para Turner são estímulos para a emoção, quando acionados no processo de referência e condensação dos rituais, quando acionados, promovem uma excitação social, justaposição de desejos, uma mescla de social com orgânico, físico e normativo. (TURNER, 2005, p. 61) O símbolo referencial no caso de Cuncolim, arrisco a dizer,

foram as deusas hundus, Shantadurgaa, Santeri, ou Nataraja descrita abaixo, que evocaram, ou foram evocadas, pela população de Cuncolim.

Além do simbolismo, provavelmente os templos hindus estavam ligados a famílias de origens étnicas distintas. A família Prabhu se dedicava as atividades letradas, enquanto a Naique as atividades militares, já os Chatim eram mercadores. O papel do feiticeiro Pondo Naique, incompreendido pelos missionários, também foi revelador da organização social, bem como na crise que gerou o evento de Cuncolim. Ao soltar seus cabelos e balançar seu corpo como um doudo Pondo Naique conclamou sua linhagem a atacar os missionários, atitude legitimada pelas escrituras fixadas nas pedras da aldeia. As escrituras nas pedras lembravam a obrigação de proteger as comunidades bramânicas.

A situação do embate pode ser identificada como um estado liminar, onde a libertação dos cabelos do feiticeiro faz analogia com a representação de Nataraja, o senhor da dança, que também é uma espécie de transmutação de Siva, divindade local.

Para Turner as metáforas podem ser estendidas da representação para a interação. E os símbolos levam a ação, portanto, o estado liminar, acima citado, seria um estado de limbo, de margem, da anti-estrutura, já

mencionada. Por vezes a liminarietà deriva para a *communitas*, onde os sujeitos de encontram de maneira não estruturada, ou rudimentarmente estruturada. Podem ser pensadas como uma comunhão de pessoas organizadas de forma intuitiva (TURNER, 2008, p. 43)

O estado de transe em que os aldeões adentraram com movimentos agressivos e militares e depois evocando uma dança elegante, demonstra “a representação do corpo no campo de batalha, elevando-se a êxtase e, depois à libertação” (XAVIER, 2008, p. 362). Durante o ritual o feiticeiro exigiu cinco galos para sacrificar e assim os cinco mártires ocuparam o lugar dos galos. Segundo tudo indica, o sacrifício ritual público foi o ápice do drama social vivenciado até aquele momento. Uma forte expressão do contexto de desestabilização do poder e da tentativa de recuperá-lo, através de uma performance, que poderia revitalizar o tecido social de Cuncolim.

Em suma, a suposta loucura do feiticeiro, continha elementos do universo simbólico daquela população, acionadas e recriadas em um momento de caos. No entanto os missionários imbuídos de suas próprias noções de realidade resumiram a performance ritual, e o drama em si, a simples selvageria.

Turner parece ter identificado que nas performances culturais, como à acima, elementos simbólicos, antes suprimidos ao nível subcutâneo, vem à tona através de uma dimensão dramática. Não por acaso ele utilizou o teatro experimental como forma de ampliar seu entendimento sobre o drama e seus atores. Talvez faltassem categorias antropológicas, estas também comprometidas em seus próprios palcos, para explicar a energia simbólica movimentada no teatro experimental. Um belo insight para se pensar a vida social, da criação de enredos as interações encenadas.

O rito acaba sendo um lugar de tematização da ordem social e nele estão contidas as tensões matrilineares e viril locais, atos fisiológicos relacionados ao plano social, disputas de poder, entre outros. O rito, e esse parece o caso também Cuncolim - um drama que faz uso de um ritual de sacrifício em sua performance - é um espaço de reestabelecimento da ordem (TURNER, 2005).

AÇÃO CORRETIVA E NÃO REINTEGRAÇÃO

Depois do evento de Cuncolim, a coroa portuguesa decretou uma espécie de morte simbólica

das aldeias envolvidas no martírio. As terras foram expropriadas para o Rei de Portugal e doadas a nobres portugueses. O teor político do drama foi minimizado em favor de um estigmatização cultural. A memória construída em torno de Cuncolim a reinventou como uma aldeia pobre e de baixo status.

Assim sendo, nos termos de Turner, a terceira fase do drama social, a ação corretiva que pode: “abranger desde conselhos pessoais e mediação ou arbitragem informal até mecanismos legais e jurídicos formais, e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, a performance de ritual público” (TURNER, 2008, p. 35). A última opção parece ter sido a praticada em Cuncolim já que os dezesseis indianos, identificados como as cabeças do evento, foram punidos por ordem do vice-rei de Goa. Suas cabeças foram empaladas no centro da aldeia como exemplo para aqueles que ousassem se revoltar contra o poder português. Este foi o ritual público da ação corretiva.

Já a reintegração, marcado “ou no reconhecimento do grupo ou na legitimação social da cisma irreparável” (TURNER, 2008, p. 36), também a segunda opção parece ter vingado. Embora, segundo as fontes portuguesas, depois do martírio, 1500 indianos

teriam se convertido ao cristianismo, ou seja, os que se tornaram cristão de certa forma foram integrados ao mundo de Jesus. Ainda assim Cuncolim continuou sendo a mais pobre aldeia da região de Salcete, de acordo com textos produzidos em 1722.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A batalha de Cuncolim demonstra que a resistência à dominação portuguesa, e consequentemente a conversão, foi uma prática proeminente em Goa. Mas do que isso, eventos como o de Cuncolim problematizam o lugar da história das populações locais que agem não somente em reação a presença estrangeira, mais munidos de suas próprias leituras de mundo. Tanto missionários quanto a população local tinham projetos e expectativas, que por vezes dialogavam, e por outras eram confrontadas violentamente, como no caso referido.

Segundo Turner os símbolos rituais, devem ser “estudados numa série temporal em relação com outros eventos” (TURNER, 2005, p. 49). E assim pode-se conjecturar que a ação perpetrada pelos aldeões em Pietro Berno continha tanto elementos da própria

circunstância, ou seja, Berno agiu desrespeitosamente e foi vingado, quanto elementos simbólicos próprios dos aldeões. O drama de Cuncolim é uma leitura de mundo, e de resolução de conflitos, criado/inventado por aquela população, segundo suas experiências sociais e religiosas.

Para usar outra expressão de Turner, a arena de embates em Cuncolim, primeiramente com contornos metafóricos (missionários como espíritos ruins, gentios como selvagens), a transformou em um palco, cujos poderes de ação foram mobilizados até resultarem em drama social. Essa arena se constituiu das disputas entre os paradigmas cristãos e hindus, cujas regras impostas pelos primeiros excluiu os segundos (TURNER, 2008, p. 15)

A revolta inventou os mártires, os historiadores cristãos inventaram a história local do paganismo e a história pós-colonial rediscute o evento a partir dos aldeões e suas experiências prévias. E nisso a antropologia da performance de Turner, como parte essencial da antropologia da experiência, parece atraente pois considera as manifestações performáticas como cerimônias, rituais, carnavais, momentos de desvio: A explanação e a explicação da vida em si.

O olhar para a experiência admite que os grupos estudados também inventam e explicam não somente eles mesmos, mas também, r, aqueles com quem se relacionam, a depender do contexto em que estão inseridos. O processo performático é, portanto, um processo criativo acerca de uma dada experiência. Uma forma de falar de si, onde o suprimido se revela e se reinventa.

Finalmente o texto sintetizou a análise de Ângela Xavier embebido de algumas prerrogativas de Turner. Entre elas destacaria a identificação do drama como uma possibilidade de enxergar o não-óbvio, o raciocínio sobre o processo social através de sua forma ritualizada, inserindo neste processo a performance dos atores como fundamental.

Os atores em ação, embora de forma mais criativa e inventiva também aparece com Wagner ao explodir a antropologia e seu papel redutor de “analista” e reposicioná-la como inventora e criadora. Talvez tenha sido esse o *insight* de Favret Saada: perceber que enquanto elaborava “seus informantes” eles também elaboravam “sua desembruxadora”. De qualquer forma, Xavier, Turner, Saada e, sobretudo Wagner, parecem ter vislumbrado que “O que torna o homem tão interessante como fenômeno é o fato de que ele

precisamente *não* é nada daquilo que os simplificadores fizeram parecer que fosse” (WAGNER, 2010, p. 213)

REFERÊNCIAS

DAWSEY, John. **Victor Turner e a antropologia da experiência**. Revista Cadernos de Campo. São Paulo: USP, v. 13, p. 163-176, 2005.

GOLDMAN, Marcio. **O fim da antropologia**. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2011, n.89, pp. 195-211.

FAVRET-SAADA, J. **les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play**. New York: PAJ Publications, 1982.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TURNER, Victor. **The anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosacnaif, 2010

WEST, Harry. **Kupilikula: O poder e o Invisível em Mueda, Moçambique**. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

XAVIER, Ângela Barreto. **A Invenção de Goa. Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

236

Recebido em: 29/10/2015

Aprovado em: 18/01/2016

Publicado em: 29/01/2016

NOTAS

ⁱ O território de Salcete fez parte do sultanato de Bijapur e, no momento da batalha de Cuncolim, continuava sendo alvo de disputa pelas forças mulçumanas de Adil Shah, pelos hindus, através do reino de Vijayanagar, pelos portugueses e pelas lideranças locais e suas alianças. O território, incorporado aos domínios de Portugal, em 1543, por Afonso de Albuquerque, era estratégico para proteger militarmente a cidade de Goa, tomada pelos portugueses em 1510. Em suma, os diferentes domínios e consequente resistência a eles, como o não pagamento de impostos e a recusa de passagem aos oficiais, constituíram a experiência política da região, na qual a conversão cristã promoveu a imposição territorial portuguesa (XAVIER, 2008).

ⁱⁱ Vale lembrar que para Leopold Von Ranke, um dos responsáveis pela institucionalização da história enquanto disciplina (século XIX), historiar consistia basicamente em recolher documentos e a partir destes listar e organizar os “grandes” fatos históricos nacionais. Porém já na primeira metade do século XX a história se torna, ou é entendida como, uma criação do historiador, cujas habilidades com o manuseio de documentos, oferece um, entre muitos panoramas possíveis de análise.

ⁱⁱⁱ O chamado pós-colonialismo é diversificado e abrange diversas áreas disciplinares como literatura, letras, história e ciências sociais. Alguns de seus mais conhecidos nomes são Chinua Achebe, Edward Said, Kwame Anthony Appiah, Paul Gilroy, Homi Bhabha entre outros.

^{iv} Um exemplo interessante é a obra de Harry West foca o *uwavi* (feitiçaria) como uma estratégia discursiva criada pelos habitantes de Mueda, Moçambique, para interpretar o mundo e suas mudanças WEST, Harry. *Kupilikula: O poder e o Invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2009. 436 pp.

^v O templo de Santeri evoca a história compilada do *Bramavaivarta Purana* de Indra. Nesta o deus védico conversando com Vishnu, deus brâmane, sobre a procissão das formigas. Na conversa Vishnu pondera que cada uma daquelas formigas, com suas virtudes e piedosas ações, chegariam a ser rei dos deuses, mas no final das reencarnações voltariam a serem formigas.