

EDUARDO JUDAS BARROS

CLASSES CASTÓIDES EM GOA COLONIAL

Um estudo microssociológico da dinâmica das relações
de castas numa aldeia cristã de Goa, na Índia

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,
sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Augusto
Albuquerque Mourão.

SÃO PAULO

1981

- à minha querida mãezinha Florie, que viúva desde muito jovem, se dedicou totalmente aos filhos, preito de homenagem e gratidão.
- a todos os meus amigos brasileiros, que me fizeram sentir, *at home* neste grande país, que eu considero minha segunda pátria, em protesto da minha amizade.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir este trabalho de tese, não poderia deixar de agradecer a todos aqueles que de uma ou de outra maneira, contribuíram para a realização deste estudo.

- Um profundo reconhecimento manifesto ao meu orientador Prof. Dr. Fernando A.A. Mourão, de quem além de orientação acadêmica, tive provas de amizade e dedicação.

- À Universidade de São Paulo, através da Coordenadoria de Atividades Culturais (CODAC) que me concedeu a bolsa para vir ao Brasil, em especial ao ex-Reitor Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva, ao Prof. Dr. Vicente Marotta Rangel, Coordenador da CODAC, e em particular ao meu amigo, Prof. Dr. Roberto Franco da Fonseca, Chefe do Gabinete da Reitoria, e a todos os demais funcionários da CODAC, pela atenção e simpatia dispensadas, de modo singular ao Sr. Cairbar Macedo e à toda a sua equipe de trabalho com os bolsistas.

- Ao Ministério das Relações Exteriores (MRE), que através da sua seção de Cooperação de Intercâmbio Cultural, concedeu-me a bolsa para continuar o trabalho.

- Ao Prof. Dr. Delorenzo Netto, ex-Diretor da ESP, que me convidou a fazer parte do Corpo Docente da Escola de Sociologia e Política, e onde nos cursos ministrados, tive a oportunidade de discutir com os meus alunos várias das minhas propostas de análise.

- Aos meus amigos da aldeia de Assolnã que colaboraram na realização deste estudo, em particular aos finados Prof. José Julião Sacramento de Almeida e Prof. Roque Santana de Almeida, pelas muitas informações relevantes para a pesquisa, bem como aos amigos goeses, entre outros Dr. Álvaro de Loyola Furtado e Dr. Carmo de Azevedo.

- Aos professores Dr. Louis Dumont, Dr. André Beteille, Dr. Yogendra Singh, Dr. A.R. Dessai, Dr. Imtiaz Ahmed, Dr. K.L. Sharma, com quem analisei as colocações e que me elucidaram sobre vários pontos.

- Aos amigos e professores do Departamento de Ciências Sociais da USP, de quem recebi muitas atenções, particularmente a Da. Noemi Pinheiro da Secretaria de Pós-Graduação.

- Àqueles brasileiros de quem recebi inúmeras provas de carinho e afeto, devendo mencionar em particular Srta. Thelma Badaró e seus pais, Sr. Santinho Badaró e Da. Anésia Badaró, Srta. Elvira Brito e seus pais, Dr. Nelson Brito e Da. Lola Brito, Srta. Núria Castells e seus pais, Prof. Jaime Castells e Da. Nina Castells e *last but not the least* os amigos Dr. Antonio Rulli Júnior, Francisco Ptacek e Alberto Veloso, pela muita amizade no decurso do meu trabalho.

- A todos os bolsistas de vários países quando juntos convivemos no espírito de uma comunidade internacional, na Universidade de São Paulo.

- Enfim a Da. Marina Birche de Carvalho pelo trabalho de preparação do texto e Da. Neide de Souza Laspro pela datilografia da tese.

A todos um sincero MUITO OBRIGADO

ou, em minha língua materna DEV BOREM KORUM.

ÍNDICE

SINOPSE

ABSTRACT

RÉSUMÉ

INTRODUÇÃO	1
I PARTE: GOA PRÉ-COLONIAL	
Capítulo 1: Situação geográfico-histórica e estrutura social	17
Capítulo 2: Castas e varnas	30
Capítulo 3: As comunidades aldeanas	54
II PARTE: GOA COLONIAL	
Capítulo 1: Situação histórico-política	70
Capítulo 2: As aldeias cristãs	80
Capítulo 3: Relações de produção na aldeia de Assolnã	102
Capítulo 4: Relações do poder político	127
Capítulo 5: Clero, confrarias e clubes	144
Capítulo 6: Classes castóides	157
CONCLUSÃO	176
ANEXOS	181
BIBLIOGRAFIA	201

SINOPSE

Entre os estudos desenvolvidos com mais intensidade na Sociologia indiana, a pesquisa sobre o sistema de castas tem sido a que mais captou as atenções dos estudiosos estrangeiros e indianos.

Mas ao estudar os trabalhos referentes à análise sobre o processo de estratificação social e o sistema de castas na Índia, verifica-se que a maior parte ou mesmo a sua totalidade, diz respeito ao estudo de castas na sociedade hindu da Índia. Apenas recentemente alguns trabalhos têm desenvolvido a análise do sistema de castas entre os muçulmanos da Índia.

Não existe praticamente nenhum estudo sociológico, de que se tenha conhecimento sobre as castas, entre os cristãos da Índia, que também mantêm o que se convencionou chamar o sistema de castas.

O presente estudo é uma contribuição para a pesquisa sobre as chamadas castas entre os cristãos da Índia. O universo da pesquisa é a comunidade católica da aldeia de Assolnã em Goa colonial.

Analisa-se neste trabalho, ao nível microssociológico, como se mantém a consciência de castas, entre os cristãos da aldeia de Assolnã, durante o período colonial, após a sua conversão do hinduísmo ao cristianismo que não admite na sua essência a diferenciação hereditária de superioridade e inferioridade, tal qual se verifica no sistema de castas.

A tese se divide em duas partes. Na primeira se estuda a estrutura social de Goa historicamente. Aborda-se o sistema de castas e varnas com todas as suas características

fundamentais, as comunidades aldeãs, células básicas da manutenção do sistema de castas.

Na segunda parte, situa-se Goa na sua estrutura colonial histórico-política, e se estuda a formação das aldeias cristãs, em consequência do processo de colonização portuguesa na Índia, sendo Assolnã uma das aldeias cristãs típicas e representativas de Goa. Nesta mesma parte as relações de produção e poder político na aldeia de Assolnã são analisadas, como também a formação do clero, das confrarias e dos *kudds* (clubes), elementos importantes no processo de manutenção da consciência de casta entre os católicos de Goa. Discute-se depois as chamadas castas cristãs sob a perspectiva de análise de classes, situando as mesmas no contexto das relações de dominação, no sentido de apropriação do poder econômico e político, e desvinculadas do processo ritualístico, enquanto que a religião hindu institucionaliza e legitima a ordem social em Goa pré-colonial.

Chega-se à conclusão de que desassociadas do marco religioso hindu, as chamadas castas entre os cristãos não são senão classes castóides, e que fora da específica conotação religiosa das castas, qualquer diferenciação que possua as mesmas características, até certo ponto, deve ser classificada não como castas, que são categorias sociais específicas hindus na Índia, mas como tendo características castóides.

Assim se poderia dizer que o sistema de castas é especificamente hindu na Índia, e dois momentos têm de ser considerados na sua análise - o de sua formação inicial, enquanto que elas se originam das classes no seu sentido universalístico estrutural e outro de articulação, enquanto elas fazem parte do processo particularístico cultural, na medida em que a religião hindu, com todo o seu ritualismo, institucionaliza e legitima a ordem social estabelecida.

ABSTRACT

The Caste system in India is undoubtedly one of the topics which has been the object of study and attracted the attention of many scholars, both within and outside the country.

But the literature on Caste in India is broadly confined to the study and analysis of caste as it functions among the hindus. Caste, as it exists among other non-hindu groups of India has not been studied in equal detail by sociologists and social anthropologists, Indian and foreign, although it has often been said and recognized that their social groupings are also organized according to caste principles.

There are practically no studies done in this line about christians in India, who maintain also a so called caste system.

One of the obvious consequences of the absence of sociological information on caste among non-hindu groups of India has been that we know very little about the nature and form of their social stratification. Nor do we know much about the extent to which caste among them is comparable to the caste system among the hindus. However a comprehensive view of caste in India has to include a systematic analysis of how caste functions among these non-hindu groupings.

The present study attempts to analyse the caste system among the christians in Goa. Its universe of research is the christian village of Assolnã, in colonial Goa. The presence of a caste-like system of social stratification among the

christians in Goa, has been recognized for a long time. But there have been no systematic studies attempting to examine the working of this system.

The work is divided in two parts. In the first part the structure of the pre-colonial Goa, studying the hindu caste system with all its fundamental characteristics, and the village communities where it has been maintained.

In the second part however, the focus is upon the historical-political and economic situation of colonial Goa, with its christianisation process. Then the economic and political power in the village of Assolnã is studied and the consciousness of caste maintained by the christians as a consequence of the appropriation of the economic and political power.

It is concluded by pointing out that these so called christian castes are no more than classes with caste characteristics, and it is singled out that two moments have to be taken in consideration in the analysis of the caste system in India. The first moment of its formation in the universal structural sense, and second moment of its cultural particularistic view, whereby the hindu religious philosophy legitimises and institutionalises the social order.

Thus castes have to be linked with the hindu-religion and are specifically hindu-Indian. Any other social formation maintaining same characteristics, but without the linkage with religion, will be a class structure with caste characteristics.

RÉSUMÉ

Dans le contexte de la sociologie indienne, l'une des matières qui a le plus attiré l'attention aussi bien des étudiants étrangers que des indiens, c'est la recherche sur le système des castes.

Il est vrai que la plupart des études effectuées dans ce domaine se rapportent surtout aux castes existantes dans la société hindoue. Ce n'est que tout récemment que des études ont été abordées sur le système des castes parmi les musulmans de l'Inde.

Pratiquement aucune recherche n'a été faite sur les chrétiens de l'Inde; pourtant on y trouve aussi parmi eux le même système de castes.

Cette étude est donc une contribution à cette dernière recherche et l'univers choisi a été la communauté catholique du village d'Assolnã à Goa.

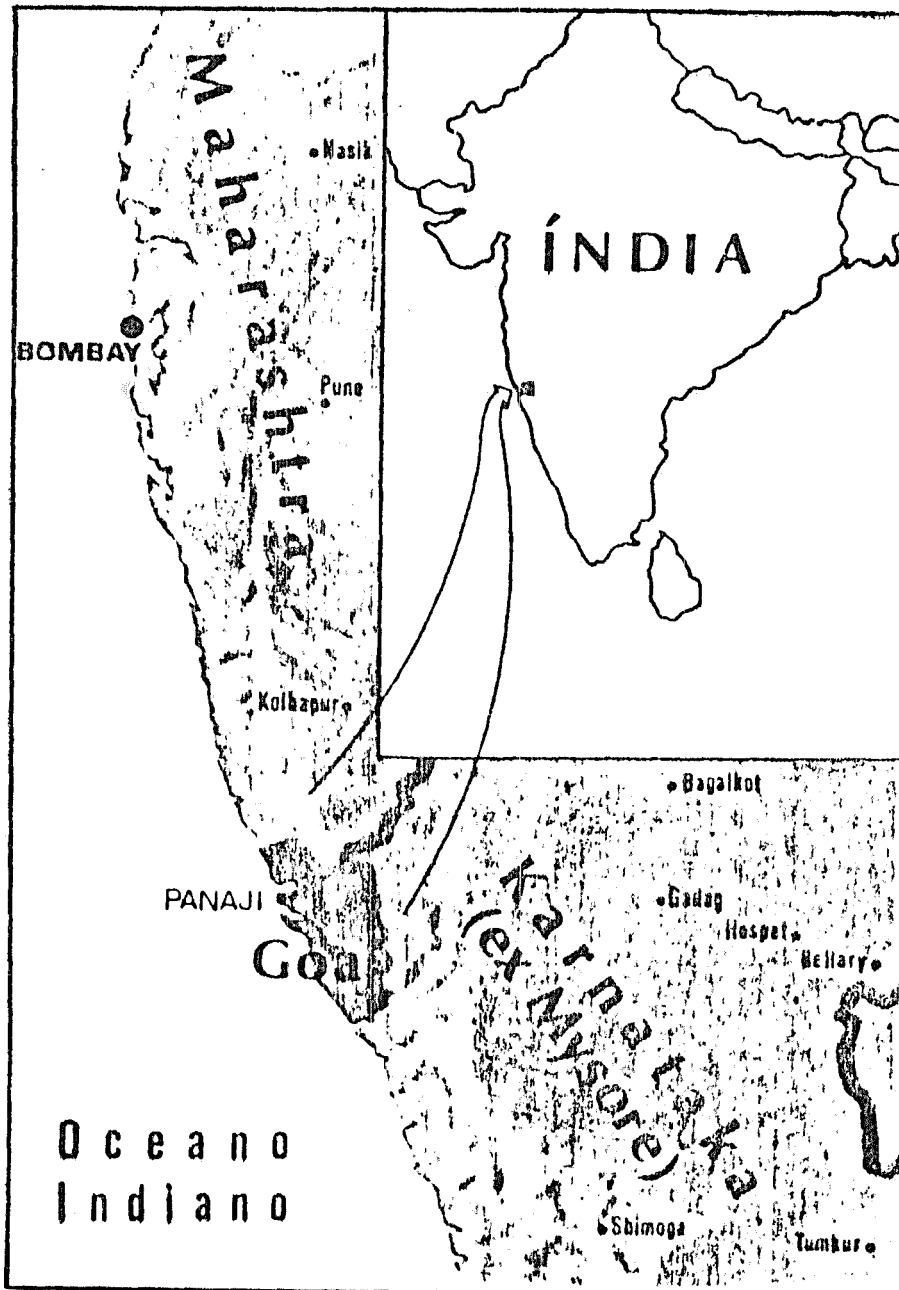
Dans ce travail on fait une analyse sur le maintien de cette conscience de castes parmi les chrétiens du village d'Assolnã pendant la période coloniale après leur conversion de l'hindouisme au christianisme.

La thèse se divise en deux parties. La première est une étude de la structure sociale de Goa pré-coloniale, d'une façon historique, suivant ses caractéristiques fondamentales.

Dans la deuxième partie on étudie la formation des villages chrétiens, comme une conséquence de la colonisation portugaise et son influence socio-politique, tout en analysant en même temps la formation du clergé, confréries, clubs, tous des éléments très importants dans le procès du maintien de la conscience de castes parmi les catholiques de Goa.

On arrive à la conclusion qu'une fois dissociées de la religion hindoue, les castes existantes parmi les chrétiens de l'Inde, sont purement et simplement castoïdes, tandis que celles existantes chez les hindous sont nettement et spécifiquement sociales.

On pourrait ainsi dire que le système de castes en Inde est spécifiquement hindou et que dans son analyse il faut prendre en considération deux moments; celui de sa formation, où elles prennent origine à partir des classes, dans un sens universellement structural, et l'autre, l'articulation, où elles font partie d'un procès particulièrement culturel, dans la mesure où la religion hindoue, avec tout son rituel, institutionnalise et légitime l'ordre social établi.



Com força desusada
Aguenta o fogo eterno
Huma, ilha nas partes do oriente
Luís de Camões (Canção VI)

Goa tem uma personalidade distinta e nós a temos reconhecido. Será pena destruir essa individualidade e nós decidimos mantê-la.

Pandit Jawaharlal Nehru
(Primeiro Ministro da Índia, ao proferir o 1º discurso em Pangim (Goa), em 1963, após a integração na Índia)

Na Índia, o próprio preconceito de casta entre hindus seria afetado, embora não anulado, por esse comportamento português; tão diferente de outros povos europeus e cristãos, dentro das circunstâncias semelhantes ou iguais àqueles em que a lusa gente agiu no Oriente.

Gilberto Freyre

As águas do batismo não conseguiram limpar os preconceitos de casta entre os cristãos de Goa ...

George Moraes



INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Um dos temas mais discutidos na literatura sociológica contemporânea tem sido a estratificação social. Ela refere-se ao estudo dos estratos ou camadas sociais que se superpõem, constituindo uma hierarquia.

À crescente complexidade da estrutura social, interna e externamente modificada pelo impacto das transformações sociais conseqüentes ao progresso científico e tecnológico, tem correspondido, entre os estudiosos do problema, considerável volume de dúvidas e controvérsias acerca da natureza e validade dos vários critérios propostos para uma interpretação compreensiva deste fenômeno.

Conforme T.H. Marshall (1950:30), a estratificação social é um assunto sobre o qual é impossível escrever-se história corrente; cada assertiva deve basear-se numa análise cuidadosa da estrutura social e numa definição nítida de conceitos. À medida que a análise se adianta no tempo, o objeto-material muda, e os conceitos têm de ser reexaminados e renovados, e, talvez, suplementados, para se ajustarem à nova situação.

O conceito de estratificação tem obtido várias conotações pela quantidade de significados que apresenta na literatura sociológica, pois, tem-se referido a estados, ordens, corporações, honra social, prestígio, estima, distribuição de renda e de deferência, características raciais, pureza de sangue ou social, grau de educação, tipos de bens consumidos, tipos de restrição ao consumo, religião, ideologia e materialidade, etc. (AGUIAR, 1974:13).

A estratificação significa a divisão de uma sociedade em estratos de camadas, situados uns sobre os outros, constituindo uma hierarquia, cada um deles representando um conjunto de pessoas detendo o mesmo *status* ou posição social. É um conceito, portanto, que pertence ao estudo da estrutura social.

Determina-se a existência de estratificação pela identificação daquelas partes da estrutura que possuem esse caráter de camadas sobrepostas e ao ver como se relacionam entre si e o funcionamento do sistema social com um todo. Cada parte ou estrato se compõe de um grande número de pessoas que aceitam as mesmas ou aproximadamente as mesmas posições na estrutura social.

Assim, para melhor compreensão do processo de estratificação social, enquanto processo estrutural, convém compreender que o modo pelo qual se estratifica uma sociedade depende de como os homens se reproduzem socialmente. A reprodução social dos homens está diretamente ligada à maneira pela qual eles organizam a produção econômica e o poder político.

O modo de produção organizado pelo homem e, em concomitância, a repartição do produto econômico, está na base da estrutura social que não se organiza apenas no nível econômico. Ela se organiza na realidade, funciona e transforma, porque também se organiza, funciona e transforma a estrutura do poder que é uma dimensão essencial da sociedade (DAHRENDORF, 1961:13).

Aceita-se universalmente que todas as sociedades sejam estratificadas de uma ou de outra maneira. Isso significa que os indivíduos ou os grupos estão dispostos hierarquicamente numa escala.

Mas, conquanto todas as sociedades que progridem além do mais ínfimo nível de subsistência possam estar estratificadas, formas concretas de hierarquia variam em larga escala

de sociedade para sociedade. Apesar de variações diversas, parece haver, conforme a maioria dos estudiosos do processo de estratificação social, três tipos gerais de estratificação: sistema de estamentos ou estados, sistema de castas e sistema de classes.

Em relação ao processo de estratificação social pelo sistema de castas, conforme C. Bouglé (1935:1), o regime de castas é um fenômeno universal, comum a todas as civilizações, ou fenômeno único, particular à Índia?

O problema se coloca, segundo Louis Dumont (AGUIAR, 1974:95), sob uma forma muito simples: pode-se, ou não, falar de "castas fora da Índia?".

Abbé Dubois (1928:26) estabelece que a divisão em castas era comum à maior parte das antigas nações. Max Muller (1873:370-73) também demonstra a universalidade das diferenças étnicas, das oposições políticas, das especificações profissionais, nas quais, em sua opinião, repousa todo o regime de castas.

Indicações análogas não faltam nas obras mais recentes. "É grave erro", diz W. Crooke, "acreditar que a casta seja particular à Índia e ligada de modo íntimo à religião hindu" (1896:XVI).

Nesta mesma linha se situa a outra tendência que considera o sistema de castas como uma forma particular de estratificação (rigidez do sistema, pertença a uma casta por nascimento, impossibilidade de trocar de casta, endogamia, hierarquia absoluta de castas em todos os campos). De acordo com esta tendência, a casta representa um caso extremo, rígido, imóvel de estratificação, em oposição a uma estratificação de "classes sociais", aberta, móvel, etc.

Esta tendência se baseia na definição clássica de Kroeber sobre a casta, em que ele define a mesma como "uma forma especial de classes sociais, que pelo menos tendem a

estar presentes em toda a sociedade. No entanto, as castas se diferem das classes sociais, porque emergiram na consciência social até o ponto em que a lei e o costume atingem sua rápida e permanente separação uma de outro. Classes sociais são o solo genérico do qual os sistemas de castas cresceram em vários tempos e lugares" (1930:254-257). Esta linha de pensar foi estendida pela escola norte-americana de Warner, Davis, Myrdal e outros, para considerar as relações raciais nos Estados Unidos sob o prisma da casta.

A segunda tendência principal contraria a anterior, considerando o sistema de castas como um fenômeno cultural, especificamente hindu, enraizado no sistema de valores e na filosofia hindu, sendo incompreensível fora deste marco de referência. Neste sentido, Senart (1956:257), autor cujas reflexões mais fortemente contribuíram para retomar a discussão do problema, insistiu na idéia de que a casta é um fenômeno essencialmente hindu, e essa idéia é a base de sua argumentação.

Na recente literatura sociológica sobre as castas, muitos estudiosos do problema têm aceitado o ponto de vista de que o sistema de castas na Índia é um fenômeno único sem correspondência em qualquer outra parte. Assim, afirma Edmund Leach: "eu não aceito o ponto de vista de que, porque a casta é um fenômeno estrutural, é por isso um conceito que tem uma aplicação universal. Ao contrário ela é uma espécie particular da organização indissolivelmente ligada com o que Dumont corretamente insiste ser uma civilização pan-indiana" (1960:1-10). Hutton concorda com esse ponto de vista quando nota que casta, no sentido mais pleno, como se conhece na Índia, é um fenômeno exclusivamente indiano. Nenhuma instituição comparável pode ser encontrada em qualquer outro lugar que tenha tal complexidade, elaboração e rigidez de casta na Índia. Virtualmente é inconcebível, segundo o autor, que a associação de circunstâncias, necessárias para

produzir uma instituição tão complexa, possa ser encontrada em mais de uma área da superfície da Terra (1963:50).

Ao analisar a especificidade do sistema de castas, na sua manifestação sócio-cultural, convém diferenciar e compreender o processo de reprodução social que gera tal processo de estratificação social.

Como temos dito, não se pode compreender o processo de estratificação social enquanto não se examina a maneira pela qual se organizam as estruturas de apropriação (econômica) e dominação (política).

Neste sentido, se deverá analisar a sociedade de castas na Índia como uma configuração histórico-estrutural universal na sua formação social e cultural particular na sua articulação e cristalização. Isto porque as castas se formaram da divisão de grupos que participaram de maior ou menor escala no poder econômico e político. A sua formação se baseou na tomada do poder político através da qual se organizou o modo de produção e a divisão primária do trabalho; a sua formação pertence ao segundo estágio da história política da Índia Antiga, e marca o término das tribos nômades e o começo do habitat territorial, estabelecendo o desenvolvimento do reino e as origens do imposto e da burocracia (SHARMA, 1968:307).

Os detentores da autoridade territorial se tornam ao mesmo tempo os mais poderosos, os mais ricos e têm "o monopólio do controle dos bens".

A distância social entre os grupos é a consequência das relações sociais desta apropriação do poder político e econômico. Esta ordem social é institucionalizada e sacralizada através da filosofia védica do hinduísmo, que integra a ocupacionalização do trabalho e a estratificação de ocupações num modelo de separação rígida vinculada ao ritualismo religioso, que dá lugar às quatro varnas ou *castas* princi-

pais, caracterizadas pela pureza e poluição em relação ao grupo dos *intocáveis* ou dos *párias*.

A diferenciação e a hierarquia das castas proveio portanto da sacralização da ordem inerente do prestígio do poder jurídico e econômico, bem estabelecida.

Neste sentido, se pode dizer, como nota George Ballandier, que se se considerarem as castas, ordens e classes sociais, como os três modos de uma combinação hierárquica, estabelecida entre os homens, os símbolos e as coisas, ver-se-á que as primeiras se referem sobretudo ao domínio simbólico por excelência, à religião; as segundas aos atributos que se julgam inatos, que fazem os homens desiguais; as terceiras, às coisas encaradas sob o aspecto da produção e da distribuição (1969:85).

Daí Dumont e Pocock consideram a casta e as suas concepções religiosas como a fonte central para o estudo da estratificação social na Índia (DUMONT, 1967:28-38). As principais características dessa análise são que:

- no sistema de casta nós temos de tomar em conta preeminentemente as idéias religiosas ligadas à pureza;

- o sistema de casta pode ser compreendido quando nós concluimos que está permeado por concepções essencialmente religiosas e que estas concepções religiosas estão fundamentadas na apreensão social do puro e do impuro;

- em ordem a compreender a distribuição de ocupações na Índia nós temos de analisar as crenças de natureza religiosa;

- é antes a crença religiosa do que valores econômicos que estabelecem a posição dos grupos;

- estes valores religiosos misturados com elementos de poder formam o sistema composto de estratificação social que Dumont chama de modelo real (Kingly). O modelo real, segundo Louis Dumont, se apóia sobre a mutualidade e a interdominação entre o princípio de *Kshatra* (poder) e o *Brahman* ou a

ordem normativa sacerdotal. Ambos estão, contudo, enraizados na ordem religiosa ritualística do sistema de castas.

Pontos de vista similares têm sido expressos por Bailey, que considera a casta como o sistema de "estratificação orgânica fechada" (1957:16).

Na Índia tradicional o sagrado e o profano estiveram ligados e as hierarquias religiosas de castas coincidiam com as hierarquias à base do poder político e do poder econômico (BHATT, 1975:10).

Dáí se tem definido como a sociedade indiana fundamentalmente é caracterizada pelo processo de estratificação à base do sistema de castas.

Marx e Engels denominaram estas formações sociais como "a forma tosca com que se apresenta a divisão do trabalho entre os hindus e os egípcios, o que provoca nestes povos o regime de castas próprio do seu Estado e de sua religião" (1972:42).

Para a mentalidade ocidental como nota Talcott Parsons, a casta é o mais marcante ou surpreendente traço do sistema social indiano. Embora alguns talvez, diz o autor, estejam inclinados a considerar a casta como primitiva, nada poderia estar mais longe da verdade. De qualquer modo, tal como se desenvolveu na Índia, é um fenômeno absolutamente único (1961:553-563).

O sistema de castas é o sistema mais marcante da organização social na Índia, enquanto que valores tradicionais religiosos continuam dominando a estrutura social de grande parte da sociedade indiana, particularmente a sociedade hindu.

Como observou Baines (GHURYE, 1961:553-563), basta apenas uma curtíssima estada no país para que o mais casual observador se dê conta da ubiqüidade da instituição e se familiarize com alguns dos seus principais aspectos.

Isso decorre, conforme notou G.S. Ghurye (1961:1-29), "não somente do fato de ser a casta a forma mais geral de organização social na Índia, mas também porque apresenta um contraste marcante em relação ao agrupamento social predominante na Europa ou na América. Devido a esses dois aspectos - ubiqüidade e singularidade - a instituição encontra até hoje muitos sábios talentosos devotados ao seu estudo. A despeito de todos os esforços desses estudiosos, não se possui, observou o mesmo autor, uma verdadeira definição, e qualquer tentativa está fadada ao fracasso, dada a complexidade do fenômeno.

É notório que vários sociólogos acharam difícil definir a casta. Hutton escreve que "enquanto a casta é uma unidade social no sistema quasi-orgânico ou societário e em toda a Índia, é bastante consistente para ser identificável a natureza da unidade e é bastante variável para tornar a definição concisa difícil" (1963:60).

Mas, além da questão da variabilidade de unidade, como nota Yogendra Singh (1968:(2)17) o problema de definição também existe em relação a outros e mais fundamentais níveis. Por exemplo, se a casta é uma realidade cultural ou uma realidade estrutural; se ela é uma instituição tipicamente hindu (ligada à religião hindu) ou também existe nas culturas não-hindus do Oriente e do Ocidente; e se o nível em que a realidade de casta coincide com ou esconde o fenômeno de classe, de modo que ao nível analítico muitos atributos associados com castas podem, de fato, ser manifestações de classe.

Para que se possa compreender melhor os aspectos estruturais e os aspectos culturais do sistema de castas e as suas manifestações sócio-culturais convém analisar esse sistema enquanto ele é mantido fora da religião hindu ou do hinduísmo na própria Índia.

Toda a volumosa literatura sociológica sobre o sistema de castas na Índia, proveniente de estudos feitos pelos sociólogos indianos e estrangeiros, se concentra sobre as castas entre os hindus, na sociedade dominada pelo hinduísmo.

Contudo, uma visão compreensiva das castas na Índia, como observa Imtiaz Ahmed (1972:172), tem de incluir uma análise sistemática de como funciona o sistema de castas entre grupos não-hindus da Índia. Estes incluiriam as comunidades religiosas como os cristãos, muçulmanos, parsis, judeus e ainda os aderentes aos três grandes ramos do hinduísmo, a saber budismo, jainismo e sikhismo. Cada um destes grupos proclama descendência da tradição distinta sócio-cultural e religiosa do hinduísmo, com todas as suas características típicas.

Segundo Max Weber (1958:29-54), a casta, isto é, o ritual de direitos e deveres que ela apresenta e impõe, e a posição dos brâmanes, é a instituição fundamental do hinduísmo. Antes de mais nada, sem casta não há hindu. Mas na realidade, observa o mesmo autor, se a casta é absolutamente necessária para cada hindu, o inverso, pelo menos atualmente, não se verifica, isto é, que toda a casta seja hindu. Há também castas, segundo Weber, entre os maometanos da Índia, por influência dos hindus. Também se encontram castas entre os budistas, e mesmo os indianos cristãos não conseguiram subtrair-se completamente ao reconhecimento prático das castas.

Weber não conseguiu explicar, como nota E.R. Leach (1960:1-10), o que é especificamente hindu com relação às castas, e este é o ponto fundamental da questão.

Partindo da hipótese de que o sistema de castas é especificamente indiano e hindu, compreende-se melhor esta especificidade estudando-se os grupos indianos que mantêm o sistema de castas fora da religião hindu.

Entretanto, são poucos os estudos que tentaram analisar, até hoje, o sistema de castas entre as comunidades não-hindus da Índia. Recentemente têm surgido alguns sobre as comunidades muçulmanas da Índia e o sistema de castas mantido por elas (AHMED, 1972:172).

Desconhece-se a existência de um trabalho substancial analisando o sistema de castas, enquanto mantido pelos cristãos. Existem, sim, referências às castas em outros estudos sobre as comunidades cristãs de Kerala e Goa na Índia, compostas de grupos predominantes de cristãos.

O presente estudo é um trabalho pioneiro que analisa diretamente as castas entre os cristãos de Goa, e pretende contribuir para que se possa compreender melhor a especificidade do conceito de casta e o sistema de castas na Índia, conquanto conceituando casta no seu sentido restrito, que não o utilizado confusamente.

Nesta perspectiva fazemos uma análise histórico-sociológica sobre o que se convencionou chamar "as castas" entre os cristãos de Goa. Limitamos o estudo à organização social dos cristãos em Goa colonial, analisando particularmente a estrutura social duma das importantes aldeias cristãs, Assolnã em Salcete.

Assolnã representa a estrutura das aldeias cristãs de Goa, fornecendo uma amostra significativa, onde as castas dominantes entre os cristãos são as chamadas castas *chardós* e *brâmanes*, respectivamente. A estrutura social desta aldeia nos mostra como funcionou a apropriação do poder político e econômico por estas castas.

Para que se possa compreender e analisar a estrutura das aldeias cristãs na comunidade cristã de Goa, no caso cristã sendo católica, dado que só existiu o grupo cristão católico em Goa colonial, situaremos Goa católica no espaço e tempo histórico. Não se pode compreender o processo de

estratificação social entre os cristãos de Goa, sem deixar de estudar o processo de colonização portuguesa na Índia.

Estuda-se neste trabalho especificamente a comunidade cristã de Goa, enquanto ela manteve a sua diferenciação em castas, continuando a estratificação social da sociedade pré-colonial hindu, perpetuada pelos cristãos, embora modificada na sua manutenção e em algumas das características fundamentais, em consequência da própria situação colonial portuguesa.

Na primeira parte analisaremos as características básicas do sistema de castas dentro do modelo hindu, sendo que a sociedade pré-colonial de Goa era predominantemente hindu e se caracterizava no seu processo de estratificação à base do sistema de castas, tal como toda a sociedade tradicional indiana.

O processo de colonização portuguesa cria, em Goa, uma comunidade cristã convertida do hinduísmo, que perpetua a diferenciação em castas, incompatível com a ideologia da religião cristã, nas suas dimensões religiosas, mas mantendo-as nas suas relações sociais, enquanto que pelo processo colonial português se mantêm as mesmas estruturas da apropriação do poder econômico e poder político.

Esta perpetuação da diferenciação em castas entre os cristãos, sem continuar com certas características básicas fundamentais, ajuda a perceber melhor os dois momentos de formação de castas e de sua articulação, demonstrando que o processo de estratificação à base de castas, no seu momento inicial, se cria não pelo hinduísmo, mas antes pelo modo de organização da estrutura de apropriação econômica e dominação política. O hinduísmo e a filosofia védica das varnas são utilizados para institucionalizar e sacralizar o sistema social, e é dessa sacralização que provém a rigidez de diferenciação com o ritualismo de pureza e impureza, que forma a essência de casta. Neste sentido se poderá afirmar,

conforme Oliver Cox (1948:3-117) que as castas são estamentos rígidos.

Assim analisadas, as castas estão ligadas ao hinduísmo, o que as torna especificamente indianas, enquanto são consequência da filosofia hindu védica, portanto, provenientes na sua articulação do sistema cultural que dá rigidez ao sistema estrutural.

No momento em que o apoio do sistema cultural se perde, as castas continuam estratificadas dentro da mesma hierarquia, como acontece entre os cristãos de Goa, embora com barreiras menos rígidas, mas sustentadas pelas estruturas do poder econômico e político.

Ao analisar o processo de colonização portuguesa em Goa, tratado na segunda parte deste trabalho, se percebe como a organização e formação das estruturas, tanto de apropriação econômica como da dominação política da comunidade cristã de Goa, permitiram manter entre os cristãos católicos a estratificação à base do sistema de castas do hinduísmo.

Estas estruturas são basicamente as comunidades aldeanas de Goa, que na estrutura da sociedade pré-colonial hindu, tinham como membros da comunidade e proprietários as castas altas hindus, e no processo colonial de cristianização se perpetuou o domínio das castas altas cristãs. Isto se torna claro pela análise da estrutura social da aldeia de Assolnã, em estudo neste trabalho.

Como escreve José Ignácio de Loyola, "desde tempos imemoriais esta Índia teve também as suas comunidades agrícolas que eram verdadeiras repúblicas que governavam-se independentemente e abrangiam toda a área, pagando apenas ao dominante uma módica contribuição anual, que o grande Albuquerque teve de aceitar, prometendo manter, integralmente, os direitos e regalias dos gancares ou senhores das aldeias" (1901:145). Como nota José Maria Teixeira Guimarães (1885: 20), que foi Secretário Geral do Estado da Índia, "na ordem

das providências que deviam carrear as simpatias dos hindus, contam-se a manutenção do regime das comunas, que começaram então a ser conhecidas sob o nome das comunidades das aldeias, a redução de um terço nos impostos existentes e a remissão dos tributos em dívida ao imperante expulso. Para abater a influência e o prestígio dos muçulmanos fez-se o seqüestro das suas propriedades, em seguida, doadas, como mercê aos portugueses que quiseram estabelecer-se na terra e contrair matrimônio com as mulheres hindus, ficando as comunidades dispensadas do pagamento das contribuições que cabiam aos terrenos, cujos rendeiros eram desapossados por aquele ato de violência, só explicável pela urgência da situação. Este plano sagaz devia, como sucedeu, propiciar o ânimo da população. Guardava-se na sua inteireza a instituição comunal, os privilégios gauncariais, o seu regime econômico de aforamentos e arrendamentos, e não se variava o sistema de cobrança das rendas a cargo dos recebedores (potecares) a que mais tarde se deu o nome de sacadores".

As comunidades aldeanas de Goa e as instituições ligadas às mesmas, como as confrarias e os *kudds* ou *clubs*, perpetuaram as castas entre os cristãos de Goa.

Enfatizamos que o processo de estratificação social entre os cristãos de Goa colonial é resultante do próprio processo de colonização portuguesa. Dentro da problemática exposta, as seguintes hipóteses podem ser consideradas:

- A sociedade pré-colonial goesa era uma sociedade predominantemente hindu e se achava estratificada à base de castas.

- A colonização portuguesa em Goa, embora iniciada como uma exploração comercial, tal qual a colonização britânica e a francesa na Índia, se desenvolveu com características fundamentalmente diferentes das delas, enquanto deu lugar a um processo sócio-econômico particular.

- A principal e fundamental característica do processo de colonização portuguesa na Índia foi a cristianização, podendo ser qualificado o processo da colonização portuguesa, em Goa, como baseado na espada e na cruz.

- A estratificação entre os cristãos de Goa colonial se baseou no sistema de castas, perpetuando o sistema da estratificação social da sociedade hindu, antes da conversão ao cristianismo.

- Esta perpetuação do sistema de castas, incompatível com a ideologia da religião cristã, foi continuada como consequência do próprio processo de colonização portuguesa na Índia.

- Desvinculado da base ritualística fornecida pela religião hindu, o sistema de castas perdeu a sua rigidez, baseada na pureza e poluição e transformou-se em classes castóides.

- Estas classes castóides mantiveram-se enquanto as estruturas de apropriação econômica e dominação política eram fechadas, tendendo a desaparecer quando as mesmas estruturas se tornam mais abertas, como está acontecendo após a integração de Goa na Índia independente, mediante o processo de industrialização e urbanização, educação e participação política pelo voto livre nas eleições.

Para situar historicamente o processo de colonização portuguesa em Goa, consultamos os documentos históricos que expõem as estruturas das comunidades aldeanas no início do processo de colonização e depois. Além de vários estudos relacionados com a sociedade goesa, utilizamos, particularmente, os dados de dois trabalhos ainda não publicados: o primeiro, de Srimanta Mali (1970), analisando a aldeia de Ribandar, e o outro de G.M. Montemayor (1971), sobre a aldeia de Loutulim, estudos esses, de linha sociológica realizados, embora incompletos, sobre as estruturas sócio-políticas das aldeias de Goa. Os trabalhos mencionados, bem como o *Goan society in transition*, de B.G. D'Souza (1975),

embora não tenham diretamente tratado a sociedade goesa cristã no seu processo de estratificação, servem para demonstrar esse processo enquanto baseado no sistema de castas.

A posição teórica da casta na análise do sistema social indiano é altamente complexa. Ela constitui uma unidade estrutural de estratificação social bem como um sistema. A distinção entre elas dependerá do nível dessa análise.

Podem-se mencionar quatro tipos de análise, como temos exposto, em relação ao sistema de castas na Índia. Eles se classificariam como: - cultural universalístico; - cultural particularístico; - estrutural universalístico; - estrutural particularístico.

Analisando o processo de estratificação social na sociedade cristã goesa, a conjunção dos métodos estrutural universalístico e cultural particularístico no tratamento sociológico de castas na Índia fornece, teoricamente, melhores perspectivas de análise para a compreensão do processo e das mudanças sócio-culturais, que estão operando na sociedade goesa pós-colonial depois de sua integração no processo urbano-industrial da Índia independente, na qual a educação ocupa um papel importante e se torna um meio de ascensão social.

Quanto aos métodos de pesquisa, o primeiro foi o de observação participante, tanto espontânea como sistemática. Com efeito, de acordo com Pauline V. Young, "a observação participante habilita o investigador a penetrar no pensamento, sentimento e comportamento do grupo. Facilita a familiarização (*sensing*) e o prepara para apreender a atmosfera do grupo social, o cenário social total, as interações entre os membros individuais e o grupo como um todo" (1939:125).

Segundo Florence R. Kluckhohn (1946:103-18), a observação participante é coparticipação consciente e sistemática, tanto quanto as circunstâncias permitirem, nas atividades

comuns de um grupo de pessoas e, se necessário, nos seus interesses, sentimentos e emoções. O propósito deste método é obter dados sobre o comportamento através de contatos diretos, em situações específicas, nas quais a distorção resultante do fato de ser o investigador agente estranho é reduzida ao mínimo.

Sendo membro da comunidade cristã de Goa e tendo participado durante o período colonial da estratificação social entre os cristãos goeses procuramos analisar e estudar os processos enquanto eles se desenvolveram na aldeia de Velim, nossa aldeia natal, e particularmente na aldeia de Assolnã, que representa a comunidade cristã de Goa.

Entrevistas formais e informais, feitas com membros preeminentes da comunidade cristã de Goa e com a população em geral nos permitiram apreender as dimensões do sistema de castas enquanto prevalecente entre os cristãos, e que o preconceito de casta se desenvolve através das próprias relações e estruturas econômico-políticas que aparecem como conteúdos e decorrências das condições que predominam no pensamento e na ação.

PRIMEIRA PARTE: GOA PRÉ-COLONIAL

CAPÍTULO 1

SITUAÇÃO GEOGRÁFICO-HISTÓRICA E ESTRUTURA SOCIAL

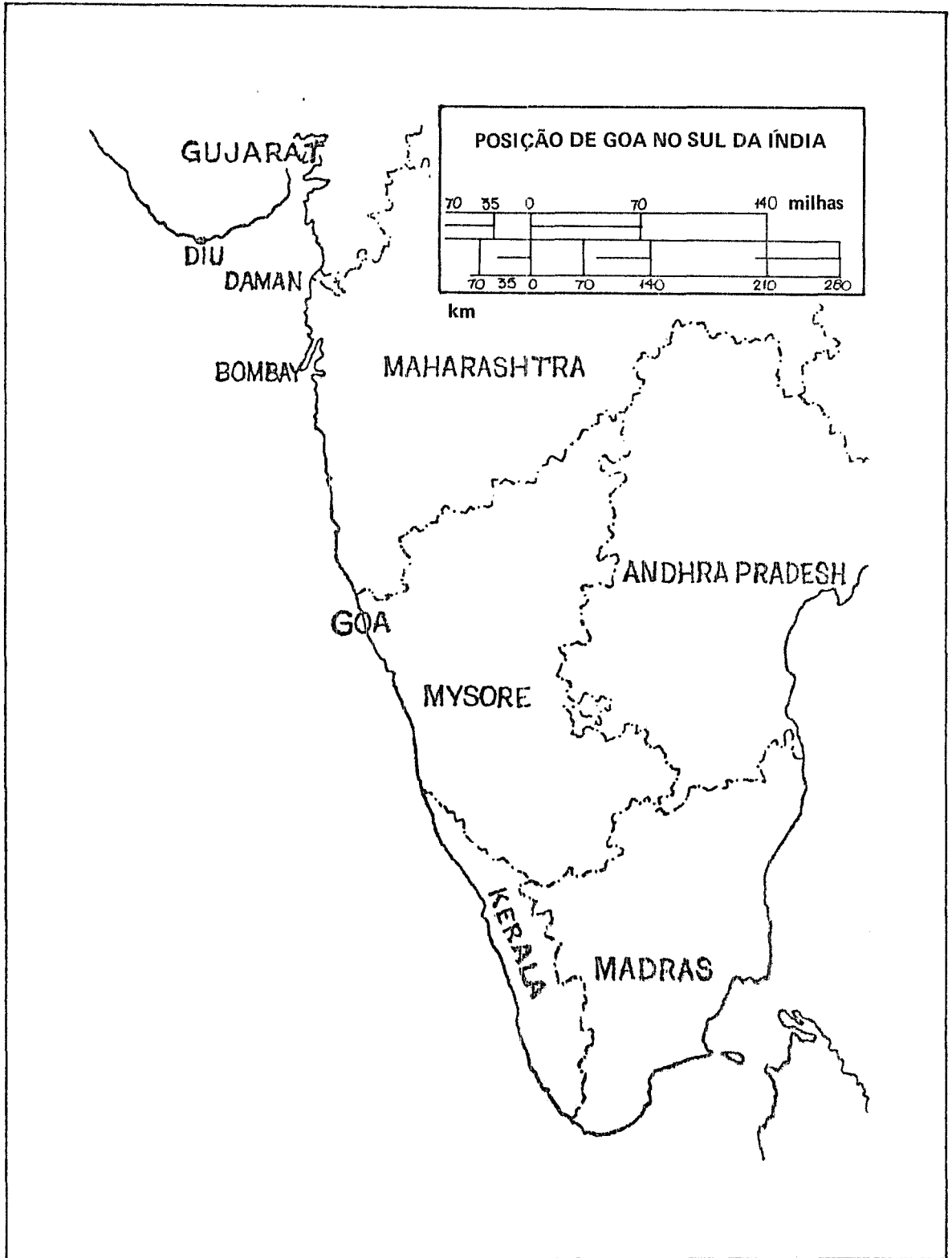
Situada no litoral do Concão, na costa ocidental da Índia, Goa é banhada no seu Oeste pelo mar arábico e seu território abrange 3 813 km² de extensão. De norte ao sul apresenta um comprimento extremo de 105 km e sua largura máxima, do este ao oeste, alcança 40 km. Tudo localizado entre 14°53' e 15°48' na latitude norte e entre 73°45' na longitude este.

Goa forma uma região distinta marcada pelos Gates ocidentais que dominam a sua topografia e a separam das regiões vizinhas. O rio Tirakol que corre ao norte do país constitui a linha limítrofe com o Estado vizinho de Maharashtra. No sul não existe uma linha demarcatória, sendo que as densas florestas a tornam impenetrável (vide Mapa 1, p. 18).

Conhecida na história e literatura indiana, desde os tempos antigos, observa-se que toda a costa ocidental da Índia desde a Kathiavar ao norte, até o cabo Comorim ao sul, era, em um tempo, chamada Concão. O Mahabharata refere-se ao todo Concão como Sapta Konkana (sete divisões de Concão), sendo estas, Kerala, Tulanga, Govarashtra, Karkana, Karalata, Varalata e Barbara (FONSECA, 1878:114).

A história de Goa antiga encontra-se envolta em mitologias. Os épicos Ramayana, Mahabharata e os Puranas contêm referências a Goa.

Mapa 1 - Posição de Goa no sul da Índia



Fonte: Reproduzido de D'Souza, B.G. *Goan Society in Transition*, Bombay, Popular Prakashan, 1975.

Conforme nota Filipe Néri Xavier (1903:76-78) "rezam os livros mitológicos e poéticos dos hindus Veda, Purana, Mahabharata, etc., que Vishnu, metamorfoseado em Parasurama, sua sexta encarnação, ou Avatara, depois de haver destruído os chãtrias e entregue aos brâmanes as terras conquistadas retirou-se aos Gates, e, com o fim de ter uma habitação tranqüila, obteve de Veruma, deus do mar, que as águas do oceano, que banhavam até os cumes das montanhas, recuassem do espaço que hoje ocupa a costa de Malabar, alcançada pela flecha lançada por seu arco, aliás positivamente e furtivamente roído, a pedido de Veruma, arrependido da concessão, pelo deus da morte, transformado em formiga branca".

Conforme a mesma lenda, a lança de Parasurama se fixou na aldeia de Bannhalle (Benaulim), significando *bann* = lança e *halli* = aldeia). Então, ele trouxe de Tirhut, 96 famílias brâmanes e estabeleceu-as na mais fértil região de Concão. Destas, 66 se fixaram em 66 aldeias, que são efetivamente conhecidas pelo nome de Shaasti ou Salcete e as restantes 30, nas aldeias da ilha chamada Tisvaddi. Daqui os Sarasvat brâmanes espalharam-se pelas regiões vizinhas como Bardez (de Baradesh = 12 aldeias), Pednem (Pernem), Kudal (Savvantvadi) e outras regiões do Concão.

Os brâmanes hindus de Goa se dividiram em shaasticares, bardescares, pednemcares e cudalcares. Já no Mahabharata existe referências aos sarasvats, que se espalharam pelo Concão, particularmente em Goa, dizendo: "durante uma grande fome, vivia nas margens do rio Sarasvati de nome Sarasvat o filho do Rishi Didichi, que começou a comer peixe que era proibido aos outros brâmanes. Sessenta mil brâmanes seguiram este exemplo, e assim os Sarasvats tornaram-se comedores de peixe" (SALDANHA, 1957:30-35). Ainda hoje os brâmanes sarasvats do Concão e Goa se distinguem das outras regiões da Índia, como vegetarianos comedores de peixe.

Embora os historiadores não admitam o valor histórico da lenda de Parasurama, um manuscrito a que se refere Duncan

(Asiatic Researches, *Historical Remarks on the Coast of Malabar*) afirmava que ainda há uns 23 séculos a base do Gates era banhada pelo mar. É certo, todavia, que esta costa, ou parte dela, teve o nome de Parasurama Kshetra, assim como, em referência a suas sete divisões, o de Sapta Konkana. Uma destas divisões era Govarashtra, que Wilson (1959:301), no Vishnu Purana, supõe ser idêntica a Govarashtra, que significa *distrito de pastores* e de que faz menção o Mahabharata no Bishnu Parva.

A ilha de Goa era a parte principal de Govarashtra, que podia ter-lhe dado o seu nome ou tomado dela, pois foi designada desde a mais remota Antigüidade, pelos nativos como *Gova, Govva, Gove, Govve, Goe, Goai, Goaem, Kavve, Kavva, Kuvvai* ou *Kuva*, etc. (FONSECA, 1878:118).

Goa, que sô recebeu este nome com os portugueses, foi conhecida no passado pré-colonial como *Gomantak, Govapuri, Govem, Govakpur, Gopakapattam*, etc. O geógrafo árabe conheceu-a por *Sindapur* ou *Sandapur*. *Mahassapatam* foi também o seu outro nome histórico. Três séculos antes de Cristo, Goa era conhecida como *Aparantha*, e foi mencionada por Ptolomeu, historiador e astrônomo egípcio (90-168 A.C.). Para os gregos, no século XIII, Goa era conhecida como *Nelkinda*. Alguns se referem à terra como cheia de vacas e daí o nome de *Gomant*, que posteriormente passou a ser *Gomantak* (SAKSENA, 1974:5).

O nome *Gomant* para Goa é encontrado no épico indiano *Mahabharata*, e no *Harivantka Skanda* encontra-se o nome de *Gomanchala*. Isto corrobora que Goa era um território próspero. O gado era critério e símbolo de riqueza. Goa situa-se nas partes mais férteis da costa do Concão. Segundo escreveu João de Lucena (1549-1600) "a terra em si graciosa, variada com vallas e cabeças de boms ares e águas, fértil de todas as coisas que nela se plantam e semeiam, é tam povoada, que se chama por outro nome *Tiguari*, que quer dizer trinta lugares, porque tantos tinha, e todos obrigados a pagar direitos

aos senhores da cidade de Goa, que aqui está situada; e por ser cabeça de toda a ilha tem o nome de toda ella, muy antiga dos naturais" (SEABRA, p. 51).

Um dos aspectos importantes da história política de Goa, é que a pré-colonial não formava um só reino. Várias partes desta região estavam sob o domínio de vários reis, pertencendo assim a vários reinos. Os limites dos reinos não estavam definidos claramente, pois os reis se contentavam em estender o seu domínio sobre muitas aldeias, que lhes pagavam tributos.

Por esta razão pouco se conhece sobre a história antiga de Goa. O mais recente relato data do século terceiro antes de Cristo. Nesse século, Goa era parte importante do vasto império de Asoka, participando integralmente do império Maurya (MORAIS, 1931:27). Acredita-se que um dos discípulos de Buda, o goês Purna, viveu em Ambaulim, em Quepém. Em 1930, o historiador H. Heras S.J. descobriu em Colvale (Bardez) a estátua de Buda, mostrando assim a existência e a influência do budismo em Goa nos primeiro e segundo séculos A.C. A inscrição lítica encontrada na Caverna pelo escritor goês concani Varde Valaulikar, em 1927, dizia *Sachipura chasira ssi* significando: no topo da cidade de Sachi (*pur* correspondendo ao *polis* grego = cidade). O escrito estava em caracteres brahmi, e P. Pissurlenkar, outro historiador de Goa, identificou a antiga cidade com a pequena aldeia de Sezo em Cuddnem de Sanquelim. Nota-se que a cidade existia nos primeiros séculos da era cristã. A propagação do budismo desde o tempo de Asoka, como nota o historiador goês George Morais (1965:10), empregando como o fez a língua prâcrita (prâkrita) no seu cânon e ritual, ajudou bastante a arianização do país. Embora hoje existam poucos vestígios do budismo em Goa, como as cavernas Hinayana, em Rivona, Arvallem, Lamgani e Ankem e uma única relíquia Mahayana, a saber a imagem de pedra de Buda encontrada em Colvale, o mesmo parecia estar bastante espalhado na região. Durante o

período Maurya, a faixa costeira desde Surat até Gokurna, que tinha o nome de Aparanta, estava dividida em seis sâtrapas com Sopara e Valipattana como seus respectivos centros administrativos. Esta conclusão é, conforme observa George Morais (1965:15), do fato de que, depois da queda dos Mauryas, Aparanta foi dividida entre os Mauryas do Concão (Konkan) e os Bhojas. Os primeiros governando sobre o norte do Concão, evidentemente desde Sopara, e os últimos sobre o sul do Concão, aparentemente desde Valipattana. Os nomes destes lugares são mencionados como portos marítimos, embora em formas levemente modificadas, como *Souffara* e *Palaimatmai* e *Balepatna*, pelos geógrafos gregos e romanos.

Não houve dificuldade em identificar a *Souffara* dos geógrafos com *Nalla-Sofara* de Bombaim (A Greater Bombay). Mas *Balepatna* - evidentemente a *Valipatna* dos mapas de Goa e dos documentos históricos, não pôde ser identificada por longo tempo, pois nenhum lugar com este nome podia ser traçado ao norte ou sul de Concão. A identificação satisfatória se deveu à pesquisa paciente de Varde Valaulikar. Ele encontrou a chave para a sua identificação correta na referência para ela como *Valipattana*, na inscrição dos Shilahares do norte de Thana. Ao buscar a derivação de duas palavras das quais o nome é composto Varde Valaulikar concluiu que desde que *Valipa* não tem sentido em sânscrito, deve ser uma palavra local; e na analogia de Gondvana, que significa o país dos Gonds, *Valipattana* podia significar como o último país dos *Valips* - *Pura* e *Pattana* sendo sinônimos, significando cidade. *Valipattana* podia também assumir a forma de *Valipura*, e ser mais tarde modificada para *Valipapura*, como na inscrição, do tempo do rei Kadamba Jayakeshi I de Raia (em Salcete - Goa) e *Balliyapura*. Finalmente, *Balli* dos tempos modernos, a umas 12 milhas ao sul da presente importante estação ferroviária da cidade de Margão.

Com razão numa visita a Balli, Varde Valaulikar encontrou os *Valips* ou *Velips* que viviam lá. Estes *Velips* que são

gauddôs, como grupo étnico tribal, conforme muitos autores, deviam ser os primeiros habitantes de Goa, fundadores originais das *comunidades aldeanas* goesas. Ainda depois da morte do imperador Ashoka, em 232 A.C., Goa continuou a ser governada pelos Mauryas, por um curto período de tempo, até que finalmente caiu nas mãos dos Sakvahanas, Kshatrapas ocidentais e Abhira, sucessivamente (SAKSENA, 1974:21).

Depois dos Mauryas, o importante reinado que dominou Goa, do quarto até o sexto século, foi o dos Bhojas. Ainda recentemente, nada era conhecido do Governo dos reis Bhoja sobre Goa, até a descoberta das inscrições nas placas de cobre que demonstraram a presença desse Governo.

Após os Bhojas, Goa passou a ser dominada pelos Chalukyas, Rashtrakutas e Silharas. Embora os historiadores não concordem quanto ao exato período durante o qual os Chalukyas de Badami e os Rashtrakutas de Malkhed governaram sobre as diferentes partes de Goa, aceita-se seguramente que os Silharas do sul tinham a sua capital em Balli (Quepém) e governaram por 250 anos. Eles eram capitães feudatários de Rashtrakutas de Malkhed desde o século VIII até XI A.C., e a sua administração era marcada pela prosperidade e paz, sendo que alguns reis foram patronos liberais do saber.

Os Silharas foram sucedidos pelos Kadambas de Goa, que fizeram, no século XI, Chandrapur, atual Chandor, a capital do seu reino. Mais tarde ela foi transferida por Sayatesi I, para Goapuri (Goa Velha) nas margens do Zuari, porque era ao mesmo tempo um grande centro comercial e religioso.

Os Kadambas mantiveram o seu poder por três séculos inteiros; mas com o surgimento dos muçulmanos no Decão, sofreram um retrocesso. Expulsos de Goa, por Hassan Bahmani, eles reconquistaram-na com grande esforço, mas apenas para perdê-la definitivamente em 1356. Um pouco antes, os Kadambas tinham sido forçados a aceitar a autoridade dos Yadavas de

Devagiri que eram marathas - uma circunstância que explica a presença da língua maratha, em Goa, como meio literário.

O povo Maratha, que ocupa uma grande parte da Índia central, é historicamente originário da região entre os rios Tajhi e Crisna, limitada a oeste pelos Gates, que separam a zona costeira e baixa do plano continental (LOBATO, 1965: 19).

O império de Vijayanagar, que tinha sido fundado em 1336 para servir como defesa hindu à expansão do islamismo no sul da Índia, não podia ver com indiferença a queda de Goa, nas mãos dos muçulmanos. Goa controlava o comércio exterior e Vijayanagar dependia exclusivamente deste porto para os contatos com o exterior, através do comércio com os árabes. Daí, Harihara II, o imperador de Vijayanagar, encarregou o seu general Madhava de conquistar Goa para o seu império. Por sua vez este conseguiu conquistá-la do sultão Bahmani em 1378/80.

Goa permaneceu na possessão de Vijayanagar por quase um século, quando foi surpreendida por um ataque de Khavvaja Mahmud Gavvan, o Bahmani Vazier, em 1472. O Khavvaja estava tão satisfeito com a sua grande conquista que, nas cartas a seus amigos, descrevia Goa como "a inveja das ilhas e dos portos da Índia, famosa pelo seu agradável clima". Chamou-a, devido à abundância de suas plantas e fontes, "o espelho do pequeno bosque dos gênios e a cópia da cisterna de plenitude".

Quando o império Bahmani dividiu-se, Goa, situada perto de Bijapur naturalmente, ficou para Yusuf Adil Shah, estabelecido em Bijapur, que dispensou todos os cuidados sobre a cidade desejando fazer de Goa a capital do seu reino. A cidade de Goa sob o reino de Bijapur, contudo, não era a velha cidade dos Kadambas sob as margens do Zuari, a Goa Velha a que nos referimos, mas, a nova cidade que tinha entretanto surgido nas margens do Mandovi, graças ao em-

preendimento de Malik Hussain, o chefe dos comerciantes muçulmanos de Honavar, que tinham fugido para escapar da perseguição do chefe Vijayanagar do lugar.

Este império transformou-se no centro dos povos de diferentes partes do mundo. Em consequência da riqueza muitos potentados orientais buscaram relações amigáveis com o sultão de Bijapur.

Embora Yusuf Adil Shah fosse tolerante em matéria religiosa, em contraste marcante com os seus antecessores bahmani, o seu domínio sobre o Concão e particularmente sobre Goa estava longe de ser seguro. A maior parte da população que era hindu, particularmente os gauncares (fundadores das aldeias), não gostava dos seus dominadores, que lhes tinham usurpado as propriedades.

Esta era a situação em Goa, quando Timmaya, o almirante Vijayanagar, encontrou Afonso de Albuquerque que estava a caminho do mar Vermelho, para atacar os muçulmanos nas suas próprias águas. Timmaya dissuadiu-o deste empreendimento mostrando que a presa por ele procurada encontrar-se-ia mais perto, em Goa. Os tempos também eram propícios para uma campanha contra esta cidade, tendo em vista que como consequência da morte de Yusuf Adil Shah, o seu reino encontrava-se em grande confusão.

Afonso de Albuquerque seguiu o conselho de Timmaya, e com a sua ajuda e dos colaboradores locais, ele tomou Goa em 1510, começando assim uma nova etapa na sua história política.

A conquista de Goa, colocou este pequeno território no mapa mundial como uma gigante metrópole do Oriente, competindo com Lisboa, então na vanguarda das capitais dos países europeus, em opulência, pompa e esplendor. Na realidade, logo Goa se tornou a "Goa Dourada", a "Roma do Oriente", cobiçada por outras potências que disputavam, com Portugal, a supremacia comercial nos mares das Índias orientais.

Descrevendo a situação de Goa, na época de sua conquista pelos portugueses, Duarte Barbosa escreve (1946:74):

"adiante ao longo da costa, está um mui formoso rio, que lança dois braços ao mar entre os quais se faz uma ilha, em que está a cidade de Goa, que foi de Daquém, e era um Senhorio sobre si, com outras terras de redor dela pelo sertão, onde há um gran Senhor, vassalo do dito Rei, que chaman Sabaio que, por ser muito bom cavalheiro, manso e esforçado na guerra, lhe foi dado este Senhorio de Goa, para dalli fazer guerra a El-Rei que Narsinga, como sempre fez até a morte, pela qual ficou esta cidade ao Hidalcão, seu filho. É habitada de muitos mouros honrados, muitos deles estrangeiros, de muitas partidas. Eram homens brancos, entre os quais, além de muitos ricos mercadores que aí havia, eram outros lavradores. A terra por ser bom ponto, era de grande trato, onde vinham muitas naus de Meca e da cidade de Aden, Ormuz, de Cambaia e do Malabar. O Hidalcão tinha nela um capitão com muita gente de armas que a guardavam, e ninguém estava na ilha senão por grande regimento e recado. Tinham também alcaides, escrivães e guardas e registravam todo homem que entrava, escrevendo-lhe quem e donde era, e quantos sinais tinha, e assim deixavam entrar e sair".

Politicamente com exceção dos dois últimos governos muçulmanos, Goa foi dominada pelos reinos hindus, e a sua estrutura social não poderia ser diferente da sociedade hindu do resto da Índia.

Supõe-se, como nota Filipe Néri Xavier (1903:74), que a população de Goa teve por base os *curumbins*, habitantes mais antigos, seguindo uma grande massa de *shudras*. Em épocas muito posteriores vieram a tornar-se predominantes os marathas e brâmanes. Segundo Varde Valaulikar, os *rashtrakutas*, senhores dos *shilaharas*, eram *chaddôs* de *Lottli* em Salcete, pela razão de que eles se afirmavam *Lattalapura-Varadhissh-Varnam* ou senhores de *Lottli*. Uma pesquisa posterior confir-

mou este ponto de vista. Agora não existe absolutamente nenhuma dúvida de que os Rashtrakutas eram originários do norte. Segue-se daí que os dois importantes grupos de população goesa, os chardôs e os sarasvats (brâmanes), constituíam um único povo e entraram juntamente em Goa. Essa inferência ganha significado quando se supõe que os chardôs de Goa não são nenhum outro grupo do que os chardôs, um dos *kshatrya* clã do Punjab, do norte da Índia.

É natural, segundo afirma George Moraes, que os chardôs deveriam ter admitido para as suas fileiras as aristocracias sucessivas das dinastias que em tempos subsequentes governaram sobre Goa - Kadambas, Chalukyas, Yadavas e Vijayanagar - até o século XVI.

Ainda se encontra nas Novas Conquistas a tradição de que os *Dessaes* e *Gauncares Marathas* vieram de fora, sabendo-se até em alguns casos sua procedência. Todavia, segundo Filipe Néri Xavier, o seu estabelecimento foi certamente anterior ao dos brâmanes, pois na maior parte das comunidades, os marathas só puderam entrar como *culcornis*, com direito limitado à *vatana*, fixada em remuneração dos seus serviços. Os marathas se atribuem algumas vezes a origem *rajput* explicada pelo fato de ter havido cruzamento entre eles e os antigos dominantes curumbins. Os chardôs que geralmente não se encontram hoje nas *Novas Conquistas* e, sim, somente como cristãos nas *Velhas Conquistas*, onde não há marathas hindus, pertencem a este grupo étnico, um dos mais numerosos de Goa. O estabelecimento dos brâmanes na Índia foi posterior ao dos outros grupos considerados indígenas, supondo-se que teve lugar nos princípios da era cristã, época em que foi povoado por eles o Malabar e o Canará.

Embora a política islâmica diferisse grandemente da política hindu, quando os muçulmanos invadiram Goa, eles encontraram uma sociedade predominantemente hindu. Os governantes muçulmanos foram obrigados a ajustar-se às realidades da situação.

A administração governamental consistia, do rei, como o ápice do estrato governante, sendo ele o soberano do Estado. Ele era assistido pelo conselho dos ministros. Com sua família, seus ministros, outros oficiais e a nobreza, formavam o estrato superior da sociedade e gozavam de todos os privilégios. Estes pertenciam à casta *kshatrya*, considerada a dos governantes, e ao lado deles estavam os brâmanes, que se ocupavam do serviço religioso e dos templos, formando na hierarquia um estrato superior ao dos *kshatryas*.

Esta estrutura dos reinos hindus em Goa foi mantida pelos muçulmanos após a sua invasão.

Durante os reinados hindus, bem como durante o governo muçulmano, para os efeitos de administração, o reino era subdividido em muitas *talukas* ou *mahals* (concelhos), e cada taluka em um número de aldeias, sendo que cada aldeia tinha a sua própria administração (*Gaumponn*), que zelava pela administração e defesa da aldeia.

Ao nível do concelho (taluka) os governadores eram nomeados, sendo diretamente responsáveis perante o rei, com respeito à coleta da renda arrecadada em espécie. Estes governadores eram, geralmente, membros da família real ou eram ministros. Durante o governo dos reis hindus, como no resto da Índia, a estrutura da sociedade e a hierarquia do poder econômico e político, estavam estruturadas no sistema de castas. O reinado de Yusuf Adil Shah, em Goa, permitiu também que os hindus de castas altas não só gozassem de liberdade religiosa, mas fizessem parte da administração, sendo nomeados para importantes cargos civis e militares (D'SOUSA, 1975:21).

Ao tempo do governo muçulmano as terras eram divididas em função da arrecadação de renda, a cargo de hindus leais, principalmente brâmanes *lingayats* e *marathas* com os títulos de *jagirdars* (fazendeiros) ou *deshmuks*. Estas nomeações eram feitas à base de princípios hereditários.

A alguns hindus eram também dados os títulos de *Desais* e *Sardesais*, e posteriormente encarregados da arrecadação de renda de algumas terras. Aos hindus, que haviam se distinguido nos serviços dos reis muçulmanos, eram dados os títulos de *Rajahnaik* e *Rao*.

Assim, ainda no governo muçulmano, a hierarquia das castas hindus era mantida e a concepção de casta ocupava um papel importante na nomeação de cargos.

CAPÍTULO 2

CASTAS E VARNAS

Um dos principais problemas, ainda aberto à discussão, e em relação ao qual variam as opiniões e posturas de sociólogos, estudiosos do sistema de castas na Índia, é o problema fundamental da sua origem.

A confusão nesses estudos sociológicos tem sido no sentido de misturar o esquema de castas com o sistema de varnas. Como observa M.N. Srinivas (1967:62-69), o modelo varna tem produzido uma imagem errônea e distorcida de casta. Conforme o mesmo autor, o esquema varna é uma hierarquia no sentido literal do termo, uma vez que critérios rituais constituem a base da diferenciação. Este esquema varna certamente distorceu a visão da casta, porém habituou homens e mulheres comuns a apreender o sistema de castas, provendo-os de um modelo claro e simples que se aplicava a todas as partes da Índia.

Os portugueses que foram à Índia, surpreendidos pela separação estanque dos agrupamentos da população local, empregaram, para os designar, o termo *casta*. Adotado posteriormente em todas as línguas, esse termo não tinha original sânscrito, nem paralelo nos atuais idiomas locais.

Casta vem do vocábulo latino *castus* e significa pureza de nascimento. Consagrada na literatura da sociologia, veio portanto do uso pelos portugueses que acompanharam Vasco da Gama em sua viagem às Índias, e significava nascimento, raça e espécie. Assim homem de boa casta era o homem de boa família. O primeiro uso da palavra no seu sentido restrito, do que hoje conhecemos e compreendemos por casta, parece datar

de 1563, quando Garcia de Orta escreveu que "ninguém muda de profissão do seu pai, e todos aqueles da mesma *casta* são os mesmos". Yule e Burnell que citam essa passagem, mencionam também outra, do decreto do Sagrado Concílio de Goa de 1567, descrevendo os gentios (hindus) como dividindo-se entre eles em raças distintas e castas de maior ou menor dignidade, considerando os cristãos como de posição inferior, e guardam-no tão supersticiosamente que ninguém de casta alta pode comer ou beber com alguém de casta inferior (RISLEY, 1969: 67).

Às castas primitivas (*varnas*), coevas do arianismo, tornadas ao depois incertas e vagas, sucedeu a orgânica social das *jatis*, seitas, classes ou corporações, designadas pela função que exercem. Nada terão as *jatis*, de comum, quanto à sua origem étnica ou *dharma* religioso com as vetustas castas do arianismo bramânico. Às *jatis*, porém, com mais propriedade cabe a designação portuguesa de casta. Foram as *jatis* que os portugueses designaram por castas. "Nesta gente Malabar há dezenove gerações de gente e cada um apartados sobre si, por leis e costumes", escreve Gaspar Correia (GONÇALVES, 1947:89).

Até hoje em Goa, na linguagem local, o termo correspondente à casta é o *zat*, que vem do *jati*.

E na sua análise sobre o sistema de castas na Índia, Charles Bettelheim (1962:69), observa que é neste sentido de *jati* correspondente ao termo sanscrítico, que utiliza o termo casta e segundo o autor é a noção que a grande maioria dos sociólogos franceses tem retido.

André Beteille (1965:45-61) por sua vez, observa que o termo inglês "caste" corresponde mais ou menos aproximadamente ao que localmente é referido como *jati* ou *kulam*. Em adição ao *jati* e *kulam*, ele observa que muitos dos aldeões particularmente os brâmanes, estão familiarizados com o conceito de *varna*. Embora os termos *jati* e *varna* se refiram

normalmente a conceitos diferentes, a distinção não é consistentemente mantida. O Varna se refere a uma das quatro principais categorias em que a sociedade hindu está tradicionalmente dividida; *jati* se refere a grupos muito menores (SRINIVAS, 1962:63-69).

De acordo com o esquema dos quatro varnas, há apenas quatro castas (excluindo os intocáveis) e o número é o mesmo em qualquer parte da Índia. Mas mesmo durante os tempos védicos havia grupos ocupacionais não incluídos nos varnas, embora não se saiba se tais grupos constituíam castas, no sentido em que se passou a entender o sistema de castas.

Conforme notou G.S. Ghurye (1961:45), em cada região lingüística há cerca de 200 grupos de castas, que se subdividem em aproximadamente 3.000 unidades menores, cada qual endógama e constituindo a área da vida social efetiva para o indivíduo.

Daí o estudo das castas na Índia se tornou difícil pela variabilidade que estes grupos ofereciam. Para que se possa compreender como surgem as castas na Índia, temos de analisar o próprio desenvolvimento da sociedade hindu na Índia, desde os tempos védicos. A cristalização do sistema de castas vem desde esses tempos, está ligada diretamente ao hinduísmo, e é isso que leva Max Weber a afirmar que o sistema de castas é o ritual dos direitos e deveres que ele apresenta e impõe e a posição dos brâmanes é a instituição fundamental do hinduísmo (1958:29-54).

O estudo da história indiana mostra que o governo e as idéias políticas na antiga Índia não eram sempre formadas por um fator singular. A organização tribal parece ter sido um importante elemento nos tempos védicos, mas as ordens sociais e os estados territoriais emergiram como fatores decisivos nos tempos pós-védicos.

Assim, poder-se-ia identificar quatro etapas na história política da Índia Antiga. O mais antigo período foi o da

democracia militar tribal, na qual assembléias tribais estavam preocupadas com as guerras. A época da Rig-Veda foi primariamente o período destas assembléias. A segunda etapa se caracteriza pela divisão dos agrupamentos tribais dando lugar à emergência de ordens sociais chamadas varnas e ao começo do habitat territorial fixo das tribos nômades, levando ao crescimento da monarquia e origem de impostos e burocracia. Num terceiro período surgiram as grandes monarquias territoriais de Kosala e Magadha, e oligarquias tribais no norte-oeste da Índia e nas planícies dos Himalaias. A quarta etapa, porém, se caracteriza com o governo dos Mauryas que estabelece a centralização burocrática baseada na expansão das atividades do Estado. O controle estatal de todas as esferas da vida era justificado pela filosofia védica do absolutismo do rei. Assim, no período Maurya, a religião era inteligentemente explorada para servir os fins políticos.

Dando atributos divinos ao rei, os brâmanes criaram um solo fértil para o desenvolvimento da filosofia védica e converteram os reis locais em zelosos defensores da ordem social e política, proclamada nos antigos códigos das leis bramânicas. Além disso, eles deram a forma final ao Código das Leis de Manu, que não só serviu como Carta Magna mas também legalizou a ampla proliferação do sistema de castas.

O caráter do governo pós-védico não pode ser plenamente compreendido sem a consideração da relação entre o sistema de varnas dum lado e a lei e o governo do outro lado. Conforme nota R.S. Sharma (1968:307), há boas razões para pensar que, desde o século V A.C., as castas não só tiveram uma parte vital no desenvolvimento do poder estatal, mas também condicionaram largamente o seu crescimento em vários estágios, bem como organizaram a sua estrutura.

Em todas as obras bramânicas, desde *Dharmasutra* e *Arthashastra*, a mais enfatizada função do chefe de Estado é a manutenção da ordem social com base nos varnas. Segundo

Kautilya, o rei como promulgador de dharma, está aí para proteger o sistema de quatro varnas. Manu declara que o reino pode prosperar apenas quando a pureza das castas é mantida (MANU X, 61).

As evidências de inscrições encontradas não só na teoria, mas na prática, também, proclamam que a preservação da sociedade dividida em varnas era a função principal do Estado.

Os primeiros períodos da história indiana são marcados pela expansão dos arianos védicos e por uma atitude hostil exercida por eles em relação àqueles, em cujo contato eles se punham no curso da sua migração do norte ao sul da Índia. No Rig-Veda existe uma prova de que os arianos eram cercados de todos os lados pelas tribos hostis, que eram variamente designadas como *Dasas* ou *Dasyus*. Com efeito no Rig-Veda, conforme nota G.S. Ghurye, a palavra varna não se aplica a qualquer destas classes (brâmanes, kshatrya, etc.). É apenas o *varna aria* ou o povo ariano que é contrastado com o *varna dasa*.

O Satapatha Brahmane, de outro lado, descreve as quatro classes como os quatro varna. Varna significa cor e foi neste sentido que a palavra parece ter sido empregada para contrastar os *aria* e os *dasa* referindo-se as suas cores, respectivamente, clara e escura. A conotação de cor da palavra era tão forte que, mais tarde, quando as classes vieram a ser regularmente descritas como varna, veio a suposição de se distinguirem quatro cores. Posteriormente a distinção do Rig-Veda, além da distinção entre *aria* e *dasa*, havia uma distinção e divisão da sociedade em três ordens, isto é, em brâmane, kshatrya e vish. As duas primeiras representavam amplamente as duas profissões do poeta-sacerdote e do guerreiro-chefe. A terceira divisão era, aparentemente, um grupo que compreendia todo o povo comum. Somente, num dos últimos hinos, o celebrado Purushasukta, há uma referência a quatro ordens da sociedade, como emanadas do sacri-

fício do Ser Primevo. Os nomes destas quatro ordens são dados como sendo *brahmana*, *rajanya* (kshatrya), *vaiśhya* e *śhūdra*. Os membros associados a cada divisão e a ordem em que as mesmas são mencionadas provavelmente indicam o seu *status* na sociedade da época, embora nenhuma interpretação com esse sentido seja dada diretamente do hino.

Na época do Mahabharata o termo *Dasyu* perdeu o seu significado específico e foi aplicado em geral a tais tribos como Kirata, Yawana, Gandhara, China, Savara, Barbara, Pulinda, Ramatha e Kamboja. O Mahabharata também diz que estas tribos estavam vivendo sob o sistema social dos arianos, chamado o sistema de quatro varnas.

No esquema varna dos Vedas há apenas quatro ordens; os intocáveis não fazem parte do esquema de castas e são considerados como não-castas. O esquema varna, conforme M.N. Srinivas, se refere, na melhor das hipóteses, às amplas categorias da sociedade e não às suas unidades reais e efetivas. Mesmo com referência apenas a amplas categorias da sociedade, considerados os aspectos da variabilidade e diversificação dos grupos regionais, o esquema de quatro varnas envolve sérias simplificações. Os intocáveis, embora estejam fora do grupo de castas, fazem parte integrante da sociedade hindu-indiana. O fato de lhes serem negados privilégios de que gozam as castas mais altas não significa que não sejam parte integrante da sociedade. Através da intocabilidade se pode apreender melhor a essência do sistema de castas, enquanto que a pureza e impureza se tornam a característica básica das castas na Índia, na sociedade hindu, como observamos anteriormente.

Conforme nota M.N. Srinivas (1967:67), embora o esquema varna tenha distorcido a visão de casta, habilitou a apreender o sistema de castas, provindo de um modelo claro e simples que se aplicava a todas as partes da Índia. Varna, que passou a ser propriamente a casta em português, proporcionou uma linguagem social comum adequada ou se supôs ser adequada

à Índia como um todo. O principal problema foi de tentar definir como surgiu o sistema social de varnas ou de quatro castas principais e o de intocáveis.

Embora estudiosos do sistema de castas da Índia, tais como E.R. Leach e J.H. Hutton estejam até certo ponto precisos em afirmar que o sistema de castas na Índia, na sua manifestação etnográfica, é um fenômeno sócio-cultural único, eles estariam exagerando, conforme nota Harould A. Gould (1971:1-74), ao implicar que por esta razão o sistema se desenvolveu através de processos que são fundamentalmente diferentes do modo em que o sistema de estratificação social tem surgido em dado tempo, em várias partes do mundo.

Investigações arqueológicas e a história social ensinam-nos que muitas das propriedades estruturais básicas, associadas com os sistemas estatais dentro dos quais o hinduísmo foi se desenvolvendo, não eram específicas da Índia.

A organização estatal começou na Índia depois de 2800 A.C., no vale de Indus (Wheeler, 1966). Os elementos fundamentais desta civilização faziam parte da civilização que se tinha originado no Médio Oriente. Já Gordon Childe, examinando o surgimento desta civilização, afirmara que ela era resultado da evolução simultânea interdependente de tecnologia e estrutura social.

No importante texto de seu livro *Man makes Himself*, ele nota que pelos anos 3000 A.C. a visão do arqueólogo, sobre o Egito, Mesopotâmia e o vale de Indus, não mais focalizava a atenção sobre comunidades de simples lavradores, mas nos estados abraçando várias profissões e classes. A dianteira era ocupada pelos sacerdotes, príncipes, escribas e oficiais, além de uma armada de artesãos especializados, soldados profissionais e trabalhadores mistos, todos provindo da função primária de produção de alimentos. Os objetos

agora desenterrados não são mais os instrumentos da agricultura e caça, mas mobiliário de templos, armas, utensílios de barro feitos com uso de roda, joalheria e outros manufaturados produzidos em larga escala por artesãos especializados. Como monumentos nós temos ao invés de choupanas e plantações, túmulos monumentais, templos, palácios e oficinas. Neles encontramos todas as espécies de substâncias exóticas, não como raridades, mas regularmente importadas e usadas na vida cotidiana (1952:180-188).

Como observa o mesmo autor, nos grandes vales aluviais do Nilo, no sistema do Tigre/Eufrates e do Indu, o esforço coletivo criara ambientes artificiais. As sociedades que ali habitavam se haviam emancipado da dependência imediata dos caprichos da natureza bruta e tinham descoberto uma uniformidade em seus fenômenos que permitia o planejamento racional. A exploração organizada das terras conquistadas aos pântanos e aos desertos produzia quantidade sem precedente de milho, carne e outros alimentos. A perda local de uma colheita já não significava, inevitavelmente, a fome e a miséria, porque graças às vias de comunicação fluviais os alimentos podiam ser armazenados nos celeiros das cidades e distribuídos por todos os vales. As organizações do Estado, fundadas em residência ao invés de parentesco, aboliram as sangrentas lutas entre os clãs, minoraram a violência de outros conflitos internos e provavelmente reduziram a frequência das guerras (1952:180-188).

Nesta evolução social, o poder econômico se concentra nas mãos de uns poucos reis, templos e nobres. Para que se possa manter esta formação social que cria uma estratificação, na medida em que se diferenciam grupos participando desigualmente da apropriação do poder político e econômico, se utiliza duma filosofia religiosa que institucionaliza este processo de diferenciação, dando-lhe um aspecto ritualista justificando a diferenciação e a rigidez da separação.

Assim, no tempo de Manusamhita uma tradição tinha sido já criada, de que castas determinadas deveriam seguir ocupações particulares. Não que qualquer mudança fosse totalmente proibida, mas em cada caso um desvio era claramente reconhecido como uma prática excepcional ou *apadharna*, apenas para ser seguida, quando não seja possível seguir a ocupação tradicional. Convém notar, como observa Nirmal Kumar Bose (1961:22-36), que mais rigor era estabelecido em relação aos vaishyas e shudras do que em relação aos guerreiros e sacerdotes, kshatryas e brâmanes, respectivamente. Se considerava que se os vaishyas e shudras não cumprissem os seus deveres, eles poriam o mundo em confusão. O *Sukraniti* diz que "cada casta deve praticar os seus deveres que têm sido mencionados como pertencendo-lhe e como têm sido praticados, senão os reis deveriam castigá-los".

Assim, como observa Talcott Parsons (1961:553-63), o hindu acha-se ligado, então, por seus sentimentos de dever religioso, à ordem social tradicional, mormente à estrutura de castas.

Neste sentido a sociedade tradicional indiana se desenvolve caracterizada pelo seu sistema religioso que é o hinduísmo e o seu sistema social que é a estrutura de castas. Na medida em que se desenvolve a cristalização das castas, se desenvolve também a variabilidade da estrutura de castas e o processo da estratificação social dentro do sistema de castas.

Os Varnas constituem os componentes da categorização inicial da sociedade indiana. Embora sejam, desde tempos antigos, sobrepostos e aumentados pela fragmentação contínua da sociedade, eles representam o modelo institucional e ideológico de categorização em torno do qual esta fragmentação ocorreu.

A quintupla divisão original, uma vez considerada universal e imutável, agora é apenas de interesse histórico.

O processo de desintegração que tinha começado durante os últimos tempos védicos tem continuado até hoje na sociedade hindu. A fusão de diferentes culturas, tendo sistemas variados de economia, ocupação e estrutura de poder, através de centenas de anos, tem dado lugar a amalgamação e multiplicação de castas, subcastas e castas mistas, que se tornam um desafio para todas as tentativas dos estudiosos em ordem à sua exata enumeração e classificação (HUTTON, 1963:25).

A ordem social tradicional da sociedade hindu já não existe e a ordem hierárquica divina é contestada em larga escala. Mas os velhos valores ainda persistem e influenciam as vidas do povo indiano. Casta é ainda um importante fator de como as pessoas se tratam umas com as outras, vários tabus, proibições e idéias de poluição ainda mantêm uma larga distância social entre certas castas; casamentos entre as castas hindus não são comuns; ser membro de casta é determinado pelo nascimento; cada grupo de casta ainda mantém os seus costumes, regras e cerimônias religiosas, a idéia de distinção de casta ainda prevalece em áreas tanto urbanas como rurais, e as tradições de casta no todo, ainda ligam os membros a um nível particular de "pureza" que dirige as suas atividades e o comportamento global.

Os estudos anteriores sobre as castas mostram-se principalmente interessados na origem e evolução desse sistema. A tendência recente é estudar a casta em termos de relações, tensões e integração na sua dinâmica social. Daí, como observa A.P. Barnabas (1965:3) as castas hoje não são apenas temas de pesquisa acadêmica. A casta é uma dessas instituições sociais que tem sempre exercido uma influência predominante na vida política e social indiana.

Conforme nota A.R. Dessai (1951:41), "um tipo muito peculiar do agrupamento social que é encontrado na Índia é o agrupamento de casta. Um estudioso da sociedade indiana que falha em estudar de perto e cuidadosamente esta variedade de

agrupamento social perderá a própria essência da mesma sociedade.

Mas como observa K.C. Rosser (1964:75), poucos termos em todos os campos de ciências sociais têm apresentado tantas dificuldades na definição ou levantado tão fortes diferenças de opiniões como o termo casta.

Segundo observa D.N. Majumdar (1973:278), hoje existem tantas teorias de origem de castas, quantos há que escreveram sobre o tema. Contudo, deve ser admitido, segundo o mesmo autor, que nenhuma instituição social exceto o totemismo tem sido estudado sob tão variados ângulos como o sistema de castas.

Conforme escreveu E.A.H. Blunt (1961:3) as castas não são todas construídas no mesmo modelo; o sistema tem crescido gradualmente e as de origem diferentes são também de natureza diferente. Outras dificuldades surgem da concepção e confusão entre o ideal e o real, bem como da fluidez da casta.

Apesar de todas as dificuldades, observa Yogesh Atal (1972) que as definições de casta poderiam ser classificadas em três categorias. Algumas destas tentam definir a casta como um grupo, outras como um sistema social e algumas outras combinam os elementos destes dois tipos de definições.

Para que se possa analisar sociologicamente as castas, elas têm de ser consideradas como grupos dentro do sistema social, e neste sentido a terceira definição de castas, que engloba elementos de grupo e sistema social parece ser a mais válida.

Assim, M.N. Srinivas (1962:3) escreve que o sociólogo definiria a casta como um grupo habitualmente localizado, hereditário e endógamo, tendo uma associação tradicional com uma ocupação, e posição particular na hierarquia local de castas, formando um sistema social, sendo as relações entre

as castas, governadas, entre outras coisas, pelo conceito de pureza e poluição.

Conforme G.S. Ghurye (1961:101-129), podemos discernir seis características principais da sociedade hindu, à época em que era regida pela natureza social da casta e livre de influência das idéias modernas de direitos e deveres.

1 - Divisão segmentária da sociedade: essa sociedade de castas não era uma comunidade mais ou menos homogênea, na qual quaisquer distinções de *status* sociais porventura existentes estivessem tão recônditas que uma pesquisa se fazia necessária para que se desse conta da sua presença, mas uma sociedade na qual predominavam vários grupos com uma vida própria bem desenvolvida. Assim na opinião de Senart (1896: 180), "a casta é um organismo por natureza circunscrito e separatista. A classe e a casta não se correspondem nem pela extensão, nem pelos caracteres, nem pelas tendências nativas. Entre as próprias castas ligadas à mesma classe, cada uma é nitidamente distinta das congêneres, das quais se isola com um rigor não mitigado por qualquer cuidado de uma unidade superior".

2 - Hierarquia: a segunda característica importante e fundamental no sistema de castas é que elas formam um sistema hierárquico. Há, por toda a Índia, um esquema definido de procedência social entre as castas, sendo essa hierarquia encabeçada pela casta brâmane.

Conforme observa Talcott Parsons "há nele (no regime de castas) um elemento de ordem que permite chamá-lo um sistema". E como um sistema, a casta "compõe-se de um número muito grande de grupos hereditários, geralmente locais, rigidamente endogâmicos, dispostos numa hierarquia de inferioridade e superioridade relativa".

Falando da conexão entre as castas hindus e o brâmane, Weber (1958:29-54) escreve "por mais intensamente que uma casta hindu possa rejeitá-lo como sacerdote, como autoridade

doutrinária e ritual, e a qualquer outro respeito, a situação objetiva permanece inexorável; em última análise, sua posição hierárquica é determinada pela natureza de sua relação positiva ou negativa para com o brâmane".

3 - Restrições relativas à alimentação e relações sociais: o sistema de castas na Índia não só governa como cada hindu vive a sua vida própria, mas também fixa o lugar do indivíduo na sociedade na qual ele vive. Cada casta e subcasta tem a sua hierarquia. A hierarquia é fixada dentro do processo ritualístico, nem pela riqueza, nem pela educação, nem pela propriedade de terra, mas pela compartilha de alimentos.

A organização social hindu não pode ser compreendida fora do seu marco religioso. São duas as noções fundamentais filosófico-religiosas em torno das quais gira todo o sistema de valores do hinduísmo - *Dharma* e *Kharma*. São estas duas noções filosóficas, conforme observa André Beteille (1976: 510-560), cuja complexidade deixa-se dificilmente restringir em uma fórmula, que são a base da filosofia de vida de todo o hindu. Em resumo *dharma* representa para cada um, uma conduta conveniente à sua posição, a qual depende essencialmente da casta a qual pertence, o *karma* explica e justifica o grau determinado ao indivíduo deste seu nascimento de acordo com seu comportamento durante uma existência anterior. Assim as regras e normas morais das quais dependem o valor de um homem não são idênticas para todas as castas.

O Varna-dharma, conforme B. Kuppuswamy (1972:125) é o que fixa as posições do homem na sociedade.

A religião não só influenciou profundamente a casta hindu, conforme observa A.L. Kroeber (1970:416) mas deu origem ao sistema de castas, especialmente os velhos e quase universais dogmas da imortalidade de alma individual, do renascimento segundo um esquema de causalidade moral (*Kharma*) e do mérito pelo refreamento e domínio das paixões.

Muitos dos membros das mais altas castas "renasceram" como seres humanos; numa existência anterior, pertenciam eles a uma casta baixa. Maior é o dever que lhes incumbe porque representam maior mérito. Daí serem sujeitos a inúmeros tabus que afetam o alimento, a sexualidade, a limpeza, a conduta, dos quais estão isentas as baixas castas contaminadas e contaminadoras.

Existem regras minuciosas quanto ao tipo de alimento ou bebida que os membros duma casta podem aceitar dos membros doutras castas e subcastas. Todo o alimento é dividido em duas categorias, *kachka* e *Pakka*, a primeira correspondendo a qualquer alimento em cujo cozimento se utiliza a água, e a outra, a todo alimento cozido em Ghee (manteiga clarificada), sem que se adicione água. De um modo geral, ninguém ingerirá alimento *kachka* a menos que tenha sido preparado por um irmão de casta, o que na prática realmente significa um membro do seu próprio grupo endógamo, seja este casta ou subcasta, ou então pelo seu guru brâmane ou guia espiritual.

Na prática a maioria das castas parece não objetar ao alimento *kachka*, quando aceito de um brâmane. Quanto ao alimento *pakka*, esse poderá ser aceito por um brâmane somente das mãos de algumas castas. Um membro de uma casta mais elevada não poderá aceitar alimento *kachka* das mãos de um membro de casta mais baixa, embora este último possa fazê-lo com alimento similar oferecido pelo membro de uma das castas como mais elevada que a sua própria.

Como observa Mary Douglas (1966:47) ao analisar as regras de poluição dos Havik brâmanes, "é feita uma distinção entre comida cozida e crua como portadoras de poluição enquanto a comida crua não. Logo, comidas cruas podem ser recebidas ou manuseadas por membros de qualquer casta - uma regra necessária do ponto de vista prático numa sociedade onde a divisão de trabalho é correlata a graus de pureza herdada. Frutas e nozes, enquanto inteiras, não são sujeitas

à profanação ritual, mas uma vez que, um coco é quebrado ou uma bananeira cortada, um Havik não pode aceitá-la de um membro de uma casta inferior".

De igual modo Levi-Strauss (1964) em "*Le Cru et le Cuit*", tenta mostrar partindo da oposição do cru e do cozido, como se desenvolve a força lógica de uma mitologia da cozinha concebida por tribos sul-americanas.

4 - Inaptidões civis e religiosas e privilégios das diferentes secções: a principal diferença neste sentido era em relação aos intocáveis a quem eram negados praticamente todos os direitos, e em consequência de pureza e poluição havia, em certos lugares, regras rígidas para a sua presença. Locais e ruas eram tornados inacessíveis aos membros das castas intocáveis e por toda a Índia os integrantes das castas impuras eram proibidos de tirar água do poço da vila, que é utilizado pelos membros de outras castas hindus, o que até hoje continuam em certas áreas rurais e tem provocado, ainda recentemente, distúrbios, sendo os casos até levados à discussão no Parlamento. Na região do Maharashtra, no sul da Índia, esta intocabilidade tinha sido levada a tal extremo que um mahar, uma das classes intocáveis, não podia cuspir no chão, para que um hindu de casta pura não se contaminasse ao pisá-lo, tendo que carregar ao pescoço um pote de barro para nele cuspir. Precisava, além disso, ter consigo um galho espinhoso para apagar as suas pegadas, devendo prostrar-se à determinada distância caso um brâmane passasse, para que a sua "imunda" sombra não aviltasse o "sagrado" brâmane.

Esta segregação à base de pureza e poluição foi mantida por toda a Índia na sociedade hindu, com maior ou menor rigidez, dependendo do processo de modernização.

5 - Ausência de escolha irrestrita de ocupações: a hereditariedade geral nas ocupações tem sido uma caracterís-

tica geral do sistema de castas, e certas ocupações eram tidas como privilégio de certas castas.

Assim, um brâmane considerava seu dever ser sacerdote, enquanto um *chamar* julgava ser seu dever curtir couros e confeccionar sapatos. Estas ocupações continuavam e continuam, até hoje, de certo modo, passando de pai para filho. Mas isso, como notou Richards, sô era verdadeiro de uma forma geral, pois havia grupos de ocupações, como o comércio, a agricultura, o trabalho do campo e o serviço militar, que eram considerados de todos e a maioria das castas eram tidas como qualificadas para qualquer um deles, variando isso de região para região, de casta para castas.

No último quartel do século XVI, John Huyghen Van Linschoten, um viajante holandês que viveu alguns anos entre os portugueses em Goa, observou que "os gentios indianos têm o costume segundo o qual nenhum homem pode mudar nem alterar o seu ofício ou ocupação, mas tem que se utilizar do ofício de seu pai e casar-se com filhos de indivíduos da mesma ocupação, ofício ou negócio - o que é tão rigorosamente observado que eles estão divididos e separados, cada ocupação por si própria, como são os países e as nações e dessa maneira se chamam uns aos outros; pois se eles falam a um homem, eles lhe perguntam de que ofício ele é; se ele é um ferreiro, um barbeiro, um mercador, um merceeiro, um pescador ou outras coisas como essas" (RISLEY, 1969:75).

O próprio Código de Manu justifica a separação de ocupações conforme os varnas, quando diz "mas a bem da prosperidade do mundo, ele deu origem aos brâmanes, kshatryas, aos vaixyas e aos shudras, respectivamente da sua boca, seus braços, suas coxas e seus pés. Mas de modo a proteger este universo, ele, o mais resplandecente, designou deveres e ocupações distintas para aqueles que se formaram de sua boca, coxas e pés".

6 - Restrição no casamento: a endogamia, que é uma das características fundamentais do sistema de castas, é considerada por alguns autores como a base e a essência do sistema. Não era apenas em relação à contração de matrimônio com os intocáveis, que era quase impossível na estrutura da sociedade hindu, mas limitava as relações sociais entre as castas, bem como entre as subcastas. Quase toda a casta hindu está dividida em um número de grupos menores, que não se casarão também uns com outros, e que por seu lado formam a hierarquia dentro da casta. Assim todo o sistema de castas é uma estrutura muito intrincada que coloca grupos sociais em inumeráveis e minuciosos degraus indicativos de *status* e função. Cada subcasta é geralmente endógama e espalhada sobre uma região lingüística (KARVE, 1953:7).

Um estudo detalhado de nomes de várias unidades menores, as chamadas subcastas, dentro dos grupos maiores revela o fato de que as bases de distinção que levaram à exclusiva designação destes grupos foram, em primeiro lugar territorial e jurisdicional; em segundo, origem mista; em terceiro, distinção ocupacional; em quarto, alguma peculiaridade na técnica de uma ou mesma ocupação; em quinto, diferenças sectárias; em sexto, dissimilaridade de costume, e, por último, circunstâncias adversas sugerindo certos nomes (GHURYE, 1957:34).

Existem duas tradições principais em relação aos estudos sobre as castas na Índia - a primeira representada por aqueles que ao nível macrossociológico tomam o país como a unidade para a descrição e análise, e a segunda corrente representando aqueles sociólogos e antropólogos trabalhando em níveis microscópicos nas suas intensivas pesquisas de campo na Índia rural.

Os estudos tentando colocar o sistema de castas ao nível da análise da Índia global no seu nível macrossociológico têm, até hoje, em Hutton e Ghurye os mais amplos trabalhos, que deram orientação para que se prosseguisse em nível

microsociológico e se estude as castas cientificamente em relação às realidades das forças em mudança na Índia.

A segunda tradição de estudos, ao nível microsociológico, se concentra em algumas aldeias de sua escolha em alguma parte do país. Nestes trabalhos de pesquisa as castas têm recebido dois tipos de tratamento:

1. como um elemento na estrutura social das comunidades rurais que eram estudadas ou de uma maneira global ou em relação a problemas específicos na estrutura da aldeia;
2. como uma instituição básica com o foco central de atenção para o estudo.

O trabalho de S.C. Dube (1955), *An Indian Village*, e o estudo de M.N. Srinivas (1952), *Religion and Society among Coorgs in South India*, representam, entre outros, a primeira variedade de análise. Enquanto que F.G. Bailey (1957), *Caste and the Economic Frontier* e Adrian Mayer (1960), *Caste and Kinship in Central India*, ilustram bem a segunda linha de estudos.

Todas essas pesquisas confirmam as características gerais que podem ser consideradas pan-indianas, expostas por Ghurye, que Hutton também tem confirmado, e as quais foram enfatizadas por K. Gough (1960:44-59), no seu estudo sobre Tanjore (*Caste in a Tanjore Village*), na Índia.

Na Índia tradicional o sistema de castas se manteve regularmente inalterado e as aldeias foram os núcleos vitais deste sistema. Na Índia contemporânea a estrutura desse sistema se alterou devido ao processo de industrialização, urbanização e instauração da democracia política. Com isso o poder político e o poder econômico foram dissociados e se alterou a coincidência entre as castas e a sua hierarquia. Esses poderes ainda têm mantido em certas regiões das partes rurais da Índia a coincidência entre casta e classe (no sentido de poder econômico e poder político). O estudo de Yogendra Singh (1958), analisando seis aldeias no Estado de

Ut'tar Pradesh, no Norte da Índia, revela que a casta tradicional dos zamindares continua poderosa econômica e politicamente, mesmo depois da abolição do sistema zamindari. K.L. Sharma (1974) também corrobora esta opinião, no seu estudo sobre as mudanças no sistema de estratificação rural.

Em Sripuram, uma aldeia no sul da Índia, estudada por André Beteille (1965) foi encontrada uma congruência de *status*. Em Sripuram, 24% dos brâmanes dominavam socialmente, economicamente e politicamente sobre 49% das outras castas serviçais e de artesãos, e 27% de intocáveis Adi-Dravidas. Os brâmanes monopolizavam a educação, eram proprietários de terra na aldeia e com altas ocupações no nível administrativo governamental gozavam de privilégios rituais e cívicos. De igual modo o mesmo quadro se projeta em outros estudos sobre as aldeias na Índia. Em Mandhojur, uma aldeia na parte oriental de Ut'tar Pradesh, estudada por Bernard Cohn (1955), a casta alta dos Thakurs, formado por 24% da população, gozava de dominação social, econômica e política, sobre a maioria das castas baixas e dos intocáveis (chamars).

Em Goa colonial, na aldeia de Assolnã, por nós estudada, as castas altas chardôs e brâmanes eram as classes dominantes até 1961. Também nas aldeias de Loutulim, estudada por J.M. Montemayor (1970) e na aldeia de Cortalim, estudada por A. Miranda (1965) as castas brâmanes eram as classes dominantes.

Mas a vida urbana na Índia, como observou C. Betteheim (1962:134-135), tem conduzido a uma desintegração quase total da base econômica do sistema das castas. A desintegração da base econômica do sistema está marcada pelo fato de que a ligação entre a casta e a ocupação tem mais largamente desaparecido no meio urbano. De um lado uma variedade de ocupações novas tem surgido, nas quais os membros de diferentes castas tem entrado, e doutro lado as

ocupações antigas são muitas vezes bem abertas aos membros de castas diferentes. Com efeito, conforme o mesmo autor, a urbanização e a industrialização têm produzido uma reestruturação completa da divisão social do trabalho. Assim, conforme Anil Bhatt e outros (1971:193) em tempos mais recentes, e particularmente depois da Independência, uma grande mobilidade ocupacional parece ter tomado lugar. As castas de *status* baixo tem sido capazes de adquirir ocupações de *status* alto em alguma medida. As reservas especiais feitas no serviço governamental para as castas baixas e particularmente intocáveis, tem ajudado para dar-lhes oportunidade em ocupar altos cargos governamentais.

Ghurye (1961:272-274), menciona os dados obtidos pelo estudo feito por D.R. Gadgil na cidade de Poona, no Estado de Maharashtra, entre os anos 1937 e 1954. Os dados indicam que a relação ou congruência entre os *status* de casta e os *status* de ocupação eram mais altos nos anos trinta do que nos anos cinquenta. Em 1937, em Poona, nenhum indivíduo de casta baixa ou intocável era encontrado ocupando uma profissão intermediária ou posto intermediário, mas em 1954, 2% destes postos eram ocupados pelas castas baixas. Em 1937, todas as profissões altas e postos de salário grande, eram ocupados pelos brâmanes; em 1954, 5% destes postos eram divididos pelos Marathas e mais do que 1% pela casta de artesão. Embora alguma mobilidade ocupacional tenha ocorrido com relação à casta no período independente em Poona, a relação entre casta e ocupação continuou sendo bem alta.

Conforme observa Charles Bettelheim (1962:135) as origens do fenômeno bastante geral de sobreposição dos antigos graus de prestígio e dos níveis de renda e de poder econômico-social são complexos. A principal explicação, segundo o mesmo autor parece ser a seguinte: as castas superiores dispunham dum avanço, seja de fortuna, seja de instrução, (e muitas vezes de ambos) que lhes tem permitido ocupar facilmente as posições dominantes na estrutura industrial, comer-

cial, administrativa que se tem constituído no meio urbano; o inverso é verdadeiro para os membros de castas inferiores geralmente privados de dinheiro e de instrução.

A sociedade indiana tem sido tradicionalmente conhecida como uma sociedade onde o nascimento da pessoa de determinado *status* de casta junta as suas outras posições. Assim, a mesma sociedade é considerada como uma sociedade caracterizada por "conjunção de *status*". Nesta perspectiva, quem tem um *status* baixo, na hierarquia das castas tem um prestígio inferior noutras hierarquias da sociedade, tais como económica ou política. Esta correspondência entre *status* de casta e *status* sócio-económico-político, embora apenas recentemente estudado mais sistemática e empiricamente, tem sido geralmente reconhecida. Isto fez com que se confundisse que a hierarquia das castas é reconhecida na sociedade indiana global, independentemente do *status* económico ou político, tomando daí como base para estudos de estratificação apenas a hierarquia das castas.

Embora essa hierarquia seja uma importante característica do sistema de castas, não podemos assumir que onde existe segmentação, sejam ordenados os segmentos numa escala superior ou inferior. Existem demandas conflitantes para escala superior, e muitas vezes é impossível falar de consenso.

Ocorre freqüentemente que duas castas avançam demandas rivais para superioridade, com relação às quais os membros de outras castas podem estar indiferentes ou podem não ter condições para decidir de um ou de outro lado. O fato a ser considerado em relação à hierarquia do sistema de castas são as suas ambigüidades até um certo nível, sendo essas ambigüidades essenciais ao sistema que tem permitido certa mobilidade, em fatores que nem sempre são rituais. A base de estima social e a hierarquia ou o total sistema de valores têm nos tempos recentes sofrido mudanças importantes, como demonstram estudos feitos por André Beteille (1969:21).

Conforme observa Charles Bettelheim (1962:67) as diferentes castas que se encontram numa dada região constituem uma hierarquia, neste sentido em que a opinião geral admite que uma casta dada é "superior" à tal outra casta e "inferior" à tal casta.

Um dos problemas fundamentais da estratificação, já que implica estabelecer a diferença entre a descrição taxonômica e a análise estrutural da sociedade, é o problema de conhecer a unidade de estratificação, conforme observa R. Stavenhagen (1977:139). Frequentemente conforme o mesmo autor, o estudo da estratificação social é uma simples busca de *status* individuais, e fala-se também, muitas vezes, de sistema de *status* em vez de sistema de estratificação.

O estudo dos sistemas de *status* constitui somente um aspecto do estudo da estratificação, e conforme Stavenhagen, não tem nada a ver com a análise científica das classes sociais, apesar da confusão, às vezes consciente, que certos autores fazem a respeito.

O sistema de castas é um sistema de estratificação, enquanto é formado de camadas sobrepostas hierarquicamente. A unidade da estratificação no sistema de castas, não são indivíduos, mas grupos que constituem estratos.

Como observa Adrian C. Mayer (1960), o termo casta é usado para designar cada unidade nos sistemas orgânicos arranjados hierarquicamente por grupos fechados que se encontram no subcontinente indiano.

O grande tamanho e a extensão espacial da população em questão e a conjunção de elementos religiosos e características seculares, têm produzido uma variação local.

Em vista disso tem-se tornado difícil de construir um modelo com caracteres definidos e consistentes.

Os cientistas sociais analisando a estrutura da sociedade indiana, particularmente hindu, têm tomado o sistema de

castas como um tipo de estratificação social. Mas, por um longo tempo o seu conhecimento se cingiu largamente aos relatos descritivos dos escritores interessados em providenciar etnografias gerais, documentos oficiais, e os censos.

Apenas nos anos recentes, estudos detalhados das hierarquias locais de castas têm sido realizados. Daí, a relação do sistema de castas indiano, em comparação a outros sistemas de estratificação e agrupamentos sociais, tem sido realizada e despertado o problema:

- O sistema de casta existe fora da Índia?
- É específico da sociedade hindu-indiana?
- Quais são as suas características básicas?

Como observa M.N. Srinivas (1952:24-31), a casta é uma instituição de grande complexidade. Ela tem as suas raízes profundas na história, e ainda governa as vidas de 400 milhões de hindus na Índia, sob vários aspectos. É popularmente compreendida como divisão de sociedade numa hierarquia em cinco estratos, com os *Brahmins* no topo, seguidos de *Kshatryas*, *Vaishyas* ou comerciantes, *Shudras* os servos e o último estrato os *Intocáveis*, os *Párias* da sociedade hindu, os *Harijans* (filhos de Deus) como os chamou Mahatma Gandhi.

As três primeiras castas são chamadas de "duplamente nascidos" (Dvija) e só eles podem realizar a cerimônia de *upanayana*, que constitui o renascimento espiritual. Só os duplamente nascidos têm o direito de estudar os Vedas, os livros sagrados do hinduísmo, e conduzir os rituais em certas ocasiões.

A casta neste sentido é referida como varna e tem uma aplicação em toda a Índia. Como observa M.N. Srinivas (1962: 63-69), embora a idéia de casta inclua uma considerável heterogeneidade social, alguns dos grupos que se descrevem

sob castas ainda correspondem aos antigos varnas. Como veremos na análise entre os cristãos de Goa, os grupos são os correspondentes aos varnas.

Considerando o aspecto pan-indiano a hierarquia das castas se manteve ao nível da hierarquia dos varnas, constituindo os cinco grupos, os Brâmanes, Kshatryas, Vaishyas, Shudras e os Intocáveis, os Párias ou Harijans.

Não há dúvida, como observa Hans Nagpaul (1972:83), que esta divisão original em cinco estratos, uma vez considerada universal e imutável, como organização pan-indiana, é meramente de interesse histórico, pois o processo de desintegração começou durante os últimos tempos védicos tem tido continuidade até hoje.

CAPÍTULO 3

AS COMUNIDADES ALDEANAS

Goa pré-colonial se caracterizava pela sua estrutura baseada nas aldeias e suas comunidades aldeanas.

Conforme escreveu H.S. Maine (1889:103-130), não há dúvida que os povoados ou cidades indianas cresceram das aldeias, e, como proclamou Mahatma Gandhi "a Índia é a terra de aldeias".

Fazendo parte integrante da península indiana, é fácil concluir que no território de Goa se refletiram, com maior ou menor intensidade, todos os principais movimentos étnicos e históricos que, no Hindostão no decurso dos séculos, foram ocorrendo e se propagaram por todas as suas regiões.

Referindo-se às aldeias da Índia, observou Oliveira Martins (Furtado, 1944:59-61): "Isolada sobre uma área que vai desde quatro até cinquenta ou sessenta hectares, a aldeia é um organismo completo, um pequeno mundo social autônomo. Trabalha-se, colhe-se, consome-se ... A propriedade coletiva da terra e a irmandade de sangue constituem dois laços correlativos, um econômico e outro social, dando à nômada essa consistência e essa individualidade que a sociedade consagra ...".

Conforme nota A.R. Dessai (1961:166), como todo o fenômeno social, a aldeia é uma categoria histórica. O surgimento da aldeia numa determinada etapa da evolução da vida humana, o seu crescimento e desenvolvimento durante os subsequentes períodos da história, as transformações básicas que sofreu durante os últimos 150 anos desde a revolução

industrial, constituem elementos de análise para um estudo fascinante e cheio de desafios.

O surgimento da aldeia significou que o homem tinha passado do estado nômade de vida coletiva para o de vida estabelecida ou sedentária. Isto era basicamente devido ao melhoramento dos instrumentos de produção que tornaram possível a agricultura e a vida estabelecida num território fixo.

Assim na história de diferentes povos de várias partes do mundo, diversos tipos de aldeias surgiram conforme o tamanho e expansão da agricultura. Com o tempo elas se modificaram devido ao progresso técnico, econômico e social, bem como em consequência do impacto de outras sociedades.

Neste sentido, Engels escreve: "Em 1847 a pré-história social, a organização social anterior a todas as histórias escritas, era como que desconhecida. Desde então Haxthansen descobriu a propriedade comum do solo na Rússia, Maurer demonstrou ser esta a base social de onde surgiram historicamente todas as estirpes alemãs e, pouco a pouco, concluiu-se que as *comunidades agrícolas*, com propriedade comum do solo, eram a forma primitiva da sociedade desde a Índia até a Irlanda. Enfim, a última organização desta primitiva sociedade na sua forma típica foi desvendada pela descoberta de Morgan sobre a verdadeira natureza de *gens* e da posição desta na *tribo*. Com a desintegração destas comunidades primitivas, iniciou-se a divisão da sociedade em classes distintas, que posteriormente tornaram-se antagônicas" (SOFRI, 1977:53).

A comunidade aldeana da Índia tem figurado com muita proeminência desde os primórdios da literatura sociológica. Henry Maine (1889) apresentou a comunidade aldeana da Índia, como a base da sua teoria de comunismo primitivo de propriedade. Baseando as suas teorias sobre certos tipos de comunidade aldeana existentes nas regiões do norte da Índia,

ele argüiu que a terra, originalmente, era propriedade conjunta de grupos de parentesco, e que a propriedade individual era também um fenômeno individual posterior na história das sociedades humanas.

A história das comunidades aldeanas de Goa se perde na noite dos tempos. Os cronistas portugueses tentaram levantar o véu do passado de Goa para tomar contato com a sua história pré-portuguesa.

O pe. Francisco de Sousa (1881:56) se refere aos primeiros povoadores de Salcete, e de todas as mais terras do Concão, como homens pobres que desceram com suas famílias do Canará, em séculos mui antigos, e repartiram as terras observando que:

"os primeiros povoadores de Salcete, e de todas as mais terras do Concão, que das raízes dos Gates se estendem até o mar foram homens pobres, que desceram com suas famílias do Canará, em séculos mui antigos, e não se sabe quando. As cabeças dessas famílias repartindo a terra entre si começaram a cultivar e semear as várzeas de arroz, e plantar seus palmares e arecaes. Indo já em augmento a gente, e a cultura, desceu dos Gates hum Príncipe gentio que os avassalou em guerra, e lhes comprou as terras, como fez Joseph no Egipto, e depois lhes ofereceu perpétuamente por hum tanto por anno, ou as terras rendessem mais ou menos. E para se cobrar este foro com a maior facilidade, repartiu as terras em Aldeas pelas parentelas, cada huma das quaes se obrigou ao foro imposto à sua Aldea. Os descendentes deste obrigados antigamente ao foro são aquelles a quem chamamos *Gãocares* ou *Gancares*. Senhorearam depois os Mouros estas terras e as deixaram lograr aos paizanos gentios com o mesmo foro, que pagavam aos Reis antigos. E o mesmo fizeram ultimamente os portugueses. Governavam-se estas Aldeas por *Comunidades* ou *Gancarias* - *Gancaria* he o ajuntamento de todos os *Gancares* de huma Aldea, ao menos de huma pessoa de cada *vangor*. *Vangores* são as famílias vogaes, que tem voto na *Gancaria*, e são

tantos esses vangores quantos foram antigamente os primeiros fundadores de cada huma das Aldeas. A jurisdição destas *Gancarias* hê em ordem a cultura das terras, satisfação, e segurança dos foros" (grifos nossos).

No que toca à formação das comunidades aldeanas de Goa, João de Barros também a elas se referiu descritivamente¹.

-
1. "Estas terras ao pé do Gate, os primeiros habitadores que tiveram foram gente pobre, que desceu de cima da terra Canará, que ha a plana, que dissemos estar além dele; e como em maninhos sem Senhor vieram aproveitar o que podiam destes sapaes, valando-os e cultivando-os a maneira de adiques de Flandres, até que o tempo, e a continuação os fez fertiles, e viçosos. Finalmente, multiplicada a gente, e o benefício da cultura, vieram os principaes e Senhores daquelle interior do Reino do Canará, a conquistar esta pobre gente; e tanta foi a cubiça, que lhes venderam a herança, que elles, e seus padres tinham adquirido por suor do seu rosto e foi por esta maneira - Houve entre elles, e o príncipe, que os trouxe a estado, hum contracto perpétuo em que cada parentella tomou certa Comarca de terra, da qual se obrigou a pagar aquelle Príncipe e seus sucessores hum tanto cada ano, sem mais crescer ou diminuir, que as terras rendessem ou não, ao qual direito elles chamam *Cocivarado*. - E o modo que tem entre si de se partir este foro, he que os Neiquebares cabeceiras de Aldêas, que vem da linhagem dos mais principaes daquella povoação, fazem cada anno lançamento per todos los moradores, segundo a possibilidade de cada hum; e quando não chega este lançamento à quantia, que são obrigados a pagar, os mesmos Neiquebares a poem de sua casa, as quaes Aldêas repartidas por Comarcas respondem a huma cabeça, que chamão Tanadaria, ao modo que vemos neste Reino, cujas rendas se encabeçam em Almojarifados, vocábulo Mourisco, mas que he natural portuguez. Correndo os tempos nesta ordem de vida, que tinha o Gentil do Gate para baixo, principalmente nas Comarcas de Goa, pagando este *Cocivarado* a El Rei - e Bisnaga, ou aos Senhores a quem elle o dava por comedia; entraram os mouros na Índia conquistando o Reino de Decan e se fizeram senhores de Goa, com que os gentios da terra ficou subdito nesta Lei de lhes pagar o que dantes pagavam ao seu Príncipe. E ao tempo que nos entramos na Índia era Senhor desta Cidade de Goa hum Mouro, por nome Soai, Capitão de El Rei do Decan, a quem comumente chamamos Sambayo" (Década II, Livro V, Cap. I).

Lopes Mendes (1886:(I)141) escrevendo sobre a Índia portuguesa, observa: "Os primeiros habitantes de Conção se congregaram em diversas sociedades, até certo ponto independentes umas das outras, designadas *gaumponas* ou *comunidades agrícolas* com o fim de disporem o terreno de maneira a fornecer-lhes mais abundante subsistência e com menos esforços do que empregavam em Canará, donde eram oriundos. Reza a tradição que estes agricultores não tinham em Canará boas terras para cultivar, vieram a Goa que os seduziu pela sua frescura e doçura do seu betel.

Sabe-se que os primeiros povoadores de Goa se dividiram em famílias constituindo *vangores* e que estes vangores foram classificados conforme a importância dos elementos da produção por eles prestados a favor da comunidade, em 1º, 2º e 3º vangor, e assim por diante. Depois dividiram o território em *málos* ou províncias *gãos* ou aldeias, e um certo número de vangores formaram uma *gaumponna* ou comunidade. As aldeias ou novas sociedades agrícolas tinham o seu regime especial interno, e achavam-se ao mesmo tempo confederadas, sendo cada uma delas representada por um vangor nas deliberações de comum interesse, que era discutido num corpo central chamado *gaumpõnn* ou câmara agrária, que demorava na capital da província, e onde se reuniam, e ainda hoje reúnem os principais *gãocares*, representantes de cada aldeia. Cada vangor tinha um voto nas deliberações da câmara agrária ou geral.

As *gãocarias* ou comunidades das aldeias dividiram-se em *vaddôs* ou bairros, e os terrenos de cada *vaddo*, em solo de 1.^a e 2.^a qualidade² (grifos nossos).

-
2. "Das terras de 1.^a qualidade - terras próprias para os arrozais - destinaram uma parte para o seu produto ser aplicado ao culto religioso e manutenção da administração; outra maior foi reservada para construção e progresso da sociedade; e finalmente a 3.^a, com a designação de *nellis* e *namoxins*, foi destinada para sustentação dos servidores da comunidade. As terras da 2.^a qualidade ou *morôdas*, terras destinadas à cultura coqueiros (*cocos nucifera*), mangueiras (*mangifera indica*), cajueiros (*anacardium*), arequeiras (*areca catechu*) e outras árvores frutíferas; para o cultivo de *nachinim* (*dorichus biflorus*) *urida* (*phaseolus max*) *pacol* (*panicum ebalicum*), *tory* (*cajanus indicus*) *culita* (*dodotichos uniflorus*) *tamarin-deiro* (*tamarindus indica*), etc., foram igualmente divididas em três partes. Uma com o fim de ser o seu rendimento aplicado à construção e conservação dos pagodes, e, mais tarde, dos templos cristãos nas Velhas Conquistas, e à sustentação dos indivíduos encarregados dos cultos; outra parte à construção e conservação das estradas públicas; e, finalmente, a 3.^a subdividiram-na em aforamentos: uns com foro de *cotubana* ou permanente; outros com o foro de *seristô* ou da contagem de árvores frutíferas; e os terceiros com o foro de *alvidração*, ou avaliação anual dos produtos de *nachinim*, *culita*, *pacôr* e outros cereais e legumes.

Feita a divisão das terras de cada comunidade, os *gãocares* ou senhores delas, ajustavam cultivadores denominados *culacharins* e *jonoeiros* para as cultivarem e diversos servidores artífices para exercerem os diferentes mesteres agrícolas e domésticos. *Estes cultivadores e artífices pertencem às castas inferiores da sociedade hindú.*

Os primeiros *gãocares* tiveram de indagar os meios adequados a progredir com mais vantagem. Estas indagações fizeram inventar naturalmente diversas indústrias, conducentes à construção dos instrumentos precisos para os usos da agricultura. Por seu turno, as indústrias produziram o comércio que multiplicou os diversos interesses dos membros da comunidade. Os mesmos *gãocares* criaram *jonos* e *pateosins*, *tangas*, *arequeiros* e *melgas*, que são as espécies de acções, cujo número é inalterável" (grifos nossos).

O *Foral dos Usos e Costumes*, Anexo I, p. 181, do vedor da Fazenda Afonso Mexia e promulgada no ano de 1526 diz, por sua vez: "Achou-se que huma Aldea das ditas Ilhas tem certos Gancares dellas mais, dellas menos, segundo o seu costume, e as ditas Ilhas e Aldeas são, e que o dito nome de Gancar quer dizer Governador, Ministrador e Benfeitor, derivou-se daqui em tempo antigo, foram quatro homens aproveitar huma Ilha e outra maninha desaproveitada, a qual aproveitaram, e fortificaram em tal maneira, e também que por espaço do tempo foi em tanto crescimento, que se fez nella grande povoação, e aquelles principiadores por seu bom governar, ministrar, e granjear foram chamados por elles *Gancares*, e depois vieram Senhores e soggiadores (subjugadores) sobre elles, aos quaes se obrigaram dar renda, e foro, por os deixar em suas heranças e costumes, e não se pode saber o começo disto" (grifos nossos).

Como nota Filipe Néri Xavier (1903:177) "é provável que as aldeias de Goa fossem primitivamente ocupadas por curumbins; que estes mais tarde admitissem por auxiliares os shudras, existindo ainda hoje algumas comunidades sem outro elemento; e que os marathas e os brâmanes se tivessem introduzido n'ellas posteriormente reduzido aquelles antigos gancares à condição de simples cultivadores. Os auxiliares ou colonos, que juntaram aos gancares, tiveram o nome de Culacharins (*cul* significando terra, aldea; derivando daí as palavras *culvaddi* = cultivador; *culcarni* = um agente de aldea) - aos quaes e aos seus descendentes foi concedida uma parte do saldo líquido e mais vantagens sem direito de intervenção no governo aldeano. Hoje, porém, encontram-se culacharins de várias castas, inclusive brâmanes".

Conforme nota o mesmo autor, "é possível que as terras aldeanas, assim como os direitos que recaiam sobre ellas, fossem primitivamente inalienáveis, e que depois da introdução dos brâmanes se abrisse excepção com as doações aos pagodes, como se tem supposto. O certo é que em Goa, estas

doações, chegando a ser de largos trechos de melhores várzeas, foram desmembrando o domínio das comunidades, criaram a seu lado interesses distintos e sobrecarregaram-nos de importantes onus. Deram-se também terras aos mesmos brâmanes, aos servidores dos pagodes e aos servidores das próprias comunidades, sendo que os servidores das comunidades só tinham por obrigação servir gratuitamente os gancares, e as terras foram-lhes dadas como remuneração dos seus serviços. Todas estas terras passaram a ser conhecidas como *namaxins* (do sânscrito *namassu* - culto, derivou o termo *namass*, significando prédio da comunidade usufruído pelo pagode ou pelos servidores, e cujo plural é *namassiô*. Quando os *namaxins* eram várzeas tinham o nome de *nellis*; quando hortas, arecaes, etc., os de *gorbatta*, *culagor*, etc.)".

Conforme o depoimento de Antonio Emílio (1890:118), "é provável que as comunidades de Goa, como do resto da Índia, fossem independentes de quaisquer relações externas, e que as camaras gerais em cada província fossem organizadas sob a influência bramânica, pois as vinte e oito aldeias que davam vogaes para a composição das tres câmaras das Velhas Conquistas, vinte eram de brâmanes, seis de chardôs, uma de chardôs e sudras, e uma de chardôs, sudras e gauddôs, ficando assim sem representação n'aquellas corporações a maioria das aldeias, e preponderando a minoria bramânica. Nas Novas Conquistas quasi tudo estava nas mãos dos brâmanes".

As comunidades aldeanas pré-coloniais goesas eram, assim, umas pequenas repúblicas, tomando as suas deliberações ajuntando-se debaixo de copa das árvores, e tinham suas corporações de oficiais aldeanos e artífices, exigidos pela necessidade pública, que elas fiscalizavam por si próprias. Embora se achassem em umas aldeias oficiais e artífices que não havia em outras, e assim o número variasse, a idéia corrente lhes atribuía 12, a saber: o cabeça da aldeia, o escrivão, o vigiador, brâmanes para serviço de culto e para instrução de crianças, o carpinteiro, o ferreiro, o barbei-

ro, o alparqueiro, o oleiro, o lavandeiro, o ourives, o médico, às vezes um poeta, que igualmente servia de genealogista, um músico, e no sul da Índia, geralmente uma bailarina. Cada um destes oficiais era membro duma determinada casta, e não podia seguir outro mister além daquele a que era destinado por seu nascimento. Eles eram obrigados a dar assistência na aldeia, prestando serviços por salários pagáveis ou em espécie (contribuindo cada cultivador com uma pequena porção da sua colheita) ou por meio de terras assinaladas para tal fim, além de emolumentos em dinheiro a alguns deles. Um oficial da aldeia não podia ser privado do seu cargo, salvo por crime de traição, e ainda neste caso não se tirava o cargo à família, mas passava ao descendente mais próximo que não houvesse incorrido no crime.

Ao cabeça ou maioral da aldeia, chamado *patel* no Deccan e no Hindostão central e ocidental, distinguindo-se por outras denominações em diversos lugares e línguas, pertencia negociar tudo quanto tocava à cultura das terras ou à cobrança das taxas de cada colono ou lavrador, além de regular a economia interna da comunidade, funcionar como autoridade administrativa e também como magistrado judicial desta pequena sociedade; entretanto era tão fiscalizado pela opinião pública que não praticaria qualquer ato de injustiça sem se arriscar a receber o devido corretivo. Todos os assuntos do interesse público eram tratados em consulta com os aldeões e todas as disputas decididas com assistência de assessores ou árbitros.

O escrivão, sempre brâmane, salvo por acaso algum *parabu* no Concão, era chamado *culcorny* e karnam no Deccan e no sul da Índia. Tinha por ofício fazer toda a escrituração e contabilidade respeitante à aldeia.

Ser brâmane entre os curumbins era, por si, ocupar uma elevada posição social, mas como ao mesmo tempo possuía um certo grau de cultura, em meio a outros destituídos dela,

fazia realmente mais que o *patel*³, com quem, por via de regra, andava em disputas. Os brâmanes eram sacerdotes nos pagodes e mestres-escola para ensinar a ler e escrever às crianças, servindo também de astrólogos para declarar as épocas propícias às sementeiras e colheitas; o ferreiro e o carpinteiro fabricavam instrumentos agrícolas e as casas dos agricultores, etc. (LOPES MENDES, 1886:150).

A hierarquia do poder político, econômico e religioso nas estruturas das aldeias coincidia com a hierarquia dos quatro varnas. O sistema de estratificação era à base do sistema de castas. As comunidades aldeanas, que se caracterizavam pela posse comum da propriedade da terra, estavam diretamente vinculadas a esse sistema. As castas altas que eram os gancares, conforme referido anteriormente, tinham direito à posse comum da terra das comunidades. Todos os privilégios estavam, daí, nas mãos dessas castas que eram, respectivamente, os brâmanes e os kshatryas, que em língua local passaram a ser conhecidos como chardôs⁴.

Ao analisar as castas mantidas pelos cristãos, se verificará que as castas altas são os chardôs e os brâmanes, em língua local chamados de *Bamonn* e *Chadd'de*.

3. *Patel* - chefe ou regedor de uma aldeia, na costa ocidental da Índia, que administrava a justiça, mantinha a ordem, cobrava os impostos, etc. (CALDAS AULETE, 1974: 2-12).

4. Conforme escreve Mons. Dalgado (*Glossário Luso-Asiático*) "parece que o nome *chardô* é corruptela (originada no século XVII) do neo-árabe *chatri*, que também é corruptela do sânscrito *khatría* (casta militar) que produziu igualmente *khetri*".

Na *Notícia Sumária do Gentilismo de Índia*, escrita na segunda metade do século XVIII, lê-se que "os maratas são chamados geralmente *charadôs*. Na documentação portuguesa, desde os meados do século XVI, há numerosas referências

Goa pré-colonial se caracteriza pelas comunidades aldeanas, sendo cada aldeia o núcleo vital do desenvolvimento das relações sociais. Estas comunidades aldeanas eram dominadas pelo sistema de castas, que embora variassem de região para região, na sua estrutura apresentavam a hierarquia dos quatro varnas, com as principais características do sistema de castas pan-indiano.

Embora o estabelecimento dos brâmanes em Goa esteja envolvido em mitologia, encontrando a referência no *Sayadri-Khanda* do Skanda-purana, que diz que Mayussuraman importou brâmanes do norte para se estabelecerem nos seus domínios em Goa, pode-se afirmar que as comunidades aldeanas de Goa, no início formadas pelos naturais, conhecidos como *Kunnbis*, foram dominados pelos brâmanes e chardôs tendo a seus serviços os shudras que se diferenciaram em várias profissões e foram absorvidos, nas comunidades aldeanas, com direito ao usufruto das terras da comunidade pela prestação dos mesmos serviços. Os *Kunnbis*, conhecidos em português como os curumbins, que ainda hoje se encontram em Goa, uns convertidos ao cristianismo, outros permanecendo no hinduísmo e o terceiro grupo reconvertido de cristianismo ao hinduísmo, constituíram os trabalhadores braçais na agricultura, em várias aldeias.

aos hindus chardôs de Goa. A menção mais antiga aos hindus dessa casta encontra-se numa carta do Irmão Luís Fróis, datada de Goa aos 13 de novembro de 1560. Falando do baptismo dos gancars hindus da aldeia de Batim, escreve "Aos 25 de Agosto (de 1560), em hum domingo dia do glorioso São Luis, rei de França, ordenou o padre provincial que se fizesse o bautismo da aldea de Bassti ... Depois que amanheceo, puserão quatro ou sincuo irmão a vestir homens e molheres, que se avião de bautizar, e quasi nisto gastarão até as oito horas da noite. Depois do jantar, chegou o viso-rei ... Foi laa tão bem o bispo de Malaca ... Fesse o bautismo muy solenemente ... São estes homens daquele lugar de huma casta a que elles quaa chamão chararos, tudo homens de peleja ..." (Pissurlencar:1959).

A sociedade goesa tradicional pré-colonial, como noutras regiões da Índia, era governada pela filosofia da casta. O conselho de casta era o corpo "quasi"-judicial, conseguindo que os seus decretos fossem executados pelos oficiais do rei.

Toda a hierarquia das castas, ou a hierarquia dos quatro varnas, foi descrita no Código de Manu nestes termos: "O Deus Eterno, para a prosperidade do mundo, fez proceder sua boca, braços, coxas e pés, os *Brahmanes*, *Kshatryas*, *Vaishyas* e *Shudras*. Aos *Brahmanes* ele ordenou os deveres do ensino, estudo e sacrifício pelos outros, também dar e receber ofertas. Os deveres dos *Kshatryas* eram proteger os povos para distribuir oferendas, para estudar os Vedas e para abster-se do prazer sexual. Os *vaishyas* para pastar o rebanho, para fazer dādivas, sacrifícios, estudar, comerciar, dar dinheiro e cultivar a terra. Um único dever o Senhor assinalou aos *shudras* era para servir humildemente às outras castas. O nascimento do Brahmane é a constante encarnação do *dharma*, porque ele existe por causa do *dharma*; e se torna Um com o *Brahma* ... Os Brahmanes, Kshatrya e Vaishya são as castas duas vezes nascidas, mas a quarta, Shudra, tem apenas único nascimento. Não existe a 5.^a casta".

Nesta estrutura de casta, Goa pré-colonial era dominada pelas castas altas e os grupos mais importantes eram os brâmanes sarasvat como os shenvis, shaasticares, bardescares, bannavlicares e pednemcares. Estes sobrenomes eram vinculados às respectivas talukas ou aldeias onde eles habitavam.

Embora inexistam relatos completos da estrutura de Goa pré-colonial, através de historiadores e cronistas portugueses, observa-se que a sociedade goesa pré-colonial era dominada pelo hinduísmo e estava estruturada sob a base do sistema de castas. Foram as comunidades aldeanas, a célula da sociedade goesa pré-colonial, que mantiveram este sistema de castas. Sendo assim, nessa sociedade as comunidades aldeanas

se estruturavam numa coincidência de hierarquia de castas com o poder econômico se limitando à posse da propriedade da terra, e as castas altas sendo os gancares, proprietários membros das comunidades. Em relação ao poder político, ele se exercia pelo Conselho da aldeia que era conhecido como *Panchayat*, um conselho de cinco membros, todos pertencentes às castas altas e que administrava todos os negócios civis, judiciais e militares.

As aldeias de Goa pré-colonial, como as de outras regiões da Índia, incluíam tanto o conjunto de casas e terra que as cercavam, cultivadas ou não cultivadas. Como foi referido antes, a terra era possuída em comum pelos residentes que eram chamados gancares, na tradução literal, donos de aldeia. Este conjunto de pessoas formava as comunidades aldeanas. Além das casas dos gancares, existiam também as choupanas dos dependentes, arrendatários subordinados, trabalhadores, serventes das aldeias e artífices da aldeia.

Baden-Powell tentando explicar a formação das comunidades aldeanas da Índia, mostra que "tudo parece ter nascido do sentido de cooperação, embora indireta, no trabalho de assentamento que tornou a posse possível. Estabelecimentos de agricultores nos tempos antigos, especialmente, habitualmente não começam com um homem ou com uma família limpando um pedaço de terra numa região não-ocupada. Um clan, um grupo ou talvez um corpo ainda maior, tem marchado para o lugar e tem tomado posse, ou porque a terra não estava ocupada, ou porque um inimigo tem sido expulso ou escravizado. Então o sentimento é que cada homem da tribo que tem tomado parte na aventura deve ter o seu quinhão igual ... Os quinhões na área aldeana não são consequência, mas coincidem invariavelmente com a apropriação do terreno" (1899: 8-9).

Em suas circunstâncias menores variava a constituição das aldeias nas diferentes partes da Índia, mas por toda a parte o plano geral e as feições características eram

essencialmente semelhantes, estabelecendo o direito de copropriedade dos associados sobre a terra, direito que foi sempre sem disputa. Os coletores de alguns distritos do sul da península descreveram como sendo absoluta propriedade dos habitantes as aldeias por eles possuídas em comum.

É conhecido o sistema porque os bens aldeanos eram comumente granjeados e usufruídos. Divididos em lotes parciais, por limites tão notórios como os da aldeia, eram eles minuciosamente registrados nos livros, com os seus nomes, extensão, qualidade e demais circunstâncias. Cultivados ou incultos, em todos havia comunhão de direitos, assim como nas águas, com que eram regados os irrigáveis, e nos pastos, para os quais ficava sempre reservada uma certa porção inculta, servindo aos aldeões. Cada contrato que envolvesse rendimento, cada objeto de ganho e perda, era comum a todos os associados na proporção dos seus respectivos quinhões; todos tinham jus a qualquer lucro ou vantagem que pudesse previr à associação, assim como todos, junta ou separadamente ficavam sujeitos a ônus e perdas. A contribuição para cerimônias religiosas, as despesas para reparos dos tanques e lagoas, o trabalho para obra de utilidade geral da aldeia, os salários dos oficiais e artífices eram regulados por essa comunhão de direitos e obrigações.

Conforme o economista goês Francisco Luís Gomes "foram sócios das comunidades os que primeiro ocuparam e arrotearam as terras de Goa, e adquiriram nelas domínio. Eram esses os principais fundamentos do direito de propriedade, não só entre os brâmanes, mas entre os mouros, que apesar de seu fanatismo religioso, sempre respeitaram, conservando e garantindo aos que eles chamavam infiéis a posse das suas terras" (1882:76-78).

O estatuto mais simples, e que parece ter sido definitivo e geral, como ainda se encontra em Goa, nas Novas e Velhas Conquistas, é o de *vangores* (famílias) ou parentelas, cada um dos quais se presume representar a geração de cada

um dos supostos ou verdadeiros fundadores da comunidade. A palavra *vangor*, conforme nota Felipe Néri Xavier, talvez seja corrupção de *Ganvgôr*, casa ou família da aldeia. Cada grupo destes tinha um só voto nos acordos da associação, embora tivesse chegado com o tempo a compor-se de vários números de famílias. Em muitas aldeias uns vangores são hoje da casta diferente doutros, o que deixa ver que houve mudança na composição da sociedade, e que as antigas relações de parentesco não vão além do respectivo grupo. Como eles, uns se reduziram e outros se multiplicaram, sucedeu pertencer a uma ou poucas famílias, representantes de um vangor uma parte do saldo líquido da comunidade - *takshima* - correspondente à que é repartida em pequeníssimas frações por numerosas famílias que constituem outro vangor.

Os vangores eram fundamentados nas castas, sendo que os vangores de castas altas, os chardôs e os brâmanes, em Goa colonial, continuaram perpetuando a posse da propriedade, como membros das comunidades nas principais aldeias cristãs de Goa. Como se vê, portanto, a estrutura das aldeias, como aconteceu no resto da Índia, foi dominada pelo sistema de castas, enquanto que a hierarquia dos varnas e das castas coincidiu com a hierarquia na posse do poder político e econômico. Tal como em toda a Índia, na sociedade hindu de Goa a rigidez dos sistemas de castas, com todas as suas características, fundamentalmente é de Pureza e Poluição e, consequentemente, da Intocabilidade, foi mantida.

Daí, no momento em que os portugueses conquistaram Goa em 1510, a sociedade goesa hindu, embora sob a dominação muçulmana, estava estratificada à base do sistema de castas, sendo os seus núcleos vitais as comunidades aldeanas ao tempo da entrada dos portugueses, como nota Filipe Néri Xavier (1907:180): "essas associações continuavam a ser umas repúblicas independentes nas suas aldeias, tendo as suas próprias leis, que por si executavam e pagando ao dominante um tributo denominado *khushi-vrat*, que significa contribui-

ção voluntária, o qual se verificou importar em 18 000 tangas brancas (2 400 rúpias) por anno, quanto as Ilhas de Goa. Conquistando essas ilhas aos mouros em 1510, Afonso de Albuquerque, que nessa emprêsa fora ajudado pelos hindus capitaneados por Timmaya, tratou estes como amigos e lhes prometeu manter ou respeitar seus usos e costumes e não aumentar os tributos que dantes pagavam.

Essas providências foram aprovadas pelo soberano português, que em 1515 escolheu para ofício, que na língua da terra tinha o nome de Tanadar (de '*thana*', estação policial, deriva esta palavra, significando primitivamente *chefe* de tal estação), João Machado, pelo muito que sabia das cousas da Índia, encarregando-o de cuidar em fazer povoar as ditas ilhas de gente natural, de trazê-la de melhor maneira que pudesse, e de arrecadar, sem mudança para mais, antes sim para menos, os *direitos* que era costume pagar ao dominante, direitos a que a respectiva Carta Régia também chama *tributo*".

A estrutura da sociedade goesa pré-colonial foi mantida no início da colonização portuguesa. As comunidades aldeanas e o seu regime interno foram respeitados, embora no processo de colonização com a cristianização se tenham formado as comunidades aldeanas cristãs, e nelas se perpetuou a mesma estrutura de castas, embora com modificações em algumas das suas características fundamentais, que serão analisadas na segunda parte deste trabalho, ao estudar a estrutura social da comunidade aldeana de Assolnã, em Salcete, que demonstra de um modo representativo as relações sociais baseadas na diferenciação em castas, como consequência do próprio processo colonial português em Goa.

SEGUNDA PARTE: GOA COLONIAL

CAPÍTULO 1

SITUAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA

A história da comunidade cristã católica organizada em Goa começa com o início da colonização portuguesa na Índia.

"O evento colonial", como observa Georges Ballandier, tem fixado mais a atenção dos historiadores sob a forma do moderno imperialismo e, indiretamente, a dos antropólogos, como fator de contatos e conflitos culturais, do que a dos sociólogos" (1976:166).

Como se tem já enfatizado, não se poderia compreender a manutenção da diferenciação de castas entre os católicos de Goa, sem ter em conta o processo colonial português, qual se verificou nesta minúscula região, que foi designada como o Estado da Índia portuguesa, e que permaneceu como colônia portuguesa até 1961.

Situada no sul, no litoral do Concão, na costa ocidental da Índia, Goa, o atual território da União Indiana, foi a principal colônia portuguesa no Oriente desde 1510 até 1961 - data em que ela foi integrada na Índia independente.

Descoberto o caminho marítimo das Índias orientais em 1498, por Vasco da Gama, toda a base da expansão comercial portuguesa, que motivara os descobrimentos, mudou. Na primeira metade do século XV as expedições à África ocidental buscavam, primordialmente, adquirir o ouro da costa da Mina e da Guiné. As caravelas deixavam a Metrópole carregadas de utensílios de latão e cobre, pano de linho e bugigangas; mais tarde, na costa oriental da África, rosários e miçangas, negociando esses artigos contra ouro e escravos.

Uma vez descoberto o caminho marítimo para a Índia, o objetivo comercial passou a ser o comércio das especiarias (pimenta, cravo, canela, noz-moscada) e não o ouro. O acesso marítimo direto à Índia permitia aos portugueses eliminar radicalmente os intermediários árabes que haviam controlado o mercado de exportação europeu, até aquela data, com base no Cairo e Alexandria. As especiarias eram compradas com ouro da Guiné e com a prata alemã recebida em pagamento das mercadorias vendidas na Europa. Veneza, o anterior empório do comércio das especiarias, na Europa, sofreu uma severa crise e aliou-se aos traficantes árabes do mar Vermelho numa tentativa de desalojar, pela força, os portugueses das posições vantajosas que haviam conquistado na Índia. Mas, em 1509, sob o comando de D. Francisco de Almeida, que foi o primeiro vice-rei português na Índia, o controle português de navegação no Oriente Médio estava assegurado. Os portugueses tinham conseguido, monopolizar o comércio na Índia e em grande parte do Oriente.

Em 1510, Afonso de Albuquerque conseguiu conquistar Goa e dominar toda a costa indiana. Malaca, nos estreitos da Malaia, foi tomada em 1511 e a principal fonte abastecedora para as especiarias, as ilhas da Indonésia de Amboina, Ternate e Tidora, em 1514. Ormuz, no golfo Pérsico, foi capturado em 1515. Por meados do século XVI, os portugueses exerciam controle sobre todo o Oceano Índico desde a África oriental até a Indonésia, do golfo Pérsico à Birmânia. A estrutura deste império era perfeitamente distinta: consistia, simplesmente, num vasto arco de bases navais disseminadas, a imensos intervalos, em toda a volta do Oceano Índico; Ormuz e Muscat no golfo Pérsico; Damão e Diu, Bassaim e Chaul, Goa, Cochin na Índia; Colombo em Ceilão; Malaca nos estreitos Malaios; Amboina, Ternate, Tidore e Solor na Indonésia (mais tarde Macau dilatou a penetração portuguesa até o mar do sul da China, continuando até hoje sob o domínio português).

Essas bases comandavam as rotas marítimas, garantindo a Portugal, efetivamente, a supremacia no domínio comercial, ficando sem ser desafiada até o começo do século XVII, quando os holandeses e os ingleses começaram a competir no mercado comercial da Índia.

Os portugueses, embora bastante poderosos no mar, estavam sem ajuda na terra. Eles tinham apenas umas poucas feitorias na Costa, onde exerciam autoridade com o auxílio da sua frota naval. Destas, Goa foi a mais importante. Consoante nota o historiador indiano K.M. Pannikar (1956:55), os portugueses não tinham império territorial na Índia. A sua influência nos negócios administrativos indianos era desprezível.

A preocupação européia em manter o monopólio das especiarias cedeu lugar, ao cabo de 100 anos, à de importar tecidos, chá e outras mercadorias; finalmente com a revolução industrial, fez-se sentir na Inglaterra a necessidade de encontrar na Ásia, mercado para os produtos manufaturados e, depois, a necessidade de investir capitais. Os interesses europeus, puramente comerciais em sua origem, tornaram-se, no século XIX, essencialmente políticos em numerosas regiões. Durante esse período, a preponderância esteve por igual, alternadamente, em mãos de diversas nações européias. Os holandeses haviam arrancado aos portugueses a supremacia comercial, que no século XVIII, foi o pomo de discórdia entre a França e a Inglaterra. Daí em diante, até o início da Segunda Guerra Mundial, a supremacia inglesa jamais foi seriamente contestada.

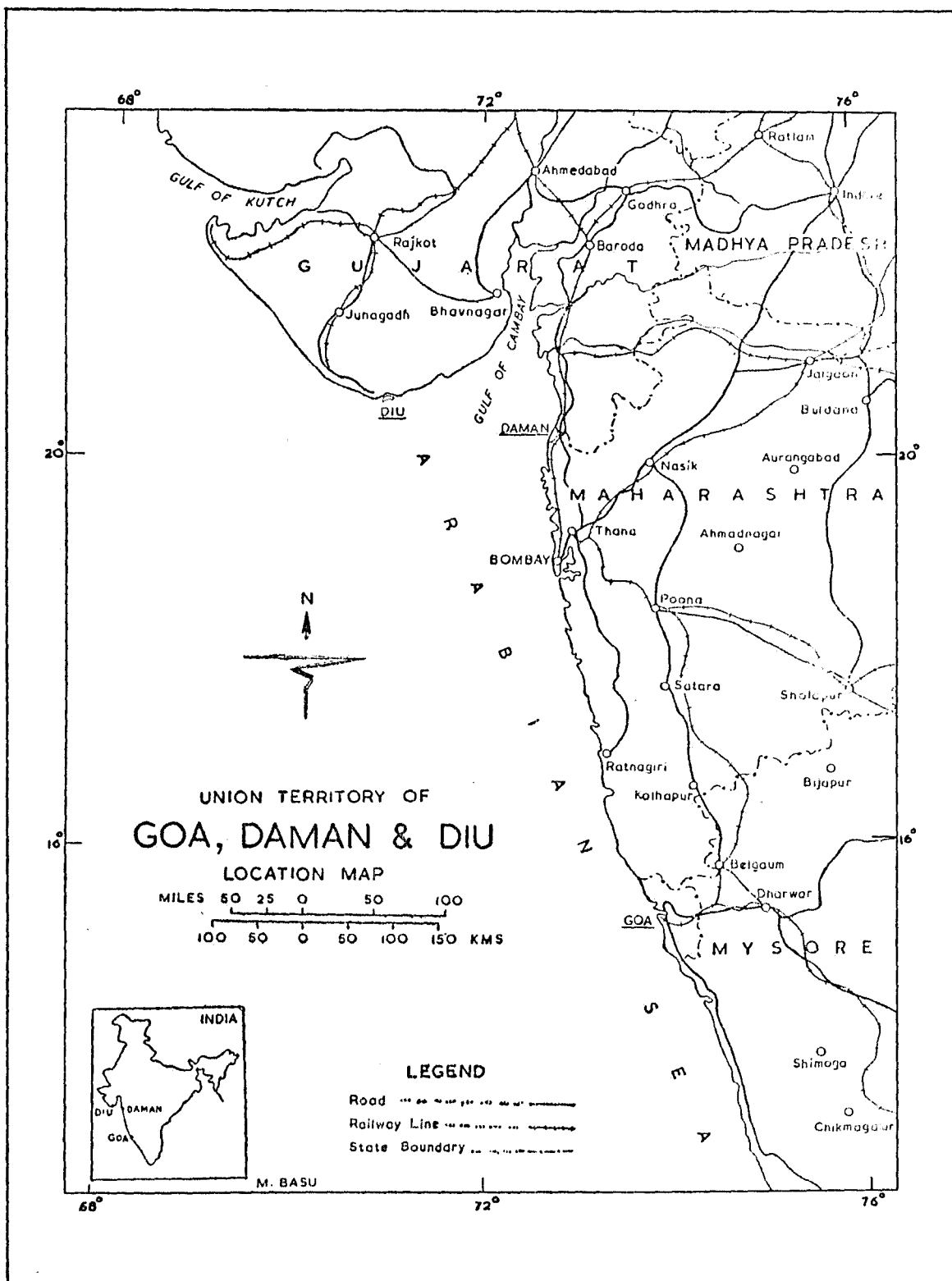
A Coroa britânica, com a aquisição de Bombaim dos portugueses, como parte do dote da rainha Catharina de Bragança, conseguiu através da East India Company, estender o seu domínio por toda a extensão da Índia, que se tornou independente em 15 de agosto de 1947. Os franceses conseguiram fixar-se no pequeno território de Pondicherry, no atual Estado de Madraça ou Tamilnaddu. Os portugueses ficaram

apenas com as minúsculas regiões de Goa, Damão e Diu, que constituíram o "Estado da Índia Portuguesa", integrados na nação indiana em 19 de dezembro de 1961, terminando assim o último reduto do domínio colonial no solo indiano (vide Mapa 2, p. 74). Foi em Goa, capital, desde o início do *Império português do Oriente*, que se desenrolou o processo de colonização portuguesa na Índia. Essa colonização em Goa diferiu do processo de colonização noutras suas colônias, por causa da própria estrutura sócio-econômica da sociedade pré-colonial goesa. As diversidades nas formas de colonização, ou os meios de apropriação colonial, não resultam apenas da política colonial de cada potência ou das condições geoclimáticas do território ocupado. Essa diversidade na realidade basicamente é consequência dos tipos de estrutura sócio-econômicos vigentes na sociedade a ser colonizada e do grau do desenvolvimento econômico do país europeu colonizador.

Daí, como proclamou o conde de Ficalho (1916:60), na Índia "não se tratava de conquistar regiões incultas ou florestas virgens, dessapossadas algumas pobres tribos selvagens, como tantas vezes se tem feito por esse mundo, com maior ou menor rudeza, desumanidade e injustiça. Na Índia o caso era diverso. Os europeus encontraram-se face a uma civilização completa". Embora não esteja de acordo com o conceito de civilização, enquanto nega a mesma noutras regiões, citamos o autor para mostrar o fato de que reconhecendo a existência de uma civilização completa, o processo de sua colonização tomou uma determinada forma.

Como nota o escritor goês Cristóvão Pinto (1923:62), "o inimigo com que os portugueses iam defrontar eram sociedades e civilizações mais antigas que as européias; homens tanto ou mais educados e instruídos do que os seus próprios sacerdotes e letrados; religiões e línguas, códigos e instituições, cuja opulência e sabedoria só podiam ser igualadas pela grandeza augusta da sua Antigüidade.

Mapa 2 - Goa, Damão e Diu - "Estado da Índia Portuguesa"



Fonte: Reproduzido de Goa, Daman e Diu.
A Reference Annual, Pangim, 1964.

A base de colonização portuguesa na Índia, situada no espaço e tempo, não pode ser compreendida sem que seja enquadrada na história colonial européia dos séculos XV, XVI e XVII, que nos torna claro que a colonização européia se desenvolveu em primeiro lugar, como um desdobramento da expansão puramente comercial.

Consoante nota Aimé Césaire (1971), em princípio a colonização não é nem evangelização nem empreendimento filantrópico, nem vontade de fazer recuar as fronteiras de ignorância, da doença, da hierarquia nem a expansão do nome de Deus e nem do Direito. Há que admitir, uma vez por todas, que a empresa de colonização foi obra de uma civilização que, a um dado momento da sua história, se vê obrigada, internamente, a estender à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas.

A expansão marítima dos povos europeus nos séculos XV e XVI aparece primacialmente a um tempo, como resultante e alavanca na passagem da sociedade senhorial e urbana da Idade Média, para a economia nacional de tendência capitalista. Nesse sentido todos os grandes acontecimentos da era, que se convencionou chamar *era dos descobrimentos*, como nota Caio Prado (1973:14), articulam-se no conjunto que não é senão o capítulo da história do comércio europeu. Tudo que se passa são incidentes da imensa empresa comercial a que se dedicam os países da Europa a partir do século XV e que lhes alargara o horizonte pelo Oceano afora.

O conjunto da exploração portuguesa do Ultramar, organizada nos quadros do sistema colonial, permite distinguir nitidamente três elementos básicos: em primeiro lugar, podem ser consideradas as áreas já densamente povoadas quando do início da expansão marítima européia, portadoras de civilizações tradicionais onde a dominação permitia o comércio vantajoso de alguns produtos de alto valor monetário no mercado europeu. A Europa atingira um plano de estruturação econômica bem mais complexo e vasto do que a unidade medi-

terrânea; em segundo lugar, se situam as zonas de povoamento e colonização européia, onde se estruturam economias complementares ao capitalismo mercantil europeu, fornecedoras sobretudo de produtos tropicais e metal nobre, tal como a América e, finalmente, em terceiro lugar, a África, fornecedora do trabalho escravizado que permite por em funcionamento o produto colonial do segundo setor (NOVAIS, 1972).

Situada nesse quadro, a colonização portuguesa na Índia inicialmente pode ser configurada, nessa primeira categoria de colônias que foram designadas por Roscher (1969), como *colônias comerciais*, que visam uma mercancia excepcionalmente rentável à Metrôpole; fixam-se em países ricos e populosos, mas *primitivos* sob certos aspectos e onde o comércio não atingiu a liberdade de movimento que é característica de nações ditas civilizadas. A Metrôpole, por sua vez, não necessita, para manter e estabelecer tais colônias, ser muito populosa, mas é indispensável ter uma potência marítima; a atividade colonial vai exigir grandes inversões, mas pouca gente, tendo como essencial para o êxito da empresa colonial a posição da colônia na rede das grandes rotas, como aconteceu na Índia.

Assim, iniciado sob a base comercial, desenvolveu-se posteriormente em Goa todo o processo da colonização portuguesa, criando uma situação colonial, de certo modo similar ao que, conforme Georges Ballandier (1976:150), apresenta-se quando relações de dominação político-econômica se estabelecem entre uma minoria estrangeira, materialmente superior, e uma maioria autóctone materialmente inferior, e também étnica e culturalmente diferente da minoria dominante; a partir desta fase e desse momento, a história e a evolução da maioria autóctone ficam marcadas por esta e passam a se desenrolar em função dela. Daí, na situação colonial clássica, a sociedade colonizadora toma todas as iniciativas em todos os campos, principalmente econômico, apoiada numa tomada de posse política prévia. Metrôpole e colônia passam

a formar um sistema, constituindo um conjunto orgânico interdependente, cujos pontos de referência para a caracterização de cada uma das partes são as relações de dominação-subordinação desenvolvidas entre ambas.

No caso de Goa, esta situação colonial se verifica principalmente no sentido em que, o poder político estando nas mãos da minoria européia portuguesa, a direção do desenvolvimento sócio-econômico desse território gira em volta dos interesses da Metrópole portuguesa, e se cria uma estrutura de sociedade que se desenvolve como consequência do próprio processo de colonização.

Embora a colonização portuguesa se deva à exploração comercial, como se qualificou todo o processo de colonização européia na Índia, esse processo se diferiu tanto do processo de colonização francesa como inglesa, na própria Índia.

Esta diferenciação se baseia especificamente na política colonial portuguesa em Goa, começada por Afonso de Albuquerque imediatamente após a sua tomada.

Esta política se firmava em construir uma comunidade luso-tropical cristã, sendo que a colonização portuguesa e a cristianização se tornaram inseparáveis, o que não aconteceu nem com a política inglesa nem com a francesa nas outras regiões da Índia.

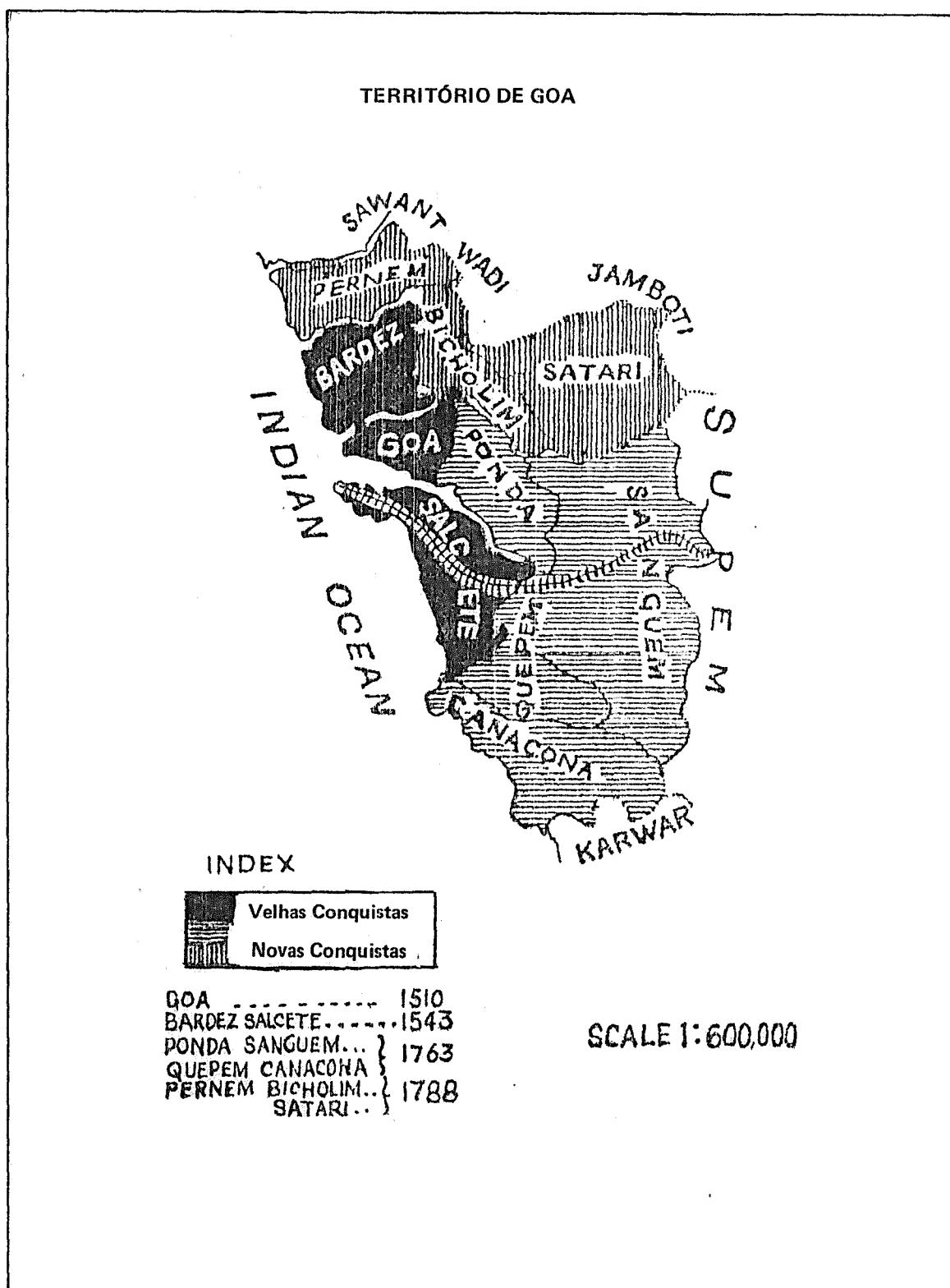
Por isso mesmo, como nota K.M. Pannikar (1956:55), "de todos os povos que colonizaram a Índia, os portugueses deixaram um rastro indelével da sua passagem colonial". Isso enquanto criaram em Goa uma comunidade cristã, adaptando-se o conceito de luso-tropicalismo, qual foi proposto por Gilberto Freyre, às considerações de situação histórico-social de Goa.

O processo colonial português chegou a criar uma comunidade cristã que se ocidentalizou nos seus modos, hábitos de vida e valores culturais. Esse processo se desenvolveu precisamente numa situação de transmissão cultural direta, considerada a própria missiologia da época, segundo a qual cristianizar era ao mesmo tempo ocidentalizar.

Conforme o escritor goês Mariano Saldanha (1947:8), "em Goa, a cultura portuguesa teve rápida assimilação, tornando-se imediatamente reprodutiva, dado que o secular sistema educativo dos hindus havia preparado o terreno intelectual propício. Dentro de meio século, ou menos ainda, da dominação portuguesa, estava esta pequena capital do império luso-oriental por tal forma lusitanizada no seu elemento intelectual cristão, que se achava em condições de auxiliar o próprio governo português, tanto na administração como na pregação do cristianismo no Oriente, fornecendo burocratas e missionários nativos habilitados nos seus seminários e colégios".

As aldeias cristãs surgiriam em Goa colonial no período inicial da colonização portuguesa.

Mapa 3 - Velhas Conquistas e Novas Conquistas



Fonte: Reproduzido de D'Souza, B.G. *Goan Society in Transition*, Bombay Popular Prakashan, 1975.

CAPÍTULO 2

AS ALDEIAS CRISTÃS

Qualquer análise macrosociológica ao nível das relações de casta na sociedade cristã de Goa colonial tem de partir do estudo microsociológico dos grupos primários de interação entre os cristãos. Estes grupos se encontram ou podem ser localizados nas aldeias, que, desde os tempos pré-coloniais, tanto em Goa, como noutras regiões da Índia, constituíram as unidades fundamentais da estrutura social do território.

Assim, para que se possa estudar a estratificação social à base da diferenciação em castas entre os cristãos de Goa colonial torna-se necessário analisar a estrutura social a nível da aldeia cristã.

O território de Goa, que esteve sob o domínio português durante quatro séculos e meio, não foi ocupado totalmente de uma só vez. Várias das suas partes foram integradas sucessivamente. Em consequência deste processo de integração, Goa colonial dividiu-se em duas partes distintas - *Velhas Conquistas*, a região que esteve sob o domínio português desde o início, e *Novas Conquistas*, que foram integradas posteriormente, em 1799 (vide Mapa 3, p. 79). As Velhas e Novas Conquistas estão divididas em vários concelhos, que por sua vez são constituídos de várias aldeias¹ (vide Mapa 4, p. 81).

1. Velhas Conquistas: concelhos de: Goa, Salcete, Bardez e Mormugão; Novas Conquistas: concelhos de: Bicholim; Pernem, Pondá, Sanguem, Buejém, Canacona e Satari.

As Velhas Conquistas fizeram parte do plano inicial da colonização portuguesa na Índia, que era estabelecer um "império" no Oriente, e que se caracterizou pela dominação "da espada e da cruz".

O soldado-cronista português Diogo de Couto (1612), que passou a maior parte da sua vida no Oriente, enfatizou esta unidade da cruz e coroa, ao afirmar que "os reis de Portugal sempre tiveram em mente, nas suas conquistas no Oriente, unir de tal modo os dois poderes, espiritual e temporal, para que um nunca se exerça sem o outro".

Conforme observa o historiador indiano K.M. Pannikar (1969:376), com a chegada dos portugueses na Ásia iniciou-se o período das missões cristãs.

Em Goa, principalmente nas Velhas Conquistas, desenvolveu-se todo um processo violento de cristianização, integrado ao processo político da colonização portuguesa, culminando no estabelecimento do Tribunal de Inquisição em Goa em 1560, que teve as suas atividades terminadas em 1774, por determinação do Marquês de Pombal. Reestabelecida mais tarde a Inquisição em 1778, durante o reinado de D. Maria I, em Portugal, foi finalmente abolida, ou seja, em 1812.

O historiador goês, J.C. Barreto Miranda, descrevendo a atuação da Inquisição em Goa, escreveu que "as crueldades em nome da religião, da paz e amor, este Tribunal praticou na Europa, foram levadas a ainda maiores excessos na Índia, onde os Inquisidores, cercados pelas luxúrias que podiam ser comparadas com a magnificência real dos grandes potentados da Ásia, viam com orgulho o Arcebispo, bem como o Vice-Rei submetidos ao seu poder. Cada palavra deles era uma sentença de morte e ao seu mínimo gesto, tremiam de terror as populações espalhadas pelas regiões Asiáticas, cujas vidas estavam nas suas mãos".

Como consequência desta política de cristianização, teve lugar em Goa, particularmente nas Velhas Conquistas, um processo de conversão forçada ao catolicismo, com batismos em massa, resultando na fuga dos hindus que habitavam estas regiões e que se recusavam ao convertimento.

Este processo modificou a estrutura das aldeias hindus das Velhas Conquistas. Estabeleceram-se as aldeias cristãs. Templos católicos foram construídos sobre a destruição dos pagodes hindus.

Nas Velhas Conquistas, o concelho de Salcete caracterizou-se pela forte concentração de católicos. Quase todas as suas aldeias transformaram-se em aldeias cristãs.

No fim do período colonial, conforme o Censo de 1960, os católicos nas Velhas Conquistas constituíam em 56,9%, enquanto que nas Novas Conquistas atingiam apenas 14,7%.

Religião	Velhas Conquistas (%)	Novas Conquistas (%)
católicos	56,9	14,7
hindus	40,9	83,5
muçulmanos	2,1	1,7
outros	0,1	0,1

Cada uma das aldeias que constituem o concelho de Salcete nas Velhas Conquistas estão constituídas com a maioria de católicos.

A distribuição da população, conforme os concelhos de Velhas Conquistas e Novas Conquistas, mostra como o processo de cristianização se desenvolveu nestas áreas.

VELHAS CONQUISTAS

Concelhos	católicos	hindus	muçulmanos	outros	Total
Goa	36,702	40,889	1,493	16	79,100
Salcete	93,325	25,673	3,041	6	122,045
Bardez	40,897	56,687	606	1	98,191
Mormugão	18,829	13,424	1,700	28	34,061
Total (A)	1,89,753	1,36,673	6,920	51	3,33,397
Porcentagem (%)	56,92	40,99	2,08	0,01	100,00

NOVAS CONQUISTAS

Bicholim	2,155	42,843	1,063	10	46,071
Pernêm	5,337	39,543	165	-	45,045
Pondã	6,320	52,668	694	-	59,682
Sanguem	6,481	23,004	727	16	30,228
Quepém	12,071	19,019	470	-	31,560
Canácona	5,659	17,588	112	-	23,359
Satari	568	24,277	1,378	4	26,227
Total (B)	38,591	2,18,942	4,609	30	2,62,172
Porcentagem (%)	14,72	83,51	1,76	0,01	100,00
Total (A) e (B)	2,28,344	3,55,61	11,529	81	5,95,569
Porcentagem (%)	38,34	59,72	1,94	0,00	100,00

As Novas Conquistas que foram integradas no Estado da Índia portuguesa não sofreram o impulso inicial de conversão em massa e à força, bem como, a do Tribunal de Inquisição. Os católicos nesta região constituem até hoje uma minoria insignificante.

A aldeia de Assolnã, cuja estrutura social é o objeto de nossa análise, fica situada no concelho de Salcete (vide Mapa 5, p. 88).

As aldeias cristãs deste concelho caracterizam-se como sendo dominadas pela casta dominante brãmãne, e outras pela casta dominante chardô ou kshatrya.

O conceito de casta dominante implica na concentração dos poderes econômicos e políticos nas mãos dos membros desta casta, constituindo estes o grupo dominante da aldeia. Juntamente com as duas aldeias vizinhas de Velim e Cuncolim, a de Assolnã faz parte do triângulo das aldeias em que a casta dominante é constituída de chardôs.

Com 70% de católicos, Assolnã é uma típica e representativa aldeia cristã de Goa.

Como em todas regiões cristãs de Goa, a vida social desta aldeia está ligada ao templo católico, que é o centro da vida litúrgica e social, e a comunidade aldeana, a base econômica da estrutura social.

Assolnã constitui uma das cinco aldeias confiscadas pelo Estado português por motivos de intolerância religiosa em 1575 (XAVIER, 1903:134)².

2. "Tendo rebelado contra o Estado os habitantes de Ambelim, Assolnã, Velim, Cuncolim e Verodã, matando o exactor fiscal de Salcete e mais gente, indo até Rachol provocar a autoridade, com fundamento na proibição do culto hindu, e de outras medidas de propaganda católica, decretadas pelo Concílio Provincial, rebelião que durou por oito anos, até que em 1583, por ordem do Vice-Rei D. Francisco

No livro dos assuntos das mercês do ano 1585, do tempo do vice-rei D. Duarte de Menezes, consta o assunto da mercê que se fez a D. Pedro de Castro, das aldeias de Assolnã, Velim e Ambelim (ALMEIDA, 1956:18)³.

Mascarenhas, seu sobrinho, D. Gilianes, Capitão-mór do Malabar, entrando pela Barra de Betul, auxiliado pelo Capitão de Rachol, que marchara por terra, queimou e arrasou quanto achou diante, sendo em represália mortos cinco religiosos da Companhia de Jesus, em 15 de junho do mesmo ano, foram confiscadas todas estas aldeias, e as primeiras três aforadas em 1585, pelos foros que pagavam, a Dom Pedro de Castro que trespassou logo aos Jesuítas, por cuja expulsão em 1759, tornaram a ser confiscadas pelo Estado."

3. "Dom Pedro de Castro, Fidalgo da Casa de Sua Magestade houve Carta a 6 de Agosto de 1585, por que havendo respeito a muitos serviços seus, que nas partes da Índia tem feito onde há muitos anos serve ao dito senhor com grande continuação de gasto e despeza da sua fazenda, dando mesa à sua custa no Paço Sêcco a sua grande companhia de soldados, e uma instância no tempo do cerco que o gdxã faz a esta Cidade, sendo V.Rei Dom Luiz de Ataide, e acompanhando-o também a jornada das Fortalezas de Honor e Barselor em uma galé, sendo Capitão de uma Bandeira, e todos os mais V.Reis deste Estado, quando vão fora, e levando sempre navios à sua conta, como fez na tomada do Norte em companhia do Conde Francisco Mascarenhas em uma Galé, e tendo sempre muitos soldados em sua casa até o presente, prestes para o serviço de S.Majestade, pelo que está muito individado, e a Companhia de Sofala, que servia ele, foi feita mercê, não em satisfação equivalente a seus serviços pelos poucos interesses que lhe de lá resultou, e não fez aquelas que os Capitães passados tiveram de fazer da Fortaleza de Moçambique que S. Majestade tanto tem encomendado à custa de seu dinheiro, como se viu pelos documentos que dela trouxe, e estar-lhe devendo a Fazenda do dito Senhor, por assim cumprir a seu serviço: Houve por bem, pelos ditos respeitos, de lhe fazer mercê de aforar em fatiota para sempre, para elle, seus herdeiros e sucessores as aldeias por nome *Assolnã, Vely, Ambe-ly* com suas gancarias e mais coisas a ellas pertencentes das terras de Salcete, que pertencem a Sua Magestade, por os gancares dellas se alevantaram contra a Coroa Real, resistindo no tempo de António Moniz Barreto, que foi também, da dita fortaleza, e nas guerras que gdxã fez a este Estado, guerreando contra ela, fazendo-se niques e piaes, e por vezes contra a dita fortaleza não lhe dando

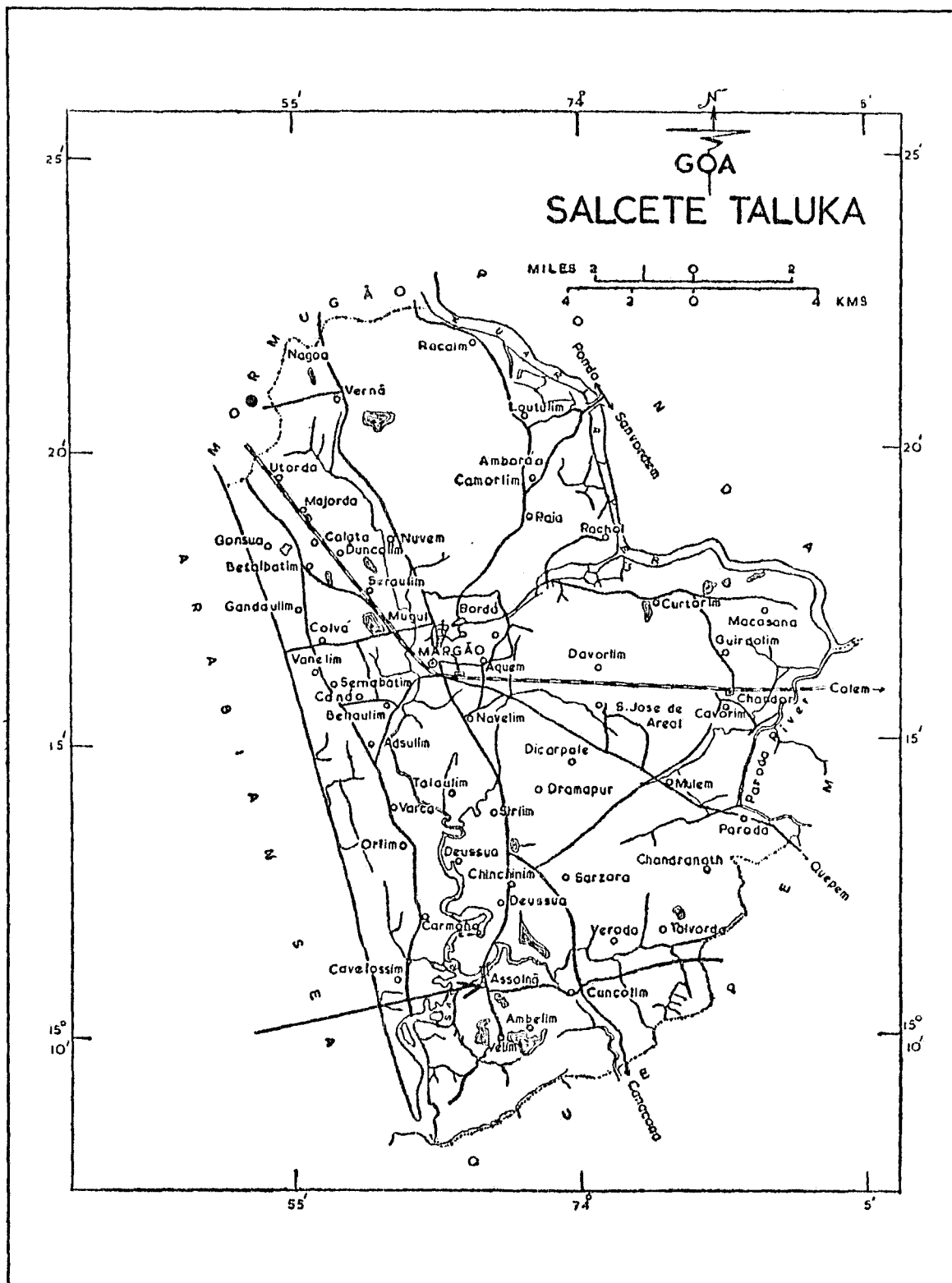
A política inicial de Afonso de Albuquerque, após a conquista de Goa em 1510, tinha sido de tolerância religiosa, sendo que essa conquista fora precedida de uma convenção entre Afonso de Albuquerque e Timmaya, o comandante hindu, a pedido de quem Albuquerque atacara Goa. Conforme o acordo estabelecido, os hindus seriam mantidos na posse dos seus direitos, propriedades, leis e instituições, governados por funcionários indígenas e sujeitos aos mesmos impostos antigos.

Timmaya foi nomeado governador da ilha, em 1510, e depois dele o mesmo cargo foi ocupado pelo capitão hindu Malhar Rau, irmão do rei de Onor, que se distinguira na batalha contra os mouros na época da conquista. Alguns anos depois da sua morte, a cargo de *Tanadar* tinha sido confiado, em 1523, ao hindu Krishna. O Tanadar governava através de funcionários locais e organizava a cobrança dos impostos devidos ao Estado.

Esta política, que levava em conta a necessidade de respeitar as tradições locais, levou Afonso de Albuquerque a encarregar Afonso Mexia, vedor da Fazenda da Índia, a compilar em 1526 o *Foral dos Usos e Costumes da Ilha de Tissuari* (30 aldeias), dos foros e contribuições.

a devida obediência, nem às justiças e oficiais de sua Majestade, faltando com os foros, saltando com os meirinhos e naiques da dita fortaleza, indo fazer algumas diligências competentes a serviço e fazendo outras anexações, armando pagodes e resitando a Gomesanes de Figueiredo e D. Julianes Mascarenhas, e matando alguns padres da Companhia de Jesus e aos cristãos das ditas terras, e assim lhe fez mercê de todo o direito e acção que a fazenda de Sua Magestade tem e pode ter nas ditas aldeias gancarias e mais cousas a ellas adjacentes pelo modo acima, e por outra qualquer via que seja, e será obrigado e seus herdeiros e sucessores, e pagará, os foros, que os possuidores pagavam, e se contém no Foral, e cumprirá com as obrigações delas".

Mapa 5 - O Concelho de Salcete e a Aldeia de Assolnã



Fonte: Reproduzido de Goa, Daman e Diu.
Reference Annual, cit.

Este foral tratava das instituições hindus, do código dos preceitos do regime administrativo, financeiro e judicial. Conforme ele, à testa de cada uma das três províncias das Velhas Conquistas, um magistrado especial, o Tanadar, com atribuições mistas, administrativas e judiciais, governava os negócios locais.

A comunidade aldeana elegia um conselho representativo, que administrava os negócios de cada aldeia. Os negócios de cada província eram administrados pela Câmara Geral, onde cada aldeia tinha os seus representantes, sendo que a Câmara representava os interesses de cada província perante o Estado.

A organização da família, da casta, foi mantida pela administração portuguesa conforme as leis privativas da aldeia.

Cada comunidade aldeana tinha o seu estatuto privativo. As deliberações de caráter legislativo eram tomadas por uma assembléia geral, integrada por todos os seus membros. A força executória dessas deliberações requeria o consenso de todos os vângores de que se compunha a comunidade aldeana. Cada vangor representava o grupo parcial das famílias, com o tronco ancestral comum, e considerados os fundadores da comunidade aldeana.

O conselho administrativo de cada comunidade aldeana era composto de tantos membros representativos, quantos eram os vângores que constituíam a comunidade, ou dois para cada vangor. Os vângores dividiam-se, segundo as castas altas, em chardós e brâmanes.

A política de tolerância religiosa iniciada por Albuquerque não teve continuidade. Era natural que a intolerância religiosa instaurada por D. João III (1521-1557), na Metrópole, repercutisse nas colônias. Daí, em ter mudado, totalmente, o quadro político em Goa, quando, sob as ordens diretas de D. João III, que era o responsável pelo estabele-

cimento da Inquisição em Portugal e pela introdução dos jesuítas, ou agindo por si próprio, o pe. Miguel Vaz, vigário-geral de Goa, e outro padre secular, Diogo Borba, os fundadores do Seminário de Santa Fé em Goa, iniciaram a perseguição religiosa contra os hindus, pondo termo à política de tolerância religiosa e ao respeito pelos usos e costumes prevalecentes, direção até então seguida pelos sucessivos governadores-gerais, desde Lopo Soares de Albergaria até D. Garcia de Noronha.

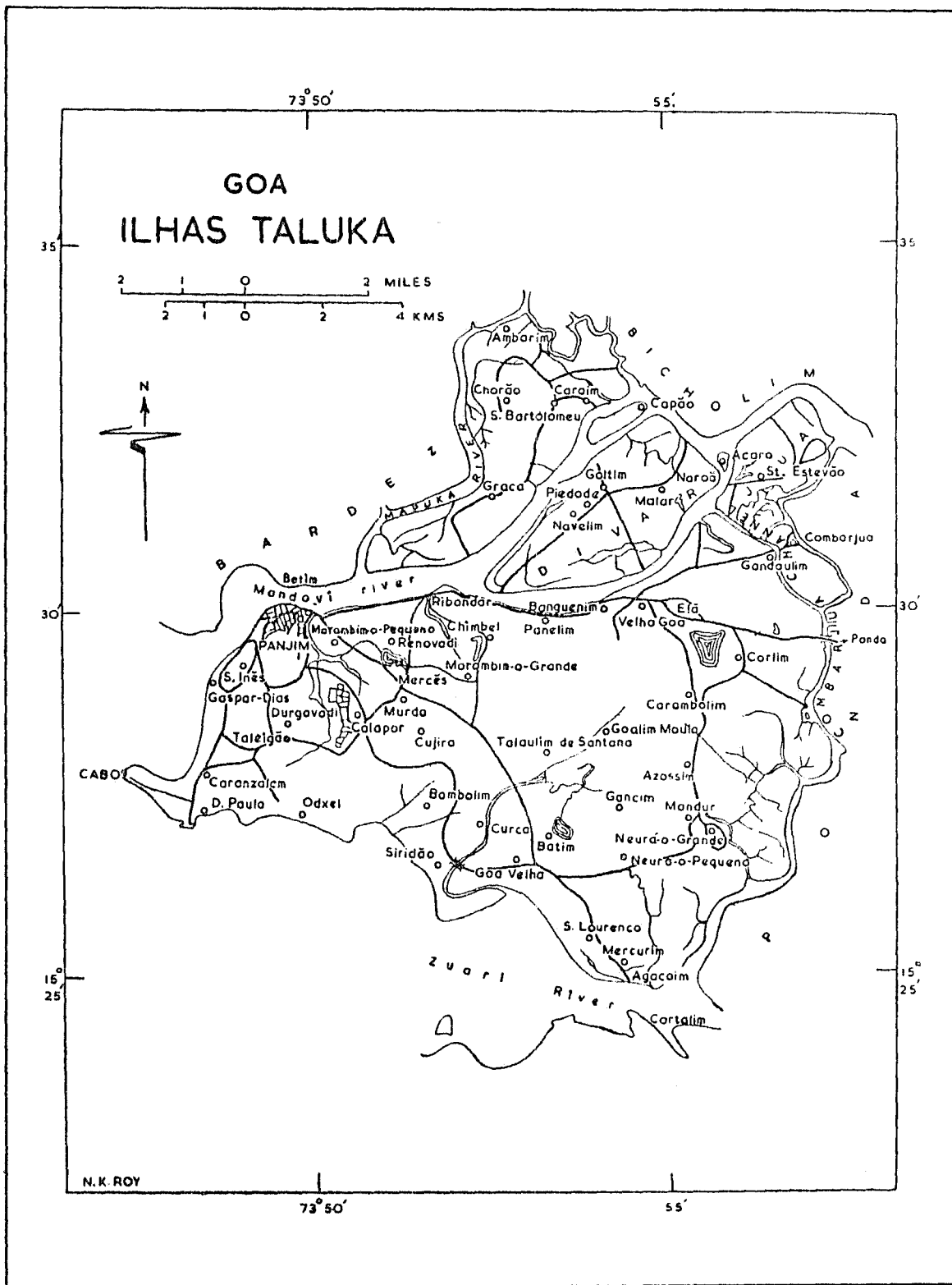
Consta que em 1540, 160 templos hindus foram destruídos no concelho das Ilhas (vide Mapa 6, p. 91). Desse total, 130 eram em Tisvaddi (Ilhas), 12 em Chorão, 11 em Divar, seis em Jua e um em Vanxém. Sobre as ruínas destes templos hindus foram construídas igrejas católicas e conventos, e as terras entregues às ordens religiosas.

A destruição dos templos em Salcete e Bardez (vide Mapa 7, p. 92), concelhos anexados pelos portugueses mais tarde, deu-se em 1564 e 1579, respectivamente, quando os jesuítas e os franciscanos se encarregaram de converter a população destes concelhos.

Os pagodes de Assolnã, em Salcete, e outras aldeias do sul do Concelho, não foram demolidos em 1567, conjuntamente com os das outras aldeias de Salcete, mas posteriormente, primeiro no governo de Antônio Moniz Barreto (1573-76) e depois após a reconstrução dos pagodes, no governo de D. Diogo Menezes (1576-78). Foram de novo demolidos, no governo de D. Francisco Mascarenhas em 1583.

Em 1575, no governo de Antônio Moniz Barreto, começaram os gancares destas aldeias - Assolnã, Velim, Ambelim, incitados pelos vizinhos de Cuncolim, a rebelar-se, em consequência das resoluções proibitivas das cerimônias idolátricas, tomadas nos dois primeiros concílios provinciais, convocados em 1567 e 1574, pelo primeiro arcebispo de Goa, D. Gaspar de Leão Pereira.

Mapa 6 - O Concelho de Ilhas



Fonte: Produzido de Goa, Daman e Diu.
A Reference Annual, cit.

O governador nomeara, como meirinho das terras de Salcete (cobrador de foros), Estevam Rodrigues, o qual tendo ido arrecadar os foros em Cuncolim, foi morto em Assolnã, juntamente com alguns mais, em 1575.

Por este crime, foi, por ordem do governador, queimada a aldeia de Assolnã no mesmo ano, tendo os padres da Companhia de Jesus, que nesse tempo tinham a seu cargo a evangelização de Salcete, e a cuja iniciativa se pode atribuir o confisco, arrasado os pagodes da aldeia.

Vendo os jesuítas, que o castigo infligido, longe de reprimir os revoltosos, os tinha exacerbado com mais força, ainda simulando outros meios, fizeram com que se refugassem para as terras de Sunda (Novas Conquistas), Canará, alguns principais gancares, para, por este meio, serem confiscadas as aldeias, como pertencentes aos refugiados, pois assim determinava a legislação da época.

Durante o governo de Francisco Barreto foram publicadas as provisões, e nelas se proibiam aos infiéis, sob graves penas, todos os ritos, cerimônias e festas gentílicas, bem como todos os ofícios públicos, e obrigava-se que os órfãos dos pais gentios antes de terem uso de razão fossem tomados e batizados, e depois de anos de discricção estivessem sujeitos a tutores cristãos até os 14 anos conforme relata pe. Francisco de Souza⁴.

4. "O Pe. Francisco de Souza (1881:65) escreve que "se proibiam sob graves penas aos infiéis, vassallos do Estado, todos os ritos, cerimônias e festas gentílicas nas nossas terras; todos os ofícios da República servirem aos ministros ou officiais del'Rei; administrarem rendas, havendo algum cristão, que lançasse nelas outro tanto; mandava-se que as mulheres dos gentios fazendo-se christãs fossem meeiras nos bens do casal segundo as leis de Portugal: que os órfãos dos pais gentios antes de terem uso da razão fossem tomados e baptizados, outro ascendente, e depois de anos de discricção estivessem sujeitos a tutores christãos até os catorze anos".

Além dessas provisões, foram publicados outros alvarás, provisões e leis. D. Antão Noronha mandava lançar fora das terras de Goa o infiel que ao prelado aprovesse; proibia que os gentios fossem escrivães das comunidades aldeanas, obrigando-os vender o cargo aos cristãos. Só os gancares podiam ser eleitos para a Câmara Geral (assembléia comunal) desde que ficasse assegurada a maioria dos cristãos, porque acrescenta, "sou informado que privando-se desta honra, mais facilmente se converterão à nossa Santa Fé Católica".

Só os filhos dos hindus que se fizessem cristãos herdariam aos pais. Aos hindus era vedado ir de andor ou palanquins, ou assistir às claras, as festas de pagodes, ou construir templos. Ainda, conforme observa Menezes Bragança (1923:72):

"haveria um provincial de São Francisco a aconselhar que El-Rei devia mandar que todos os gentios moradores nas terras deste seu Estado, ou se convertão à fé de Christo, ou sayão das ditas terras, pois acresce tambem ser este o melhor meio, que se pode excogitar para a conversão de muitos infieis, sem que nisto se lhes faça violência, ou coacção directa, porque na sua liberdade fica sahirem das terras do Estado ou mudarem e estado, convertendo-se à fé de Christo".

Assim, dentro desta política de conversão foram confiscadas as comunidades das aldeias de Assolnã, Velim e Ambelim, e começaram desde logo, os padres da Companhia de Jesus, pelos anos de 1581. por intermédio de D. Pedro de Castro, a solicitar a mercê de aforamento das mesmas aldeias, para em seguida, a título de doação conseguir a sua posse, como de fato conseguiram.

Como vimos, em 1585, todas estas três aldeias foram aforadas a D. Pedro de Castro, que por sua vez fez o tres-passe das mesmas, em favor da Companhia de Jesus.

Alvarás régios, desde 1592 até 1739, determinaram que se tornasse sem efeito aquela doação e os bens fossem restituídos aos seus proprietários, que eram membros das respectivas comunidades aldeanas. Pelo decreto de 5 de abril de 1739, ordenava-se a todos a restituição das comunidades aos seus respectivos gancares; porém o poder e a influência dos jesuítas conseguiram trancar as mesmas providências.

Conforme registrada na ata do Conselho do Governo do Estado da Índia, da sessão de 20 de agosto de 1919, uma proposta do vogal eleito de Goa, Menezes Bragança, sobre a forma de vender os bens nacionais de Assolnã e outros, destinados às várzeas, restabelecia as comunidades: "mais do que a vontade do Rei de Portugal podia então a vontade da Companhia de Jesus. Enfim as ordens régias chegaram a ser cumpridas. Mas o jesuíta não se calou. Valeu-se dos tribunais, para retomar a posse das mesmas terras. Por virtude, segundo parece, duma determinação régia, houve recurso da decisão proferida em favor dos jesuítas. Mas o recurso interposto, no último quartel do século XVIII, não chegou a ser decidido ... até que, com o advento da época constitucional, o Estado confiscou por sua vez às Congregações religiosas os bens de que não raro elas tinham entrado na posse por meios que toda a gente sabe. Não cessaram as reclamações dos legítimos senhores dessas terras quando os jesuítas estiveram na posse das mesmas e ainda depois que o Estado passou a possuí-las".

Por fim, pelo diploma legislativo nº 467, de 23 de março de 1931, foi restabelecida a comunidade de Assolnã, juntamente com as duas outras de Ambelim e Velim, satisfazendo assim as velhas aspirações dos respectivos habitantes. Constituíram o fundo da comunidade todos os campos várzeos, ao tempo pertencentes ao Estado, situados na aldeia, com seus valados, portais e anexos, sendo formada a comunidade de famílias cristãs descendentes dos antigos vangores hindus, convertidos ao catolicismo.

A unidade básica e fundamental da estrutura social aldeana é a família. Cada uma pertence a uma divisão exógama de castas, e estas, por sua vez, constituem uma casta endógama.

O sistema tradicional varna, embora modificado no curso da evolução político-social indiana, divide a sociedade hindu em cinco grandes grupos básicos, que é consensual para os hindus de toda a União Indiana.

Na sociedade hindu de Goa pré-colonial e pós-colonial, também se encontram estes quatro grandes grupos de casta e o dos intocáveis.

Conforme a lista das castas hindus, de Goa, dada por A.B. de Bragança Pereira (1920:25) no grupo dos brâmanes, distinguem-se as subcastas, os Chitpavanas, os Padhês, os Caradês, os Zoixis e os Sarasvats. Os três primeiros comem na casa uns dos outros, mas não na casa dos últimos. A casta Sarasvat é a mais numerosa de Goa e divide-se em dois grupos religiosos: os *Vixnuitas* que afirmam a supremacia do deus *Vishnu*, e usam nas cerimônias um traço vertical na testa seguindo o *Suami* (prelado) de Partacale; os *Xivaitas*, que preferem o deus *Xivã*, usam o traço horizontal e seguem o Suami de Quêula. Além destas duas grandes divisões entre os brâmanes, os primeiros se subdividem em *sasticares*, naturais de Salcete e *bardescares* naturais de Bardez. Os xivaitas também estão subdivididos em *smartas* e *pednemcares* (FEIO, 1979:20)⁵.

5. Segundo lendas coligidas num livro intitulado *Konkanna-Akhyana*, composto por um brâmane sinai em 1721, a subcasta bardescar teria sido excluída da casta por terem atravessado um rio com alimentos que consumiram durante a travessia e depois dela.

O motivo da cisão entre os Xivaitas, conforme G.A. Saldanha (*The Indian Caste, Siri*, p. 60), é que "no casamento de uma menina de Pernêm, ao qual estavam presentes

Os *Maratas* correspondem à casta *Kshatrya*. Dividem-se em duas classes: *maratas*, propriamente ditos, e *kunnbi-maratas*. Pertencem à primeira os que pretendem ser descendentes de Rajputs e os oficiais nobres, e à segunda, os trabalhadores agrícolas e os soldados. Os maratas da classe superior, que consideram-se propriamente os *kshatryas*, casam-se com as filhas da classe inferior, mas não lhes dão as suas filhas.

O terceiro grupo de casta, que é o dos *vaishyas*, tem a sua correspondência nos *vanis*. Os membros destas castas hindus só comem nas casas dos brâmanes, outrora também nas casas dos maratas de classe superior, mas a maioria das outras duas castas não aceita a sua pretensão de superioridade, e não come na casa deles. Os *vanis*, como os brâmanes e os maratas da classe superior, usam a linha sagrada que os distingue como classes superiores.

A casta *shudra*, inclui os *cumbares* (oleiros), *piducars* (vendedores de miçangas), *mitt-gauddês* (salineiros), *bandaris* (destiladores de vinho de palma), *telis* (os que extraem óleo de coco e outros), *gauddês* (ou *kunnbis*), e *gauddês velips* (que constituem o principal grupo de trabalhadores braçais), *kharvis* e *gabitas* (grupos de pescadores que comem junto, mas não se casam entre si), *goullis* ou *dongores* (pastores da montanha), *zoguís* (mendicantes), *calavantas* (*kolvontam* bailadeiros do templo), *bavinas* (serventes dos templos), *bon-dhês* (servas), *mainatos* (*moddvoll* - lavadeiros), *malês* (bar-

brâmanes de outras terras, o sacerdote oficiante fez-lhe uma recomendação relativa ao primeiro passo a dar no *Septapadi*; ela respondeu de modo petulante, que sabia o que tinha a fazer e não precisava de conselhos. Um dos hóspedes observou que a menina já devia ter passado antes pela cerimônia do casamento para saber tão bem o que tinha a fazer. Era uma ofensa brutal entre hindus, pois, nunca uma brâmane pode casar duas vezes. Desta ofensa gravíssima resultou questão veemente e a separação da subcasta *pednecar*".

beiros), *lingaitas* (casta dissidente que não aceita a superioridade dos brâmanes) e *tacur* (os que andam com o boi adivinho).

Os Intocáveis, propriamente naturais de Goa, são considerados os *chamar* (alparqueiros) e os *mahares* (farazes). Os dois outros grupos, considerados párias são os *mangas*, que vêm do Canará, e são varredores de rua, tanto homens como mulheres. O segundo são os *bonguis* que fazem a limpeza das privadas, cuspideiras, carregam as fezes humanas, etc.; diz-se que são originários do Norte da Índia.

Os cristãos de Goa, descendentes dos hindus, através do processo de conversão ao cristianismo, mantiveram e ainda mantêm a diferenciação em castas. Como escreve o historiador goês, George Moraes, as águas do batismo não conseguiram limpar os preconceitos de casta (MORAES, 1964:45).

Embora se tenha mantido o preconceito de casta, e a consciência de casta, em consequência do processo de colonização portuguesa, que perpetuou a infra-estrutura da sociedade pré-colonial hindu, na sua supra-estrutura, o sistema de castas se diluiu bastante, a ponto de perder as características básicas de sua diferenciação.

As chamadas "castas" cristãs se reduzem a três grupos principais, a saber: os brâmanes, os chardós ou kshatryas e a terceira categoria, os shudras - na linguagem local *Bamonn*, *Chaddês* e *Sudhir*.

Não existe portanto a casta dos *vaishyas* - os comerciantes, talvez porque os cristãos não se dedicaram ao comércio. O comércio ficou concentrado nas mãos dos hindus, que não tinham acesso aos cargos públicos no início da colonização portuguesa, dentro da política violenta de cristianização.

O processo de conversão forçada teve dois aspectos importantes: primeiro é o de instaurar positivamente a destruição do hinduísmo, dos seus templos, ritos e tudo o que

estivesse ligado à religião hindu, e de outro lado, favorecer positivamente os convertidos e perseguir os que não se convertiam, com toda uma legislação anti-hindu.

Assim, conforme a ordem publicada pelo governador Francisco Barreto, em 25 de junho de 1557, em nome do rei D. João III, não se permitia que os hindus exercessem funções do Estado (RIVARA, 1865:319)⁶.

A mesma ordem foi repetida por D. Sebastião no seu decreto de 23 de março de 1559, bem como no decreto de 3 de abril de 1582.

6. "Eu torno conhecido a todos que lêem esta carta, que tendo observado a grande desvantagem ao serviço de Deus e meu serviço que pode resultar e para a inconveniência que pode trazer, dos meus oficiais nestas partes, aqueles de justiça bem como de fazenda, utilizando os serviços dos brâmanes e outros hindus; e desejando tomar medidas neste respeito, eu ordeno, por esta notificação, que nenhum oficial meu, controladores do fisco, comissários de alfândegas, tesoureiros, oficiais de alfândega e contabilidade, juizes, escrivães, e notários e outros oficiais de fazenda e justiça, utilizem os serviços de qualquer maneira, de qualquer brâmane ou outro infiel com relação ao seu ofício; e qualquer dos oficiais que fazem o contrário deverão incorrer em penalidade e perder o seu cargo, e os ditos brâmanes serão aprisionados, e perderão toda a sua propriedade, sendo metade para mim e metade para quem os acusar, e isso deverá ser feito na minha cidade de Goa, bem como em outras cidades e fortalezas doutras partes. Também acho um grande desserviço para Deus e para mim que nas ditas cidades e fortalezas os mesmos brâmanes e hindus exerçam ofícios, que são dados para eles pelos governadores, capitães e outros oficiais, eu ordeno de que daqui para diante, eles não devem servir nestes cargos e que tais cargos não deveriam ser dados para eles; e que todos os ofícios que são de costume ser dados aos nativos da terra, sejam dados aos cristãos e não aos hindus, como foi declarado; e também ordeno que todos os *Mucadams* de todos os ofícios na terra sejam os cristãos e este trabalho seja dado aos cristãos e não aos hindus ou outros infiéis" (RIVARA, 1865:319).

Em 12 de janeiro de 1592, enquanto reafirmava a mesma ordem, o decreto, enfatizava que nenhum oficial deveria não só utilizar os serviços dos brâmanes ou outro hindu, nem entrar em suas casas, nem falar ou ter relações diretamente ou através de terceiros, sob pena de serem suspensos dos seus respectivos cargos.

Não existe também entre os cristãos o grupo dos intocáveis ou pãrias da sociedade, dado que a religião cristã conseguiu fazer desaparecer a intocabilidade, com a consciência de *pureza* e *impureza*, característica básica do sistema de castas no hinduísmo.

Daí, todos os que não pertencem à casta brâmane ou chardô, são considerados como pertencentes ao grupo da casta shudra, embora nesta casta se caracterizem certos grupos hierarquicamente como estratos muito baixos, devido a certas ocupações profissionais, como alfaiates (*alfiad*), ferreiros (*mahar*), sapateiros (*chamar*), pescadores (*kharvi*), pedreiros (*pidrel*).

Mas é basicamente nesta tríplice categoria de castas - brâmanes, chardôs e shudras - que se diferenciam as famílias que constituem a estrutura social de cada aldeia cristã de Goa.

Na nossa pesquisa de campo, ao estudar a estrutura social da aldeia cristã de Assolnã, verificamos que os cristãos mantinham a sua diferenciação em tríplice casta, a saber: *bamonn* (brâmanes), *chaddes* (chardôs) e *sudhir* (shudras).

As duas primeiras castas chardôs e brâmanes constituíam as castas altas na aldeia, e eram os estratos superiores. A terceira, a casta dos shudras incluía todos os estratos inferiores, ocupando as mais variadas profissões, em geral de pouco prestígio social. Embora neste grupo de shudras,

se verificasse uma hierarquia de *status*, sendo que os farazes e alparqueiros, os mainatos, os padeiros constituíssem categorias de *status* inferior, nas relações sociais da aldeia, todos eram considerados como shudras.

Eram pouquíssimas as famílias brâmanes na aldeia, sendo que a maioria da casta dominante eram chardós. Tanto os chardós como os brâmanes gozavam de grande prestígio na aldeia e tinham o *status* superior dado que concentravam nas suas mãos o poder econômico e político.

CAPÍTULO 3

RELAÇÕES DE PRODUÇÃO NA ALDEIA DE ASSOLNÃ

As posições de *status* dos diferentes grupos na hierarquia social e a sua consciência social da casta é consequência das relações de produção em cada aldeia.

A hierarquia nas castas hindus se baseia na ordem ritualística da religião hindu. Entre os cristãos a religião não admite nenhuma distinção e diferenciação baseada no nascimento, enquanto que tem por fundamento o princípio teológico de que todos somos iguais e filhos de Deus.

Na prática, porém, os cristãos não conseguem desvincular-se das diferenciações e distinções baseadas em castas anteriores, enquanto que na sua infra-estrutura social as relações de produção os tornam desiguais. Neste sentido, dado que nas aldeias cristãs houve grupos de cristãos convertidos das castas altas do hinduísmo, apropriando-se do poder econômico e político, que os tornavam superiores na escala social, por causa da sua posição econômica, *status* e prestígio, se manteve também a consciência social das castas entre eles, em relação a aqueles estratos da sociedade aldeã, que não eram detentores do mesmo poder.

Conforme Marx (1974:129), "na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes, da própria vontade, em relações de produção que correspondem a um determinado grau do desen-

volvimento das respectivas forças materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual levanta-se uma superestrutura jurídica e política, à qual correspondem formas determinadas de consciência social ...".

Provada a sociabilidade do homem, e partindo da hipótese de que os homens não lutam com a natureza e não a utilizam para a produção de bens materiais isoladamente, desligados uns dos outros, mas sim no processo interacional em grupos e em sociedades, temos de admitir que a produção é sempre e sob quaisquer condições uma produção social.

Assim ao efetuar a produção dos bens materiais, os homens estabelecem entre si, dentro da produção, tais ou quais relações mútuas, tais ou quais relações de produção. Estas relações podem ser de cooperação e ajuda mútua entre os homens livres, podem ser de domínio, subordinação e exploração ou podem ser, por último, relações de transição entre uma forma de relações de produção e outra. Contudo, qualquer que seja seu caráter, as relações de produção constituem, sempre, e em todos os regimes, um elemento tão necessário da produção quanto as próprias forças produtivas da sociedade.

Na produção, escreve Marx que "os homens não atuam somente sobre a natureza, mas atuam também uns sobre os outros. Não podem produzir sem associar-se de certo modo para atuar em comum e estabelecer um intercâmbio de atividades. Para produzir, os homens contraem determinados vínculos e relações, e através destes vínculos e relações sociais, e só através deles, é que se relacionam com a natureza e que se efetua a produção".

Assim o conceito de modo de produção procura compreender e dar conta do processo de produção da vida material,

englobando aspectos tais como divisão social do trabalho, relações de propriedade, enfim as relações de produção e as forças produtivas.

Nesta perspectiva o modo de produção não abrange só as forças produtivas da sociedade, mas também as relações de produção entre os homens, relações que são, portanto, a forma pela qual toma corpo sua unidade dentro do processo de produção de bens materiais.

O conceito de modo de produção procura, deste modo, dar conta de grandes períodos históricos e explicar o funcionamento de diversas sociedades concretas, eliminando o que nelas constituem aspectos particulares, buscando os elementos fundamentais que as compõem e a dinâmica social subjacente por trás das suas articulações.

O conceito de modo de produção é distinto do de formação social. Enquanto o primeiro diz respeito às leis gerais de formação, desenvolvimento e transformação das sociedades, o segundo se refere a uma realidade social concreta, uma dada estrutura da sociedade entendida em seu todo.

Toda a formação social se caracteriza pelas suas relações de produção. Essas relações são o núcleo estruturador ou matriz da formação social.

A formação social, assim, compõem-se de modo de produção e formas de consciência social e instituições que os homens criam coletivamente sobre a base do modo de produção. Estrutura (modo de produção) e superestrutura (formas de consciência e instituições) se englobam e articulam em cada formação social (GORENDER, 1978:23). Ela é uma estrutura complexa, composta de estruturas particulares complexas, articuladas a partir da forma em que combinam as diferentes relações de produção coexistentes em nível da estrutura econômica.

Goa colonial pode ser caracterizada como uma formação social pré-capitalista, sendo as suas "comunidades aldeãs" as suas unidades fundamentais.

A propriedade da terra é o traço característico em toda a formação social anterior ao capitalismo. Em torno da forma determinada da propriedade da terra, se organiza a sociedade e o indivíduo em relação com as condições objetivas que o cercam. O comportamento do indivíduo diante da terra caracteriza todas as formações sociais que existiram antes do aparecimento da sociedade burguesa, onde o capital apodera-se do campo (FIORAVANTE, 1978:146-47).

A base econômica de Goa colonial era a agricultura, com apenas algumas indústrias ligadas a ela, como as de moagem de cereais, as de caju e de extração de óleo de coco, sendo todas de dimensões bastante reduzidas. A única indústria de porte maior era a de minério de ferro e magnésio que era um dos pilares da economia de Goa. Com reservas excelentes, a indústria de minérios tem possibilitado uma maior circulação de capitais e uma boa constituição de divisas para a importação de produtos estrangeiros durante o período colonial.

Dispondo-se de vias férreas e fluviais em condições satisfatórias, a unir os principais centros de minérios, que eram Sanguém e Bicholim, dos quais se retirava 88% da extração total do minério, a exploração mineira era feita em condições vantajosas. À exceção do ano de 1958 em que a atividade extrativa do minério teve uma ligeira queda devido à contração da procura nos mercados externos, as quantidades extraídas de minério têm sido gradualmente aumentadas para fazer face ao aumento gradual dessa procura.

O quadro seguinte (ALMEIDA, 1964:135) esclarece melhor essa situação e permite fazer uma idéia sobre a sua posição perante a balança comercial de exportação ao tempo do Estado da Índia portuguesa.

Anos	Estado da Índia Produção em toneladas (*)				Exportação, por toneladas (*)					Balança comercial de exportação (ton.)	Valor em contos
	Ferro	Manganês	Ferro Manganês	Total	Ferro	Manganês	Ferro Manganês	Total	Valor em contos		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1960	5.856.015	107.225	84.354	6.047.594	5.652.087	33.666	124.150	5.809.903	973.750	5.813.791	1.032.758
1959	3.073.816	75.826	33.980	3.183.622	3.686.080	55.296	99.417	3.840.793	627.642	3.843.661	709.700
1958	2.934.909	78.089	25.157	3.038.155	2.466.767	61.720	62.502	2.590.989	512.968	2.639.841	536.842
1957	2.947.570	146.372	49.430	3.143.372	2.678.408	127.696	60.459	2.856.663	645.555	2.869.956	672.612
1956	2.544.569	202.018	31.950	2.788.537	2.046.770	162.347	-	2.209.117	476.235	2.213.263	496.446

(*) São toneladas "avoir du poids", à exceção dos anos de 1959 e 1960, em que são expressas por toneladas métricas.

A exploração comercial do minério era feita pelos industriais hindus, dos quais os dois principais V.M. Salgão-car e V.S. Dempe eram originários de Goa, e outros dois V.C. Chowgulee e Shantilal Khusaldas eram originários de outras regiões da Índia. A mão-de-obra braçal na indústria de extração de minério era constituída em larga escala por curumbins, o grupo étnico tribal de Goa, considerado como os fundadores originários das comunidades aldeãs, e dos estratos inferiores da casta shudra cristã e hindu. As funções de supervisão eram ocupadas pelos membros de todas as outras castas cristãs e hindus.

A produção agrícola se limitava a quatro elementos principais - arroz, coco, areca⁷ e caju.

A distribuição da população trabalhadora de 244 mil pessoas, de uma população total de 589 997 até 1972, ano da integração do território de Goa na União Indiana, representava 41,5% da população total, 70,4% estavam engajados na agricultura.

7. Areca - gênero de palmeira asiática cultivada em parques e jardins, da qual se extraía goma, o bêtele, o palmito e o cartex, com que se fabricam fibras para cordas (FERREIRA, p. 129).

Conforme as estatísticas oficiais (Govt. Printing Press, 1964:11), se observa:

Categoria ocupacional	População trabalhadora	População total trabalhadora (%)
1. Cultivadores	104,139	42,6
2. Trabalhadores agrícolas	37,957	15,5
3. Minério, plantação, florestas etc.	27,998	12,3
4. Indústrias manufatureiras	18,344	7,4
5. Construção	3,741	1,5
6. Comércio	12,163	4,9
7. Transporte, armazenagem, comunicação	15,300	6,2
8. Outros serviços	22,619	9,2
Total dos trabalhadores	244,261	(41,5)
Não-trabalhadores	345,736	(58,5)
Grande total	589,997	(100,0)

Todo o território de Goa, com a superfície de terra total de 361.1 mil hectares, dos quais 326.6 mil hectares estavam sob agricultura, plantação, florestas e outro tipo de cultivo, quanto ao uso de terra, se distribuía nesses termos:

Uso da terra	Área	Área total (%)
1. Agricultura	68,6	21,2
2. Plantação	60,4	18,3
3. Outro cultivo	92,3	28,2
4. Florestas	105,3	32,3
Total	326,6	100,0

Fonte: *Report of The Land Reforme Commission Government of Goa, Panjim, 1946, p. 7.*

A propriedade da terra é o traço característico em toda a formação social anterior ao capitalismo, e é na forma determinada da propriedade da terra, na distribuição e exploração da propriedade fundiária, que se organiza a sociedade e o indivíduo em relação com as condições objetivas que o cercam, nestas formações sociais pré-capitalistas.

A distribuição e a exploração fundiária em Goa colonial se observa na tabela seguinte:

Proprietários	Áreas em hectares	Total (%)
1. Governo	103.083	31,7
2. Comunidades aldeanas	36.522	11,2
3. Associações cristãs religiosas (confrarias)	926	0,2
4. Templos hindus	9.391	2,9
5. Municipalidades	012	-
6. Proprietários particulares	176.606	54,0
7. Instituições de caridade	115	-
8. Em litígio	012	-
Total	326.671	100,0

Fonte: *Reports of The Land Reforme Commission, cit.*, p. 15.

Na maior parte das sociedades historicamente determinadas depara-se com a existência de várias relações de produção. Mas, nesta diversidade existe sempre uma que é determinante e cujas leis de funcionamento têm influência sobre as demais. A dominação de um modo de produção de bens materiais, isto é, de um tipo determinado de relações de produção, não faz desaparecer de forma automática todas as demais relações de produção: estas podem continuar existindo, ainda que modificadas e subordinadas às relações de produção dominantes.

Ao analisar as formações econômicas pré-capitalistas, Marx descreve sete formas diferentes da apropriação da terra, quer dizer, na relação dominante de produção entre os homens nas sociedades pré-industriais. Estas formas se sucedem até o modo de produção capitalista, no qual a separação do trabalhador e as condições objetivas de produção é radical.

Nesta evolução da propriedade fundiária se sucedem a comunidade primitiva, o modo de produção asiático, o modo de produção escravista, o modo de produção germânico, o modo de produção feudal e finalmente o modo de produção capitalista. A obra de Marx, *Formas de propriedade pré-capitalista*, apresenta uma análise minuciosa e profunda das condições de existência e das peculiaridades da estrutura interna dos três tipos fundamentais das comunidades primitivas - a asiática, a antiga e a germânica - onde o desenvolvimento primário de formação (pré-classista) e o secundário (de classe), conduz a resultados desiguais (STUCHUSKI e VASILIEW, 1978: 112-113).

O modo de produção dominante em Goa colonial era o de comunidades aldeãs, que foi caracterizado por Marx, como o modo de produção asiático, embora as relações de produção das comunidades aldeãs de Goa não possam ser classificadas como o modo de produção asiático, tal qual foi definido por Marx.

Para ele, o modo de produção asiático está ligado à necessidade de organizar grandes trabalhos econômicos, como os de irrigação, que ultrapassam os meios de comunidades particulares ou dos indivíduos isolados e que constituem para essas comunidades as condições de sua atividade produtiva. Dentro deste contexto aparecem formas de poder centralizado que Marx chama "despotismo oriental".

A exigência de vastas obras públicas, sobretudo de irrigação, era a base do extraordinário poder do governo

central, do "despotismo oriental". Nas comunidades aldeãs em Goa colonial, todos os trabalhos referidos à irrigação, construção de diques e valados, eram feitos pela própria comunidade.

A característica básica da formação asiática para Marx é a ausência da propriedade privada do solo. Para a propriedade da comunidade, e para a apropriação da terra, o indivíduo deve ser membro da comunidade, e como membro dela é proprietário.

Numa carta a Engels, Marx escrevia (MARX e ENGELS, 1977:27): "A ausência da propriedade privada é, na realidade, a chave para todo o Oriente. Assenta-se nisto a respectiva história política e religiosa".

Em Goa colonial, 50 a 60% da propriedade das terras produtivas utilizadas para a cultura de arroz (a cultura principal de Goa, sendo que o arroz é o elemento básico de alimentação do seu povo), estavam nas mãos de comunidades, em quatro importantes concelhos de Goa, regiões de maior cultivo.

O Estado tinha a posse de 31,7% do total, que eram áreas incultas e florestas. As áreas de plantação, principalmente os coqueirais, estavam nas mãos de proprietários particulares, que em linguagem local eram conhecidos como *Bhattkar*⁸.

O *Bhattkar* tinha a seu serviço os *Munddkares*, em português *Manducar*. *Munddkar* é quem recebe *mundd* do proprietário, e que consistia em certa quantia que o proprietário de *Bhatt* ou palmar empresta sem juros financeiros ao morador do palmar para nele habitar com a família criando, por conseguinte, obrigações para ambas as partes.

8. *Bhattkar* vem do vocábulo *Bhatt*, em vernáculo significando propriedade da terra.

Padre Diogo Ribeiro (RIBEIRO, 1961:75-79) define Mundda como "empréstimo que dão para morar nos palmares".

Os textos dos contratos existentes entre proprietários e manducares esclarecem melhor as relações (PISSURLENCAR, 1961:76)*.

* Texto do contrato escrito em Nerul, em 5 de dezembro de 1609 (do Arquivo Histórico de Goa, Documentos Avulsos). "Dizemos nós Diogo Fernandes e Maria Moterata, marido e mulher, ambos e doces cazados e moradores nesta aldeia de Nellur das de Bardez que hē verdade que nos ambos hum por outro tomamos das mãos e poderes do S^or Gaspar Mendez dous xerafins e tres tangas hos quais nos empresta ... por graça de munda para morarmos no pallmar do dito S^or e seremos obrigados a olharmos no dito pallmar ... como he costume do manduquar e ffazendo o contrario ... nos ambos obrigamos ... a pagar todas as perdas e danos ... e querendo sair a tempo allgum do dito palmar lhe daremos hos ditos dous xerafins e tres tangas assina e a caza donde morarmos lhe entregaremos bem condisionada asy da maneira como nos deu ..."

Um outro papel de contrato foi escrito na mesma aldeia por Harbã Sinai em 20 de junho de 1620 e diz assim: "Dizemos nos *Jerônimo Dias* Em gentio se chamou *Vamtu gaurō* E naru *guarō* ambos pay E filho moradores que forão de Calgute (sic) teras de bardes ora quer estarem aquy que E verdade que nos ambos nom melhor parado tomamos das mãos do Snor gaspar mendes de lemos tres xerafins de *munda* para morarmos no seu palmar que está naldea de nelur das ditas teras. E nos ambos ... obrigamos moramos com toda nos famili numas cazas que nos deu o dito snor nova E bem comsertada. E cuberta com as oļas E nos morarmos nas ditas cazas E faremos toda abriguação de *mundacar* que ē de imxotar vacas E boís que Entrem no dito palmar E sendo cazo que em algum tempo querendonos sair do dito palmar E yndo a outra parte paguaremos os ditos tres xerafins na mão. Então Iremos aonde nos veer bem. E não nom paguando. E imdo a outra parte seremos obrigados a lhe pagar o dito dinheiro com todas as perdas. E danos que por nossa Culpa Receber o dito senôr E lhe Entreguaremos as Cazas Bem E acomdesinadas asim como nos emtreguou ..."

A situação do *manducar* foi legalizada pela legislação portuguesa, pelo diploma legislativo de 1952 (vide Anexo II), definindo-se *munddkar* ou *morador* como o indivíduo que reside com habitação fixa em prédio rústico alheio, principalmente com fins de cultura ou vigia e guarda, quer essa habitação seja construída por conta própria, quer por conta do Bhattkar o *proprietário*, recebendo deste, ou não, qualquer auxílio em moeda ou provisões para a sua construção e estabelecimento.

Assim o bhattkar é o proprietário da terra, geralmente em palmar ou coqueiral, conhecido como bhatt, para o qual o *munddkar* ou um grupo de *munddkares* está ligado. O *munddkar* é definido portanto como o indivíduo residindo no bhatt do outro, principalmente para fins de vigia. A sua casa é construída ou às suas próprias custas ou com um subsídio em dinheiro ou espécie da parte do bhattkar.

O *mundd* daí, do qual a palavra *munddkar* tem origem, é uma certa quantidade em dinheiro ou espécie dado como um empréstimo sem juro pelo bhattkar e designado para a construção da casa do *munddkar*. Esta transação sela a relação bhattkar/*munddkar*. O contrato entre o bhattkar e o *munddkar* pode ser escrito ou oral, na prática porém ele quase sempre é oral. Uma vez feito, ele continua pelas gerações.

Em todas as aldeias de Goa, os proprietários independentes de prédios rústicos, que são os bhattkars têm sempre nas suas propriedades um certo número de manducares, que além de guardarem a propriedade contra possíveis roubos, principalmente nos palmares, também trabalham na propriedade com pequena remuneração. A casa dos manducares é construída dentro da propriedade do senhor, por eles próprios, com materiais que conseguem sozinhos ou com a ajuda do bhattkar. Neste caso se mudarem de senhor levam apenas os

objetos pessoais, enquanto que no segundo caso, na maior parte, têm direito a levar as telhas e a madeira da porta.

A maioria dos proprietários em Goa, como é o caso na aldeia de Assolnã, permitiu aos manducares construir as casas à sua própria custa, mas com licença obtida em nome do proprietário.

Na aldeia de Assolnã se encontravam vários tipos de manducares classificados conforme a dependência do bhattkar. Alguns viviam em casas e terra pertencente ao proprietário. Outros possuíam a casa, mas não o terreno de construção da casa, e ainda outros que possuíam a casa e o terreno, mas que estavam situados, dentro da propriedade do bhattkar.

Fundamentalmente, a relação tradicional, bhattkar-munddkar era ligada à residência dentro da propriedade do bhattkar com a obrigação de vigia.

Além do terreno para casa, o bhattkar em alguns casos, tinha cedido um minúsculo lote para a horta, completamente de graça ou por uma retribuição insignificante.

O trabalho dos manducares, além de vigia de propriedade, era livre e remunerado, embora se o proprietário precisasse de mão-de-obra tivesse a preferência, mesmo que pague o preço inferior.

Nas entrevistas com alguns manducares na aldeia de Assolnã, sentimos que eles se sentiam integrados na família de bhattkar, apesar da maioria ter consciência de que eles eram explorados.

O bhattkar era para eles o seu protetor, quem ajudava a resolver questões pessoais e auxiliar monetariamente por ocasião de doenças, casamento, morte ou festas.

Como quase todos os manducares, no caso da aldeia de Assolnã, eram pessoas sem nenhuma instrução, qualquer papelada necessária, como os vales de racionamento para açúcar, ou compra de alimentos, era feito pelo bhattkar. Nas ocasiões festivas como o casamento, batismo, bem como funeral, a presença do bhattkar era requerida e esperada. Era ele que fazia o brinde para o casamento dos manducares. Com autoridades governamentais ou eclesiásticas, era o bhattkar que representava os interesses dos seus manducares mas, sempre era a relação de patrão para cliente, superioridade e inferioridade que dominava.

Mesmo como assalariados, os proprietários tinham preferência para obter os serviços dos seus manducares. Em geral as filhas dos manducares, trabalhavam como empregadas domésticas, nas casas dos proprietários. Para qualquer festividade em casa do bhattkar, também eram os manducares que se encarregavam de fazer todo o trabalho de casa, como a limpeza inclusive, do quintal, transporte dos objetos, etc. Os manducares eram os serviçais da casa do bhattkar.

Na aldeia de Assolnã havia uns 80 bhattkars, e quase todos chardós católicos, e os seus manducares, todos de casta shudra.

Conforme Montemayor (1971:153), na aldeia de Loutulim, dos 129 bhattkars, 118 eram brâmanes católicos.

O poder econômico em termos de propriedade de terra residencial e de agricultura estava concentrado nas mãos de castas altas católicas nas aldeias cristãs.

Não existe caso em que o *status* de casta do manducar seja superior ao do seu bhattkar. Conforme, Montemayor, nenhum brâmane, católico ou hindu, ou chardó é manducar no seu sentido restrito de palavra.

Existem várias características do sistema de manducarato em Goa, variando de região para região, de indivíduo para indivíduo. Assim conforme Montemayor, em Perném, existia um sistema de *kothi-cum-munddkar*; *Kotthi* se refere a plantação de coqueiros arrendada a uma pessoa que pessoalmente ou através de terceira pessoa cultiva a terra. Outro sistema é de *vasahat*, uma espécie de parceria, onde o *bhatkar* contribui com sementes e fertilizantes, em adição a sua propriedade, enquanto o *vashikar*, outro parceiro faz o trabalho. A divisão do produto é feita em termos de concórdância mútua.

A relação do manducarato em Goa é semelhante na maior parte dos casos a de *Janmykuddikiddajukar* no estado de Kerala, na Índia. O *janmy* é o *bhatkar* e o *kuddikiddajukar* é o manducar. Como o manducar o *kuddikiddajukar* reside na propriedade de outro, e oferece os serviços de vigia.

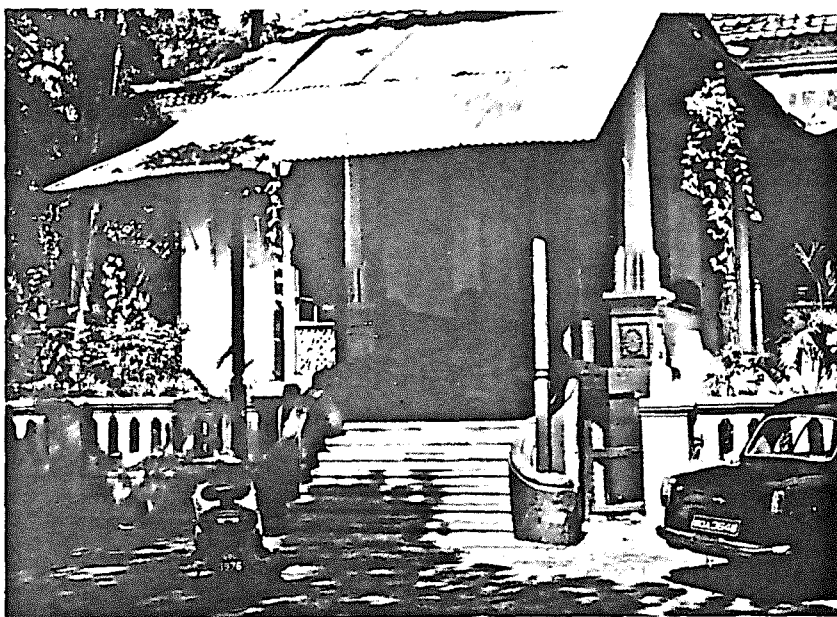
A legislação neste Estado fortificou a posição de manducar, de modo a tornar impossível expulsá-lo da propriedade.

As propriedades férteis de Goa se dividem em terras de plantação, em grande escala, coqueiros, areca e caju, e em arrozais.

As terras de plantação em geral estão nas mãos de proprietários particulares, e é nessas propriedades que se estabelecem as relações de manducarato.

Conforme o relatório governamental (1966:23), existiam em Goa um total de 41.053 famílias de manducares. Destes 65,7% nos concelhos de Salcete, Bardez, Goa e Pondá, onde a densidade populacional é alta.

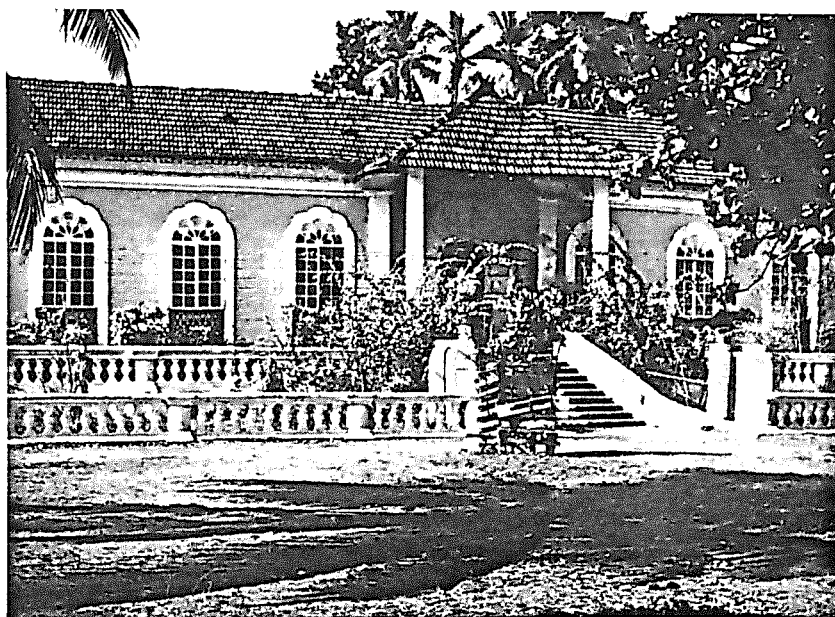
A segunda categoria de terras cultivadas eram as várzeas de arroz ou os arrozais.



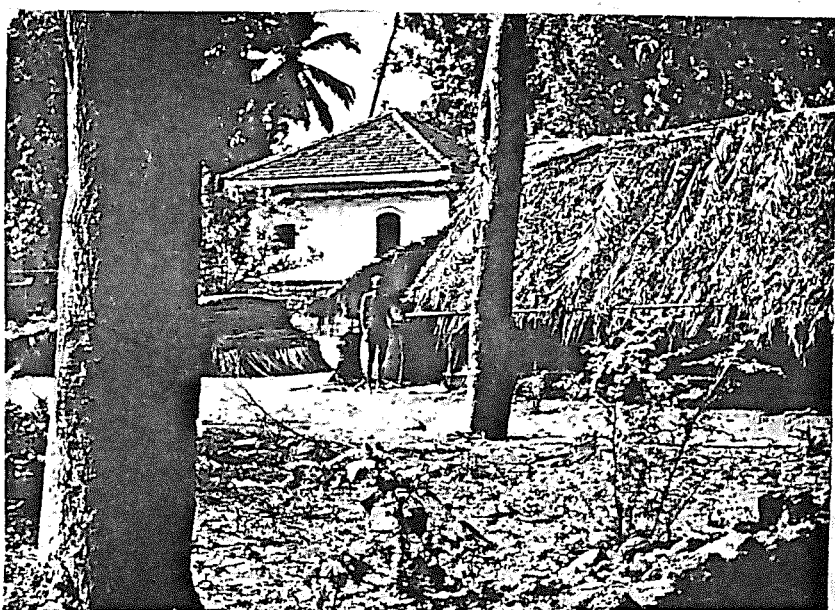
Típica habitação de casta alta.



Habitação de casta baixa.



Habitação de casta alta.



Habitação de casta baixa de um munddkar.

Os arrozais nos concelhos de Goa, Salcete e Bardez, eram de propriedade das comunidades aldeanas na sua maior parte.

Concelhos	Número das comunidades	Área do arrozal	Área das comunidades	Percentagem (%)
Goa (ilhas)	31	6.390	3.569	50
Salcete	40	10.184	5.207	51
Bardez	39	6.664	3.764	56

A área total da aldeia de Assolnã, no concelho de Salcete, era 3 870 m², dos quais 182 hectares de arrozal, com a produção de 4 000 candis⁹, com 60% pertencendo à comunidade e 30% aos proprietários, e 10% às instituições religiosas católicas, como as confrarias.

A comunidade de Assolnã constituía-se de três vangores, com direito a oito votos - os votos necessários para constituir a assembleia e para validade das deliberações, tendo o primeiro vangor denominado *Curous do bairro baixo*, direito a três votos, o denominado *Curous do bairro cima*, um voto, e o terceiro, denominado *Vangrins*, quatro votos.

As famílias pertencentes ao primeiro vangor *Curous do bairro baixo* eram: Almeida, Cardoso Noronha, Ferreira, Cruz, Velho, Almeida Coutinho, Almeida Nunes, todos pertencentes à casta *chardõ* ou *kshatrya*.

As famílias que constituíam os *Curous do bairro cima* eram: Noronha, Pinheiro, Pais, Pinto, Vaz, Faria, Rodrigues, Furtado, todos, exceto a família dos Pinhos, que era brâmane, e outros que eram *chardõs*.

9. *Candil* é uma medida local, correspondendo a mil quilos.

O terceiro grupo dos Vangrins era formado pelas famílias Almeida, Garcias, Noronhas, Martins, Souza, Silva, Silva Lobo, Dias, Noronha, Melo, Saldanha, Diniz, e todos eram pertencentes à casta chardô.

Mesmo durante a administração dos jesuítas e da do Estado, eram estes gancares pertencentes a estas famílias que gozavam de todas as regalias comunais como o privilégio de só os gancares concorrerem às arrematações das várzeas.

Na aldeia de Assolnã durante o período colonial se encontravam famílias pertencentes a todas as três castas - chardôs, brâmanes e shudras.

A primeira era constituída apenas de famílias católicas. Entre os brâmanes havia católicos e hindus. Eram apenas cinco famílias de brâmanes cristãos - Pinto, Gomes, Fernandes, Menezes e Albuquerque, mas apenas a família Pinto era originária da aldeia e descendente do escrivão aldeano brâmane hindu, e as outras oriundas de outras aldeias do concelho de Salcete.

Consta que antes de 1800 era numerosa a família brâmane oriunda da aldeia, pois, nos documentos antigos de 1750, da confraria de Nossa Senhora dos Mártires, a principal da aldeia, verifica-se que era uma das sete varas da mesma, constituída de brâmanes, que posteriormente foi extinta, por ser reduzido o número dos confrades.

A casta dominante na aldeia de Assolnã durante todo o período colonial era portanto a de chardôs. Todos eles eram gancares da comunidade e os proprietários individuais da aldeia.

Sendo proprietários da terra, todo o poder econômico estava nas mãos dos chardôs, sendo que a terra era a base da economia agrícola, pelo que se caracterizava a aldeia de Assolnã no contexto de Goa colonial.

Não existiam na aldeia indústrias de grande porte. A única digna de nota era a indústria comum a todas as aldeias, a de descasque de arroz e extração do óleo de coco e moagem de cereais. Duas pertencentes a hindus, de casta brâmane Ramchondra Sinai Navelkar e Utoma Dessai, e uma terceira pertencia a Piedade Menezes, de Panzorcone da aldeia vizinha de Cuncolim, pertencente à casta chardô.

Uma outra indústria era a de serralheria de madeira, sendo a mais antiga a de propriedade de Sebastião Silva Lobo, a segunda a de Antonio Floriano Noronha e a terceira a de Wolfango da Silva, todos de Assolnã e pertencentes à casta chardô, e a quarta, porém, era propriedade de Joaquim Floriano da Silva, de Carxeta, da aldeia vizinha de Velim, mas também de casta chardô.

As lojas existentes na aldeia, as mercearias e lojas de roupa, eram todas pertencentes aos hindus de casta brâmane, Gegu Navelkar, Gopalcrishna Canô, Madeva Canô, Crishna Verencar, Voicunta Banaulicar, Rama Timblô, Esvonta Navelkar.

Havia três lojas de vinhos, pertencentes uma a Felício Xavier Ferreira, outra a Constâncio Lopes, ambos de casta chardô, e a terceira ao hindu brâmane Saur Quenim de Cuncolim.

Existiu também na aldeia uma tecelagem estabelecida em 1914, por Conceição Pais, originário da aldeia e de casta chardô.

A aldeia de Assolnã tinha também duas farmácias, sendo a mais antiga "Gomes Pinto", cujo proprietário era Felix Gomes Pinto, de casta shudra, mas pertencente a outra aldeia, Navelim. A segunda farmácia "Confiança", era propriedade do hindu Usno Cuncolienkar, de casta brâmane, do concelho de Quepêm. Os membros da casta shudra exerciam todas as outras profissões de nível baixo como salineiros

que tiravam o sal para comerciar em pequena escala, pescadores, mainatos (lavadores de roupa), ferreiros, carpinteiros, farazes.

Entre os salineiros as famílias tradicionais eram as de Neno Chandu Saleiro e de Antonio Saleiro.

Os mainatos eram descendentes dos antigos serviçais de gancares, e levavam o nome de família Costa, outros, Furta-do, e eram oriundos de aldeias circunvizinhas e que tinham estabelecido na aldeia em virtude de casamentos.

Os farazes eram oriundos da aldeia, dos serviços dos gancares. No início consta que formavam uma família numerosa, constituindo um bairro denominado "Faraz e Castro". No fim do período colonial existiam apenas duas famílias, e uma noutro bairro, chamado *Orel*. Os farazes que na estrutura das castas hindus constituíam o grupo dos intocáveis, entre os cristãos, embora não fossem considerados intocáveis, eram dos estratos baixos da casta shudra, e normalmente em todas as aldeias cristãs viviam na periferia e se ocupavam como coveiros nas igrejas.

A família dos ferreiros, oriundos da aldeia e serviçais dos gancares, todos cristãos, constituíam um bairro denominado de "Ferreiros". Muitos deles continuam até hoje exercendo a sua profissão. As suas famílias levam o apelido de Dias e Fernandes.

Os barbeiros cristãos, oriundos da aldeia, residindo todos no bairro *Chandleanvaddô* e também *Ganeanvaddô*, que hoje não exercem a sua profissão, eram de casta shudra. A palavra *barber* em língua vernácula *konkani*, derivada do vocábulo português, se tornou depreciativa.

Todos os mainatos, barbeiros, farazes e ferreiros, que formavam o grupo shudra, constituíam o grupo serviçal da comunidade, prestando serviços aos gancares da comunidade que eram de casta alta de chardôs.

Tanto os gancares, como os bhattcares de Assolnã, eram todos de casta chardô e os seus manducares eram todos de casta shudra. As famílias chardôs, com grandes propriedades particulares e até hoje dominantes na aldeia, são Monteiro, Costa, Silva Lobo, Vaz, Almeida, Pinheiro.

As indústrias de pequeno porte, e cuja propriedade ou exercício dava a posição social baixa na sociedade, estavam nas mãos dos shudras.

A primeira era a indústria artesanal de destilação de álcool nativo, *Fenni* de palmeira. Era explorada pelos *rendeiros*, lavradores de palmeiras, todos de casta shudra.

A indústria de pesca, que era de pequena escala, consistindo principalmente de "peixe marisco" (frutos do mar) ou ameijoas, ostras, caranguejos, era explorada pelo grupo denominado *Kharvis*, considerado de casta shudra. Os pescadores hindus se chamavam *Gabides* (*Gapti* em vernáculo).

Existiam na aldeia seis alfaiatarias, das quais três eram pertencentes aos cristãos Jacinto Gurjão, Miguel de Melo e Jerônimo Rodrigues, todos procedentes da aldeia de Carambolim e eram de casta shudra.

Havia também padarias que pertenciam aos Santana Pereira, Ignácio Costa, Sebastião Costa e Anselmo Gomes, todos de casta shudra. Os padeiros constituem um estrato baixo dentro da mesma casta shudra.

Durante o período colonial as relações de produção na aldeia de Assolnã se reduziam primariamente a uma formação social pré-capitalista, na transição da sociedade sem classes, como seria a de comunidades primitivas, correspondendo à economia de ocupação da natureza - caça, colheita, pesca - e às primeiras formas de agricultura itinerante, à passagem para a sociedade de classes em formação, como seriam as comunidades aldeãs da Índia, caracterizadas por Marx, como modo de produção asiático.

Nesta concepção, o modo de produção asiático tem sido definido como uma forma de passagem - transição da sociedade sem classes para a sociedade de classes e a origem do Estado.

A formação social asiática, tal qual foi analisada por Marx, está caracterizada por uma estrutura, claramente contraditória, já que é uma forma de organização na qual estão presentes, de um lado, uma unidade de estruturas comunitárias e de outro, um princípio de classe exploradora.

A contradição de classes fundamental destas sociedades asiáticas, conforme observa Jean Chesneaux (1974:33), está na medida em que se trata já de sociedade de classes, mas onde os meios de produção não foram ainda monopolizados de maneira privada por uma classe dirigente (como acontecerá com os proprietários de escravos, os feudais e os capitalistas), as relações de classes apresentam-se aqui de uma maneira original. As comunidades de aldeia encontram-se num estado de sujeição geral, de escravatura generalizada; estão diretamente subordinadas ao poder estatal e aos agentes (burocracia, aristocracia) que tomam a seu cargo as responsabilidades econômicas, se apropriam dos excedentes, recebem as corveias e recrutam os soldados.

A classe dominante e o princípio de Estado intervêm diretamente nas condições da produção estabelecendo uma correspondência também direta nas condições da produção, através da organização dos grandes trabalhos, entre as forças produtivas e as relações de produção. Esses grandes trabalhos eram obras de interesse hidráulico. Pois, por maior que seja o número de despotismos que se criaram e desmoronaram na Pérsia e na Índia, escreve Engels, estavam todos plenamente conscientes do fato de que eram antes de tudo o empreiteiro responsável pela conservação coletiva da irrigação ao longo dos vales dos rios, irrigação sem a qual nenhuma agricultura é possível (CHESNEAUX, 1974:31).

Esta hipótese, segundo Maurice Godelier (1978:74), não parece esgotar por si sô todas as condições possíveis de transição do modo de produção asiático, ainda que proporcione a chave das formas típicas mais desenvolvidas deste modo de produção. Conforme ele, uma segunda hipótese, supõe que possa existir outra via e outra forma do modo de produção asiático, pelas quais uma minoria domina e explora as comunidades sem interferir diretamente nas suas condições de produção, mas interferindo indiretamente, apropriando de um excedente de trabalho ou de produtos. Hipótese essa, segundo ele, proporcionaria a possibilidade de explicar o aparecimento de uma classe dominante nas sociedades agrícolas que não se apoiaram nos grandes trabalhos da agricultura ou dependeram da criação de animais. Se compararmos estas duas formas de modo de produção asiático com a forma das que não possuem grandes trabalhos, observa Godelier, constataremos que têm um elemento comum: o aparecimento de uma aristocracia que dispõe de um poder de Estado e que assegura as bases de sua exploração de classe pela apropriação de uma parte do produto das comunidades (em trabalho ou em espécie).

Com o intuito deste trabalho não é de se deter na análise do modo de produção asiático mas sim situá-lo no contexto da comunidade aldeã, vamos analisar como na comunidade aldeã de Assolnã, durante o período colonial, se verifica de um lado a estrutura comunitária, e de outro a estrutura de formação de classes, que faz com que nesse grupo de católicos, que se torna a classe dominante, se perpetue a consciência de casta.

A propriedade das terras pertencia aos membros da comunidade, não como indivíduos, mas sim como membros. Era uma estrutura comunitária, mas os membros da comunidade não eram todos os habitantes da aldeia, e sim determinadas famílias de determinada casta, no caso casta chardô, que exploravam para o seu serviço outros, no caso, membros da casta shudra.

Como o monopólio da propriedade da terra, tanto da pequena propriedade individual, como no caso de bhattkars, bem como tratando-se das terras de comunidade, estava nas mãos das famílias chardôs cristãs, estes se tornaram a classe dominante da aldeia de Assolnã.

As terras da comunidade, que eram utilizadas para a cultura de arroz, como agricultura de subsistência, eram cultivadas pelos seus membros por meio de assalariados, bem como em parceria. A parceria no caso, em suas ambas formas correntes de expressão conforme Braz Araújo (1977:74), "1.^a cessão de terra, explorada diretamente pelo parceiro e sua família. A renda paga, correntemente em espécie, é a renda não-capitalista. No caso o camponês-parceiro, com relativo grau de autonomia sobre o processo produtivo. 2.^a cessão de terra, explorada pelo parceiro e sua família, mas subordinados diretamente ao proprietário, que comanda o processo produtivo".

Como a agricultura era de subsistência e o pequeno excedente apenas para o mercado interno da aldeia, nesse caso as relações de produção implicavam nas relações de superioridade do grupo que detinha a propriedade da terra em relação aos outros.

Assim, através do monopólio da propriedade da terra, em quase todas as aldeias cristãs de Goa, as castas altas conseguiram manter o seu *status* e prestígio pela concentração do poder econômico, que ao mesmo tempo lhes dava o poder político, sendo que as duas dimensões essenciais da sociedade, o poder econômico e o político se tornam fatores fundamentais de exploração e sujeição de uns indivíduos aos outros.

CAPÍTULO 4

RELAÇÕES DO PODER POLÍTICO

A estratificação social é apreendida como sistema essencialmente dinâmico numa correlação verificável entre a amplitude das desigualdades que ela mantém e a intensidade dos dinamismos internos da sociedade da qual ela é o arcabouço. Ela se define pelas distâncias que estabelece entre indivíduos e grupos sociais desiguais, na organização, manutenção e reprodução da exploração econômica e dominação política.

Depois que se analisou a apropriação do poder econômico nas relações sociais entre os cristãos na aldeia de Assolnã, torna-se necessário focalizar os aspectos essenciais da dinâmica do poder político.

A formação e alocação do poder numa sociedade, segundo Parsons, "ocorre por meio de um conjunto de estruturas e processos, um subsistema paralelo à economia, a que se pode dar o nome de *polity* (organização política). Trata-se, segundo ele, em essência, de um sistema funcional-relacional, controlado por padrões institucionais e controlando coletividades e papéis. Os padrões institucionais relevantes são aqueles que mantêm a ordenação hierárquica dos *status* sociais, a autoridade e a regulamentação compulsória de atividades 'privadas'. Evidentemente, o foco da estrutura de coletividade é o Governo, embora haja um componente político além do econômico em todas as coletividades na sociedade. O governo é aquele complexo de coletividades que têm a primazia política. Isso quer dizer que, primordialmente, as organizações governamentais, em suas relações com o resto da

sociedade, geram poder e o fornecem às demais partes da sociedade" (PARSONS, 1961:130).

Para Marx as relações do poder são determinadas pelas relações de produção.

Em todas as situações coloniais, o domínio político é um fator importante da dominação. Como observa G. Ballandier, "a dominação colonial se processa pelo domínio material (controle da terra e modificação do povoamento dos países submetidos, economias ligadas às das metrópoles), o domínio político e administrativo (controle das autoridades locais ou colocação de autoridades de 'substituição', controle da justiça, oposição às iniciativas políticas autóctones, mesmo quando se manifestam de maneira discreta) e o domínio ideológico (tentativas de despojamento religioso, visando a permitir a evangelização, ação direta de um ensino importado, transmissão de 'modelos' culturais em função do prestígio desenvolvido pelo grupo dominante). Estes diversos modos de dominação são estabelecidos pela sociedade colonizadora à custa da sociedade colonizada. Assim, esta não somente perde a possibilidade de agir realmente sobre sua própria história como também se torna, achando-se cada vez mais despojada, progressivamente mais dependente da potência colonial, controladora das fontes de renda e de bens de consumo, ao mesmo tempo que da vida política" (1976:152).

Em Goa colonial a política ultramarina portuguesa sempre esteve vinculada com o desenvolvimento do processo político em Portugal. Neste sentido podem-se ser distinguidos quatro períodos. O primeiro período pode situar-se desde 1510, da conquista de Goa por Afonso Albuquerque até 1820, quando prevaleceu a monarquia absoluta em Portugal. O segundo período situa-se durante o regime constitucional monárquico que vai desde 1820 até 1910. O terceiro período vai desde 1910 até 1926, quando o republicanismo democrático dominou em Portugal. O quarto, e último período, desde 1926

até 1961, da ditadura de Oliveira Salazar até a integração de Goa na União Indiana.

Em todos esses períodos, à exceção do ano de 1835, quando por pouco tempo o goês Bernardo Peres da Silva, de casta brâmane, médico, natural de Neurã (ilhas de Goa), foi prefeito dos Estados da Índia, o poder político em todos os altos escalões do Governo de Goa esteve concentrado nas mãos dos portugueses.

A colônia de Goa politicamente era administrada por um governador-geral, nomeado diretamente pelo Governo central da Metrôpole. Além das suas funções ordinárias, ele era investido de suprema autoridade militar na colônia. O quadro pessoal de sua administração era composto de dois ajudantes de campo e um secretário, considerado o secretário-geral do governador-geral da Índia portuguesa. Este também era nomeado pela Metrôpole.

Na administração do Estado da Índia portuguesa, o governador-geral era auxiliado pelo Conselho composto do secretário-chefe, do arcebispo de Goa (ou na sua ausência, de autoridade eclesiástica exercendo as suas funções), os juizes do Tribunal Superior, dois oficiais militares superiores, o secretário da Junta da Fazenda Pública, presidente da Câmara Municipal da cidade de Goa. Todos estes cargos estavam nas mãos dos europeus, e o elemento nativo se encontrava apenas nos escalões de responsabilidade relativamente subalterna.

Até 1782, havia uma notificação oficial de que os brancos (portugueses nascidos na Europa) deviam ser preferidos para os ofícios municipais, embora as instruções de Marquês de Pombal em 1774 tenham ordenado que os locais sejam brancos, eurasionos, ou indianos católicos romanos; sejam favorecidos para cargos civis e militares, e acima dos reinóis (portugueses recém-chegados de Portugal). Em 1720, a Misericórdia de Goa admitiu para a sua irmandade os primeiros

católicos de sangue indiano - *Canarins*, como eram conhecidos em termo pejorativo. Uma representação oficial de Câmara, em 1812, afirmava que até este período os *vereadores* eram na maioria das vezes oficiais profissionais militares, quase sempre militares graduados, e que os naturais ou goeses, com pouca ou nenhuma mistura de sangue europeu, eram principalmente sacerdotes e advogados (BOXER, 1963:57-85).

Pela lei de 15 de janeiro de 1774 foram criados os senados de Salcete e Bardez. Abolidos por um edital do vice-rei D. José Pedro de Canará, em 1779, foram restabelecidos pelo aviso régio de 28 de março de 1783. Consta que os primeiros senadores de Salcete foram os goeses Clemente Pereira de Betalbatim e Martinho Antônio Fernandes de Colvã, ambos de casta chardô, e Bernardo Francisco da Costa e Pedro Antônio Álvares de Margão, ambos de casta brâmane.

Posteriormente, até 1961, todos os cargos de presidentes de Câmaras de Goa foram ocupados por goeses, de casta brâmane ou chardô.

Todos os arcebispos de Goa, até 1961, foram europeus portugueses, sendo apenas os cargos de vigário-geral da arquidiocese de Goa ocupados por sacerdotes locais, sendo que os três que ocuparam os mesmos foram mons. Ganganelli Rebelo, mons. Francisco Rebelo, ambos de Margão e de casta brâmane, e mons. Tomás Aquino Barreto de Velção, de casta chardô. Foi apenas após a integração de Goa na União Indiana em 1961, que o primeiro bispo goês esteve à testa da arquidiocese de Goa, D. Francisco Rebelo, de casta brâmane.

Em relação ao poder judicial, Goa estava dividida em comarcas que se subdividiam em *juílgados* e estes em *freguesias*, correspondendo às aldeias, ou *paróquias* nas aldeias cristãs.

Cada julgado tinha um *juiz ordinário*, e este com sua sessão duas vezes por semana para decidir os casos civis e criminais que recaíam sob sua jurisdição. O juiz ordinário não podia exercer funções judiciais, além de fazer certas

investigações preliminares em relação a aqueles casos que eram ouvidos pelo juiz de direito, que, em adição dos seus próprios deveres, tinha poderes para ouvir apelos contra as decisões do juiz de jurisdição ordinária.

A supervisão sobre todos os juizes era confiada ao Supremo Tribunal (Tribunal de Relação), que ficava situado na cidade capital do Estado. O Supremo Tribunal tinha jurisdição, tanto ordinária como extraordinária em todos os casos, sejam civis ou criminais.

As suas decisões eram finais, exceto nos casos que se relacionavam com a propriedade imóvel excedendo no valor de £150 (Libras esterlinas inglesas), e propriedade móvel acima de £250 - nos quais o apelo tinha de ser feito para o Supremo Tribunal de Portugal (D'SOUZA, 1975:230).

Além do Supremo Tribunal, Goa tinha três tribunais de Juiz de Direito.

Os cargos de juizes do Supremo Tribunal e dos juizes de direito foram sempre ocupados por portugueses, à exceção do último ano antes da integração de Goa na União Indiana, quando Abel Colaço, de casta brãmene, foi nomeado para o Supremo Tribunal.

Todos os juizes de direito provinham ou da casta chardô ou da brãmene. Não havendo escolas superiores em Goa, além do Liceu, e a Escola Médica, o curso universitário era feito geralmente em Lisboa e Coimbra, e apenas os membros da casta chardô e brãmene tinham condições econômicas de continuar os estudos superiores na Metrôpole. Assim, além dos juizes de direito, praticamente todos os advogados e outros exercendo profissões liberais eram de casta chardô ou brãmene.

Ao nível da aldeia o poder político se desenvolvia apenas pelos oficiais da administração das comunidades, juizes populares e regedores, enquanto nomeados pelo Governo. Na aldeia de Assolnã todos estes cargos eram ocupados por membros de casta chardô e brãmene.

Quando os bens da comunidade de Assolnã passaram ao Estado pelo terceiro confisco, após a expulsão dos jesuítas foram administrados pelo sistema de rendeiros, mas para a sua fiscalização e arrecadação de foros foi nomeado um escrivão com a denominação de "escrivão das aldeias".

O primeiro escrivão foi Estanislau de Almeida, da Bandã, Assolnã, de casta chardõ, nomeado em 1760 e os seus sucessores também foram da mesma casta.

Entre os rendeiros constam os nomes de Antonio Pereira de Meneses, da Raia, de casta brâmane, por um ano, depois os gancares das aldeias por nove anos a partir de 1762, portanto, quase todos de casta chardõ, de novo Antonio Pereira de Meneses por nove anos a partir de 1771, Manuel Monteiro de Assolnã, de casta chardõ e Bonifácio Francisco Pinto também de Assolnã, de casta brâmane, a partir de 1794, por nove anos. O último rendeiro consta que foi um hindu de casta brâmane de Assolnã, Xabã Poi Canõ (ALMEIDA, 1956:30).

Daí se vê que o poder político, enquanto este esteve vinculado às comunidades aldeanas, continuou nas mãos dos membros de casta chardõ, como o era na sociedade pré-colonial.

Em 1844, foi criada a Administração Rural para cuidar dos bens das comunidades.

O quadro dessa administração se compunha do seguinte pessoal: escrivão das aldeias, escrivão de administração, dois amanuenses, tesoureiro, um guarda-mor, três guardas menores e um guarda de Talvorda.

Entre os escrivães de aldeias se encontram os nomes de Julio Piedade Pereira de Chinchinim, de casta chardõ, José Constâncio Natividade Viegas, Carlos Borromeu de Santos Fernandes e José Constâncio Luís, todos de Assolnã e de casta chardõ.

Como escritvões de Administração se encontram os nomes de Joaquim Paulo de Meneses, Francisco Antonio Cristo de Almeida, Acácio Antonio Rosário de Almeida, Justiniano da Silva, Rudolfo Vaz Falcão de Assolnã, todos de casta chardô, Constâncio Fernandes de Velim, também chardô, Francisco Antonio Lacerda de Chinchinim, Pedro Rosário Fernandes, e Damião Coutinho, ampos de Cuncolim, e também de casta chardô, à exceção de Benedito Chagas e Dias de Cavelvossim, de casta shudra.

Como guarda-mores trabalhavam Domingos Rafael de Piedade Viegas, Custódio Pedro da Costa, de Assolnã, Antônio Salvador Andrade de Velim, João Salvador Pais de Assolnã até 1935, e todos eles pertenciam à casta chardô.

Apenas entre os guardas menores, além de membros de casta chardô, se encontram os nomes de Máximo Antonio Andrade, Anunciação Fernandes de Peddã (Chinchinim), de casta shudra.

Outros dois órgãos importantes de poder político oficial ao nível da aldeia, eram o *Julgado Municipal* e o *Julgado Ordinário*.

Criado pelo decreto de 19-12-1866, o Julgado Municipal abrangia na sua área as freguesias de Chinchinim, Cuncolim, Velim, Carmonã, Orlim, Varcã, São José de Areal, e ilha de Angediva. Entre os membros que compunham o Julgado Municipal, constam os nomes de juiz efetivo, advogado José Bernardo Reis de Loutulim, da casta brâmane, substituto advogado Faustino Maria Lourenço, de Curtorim, também de casta brâmane, Francisco Xavier Santana de Almeida, oficial de diligência, de Assolnã e de casta chardô, bem como da mesma casta José Antonio Narciso Pereira, de Assolnã. Tendo sido extintos os julgados municipais, em 1879, foram criados julgados ordinários em grupos de várias freguesias, sendo um com sede na aldeia de Assolnã, compreendendo as freguesias de Ambellim, Cuncolim, Velim e Verodã, julgados que foram extintos

em 1894, criando-se à testa de cada freguesia um juiz popular.

A casta chardô era o grupo dominante na aldeia de Assolnã. Os juizes populares foram sempre escolhidos entre os membros da casta chardô da aldeia de Assolnã, e que tinha os seus membros instruídos, dominando a língua portuguesa.

Em relação ao pessoal do Julgado Ordinário também faziam parte membros da casta chardô e um e outro de casta brâmane da aldeia. Assim no Julgado Ordinário de Assolnã, de 1879 a 1894, constam os nomes de Domingos de Rosário Furta-do, de Chinchinim, de casta chardô, Roque Bonifácio Pinto e José Lourenço de Exaltação Pinto, de Assolnã, ambos de casta brâmane (1879-1882), e de 1882 a 1888, Roque Bonifácio Pinto e José Exaltação Pinto, e o advogado André Camilo Teófilo Fernandes de Cunculim, de casta chardô; de 1889 a 1891, Domingos Salvador Camilo de Almeida, de casta chardô, Francisco Xavier Joaquim Gomes de casta brâmane e Egídio Benedito Cardoso, de casta chardô; de 1892 a 1894, Domingos Salvador Canuto de Almeida, Benedito Francisco de Almeida, ambos de casta chardô de Assolnã e José Carlos Policarpo Sales de Velim, também de casta chardô.

Com o advento do regime liberal, e pelo Código Administrativo de 1842, a *regedoria* se tornou ao nível da aldeia outro órgão importante do poder político. Assolnã foi constituída sede de uma regedoria com os bairros de Cailo-Caunttô, Socomadêm, Bandã e Pedda, pertencentes à aldeia de Ambelim. Todos os *regedores* eram nomeados da casta chardô, porque se requeria instrução e domínio da língua portuguesa. O último regedor Antônio Alberto Vaz, era da importante família Vaz, chardô de Assolnã.

O poder político oficial, enquanto representava o governo português colonial, tanto ao nível de aldeia como ao nível do Estado, na medida das suas limitações, esteve sempre concentrado nas mãos dos membros das castas chardôs e

brâmanes, respectivamente em maior ou menor escala nas aldeias, dependendo da casta dominante ser chardô ou brâmane.

Na aldeia de Assolnã, sendo que a casta dominante era chardô, os membros da mesma casta eram os que detinham o poder político oficial. Não havendo o direito ao voto, os representantes do poder eram oficiais nomeados diretamente pelo governador ou pela administração colonial portuguesa.

Os membros de casta chardô com o poder econômico tinham melhores oportunidades de educação e se tornavam aptos para o processo de assimilação, sendo que a língua portuguesa era o seu elemento principal.

Além desse poder político, oficial e formal, o poder político informal estava também concentrado nas mãos dos membros de casta chardô que constituíam as elites culturais da aldeia de Assolnã.

Entre as personalidades eminentes de Goa, do concelho de Salcete, homenageadas pela Câmara Municipal, durante o período colonial, tendo membros de casta chardô como dr. Miguel Caetano Dias, dr. José Inácio de Loyola, mons. Francisco Xavier de Loyola, Mártires Dias, dr. Miguel Loyola Furtado, e de casta brâmane Roque Correia Afonso, José Maria Costa Álvares, Luís Miranda, etc., constam figuras importantes da aldeia de Assolnã, todas pertencentes à casta chardô, como o advogado Ascânio Sebastião da Costa, desembargador Francisco Lourenço da Costa, dr. Clóvis da Costa e o advogado Lourenço Caetano Monteiro.

Dos nomes grados da aldeia, não vivos no fim do período colonial, quase todos eram membros da casta chardô.

Entre as pessoas vivas na aldeia, ao tempo do período final de colonização portuguesa, 90% dos sacerdotes eram pertencentes à casta chardô. Dos pertencentes à casta shudra apenas mons. João Salvador Fernandes conseguiu ocupar um alto cargo na arquidiocese de Goa, tendo sido procurador do

patriarcado, administrador dos bens do mitra e tesoureiro do patriarcado, durante o governo do último patriarca de Goa, D. José Vieira Alvernaz, até a data da integração de Goa na União Indiana, em 1961.

Dentre os 15 médicos católicos, um era brâmane, Caetano Francisco Sales Gomes, e os outros de casta chardô, tais como Antônio Clóvis da Costa, Gerson Ferreira, José Inácio, João de Deus Almeida, Afranio Almeida, Venâncio Almeida, Apolinário Rodrigues, Pedro Antônio Pais, Lucindo Diniz, Euclides de Souza, Blanche Mendes, Julião de Menezes, João Francisco Pais, Antônio José Pais, Zino de Almeida, Visitação Noronha, Magno Melo e Antonio Benedito Noronha.

No curso farmacêutico distinguiram-se quatro mulheres na aldeia de Assolnã, das quais três eram da casta chardô, Virgínia Costa, diplomada com o curso de Farmácia, na Escola Médica de Lisboa, foi professora do Instituto de Olivelas, em Portugal" Filomena da Costa, também diplomada pela mesma escola, residindo em Lisboa; e Robertina Menezes, diplomada pelo curso de Farmácia, na Escola Médica de Goa; e de casta brâmane, Berta Wiseman Pinto, diplomada pelo curso de Farmácia da Escola Médica de Goa.

Como dentistas se distinguiram seis filhos da aldeia, dos quais quatro eram de casta chardô: Rui de Melo, licenciado pela Universidade de Bombaim e com consultório em Kenya, Anjos da Silva Almeida, pela Escola Médica de Goa, Roque Pais diplomado em Bombaim e com consultório na mesma cidade, e Bonifácio Pais pela Escola Médica de Goa; de casta brâmane, Vicente Gomes, formado pela Universidade de Chicago e Álvaro Gomes pela Escola Médica de Goa.

Na magistratura temos dois, ambos chardôs, Antonio de Noronha e Justino Coelho.

No curso de Engenharia, todos formados, eram membros de casta chardô, como Antonio Visitação Pais, com curso na Universidade de Bombaim, que foi subsidiado pelo Governo de

Bombaim para prosseguir os seus estudos em Londres, onde obteve o mestrado em Engenharia. Foi colocado como engenheiro e chefe distrital de Angola e depois transferido para Moçambique como diretor adjunto de obras públicas e tendo voltado a Goa, trabalhou como engenheiro de Câmara Municipal de Salcete. Os outros engenheiros de casta chardô são Inácio Paes, Francisco Xavier Paes, Claudio Rodrigues, Silvano Pinheiro, Guilman Paes, Inácio Pereira, Menelau Menezes e Tomé Pais.

Como agrônomos se distinguiram Antonio Alberto Vaz, que foi o último regedor de Assolnã e Amândio Melo, servindo na alfândega de Daressalam na África oriental inglesa, ambos de casta chardô.

Como advogados se distinguiram Agostinho de Souza Vasconcelos, Antonio Eliazar de Almeida Cardoso, que foi administrador substituto do concelho de Canácona, editor do jornal "A Índia Portuguesa", regedor de freguesia por alguns anos e também exerceu o cargo de juiz popular da aldeia, Cornélio Manuel Vaz, também foi regedor, presidente de Junta Administrativa da comunidade de Assolnã, João Clóvis da Costa, foi procurador e advogado do Condado de Cuncolim, Lourenço Caetano Monteiro, conservador do Registro Civil na comarca de Salcete, e vogal da comissão municipal da mesma câmara, e todos esses eram de casta chardô da aldeia.

Como diplomados para ensino, quase 90% eram membros da casta chardô, dos quais se distinguiram José Julião do Sacramento de Almeida, um dos primeiros diplomados para o magistério primário pela Escola Normal de Goa, historiador que deixou um livro importante sobre a aldeia de Assolnã, e Roque Santana Antônio Almeida, diretor e fundador do "Catholic Educational Institute", estabelecido em Margão em 1928, um dos mais antigos institutos de ensino da língua inglesa em Salcete, e José Pinheiro, fundador e diretor da "St. Antony's High School" de língua inglesa na aldeia de Assolnã.

Como diplomados no Comércio. B. Com. se distinguiram Antônio Xavier Furtado, Ganganelo Almeida, Roberto S.F. Dias todos de casta chardô, e Luís Rosário Gomes e Caetano do Rosário Gomes, ambos de casta brâmane, filhos do dentista Vicente Gomes, já mencionado.

Exercendo o comércio, como alfaiates e tendo uma grande loja na cidade de Bombaim, se tornaram conhecidos os irmãos Dias, A.P. Dias, A.R. Dias e A.S. Dias, de casta shudra. Outro comerciante da aldeia de Assolnã, de casta chardô, foi o Longuinhos Almeida Coutinho, proprietário do restaurante popular Longuinhos na cidade de Margão.

Esta concentração do poder político formal e oficial e o poder exercido informalmente na aldeia estava nas mãos dos membros da casta chardô, que conseguiu manter a consciência de casta e conseqüentemente a consciência de superioridade em relação ao outro grupo de casta shudra.

O prestígio inerente à concentração do poder político e econômico perpetuou a diferenciação de castas como classes castóides.

O fato de as elites culturais pertencerem às castas altas chardôs ou brâmanes respectivamente era comum em todas as aldeias cristãs de Goa.

Montemayor (1971) no seu estudo sobre a aldeia cristã de Loutulim em Salcete, com a casta dominante brâmane, menciona que "todos os proprietários, profissionais liberais e trabalhadores de colarinho branco (white-collar) eram na maioria absoluta brâmanes católicos". Dos 18 professores exercendo o magistério, 15 eram brâmanes católicos e apenas três shudras.

Ao analisar a estrutura social da aldeia de Cortalim (Kuttalle), Neves Miranda (1972:35), afirma que os brâmanes católicos são proprietários dos coqueirais e ocupam cargos importantes na vida pública, gozam de grande prestígio

transmitido de geração para geração; e ocuparam sempre o cargo de regedor.

Como observou Raquel Soeira Brito (1967:84), "a ação portuguesa se fez sentir com mais força nas castas superiores. Quantas e quantas vezes, ao entrar numa casa de brâmanes cristãos ou de chardôs se tem a sensação nítida de estar numa casa dos Açores, de Cabo Verde, de São Tomé ou do Brasil, para não falar já das cidadezinhas tradicionais da província portuguesa. Esta sensação vai desde o estilo da casa ao seu mobiliário, aos livros que se encontram nas estantes, entre os quais grande número de clássicos portugueses".

Para se fazer parte da burocracia do poder político português em Goa, era preciso pertencer a categoria de "assimilados". Somente as castas altas cristãs estavam em condições de ser "assimiladas". Ser "assimilado" era observar a cultura portuguesa, sendo fundamental o domínio da língua, além de todo o processo de ocidentalização do modo de vida, com hábitos e trajés ocidentais.

Em relação ao domínio da língua portuguesa, como se nota na tabela da página seguinte, conforme o Censo Governamental de 1940, no concelho de Salcete, sabiam ler e escrever apenas 2,31%. Em geral eram pertencentes às castas altas, brâmanes e chardôs.

Na aldeia de Assolnã, eram apenas as famílias chardôs e brâmanes, que tinham instrução superior em língua portuguesa, e algumas dessas famílias falavam o português em suas casas.

Através do processo de aculturação, eram dominadas as classes altas na sociedade colonial goesa. Como observa Ballandier (1976:180), "em artigo consagrado à análise do fato colonial o jornalista C. Bourdet, observa que a sociedade colonial apóia, controlando-a, a classe social dirigente, ou a cria no seio da sociedade colonizada".

População de fato, segundo a instrução. Números relativos.

Censo de 1940

Distritos e Concelhos	Analfabetos	Sabiam ler e escrever em português (%)	Sabiam ler e escrever em português e outras línguas (%)	Sabiam ler e escrever em outras línguas (%)
1	2	3	4	5
Estado da Índia	80,98	1,43	7,03	10,56
Distrito de Goa	79,51	1,52	7,93	11,04
Goa	72,28	4,46	12,97	10,29
Salcete	76,65	2,31	12,29	8,75
Bardez	70,30	1,25	10,53	17,92
Mormugão	76,85	2,46	9,05	11,64
Pernêm	87,47	0,16	1,50	10,87
Bicholim	84,94	0,18	3,32	11,56
Satari	95,26	0,30	1,41	3,03
Pondã	84,55	0,28	3,46	11,71
Sanguem	90,67	0,35	2,91	6,07
Quepém	90,03	0,09	4,19	5,69
Canácona	89,76	0,27	2,42	7,55
Distrito de Damão	92,53	0,80	1,21	5,46
Damão	83,44	1,54	2,74	12,28
Nagar-Aveli	97,72	0,38	0,34	1,56
Distrito de Diu	84,39	0,63	1,17	13,81

Fonte: Censo do Estado da Índia portuguesa, Imprensa Nacional, Pangim, 1940.

População de fato, segundo a instrução e o sexo.

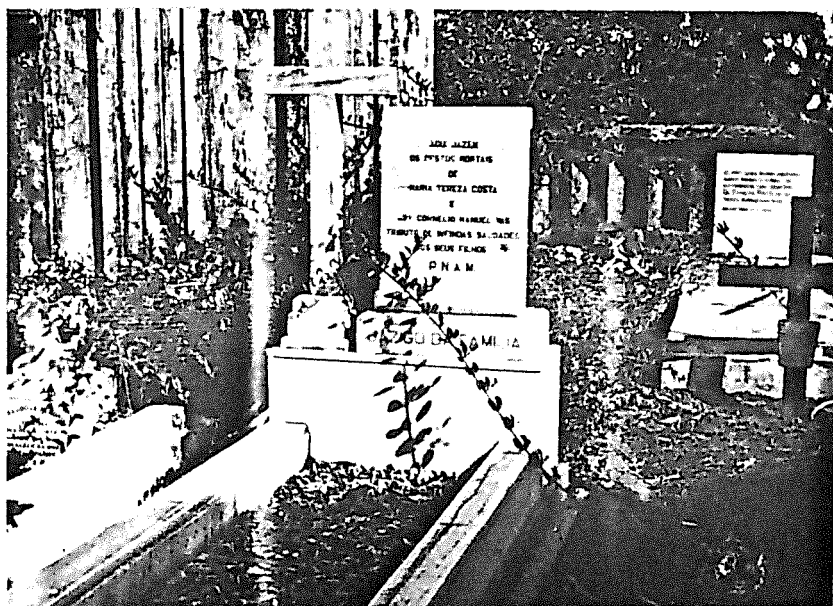
Censo de 1940

Número de ordem	Distritos e Concelhos	Instrução											Total	
		Sabiam ler e escrever em português			Sabiam ler e escrever em português e outra língua			Sabiam ler e escrever em outra língua			Analfabetos			
		H	M	HM	H	M	HM	H	M	HM	H	M		HM
		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		13
1	Estado da Índia	4 389	4 459	8 848	29 222	14 711	43 930	42 432	23 468	65 900	225 142	280 354	505 496	624 177
2	Distrito de Goa	3 999	4 217	8 216	28 492	14 438	42 930	37 746	21 963	59 709	189 354	240 716	430 070	540 925
3	Goa	1 480	1 652	3 132	5 986	3 120	9 106	4 196	3 031	7 227	22 847	27 906	50 753	70 218
4	Salcete	1 298	1 357	2 655	9 097	5 108	14 205	6 357	3 751	10 108	37 285	51 255	88 540	115 508
5	Bardez	607	728	1 335	6 580	4 627	11 207	10 279	8 789	19 068	29 310	45 498	74 808	106 418
6	Mormugão	288	292	580	1 432	696	2 128	1 854	883	2 737	8 427	9 644	18 071	23 516
7	Perném	55	19	74	616	56	672	3 963	898	4 861	16 984	22 154	39 138	44 745
8	Bicholim	41	29	70	1 079	171	1 250	3 195	1 146	4 341	14 346	17 631	31 977	37 638
9	Satari	42	23	65	277	28	305	525	133	658	10 297	10 353	20 650	21 678
10	Pondá	87	69	156	1 655	282	1 937	4 478	2 071	6 549	21 395	25 894	47 289	55 931
11	Sanguem	44	28	72	522	87	609	898	374	1 272	9 541	9 447	18 988	20 941
12	Quepém	12	11	23	805	208	1 013	907	470	1 377	10 353	11 420	21 773	24 186
13	Canácona	45	9	54	443	55	498	1 094	417	1 511	8 559	9 514	18 083	20 146
14	Distrito de Damão	310	198	508	523	249	772	2 736	730	3 466	28 781	29 994	58 775	63 521
15	Damão	119	137	356	405	223	633	2 218	617	2 835	8 498	10 758	19 256	23 080
16	Nagar-Aveli	91	61	152	118	21	139	518	113	631	20 283	19 236	39 519	40 441
17	Distrito de Diu	80	44	124	207	24	231	1 950	775	2 725	7 007	9 644	16 651	19 731

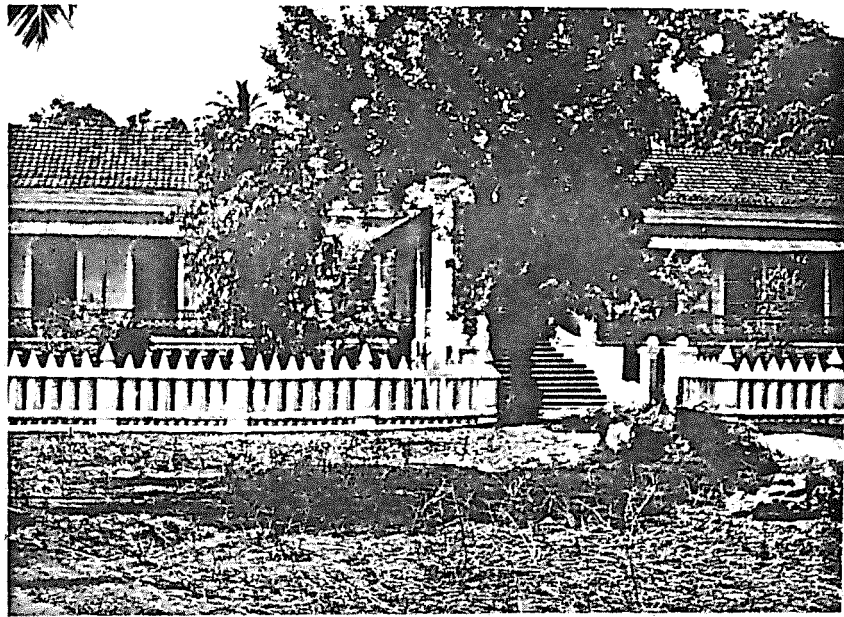
Fonte: Censo do Estado da Índia portuguesa, *cit.*



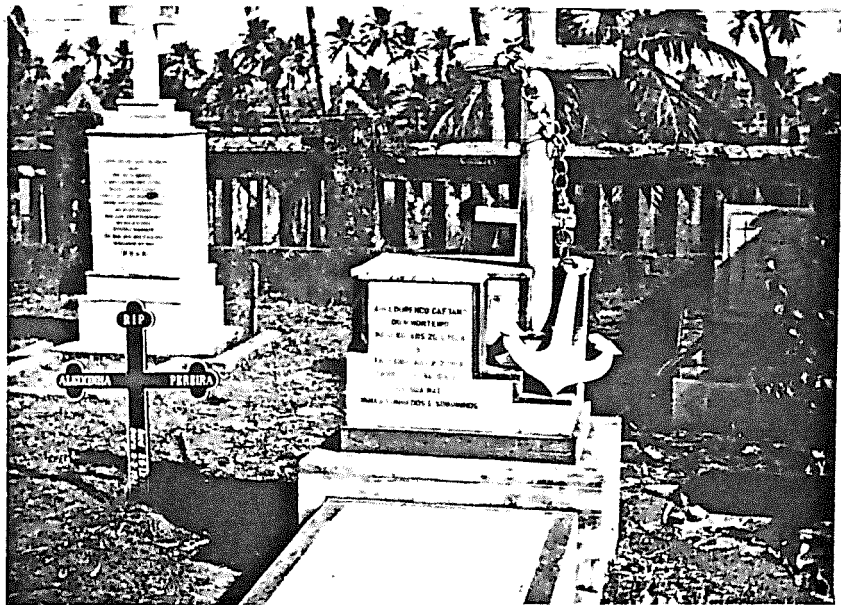
Típica habitação de casta alta, pertencente à família Cornélio Vaz, de Assolnã.



Jazigo típico de casta alta pertencente à família Cornélio Vaz, de Assolnã.



Habitação de casta alta pertencente à família Lourenço C. Monteiro de Assolnã.



Jazigo de casta alta pertencente à família Lourenço C. Monteiro de Assolnã, tendo ao lado a cruz de Aleixinha Pereira de casta shudra.

CAPÍTULO 5

CLERO, CONFRARIAS E CLUBES

Além do fato da concentração do poder político e econômico ter perpetuado a manutenção da consciência de casta entre os cristãos de Goa, três outros elementos - a formação do clero, a organização de confrarias e clubes - *kudds*, estabelecidos pelos emigrantes goeses, particularmente na cidade de Bombaim, foram importantes na instrumentalização da divisão em castas entre os cristãos.

Portugal deu grande impulso à fundação da cristandade em várias partes do Oriente, sendo Goa o centro de onde partiam os evangelizadores e irradiavam a luz do Evangelho. O cristianismo exerceu poderosa influência em Goa e sobre Goa, a tal ponto que o território foi conhecido como a "Roma do Oriente".

Durante três séculos, desde a descoberta do caminho marítimo da Índia, é em volta de Goa que girou a história do Cristianismo no Oriente, e os padres de Goa deram grande contribuição para essa cristianização.

Pelo menos a partir de 1532, deve ter havido sacerdotes formados em Goa, pois escreve Henrique Bravo de Morais a respeito do Bispo de anel¹ Fernando Vaqueiro "... logo se

1. Chamavam-se Bispos de anel aqueles que eram mandados para Goa a fim de exercer funções reservadas aos bispos. Goa não era diocese e, portanto, não tinha bispo próprio. Os bispos de anel não tinham jurisdição; só exerciam funções episcopais.

aplicou com grande zelo na reforma de costumes e conversão dos infiéis, administrando o sacramento de crisma em toda a parte e ordenando *sacerdotes a muitos naturais* para que com ministros mais idôneos tivesse a cristandade melhor expediente ..." (LOURENÇO, 1964:181).

Na formação e recrutamento do clero local, a casta continuou ocupando um lugar importante.

Na sociedade hindu o sacerdócio estava reservado aos brâmanes, e só eles podiam realizar os rituais religiosos.

Seguindo a mesma diretriz, o 3º Concílio Provincial de Goa recomendava que só indivíduos de castas altas poderiam por via de regra, ser admitidos ao sacerdócio. Conforme o decreto, assim estaria assegurada uma melhor seleção de candidatos e contribuiria para a maior estima e apreciação do mesmo sacerdócio. Ao contrário, se enfatizava, que se o acesso às ordens era tornado geralmente acessível a todas as castas, haveria o perigo de que os nativos tanto católicos como hindus, ainda não muito familiares com o pensamento cristão, aniquilassem o sacerdócio católico.

Com efeito, o decreto do Concílio enfatiza que só os filhos dos brâmanes ou *probhús* (nobres) sejam admitidos ou os daquelas castas que são consideradas como nobres nos lugares das dioceses para as quais os respectivos deveriam ser ordenados (MELO, 1951:51).

Em consequência desta política de recrutamento sacerdotal local, o clero proveio apenas de castas altas - brâmanes e chardós, nos primeiros séculos de colonização portuguesa em Goa. Daí, conforme escreve Vicente de Bragança Cunha (1926:15), "é coisa curiosa, consideram-se nobilitadas em Goa as famílias chardós e brâmanes, que tiveram por membros sacerdotes da religião cristã".

Durante o período colonial ambos os sacerdotes goeses nomeados bispos das colônias portuguesas de Cabo Verde e Angola eram ambos brâmanes, Dom José Colaço de Margão

(Salcete) e Dom Altino de Santana Ribeiro, de Porvorim (Bardez). Todos os Reitores do Seminário Maior de Rachol até 1980, sempre foram brâmanes ou chardós. Na aldeia de Salição, entre os homens grados da aldeia, contam dois bispos Dom Eugênio de Souza, Arcebispo de Bhopal e Dom Alfred Fernandez, Bispo de Simla, ambos também brâmanes. Outro bispo de Goa, nomeado para a diocese de Belgaum, Dom Fortunato da Veiga Coutinho também era brâmane de Margão. O único bispo, que foi o primeiro cardeal indiano, Dom Valeriano Gracias, era de casta shudra, de Navelim (Salcete), da família goesa que havia emigrado para Karachi.

Na aldeia de Velim, todos os sacerdotes até 1980, eram de casta chardô. Tinham ingressado no Seminário Menor, um da casta dos farazes e outro do grupo étnico curumbim, que acabaram desistindo antes de entrar no Seminário Maior.

A consciência de casta, era tal entre o clero, que havia grande rivalidade entre ambas as castas, brâmanes e chardós, a ponto de dois protonotários apostólicos Antônio João de Frias (1664-1727) e Leonardo Pais (1662-1715) escreverem *Auréola dos Índios e Nobiliarchia Braemana' Tratado Histórico, Genealógico, Panegyrico, Político & Moral e Promptuario das Diffinições Índicas deduzidas de vários cronistas da Índia, graves Autores, & das Histórias Gentílicas*, defendendo as castas brâmanes e chardós respectivamente (vide Anexo III).

O sacerdócio se tornou o símbolo de ascensão social, e todas as castas queriam ter um membro de família pertencendo ao clero. Assim, nos últimos anos de colonização portuguesa, já havia grande número de sacerdotes vindos de casta baixa, shudras, e atualmente temos o primeiro goês, Patriarca das Índias orientais, de casta shudra, mas de família pertencente à classe alta.

No início da colonização o reconhecimento de casta era tão forte que nas ordens religiosas estabelecidas em Goa, os

naturais admitidos na ordem Teatina foram todos somente de casta brâmane, com exceção de um único de casta chardô, Dom José Avelino do Rosário Dias, de Camorlim de Raia, admitido por volta de 1831, no declinar das ordens religiosas. Abri-ria o precedente a Congregação de Goa, admitindo sô os de casta brâmane. Por um espírito de rivalidade, a Ordem dos Terceiros da Senhora do Carmelo, instituída em 1750, passou a admitir por sua vez sô os da casta chardô, embora nos últimos tempos, houvesse aberto uma exceção para dois shudras (ROCHA, 1973:31-122).

O sentimento forte de casta, dominante no clero de Goa, se deixou transparecer também noutra associação religiosa dos católicos, que eram as confrarias, e na qual ainda se mantêm a distinção de castas, embora ela tenha sido banida oficialmente por autoridades eclesiásticas. Conforme escreve Leopoldo da Rocha (1973:279-80) "o exclusivismo das Confrarias de Goa, praticado mais notoriamente em Salcete, é porventura a característica mais expressiva das profundas influências que um código social étnico pode exercer nas instituições humanas mesmo de caráter religioso. Quando essas influências, que aqui se traduzem por preconceitos, não correspondem ao ideal cristão de caridade, as instituições refletem quanto a sua pureza ainda dependente da ilustração da época. Na verdade, praticado por séculos à sombra do Templo, sô tardiamente, quando os ideais da revolução francesa arejaram a política ultramarina portuguesa, o exclusivismo confrarial surgiu como uma nôdoa a manchar a sociedade de Goa. Curiosamente, a iniciativa de apagar partiu do Estado (honra lhe seja), não da Igreja de Goa".

Um denso véu cobre a origem das irmandades de Goa, por não existirem documentos relativos a sua antiga história, conforme observa Filipe Néri Xavier (1907:135), mas as origens das confrarias de Goa, se devem atribuir, conforme o mesmo autor às ordens religiosas de São Francisco, de Companhia de Jesus, de São Domingos e Santo Agostinho, nomeada-

mente dos primeiros séculos de conquista, "altamente reveladores de zelo e ideal de religião cristã".

Conforme Bragança Pereira (1934:459) estas confrarias são as mesmas associações de castas hindus, as *Mazanias* existentes nos templos hindus e que foram cristianizadas depois da conversão ao cristianismo, destruição dos templos hindus e estabelecimento de igrejas católicas.

Em todas as aldeias cristãs existiram durante o período colonial, confrarias exclusivas ou com privilégios à base gauncarial, que na maior parte como os gauncares correspondiam a uma determinada casta, no caso de Assolnã eram todos chardós. Em Velim os gauncares também eram chardós, mas em algumas aldeias as irmandades admitiam diretamente um exclusivismo à base de casta. Tome-se por exemplo a confraria do Santíssimo e Nossa Senhora de Salvação da aldeia de Benaulim, exclusiva dos brâmanes de Benaulim e chardós de Canã (bairro). Eram admitidos indivíduos de outras freguesias moradores em Benaulim, mas somente quando fossem brâmanes. Encontra-se nos estatutos um artigo interessante sobre a forma de distribuição de ofícios, estabelecendo uma espécie de rotativismo entre os brâmanes de Benaulim e chardós de Canã. Diz o art. 21:

"Na eleição do Presidente e oficiais da mesa da irmandade, os primeiros sete anos o presidente será brâmane desta aldeia de Benaulim, e no oitavo ano entrará um chardó de Canã, e depois tornarão a entrar os brâmanes da dita aldeia os seguintes sete anos e no oitavo um chardó de Canã, como está dito. Os Ofícios de assistentes, tesoureiros, escrivão, procurador e fabriqueiro se repartirão igualmente na forma seguinte: no primeiro ano será o tesoureiro chardó e o escrivão brâmane".

O artigo 22 dizia:

"o estandarte da sexta-feira maior levarão os primeiros sete anos os brâmanes gãocares de Benaulim pela antiguidade dos seus vangores e no oitavo ano entrará um chardô de Canã para levar o estandarte e assim prosseguirão os outros anos. E os chardôs concorrerão com a oitava parte dos gastos que se fazem na dita sexta-feira da paixão, repartindo-os entre si e os da sua casta com alguma imposição que melhor lhes parecer".

Em Salcete, também as irmandades da *igreja de Margão* nos oferecem um exemplo de exclusivismo à base de casta. A irmandade principal de Nossa Senhora da Conceição exige no capítulo do seu antigo compromisso que

"o sujeito que houver de entrar nesta confraria por seu confrade vogal com opa, deve ser legitimamente brâmane, constando de ser tal por tradição dos antigos, nascido do legítimo matrimônio, descendente de pais brâmanes" (ROCHA, 1975: 284-86).

Na paróquia de Velim, das duas confrarias existentes, a de Santíssimo e São Francisco Xavier, todos os membros são da casta chardô e a outra de Imaculada Conceição pertencente aos shudras e curumbins.

Na paróquia de Assolnã a mais antiga confraria existente era a de Nossa Senhora dos Mártires, com caráter exclusivista, tendo sido admitidos só os gancares de Assolnã, Velim e Ambelim que eram chardôs e mais os brâmanes.

Outra confraria a de Santíssimo Sacramento, que foi instituída sob a base do testamento de 2 de janeiro de 1863, sendo componentes da mesma unicamente os gancares desta freguesia a que pertence a instituidora legatária Joana Tereza Dias. Na parte principal do testamento se estabelecia que:

a) - "Achando que na Igreja desta minha freguesia não havia Corporação Religiosa de Senhor Santíssimo Sacramento, he minha vontade que haja esta Corporação ou Irmandade sendo confrades dela unicamente os gancares e seus descendentes das referidas três varas (vara dos naturais curous do bairro baixo - vara dos naturais curous do bairro cima e vara dos naturais vangrins)" todos de casta chardó como se referiu antes.

b) - Determino mais no caso de não se poder cumprir esta minha vontade relativa à Instituição e formação da sobredita corporação da Irmandade do Senhor Santíssimo os ditos testamenteiros nomeados continuarão a dita administração das ditas quatro propriedades ... e vindo a finir-se todos os três testamenteiros, a maioria dos indivíduos gancares, pertencentes à classe das ditas três varas que assistirem a reunião, nomeará outros três dentre si para administrar as ditas propriedades e dar cumprimento a esta minha disposição debaixo dos mesmos cargos e condições: assim se verificarão estas nomeações sucessivamente para o mesmo fim" (ALMEIDA, 1958:55).

Várias vezes, os indivíduos não pertencentes às três varas, reclamaram perante as autoridades civis e eclesiásticas pedindo a sua entrada na mesma, mas não foram atendidos até que em 1944 o patriarca Dom José de Costa Nunes, pela portaria de 8 de setembro de 1944, a extinguiu, como extinguiu todas similares existentes na arquidiocese ou determinou reformar os compromissos permitindo entrada a todos os católicos, sem diferenciação das castas.

Embora teoricamente as confrarias tenham após esta data ficado abertas, na prática elas continuam até hoje exclusivistas. Praticamente é nas procissões que o exclusivismo e a hierarquia das castas se manifesta.

As confrarias de castas altas usam a opa e mursa vermelha. As de casta baixa, variam de cores, às vezes é opa branca e mursa vermelha, opa branca e mursa preta.

Os confrades de opa e mursa vermelha, sempre ocupam o lugar perto do andor do Santíssimo ou do Santo. Para os Santos Passos, são eles que sobem na cruz para fazer descer a imagem de Cristo crucificado e depois conduzem-no em procissão.

Descrivendo a procissão da sua igreja de Margão, Orlando da Costa (1961:39) escreve:

"No dia da festa, da igreja matriz sai a longa procissão, que, num passo grave, ao som da banda e entre foguetes e o estouro de *foznem* (espécie de bombas de Santo António), contorna o largo da igreja. Segurando o pálido de veludo bordado a oiro e os altos círios de prata vermelha, os *gãocares* brâmanes da confraria do Espírito Santo presidem ao cortejo, envergando as suas opas cor de sangue de boi. A meio vem o mordomo da festa, solene e circunspecto, empunhando o bastão de prata dos mordomos. Para verem passar o seu *batcarã*, vestindo as suas melhores roupas, as mulheres cheias de adereços de latão e missangas, a gente nova com os cabelos untados de óleo de coco. Sob os arcos de bambu, enfeitados com folhas verdes e flores de papel de cor, a procissão caminha levando atrás uma multidão de fiéis, que emprestam uma humilde grandeza àquele ritual festivo repetido ao longo dos anos".

Essa descrição da procissão é característica de todas as aldeias cristãs de Goa, onde se pode sentir claramente a hierarquia das castas entre os cristãos.

Montemayor (1970:150) se refere, na aldeia de Benaulim, a um incidente em que um membro de casta shudra que tinha voltado da África após conseguir bastante dinheiro, depois do seu regresso a sua aldeia natal de Loutulim, decidiu lutar para entrar na confraria exclusiva dos brâmanes da aldeia. Tendo recorrido ao Supremo Tribunal de Lisboa, conseguiu a decisão em seu favor. Quando chegou a vez de ele desfilar na procissão, vendo-o de opa e mursa de confraria,

os outros membros brâmanes retiraram as suas opas, obrigando-o assim a também segurá-la no braço.

As contendas sobre preeminências derivadas de casta vêm de longos anos de cristianização em Goa, e encontram viva uma expressão do que houve certa vez na igreja de Nossa Senhora de Belém, da aldeia de Chandor e Cavorim, em Salcete. Descrevendo-a numa sua carta ao rei, datada de 15 de janeiro de 1714, Vasco Cesar de Menezes, vice-rei da Índia fala de "huma contenda que houve entre Bragmanes e Chardôs sobre as suas preeminências e esperarão para a decisão dela para hum dia de festa em que estava exposto o Santíssimo, tendo-lhe tão pouco o respeito e veneração que convocarão begarins armados para de huma e outra parte se dar batalha, e com efeito houve tanta ferida, que chegou a manchar a Custódia" (1924:211).

Causticando o exclusivismo confrarial, o patriarca de Goa, Dom José de Costa Nunes (1945:LIX) escrevia

"os defensores do exclusivismo esquecem-se de que hoje se encontram, fora do seu grupo, muitos indivíduos mais bem educados e instruídos do que eles. Impedí-los de entrar numa confraria é revoltá-los contra essas instituições e contra quem nelas interfere. Enquanto certas castas e certos grupos se mantiveram social e intelectualmente, num nível de vida inferior, não era difícil dominá-los mas desde que os de baixo começaram a educar-se, a distinguir-se, a valer mais do que os seus opositores, a ocupar altas posições na burocracia, no comércio, no magistério, nas letras, nas profissões liberais o problema revestia aspecto grave, que só obcecados teiman em desconhecer".

Na realidade à medida que se foi perdendo a coincidência que havia entre as castas altas e classes altas, no sentido em que as castas cristãs chardôs e brâmanes eram consideradas na hierarquia social superiores enquanto economicamente também superiores, tornava-se-lhe fácil manter todo

este exclusivismo sem maior revolta dos outros grupos. Mas à medida que, devido à emigração, as castas baixas já tinham membros economicamente superiores, se tornava violenta a luta pela igualdade, particularmente no tocante ao exclusivismo de casta nas confrarias, que até nos anos recentes tem provocado incidentes violentos em várias paróquias, como aconteceu na Igreja de Velção em 1962, onde os membros de ambas as confrarias de casta chardô e shudra começaram a lutar com os castiçais durante a procissão.

O terceiro elemento onde transparece a divisão de castas são os *kudds* ou clubes que os emigrantes estabeleceram na cidade de Bombaim.

O Clube Goês, como observa Olga Baptista (1958:38) tem muito pouco em comum com a versão "aristocrática" do *club* de tradição britânica. O Clube Goês, conhecido por *kudd*, como a própria palavra em vernáculo, significa um quarto, que inicialmente era alugado para dar abrigo aos emigrantes na cidade de Bombaim. Posteriormente se institucionalizou e teve uma forte repercussão na vida social dos emigrantes.

Quando no século XVII, as missões portuguesas se encarregaram de espalhar a fé cristã na cidade de Bombaim, juntamente com os sacerdotes goeses que se deslocavam para a cidade e seus arredores, vinham os cozinheiros e sacristãos de Goa, e membros de outras profissões de nível baixo como domésticos e particularmente os tripulantes que trabalhavam nos barcos de companhias inglesas. Como todos esses encontravam dificuldades de abrigo na cidade, os que chegavam primeiro arranjavam um quarto ou apartamento, onde todos que pertenciam à mesma aldeia se alojavam.

Assim até 1961, já existiam em Bombaim nada menos de 350 clubes. Mas conforme observa B.J. D'Souza (1975:207), todos estes clubes eram apenas de católicos; os hindus de Goa que tinham emigrado não tinham clubes.

Consta que originalmente, todos os pertencentes à mesma aldeia viviam juntos, mas depois por causa das diferenças de casta acabaram por se reunir todos os pertencentes à mesma casta.

Os clubes de Salcete, estavam baseados nas aldeias, abrangendo apenas castas chardôs e shudras. Não havia clubes dos brâmanes de Salcete, porque eles tendo *status* econômico alto não emigravam em massa. Mas havia clubes de brâmanes de Bardez que não tendo o mesmo *status* econômico trabalhavam em Bombaim ainda em ocupações consideradas de *status* inferior.

Em algumas aldeias de Salcete, como havia a distinção entre gancares e não-gancares, como no caso de Velim, havia chardôs jonoeiros da Comunidade (*Zonnkar*) e outros, também em Bombaim existiam três Clubes de Velim, o primeiro era de *St. John Baptista Club*, que pertencia aos chardôs, *zonncares* (jonoeiros) de Velim, o segundo era *Grand Club of Velim*, sô de casta shudra.

Os clubes de Bardez, se baseavam nos bairros², e embora não houvesse cláusula indicando exclusivismo de casta, como os bairros eram fundamentados em casta, acabavam tornando-se exclusivos de determinada casta.

Dentro dos clubes não se manteve a distinção para visita ou interação entre os membros de diferentes castas. Mas a consciência de casta se manteve enquanto os membros do

2. Os bairros rurais de Goa, tais como no Brasil conforme analisados por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973: 132-133), podem ser definidos "pela sua forma específica de implantação no solo, - um "habitat" disperso, centralizado por pequeno núcleo de habitação, em torno da capela, - e pelos vínculos sociais que usam seus membros. Tais vínculos se exprimem em relações de ajuda mútua, tanto no campo da economia, quanto em outros campos sociais, como a festa religiosa".

determinado clube tinham o direito à moradia. No Clube de São João Baptista dos jonoeiros de Velim, era permitido o direito de moradia a duas famílias chardôs não jonoeiros. Indagado por que dessa distinção, foi-nos respondido que estas duas famílias sempre foram consideradas pela tradição local de aldeia como do mesmo *status* dos jonoeiros e viveram ligadas aos mesmos.

Da aldeia de Assolnã havia em Bombaim em 1961 dois clubes, o primeiro *Assolnã Club* era apenas de chardôs e outro era *Grand Club of Assolnã*, onde residiam todos pertencentes à casta shudra.

Embora houvesse interação sem distinção de casta entre os membros da aldeia nos seus respectivos clubes o direito de moradia era exclusivo.

Mas em geral os membros destes clubes eram todos de classe econômica baixa, enquanto que os de classe econômica alta sempre viviam em seus apartamentos particulares, próprios ou alugados. Ainda os membros destes clubes quando economicamente estivessem bem, por causa dos empregos que conseguiam arrumar, acabavam deixando os clubes.

Além destes clubes/*kudds*, tanto em Bombaim, como em outros centros de emigração goesa, durante o período colonial, como Karachi e particularmente na ex-África Oriental Inglesa, os emigrantes goeses tinham as suas associações de goeses, e nestas sempre havia o domínio de castas altas chardôs e brâmanes que disputavam entre si o poder de administração. Em Bombaim, o *Bombay Gymkhana Goan Club* por muito tempo nas mãos dos brâmanes, mas em tempos recentes os chardôs assumiram a gerência.

No seu estudo sobre a comunidade goesa na África Oriental, Donna Nelson (1973:35) observa que os goeses provenientes dessa limitada área geográfica, possuindo a mesma linguagem, religião e a hierarquia de casta, conseguiam reproduzir a mesma hierarquia da sua terra natal na comunidade

além-mar. Conforme a autora, a migração de grande número de castas altas era um dos fatores, mas talvez o mais importante elemento na perpetuação de casta em Nairobi, como noutras partes da África Oriental, era o desenvolvimento de associações voluntárias - os clubes sociais e outras associações de goeses que se tornavam arenas de competição intercassas.

Conforme a mesma autora, havia grande desnível econômico entre os emigrantes de castas altas e castas baixas, na África Oriental. Com efeito as castas baixas tinham em geral emigrado pelo auxílio financeiro prestado pelas castas altas. E por muitos anos, em geral os membros de castas baixas se ocupavam como garçons, cozinheiros, alfaiates e noutras profissões consideradas de *status* baixo. Mas esta situação foi mudando, e durante o período colonial, muitos goeses de casta shudra que haviam emigrado, atingiram níveis econômicos altos, e regressando às suas aldeias lutaram pelas igualdades nas confrarias.

Como a consciência de casta entre os cristãos era baseada na coincidência de classes, a ascensão sócio-econômica das castas baixas contribuiu em particular durante o período pós-colonial, para diluir a consciência de superioridade de *status* de castas altas em relação às castas baixas, que sofreram uma modificação em consequência da mudança social em Goa, após a sua integração na União Indiana.

CAPÍTULO 6

CLASSES CASTÓIDES

Aceita-se geralmente que o sistema de castas e o de classes são duas formas diferentes de estratificação social, ao mesmo tempo se chega à conclusão de que ambos os sistemas podem coexistir na mesma sociedade. Isto é particularmente verdade na sociedade hindu da Índia.

Por isso a questão sobre a relação entre as castas e as classes se torna muito importante e ainda não se conseguiu explicá-la adequadamente.

Conforme observa Victor D'Souza (1959:11-42) a maioria dos estudiosos de estratificação social resolvem este problema em uma de duas maneiras: (1) tratando castas e classes como formas qualitativamente distintas de estratificação social, de modo que o sistema de classes pode operar dentro de cada grupo de castas, mas ambos os sistemas não podem cruzar-se e (2) considerando o sistema de castas como o caso limite do sistema de classes, de modo que o primeiro difere do último apenas no grau.

Contudo, conforme o mesmo autor nenhuma destas visões ajuda a clarificar como o sistema de castas pode transformar-se em sistema de classes e vice-versa.

Segundo se referiu nos capítulos anteriores, existem dois tipos diferentes de conceitos de casta - a primeira visão culturalista é como faz G.S. Ghurye (1950:18), descrevendo as características fundamentais do sistema de castas hindu: 1) divisão segmentária; 2) hierarquia; 3) restrição relativa à alimentação e relações sociais; 4) inaptidões

civis e religiosas e privilégios das diferentes seções; 5) ausência de escolha irrestrita de ocupação; e 6) restrições no casamento. Ao apresentar estas características como elementos fundamentais constituindo o sistema, o autor encontra dificuldade de explicar o comportamento variado dos elementos dentro do sistema. Na sociedade indiana, enquanto muitos dos elementos mencionados estão sofrendo modificações, o caráter endógamo dos grupos de castas não manifesta sinais notáveis de mudança. Ghurye tenta contornar esta inconsistência mantendo que a endogamia é a essência do sistema de castas. Daí, conforme esta teoria, a dissolução de grupos endógamos é a condição necessária para a transformação geral do sistema de castas em sistema de classes. Até então o sistema de classes seria confinado a cada grupo de casta.

A segunda variedade dos conceitos de casta seria exemplificar pela descrição dada por Mac Iver e Page (1955: 348-358). Eles derivam o conceito de casta do de classe. Definindo classe como "qualquer porção de comunidade distinta do resto pelo seu *status* social, eles argüem que na sociedade baseada no sistema de classes o *status* do indivíduo não é fixado.

Mas quando o *status* é totalmente predeterminado, de modo que os homens nascem na vida sem alguma esperança de mudar a situação, então a classe toma a forma extrema de casta. Nesta mesma linha de pensamento para Weber, "uma casta é sem dúvida um grupo de *status* fechado".

Ambas as teorias não tomam em conta nem explicam o processo histórico da formação de castas.

Quando se analisa o processo histórico de formação de castas, deve-se tomar em conta os dois momentos: o primeiro momento de formação e o segundo momento de sua articulação.

Quanto ao primeiro momento de formação, embora haja muitas teorias sobre a origem histórica do sistema de castas

na Índia, a mais prevalecente é de que elas se originaram milhares de anos atrás, com a vinda de arianos e a sua dominação dos povos dravidianos, na passagem da vida tribal nômade para a vida sedentária de habitat territorial e da sua organização social.

Basicamente o sistema de castas surge da formação de classes, consequência da apropriação do poder econômico e poder político, constituindo categorias históricas.

Isso significa que as classes estão ligadas à evolução e ao desenvolvimento da sociedade, encontrando-se no interior das estruturas sociais constituídas historicamente. Estas classes que surgem na formação sócio-histórica específica da Índia transformam-se em castas, pela institucionalização da ordem social através da ordem ritualística hindu.

Na realidade as classes surgem de determinadas condições estruturais da sociedade e constituem elementos estruturais da mesma.

Se as relações dos homens com os meios de produção determinam a existência dos agrupamentos humanos que chamamos classes, é porque as forças de produção, por um lado, e as relações de produção, por outro, dão a cada estrutura sócio-econômica, a cada etapa histórica, seu conteúdo e sua forma, sua fisionomia própria. O modo de produção de uma sociedade determinada, que é o que distingue uma estrutura sócio-econômica de outra, impõe a determinados grupos humanos usar características específicas e o tipo de relações que mantêm com outros grupos da mesma índole (STAVENHAGEN, 1962:139-151).

Considerando o momento inicial de formação, percebe-se acentuada a correspondência entre as castas e as classes, no seu momento de articulação, enquanto a sociedade hindu da Índia se caracterizava pelo sistema de castas, processo esse dos mais marcantes elementos da estratificação social.

A sociedade indiana tem sido tradicionalmente conhecida como uma sociedade onde o nascimento de uma pessoa no *status* de casta particular reúne as suas outras posições. Daí, a sociedade indiana é considerada como uma sociedade caracterizada pela "conjunção de *status*". Nesta perspectiva, uma pessoa que tem um *status* inferior na hierarquia de castas também tem *status* inferior em outras hierarquias na sociedade, tal como a econômica ou política. Esta forte correspondência entre *status* de casta e o *status* sócio-econômico, embora apenas recentemente sistemática e empiricamente estudada, tem sido geralmente reconhecida em quase todos os estudos, embora nos anos recentes tenha-se verificado que se está operando uma dissociação da hierarquia econômico-política da hierarquia das castas.

O membros do partido comunista da Índia, quando apelam às castas baixas para o apoio, argüem que não estão apelando para o castismo, mas sim, com efeito, mobilizando as classes baixas, o proletariado e o lumpem-proletariado, que em última análise são as castas baixas, desde que existe uma coincidência entre a casta e a classe.

Como observa André Beteille (1965:191), não só havia uma grande congruência entre a casta e a classe no sistema tradicional, mas ambos os elementos eram mais congruentes com a estrutura do poder do que hoje.

A relação entre estrutura de castas e o sistema de classes tem sido uma relação dinâmica. No sistema tradicional a casta e a classe sobrepuseram-se em larga escala na União Indiana. Existe ainda hoje um grau considerável de sobreposição entre os dois sistemas. Mas o sistema de classes tem gradualmente dissociado de estrutura de casta. Em vários estudos vistos ao nível de várias estruturas regionais, tem sido observada esta dissociação. A hierarquia das castas não mais corresponde à hierarquia do poder econômico e político. Pode-se adquirir uma variedade de posições de

classe com diferentes graus de probabilidade, qualquer que seja a posição na estrutura de castas.

Essa mudança social, se explica como observa André Beteille (1966:224-246), por causa das estruturas institucionais diferenciadas de várias espécies que têm emergido. Estas estruturas seriam: 1) o crescimento de economia de dinheiro em oposição ao *status* herdado; 2) uma nova estrutura ocupacional livre dos liames de casta; 3) um novo sistema educacional; e 4) o desenvolvimento das estruturas políticas diferenciadas.

Os variados estudos de comunidades aldeanas, conforme o mesmo autor, nem sempre dão uma idéia clara de mudanças nesta associação entre a casta e a propriedade da terra por causa do domínio do quadro referencial de casta, com o relativo desprezo da estrutura de classes agrárias compreendendo proprietários, arrendatários e trabalhadores agrícolas, constituindo um sistema de relações por si próprio. Por essas razões Beteille observa que os estudos sobre as aldeias têm de ser classificados em duas categorias, a saber, estudos baseados principalmente sobre a estratificação em castas e estudos fundamentados em múltiplas bases de estratificação.

Não haja dúvida, que a casta permanece como uma determinante vital ainda hoje, mas o surgimento de estruturas institucionais diferenciadas tem necessitado atenção sobre determinantes de estratificação além da casta.

Neste mesmo sentido MacKim Marriott (1968:103) argumenta que em ordem a conseguir plena compreensão do sistema de estratificação na Índia, os seus processos têm de ser observados em vários níveis. Estes níveis seriam: rural enquanto considerado diferente do sistema metropolitano de hierarquização, de indivíduos, grupos ou unidades corporativas na hierarquia, e finalmente uma série de vastas zonas de referência para as unidades em qualquer sistema local, e

muitas zonas sendo caracterizadas distintivamente por valores distintos.

Conforme o mesmo autor, a estratificação rural é antes fechada do que aberta, existem parâmetros limitados de laços intragrupais e neste contexto o comportamento do grupo referencial tende a ser disfuncional. Nas áreas urbanas não só o sistema de estratificação é relativamente aberto, mas o seu caráter é "atribucional" e não "interacional". Em outras palavras, se um certo indivíduo, grupo ou família, é capaz de adquirir atributos de *status* superiores, tais como a educação, riqueza, ou melhor posição ocupacional nas cidades, os indivíduos ou grupo podem ser aceitos como membros de estrato social superior. Nas aldeias, por outro lado, a hierarquia depende mais da avaliação tradicional do *status* de casta. Isto é refletido na maior parte de interações intragrupais, intraindividuais. Mera aquisição de atributos de *status* superiores podem não ser suficientes para a elevação de *status* de casta.

Os estudos sobre as castas e classes na Índia indicam muitas áreas importantes nas quais estas categorias têm sido sujeitas às mudanças. Para facilitar a análise destes processos é importante considerar os dois níveis importantes: o cultural e o estrutural.

O nível cultural se estende a ambas as tradições de casta na Índia, a grande e a pequena tradição. Aqui um dos importantes processos tem sido o de *sanskritização* conforme foi analisado por M.N. Srinivas (1972:3-45), ou seja, como o processo pelo qual as castas baixas hindus, ou grupos tribais ou outros, mudam os seus costumes, ritual, ideologia, e modo de vida, na direção de castas altas e freqüentemente "duplamente nascidos". Geralmente estas mudanças são seguidas pela disputa a uma alta posição na hierarquia de casta, do que a tradicionalmente concedida à casta disputante pela comunidade local. Ocasionalmente, uma casta reclama uma posição que os seus vizinhos não estão dispostos a reconhe-

cer. Este tipo de não coincidência entre o *status* reclamado e o *status* reconhecido pode não ser apenas ao nível da opinião mas também ao nível da prática institucionalizada.

Assim as castas *Harijans* (intocáveis) em Mysore não aceitarão alimentos e água potável dos *Smiths* que são uma das castas superiores aos *Harijans*, mesmo que a sua reclamação para ser *Vishwakarna Brahmanes* não seja aceita. Do mesmo modo os camponeses (*Okkaligas*) e outros como os pastores (*Kurubas*) não aceitam alimento cozido e água dos *Marka Brâmanes*, que são certamente incluídos entre os brâmanes. Estas instâncias que correspondem ao estado de Mysore, conforme *Srinivas*, podem ser casos paralelos em cada região da Índia.

No início, *Srinivas* pôs ênfase no modelo bramânico de sanscritização, mas depois reconheceu a existência de outros modelos como *Kshatrya*, *Vaishya* e *Shudra*. *D.F. Pococok* (1955: 71-72) apontou para a existência do modelo *Kshatrya* em adição ao modelo bramânico. *Milton Singer* (1964:84-119) chamou a atenção dos estudiosos ao fato de que existem não só um ou dois modelos de sanscritização, mas ainda três ou quatro, quando diz: "A versão local (do hinduísmo sânscrito) pode utilizar os quatro varnas - brâmane, *kshatrya*, *vaishya* e *shudra* - o conteúdo definindo estes modelos varia com a localidade, e precisa ser empiricamente determinada para qualquer localidade particular. Tem sido também descoberto que o prestígio relativo e a hierarquia destes diferentes varnas tendem a variar com a localidade, tempo e grupo. Em muitas áreas, o estilo de vida real ou marcial tem o nível igual ou muitas vezes superior do que o de brâmanes.

Os grupos nestas áreas que querem melhorar o seu *status* o fazem adotando alguns dos estigmas do estilo de vida dos *Rajput*, isto é, rajputizando a sua vida (*Rajputs* no caso correspondem aos *Kshatryas*). Ainda os estilos de vida dos comerciantes e camponeses têm sido tomados como modelos nas localidades onde estes grupos são dominantes".

O ímpeto para sanscritização foi aumentado com o estabelecimento da administração britânica; as operações de censos foram a maior fonte de campanha para as castas baixas ter os seus nomes mudados para as castas altas. O desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte também ajudou o processo de conscientização de mudança de casta e culminou com as aspirações para a mobilidade vertical.

Na União Indiana, o ímpeto da administração britânica desenvolveu outro processo cultural: o de ocidentalização, como foi o resultado da colonização portuguesa em Goa e francesa em Pondicherry.

A administração britânica, conforme Srinivas (1972:46) produziu mudanças radicais e permanentes na sociedade e cultura da Índia. Ao invés de qualquer outro período na história os ingleses trouxeram com eles nova tecnologia, e a revolução em comunicações conseguindo integrar todo o país sob o seu domínio.

A ocidentalização através de colonização britânica resultou não só na introdução de novas instituições, como a imprensa moderna, eleições, mas também em operar mudanças fundamentais em velhas instituições, como as forças armadas, serviço civil e os foros de lei, particularmente com o estabelecimento do sistema uniforme de direitos legais e sua administração que foi conseguido com a estabilização do governo britânico no terceiro quartel do século XIX.

A tradição cultural do Ocidente que se espalhou pelo cenário indiano era no seu ethos e estrutura, fundamentalmente diferente dos moldes de cultura tradicional do hinduísmo e do islamismo vigente na Índia.

Muitos dos costumes sociais que violavam algumas normas tradicionais foram legalmente abolidos. O *Suttee* (a queima das viúvas na pira do marido) foi declarado ilegal em 1843, e em 1832 o comércio dos escravos de um distrito para outro era tornado ofensa penal. Em 1850 o ato de remoção de desa-

bilidade de casta (Caste disabilities removal act) foi publicado garantindo a liberdade de herança ainda depois de conversão a um credo diferente. O ato legalizando o casamento de viúvas hindus foi decretado em 1856.

Todas estas disposições legais operaram uma mudança sócio-cultural na Índia. O mesmo aconteceu com a colonização portuguesa em Goa, onde além de ocidentalização, o processo de cristianização afetou totalmente o sistema de castas entre os católicos.

Em Goa, embora a consciência de casta tenha sido mantida entre os cristãos, a rigidez de interação entre vários grupos sofreu um impacto violento e uma modificação profunda.

Ao estudar os grupos que perpetuaram a diferenciação em castas entre os cristãos, se observa que não se mantêm todas as características apontadas como fundamentais por G.S. Ghurye e outros, e que se verificam em maior ou menor escala na sociedade hindu.

Quanto à primeira característica que é a divisão segmentária da sociedade, embora na aldeia em estudo, Assolnã, se possa sentir a existência particularmente de dois grupos de castas, chardós e shudras, a vida social destes grupos não estava organizada separadamente, como acontecia na sociedade hindu, noutras partes da Índia e mesmo na própria aldeia entre os hindus, onde não só havia diferenças em assuntos culturais, entre as diferentes castas, mas também em teoria, padrões diversos de conduta eram mantidos. Conforme nota Ghurye (1961:1-29) essas diferenças de moralidade e costumes eram tão manifestas que as primeiras côrtes britânicas na Índia não se limitavam a pedir a opinião dos seus pânditas, mas tomavam o testemunho dos chefes das castas em questão, quanto aos seus verdadeiros hábitos.

Em relação à segunda característica, a de hierarquia entre as castas, ao nível de *status* entre os grupos cris-

tãos, os brâmanes e chardôs foram considerados superiores, porque detinham o poder econômico e político e o seu estilo de vida era consequência dessa apropriação do poder econômico e político. Ao contrário do que acontecia na sociedade hindu tradicional, a hierarquia se mantinha, uma vez que estava dissociada a classe da casta. Na interação cotidiana entre os vários grupos de aldeia de Assolnã, não se sentia o complexo de superioridade e inferioridade, a não ser quando havia uma sobreposição de elementos de classe e casta.

Quanto à terceira característica de restrições relativas à alimentação e relações sociais, entre os cristãos nunca se manteve esta distinção. Não há regras minuciosas quanto ao tipo de alimento ou bebida entre as castas, como acontecia entre os hindus. Os cristãos se mantiveram em interação livremente em lugares públicos, restaurantes, etc. Mas quando se tratava de relações íntimas, os convidados para almoço entre chardôs e brâmanes sempre eram membros pertencentes a estas castas, ou outros de casta inferior mas de classe superior. Na interação cotidiana fazia-se muita distinção em relação ao nível econômico-político. O círculo íntimo dos amigos, os grupos primários de interação entre os chardôs e brâmanes, eram sempre membros pertencentes a estas castas e com o mesmo nível social, sendo excluídos ainda membros da mesma casta, que não tivessem o nível sócio-econômico.

A quarta e quinta características em relação às inaptidões civis e religiosas e privilégios das diferentes seções, e ausência da escolha irrestrita de ocupação como se tem visto, na aldeia de Assolnã acontecendo o mesmo no resto de Goa cristã, sendo que sempre as profissões consideradas de *status* superior, como a de sacerdotes, médicos, advogados, ficaram concentradas nas mãos de chardôs e brâmanes, em consequência das próprias relações de produção.

Isso se explica facilmente, pelo fato de que as castas altas detendo o poder econômico e político, como jonoeiros

das "comunidades" e proprietários de terras, tinham melhor acesso à educação e instrução superior, como se tem demonstrado na análise da estrutura social da aldeia de Assolnã.

A última característica, que para Ghurye é a fundamental, endogamia ou restrição no casamento, foi mantida em larga escala entre os cristãos. Na aldeia de Assolnã, nos anos 60-61, não houve nenhum casamento entre os chardôs e shudras. Indagados por causa desta restrição, os membros chardôs sempre alegaram que não era possível porque os de casta shudra não tinham o mesmo nível sócio-cultural. A endogamia entre os cristãos foi mantida em função de classe. Mesmo entre os chardôs os casamentos se realizam ao nível do mesmo grupo social, e as distinções são feitas à base de tradições familiares, onde as ocupações dos progenitores ocupam sempre lugar importante na escolha dos parceiros, que na maioria são fruto de casamentos arranjados pelos pais e família.

Conforme observou C. Bettelheim (1962:138-139), ao examinar os fatores que contribuem para a manutenção do sistema e do espírito de casta, não se deve esquecer que se este sistema favorece uma forte pressão familiar sobre a jovem geração reciprocamente, esta pressão se exerce em seu turno em favor da manutenção de espírito de casta. Isto se manifesta sobretudo na ocasião dos casamentos que, na cidade como no campo, continuam a seguir as regras de endogamia de casta. Ou, conforme o mesmo autor, a manutenção das regras de endogamia de casta se explica, numa larga medida, pelo fato de que a quase totalidade dos casamentos hindus são decididos não pelos futuros esposos, mas pelos seus familiares, e estes continuam a seguir todas as regras tradicionais de sua casta.

Assim o elemento de endogamia constitui para alguns o fundamento da conversão de classes em castas. Neste sentido S.V. Ketkar (1961:28) argumentava que as classes são convertidas em castas, tornando-se endogamas.

A. Ross (1961:341) afirmava explicitamente que "a classe se endurece em casta quando a classe alta ciumenta retarda ou resiste à admissão de comuns, por maior que seja o seu mérito ou riqueza".

Entre as castas hindus, a endogamia é mantida ainda ao nível das subcastas. Como se observou anteriormente não existem subcastas entre os cristãos, mas as distinções são feitas ao nível de classe. Assim entre os chardôs de Assolnã, certas famílias gozam, mesmo entre os chardôs, de *status* superior, porque sempre os membros destas castas ocuparam posições sociais de *status* superior na aldeia e no Estado.

Os grupos de casta entre os católicos de Goa como se observou anteriormente são três - chardôs, brâmanes e shudras. A endogamia não só é praticada ao nível da interação destes grupos, sendo que são raros os casamentos entre chardôs e shudras, e brâmanes e shudras, mas também cada grupo não é constituído de famílias homogêneas ao nível do *status* social. Entre os grupos de castas hindus, a hierarquia social se exerce ao nível da casta e subcasta.

Conforme observou Irawati Karve (1958:7), cada casta hindu é subdividida em muitas subcastas que em seu turno formam a hierarquia dentro da casta. Assim, todo o sistema de castas se torna uma estrutura muito intrincada que coloca grupos sociais em degraus inumeráveis e minuciosos indicativos de *status* e função. Cada subcasta é geralmente um grupo endógamo espalhado sobre uma região lingüística.

A evidência de como os grupos numa casta se classificam em grupo mais alto, praticando a hipergamia em primeiro lugar e endogamia subsequente, pode ser apresentada através do estudo de muitas áreas hindus na Índia. A generalidade do processo indicado por Risley tem sido mencionada por Hutton (1961:55) e sintetizada assim: "Este processo de separação é geralmente o seguimento da segregação de uma parte de uma casta numa subcasta que por algum tempo tem

aceitado mulheres de outras subcastas enquanto que recusam dar as suas filhas a tais subcastas, estabelecendo assim em primeiro lugar a posição de uma subcasta superior, a proclamação de superioridade sendo geralmente baseada na mudança da ocupação. O último passo é recusar mulheres de outras subcastas e depois adotar um novo nome e negar toda a conexão com a casta de origem".

Entre os católicos de Goa, tratando-se de brâmanes e chardôs não existem grupos diferenciados que possam ser classificados como subcastas. Na categoria dos shudras existem grupos que mantêm uma certa hierarquia pela ocupação que exercem. Assim os alparqueiros ou sapateiros, os coveiros, os ferreiros, os pedreiros, são considerados pertencentes ao último estrato na categoria dos shudras.

Os chardôs e brâmanes, tanto entre si, como no mesmo grupo, mantêm a endogamia ao nível individual das famílias, que são classificadas como de *status* superior ou inferior, conforme a tradição da aldeia, sendo que esta se baseia nos altos cargos governamentais que os membros desta família ocuparam, ou pelas profissões que os seus membros exercem.

Assim à hora do casamento, não só a profissão do jovem é importante, mas mais particularmente a profissão de seu pai e avô e toda a tradição familiar.

Como pano de amostra tivemos um caso típico na própria família: um primo se envolveu com uma moça da mesma casta que a dele e decidiram se casar. Sua mãe e todos os seus relacionados objetaram o casamento, e a mãe não quis aceitar o filho em casa, acabando por cortar todas as relações com o mesmo.

A razão disso era, embora ambas as famílias pertencessem à mesma casta, a profissão do pai da moça ser considerada como de *status* inferior, sendo que ele era tripulante de barco. Enquanto que, quando o outro filho casou com a moça cuja família era de casta inferior, o seu pai era um indus-

trial e como tal na sociedade goesa desfrutava de *status* superior. Neste caso, a mãe acabou não só aceitando o casamento sem nenhuma objeção, mas, muito pelo contrário, se sentiu muito satisfeita com o mesmo.

Observa-se que tanto entre chardós, como entre brâmanes católicos de Goa, um dos elementos importantes a ser considerado nas alianças matrimoniais é o nível sócio-econômico, que se sobrepõe ao próprio elemento de casta.

Assim em Assolnã, as famílias chardós consideradas de tradição e *status* superior, como as famílias Monteiro, Costa, Silva Lobo, Vaz, etc. não casam na aldeia com os chardós que não sejam do seu nível social, e este nível social se baseia fundamentalmente no nível econômico-político.

Outro elemento importante do sistema de castas hindus, o de pureza e poluição, não foi mantido entre os cristãos de Goa. A intocabilidade não teve lugar nunca no processo interracional entre os cristãos. Nos templos e nas escolas, membros de todas as castas se misturaram sem nenhuma restrição.

No templo, por exemplo, havia uma distinção de classe muito importante. Assim na Igreja de Assolnã, como em todas as outras paróquias, o templo tinha duas partes, a primeira, junto da nave principal que ficava sem bancos e a segunda parte, traseira onde eram colocados os bancos. Na primeira parte todos se sentavam no chão durante as cerimônias litúrgicas, mas sem diferenciação das castas; apenas os que eram pobres e tinham a classe baixa ocupavam este espaço. Nos bancos se sentavam os ricos, que pelas suas vestes, em geral ocidentais, como ternos e vestidos, fazendo parte da elite de Assolnã, eram na prática todos chardós. Havia um e outro shudra, que economicamente tinha se sucedido bem na vida.

Em vista destas reflexões, e como foi mantida a diferenciação de castas entre os cristãos, pode-se dizer que

perdido o apoio da religião, as castas se tornam apenas classes, mas enquanto mantendo uma e outra característica de castas. Sendo que elas são provenientes das castas hindus, entre os cristãos poder-se-ia dizer que elas se transformam em classes castóides.

Como se tem dito, no seu momento inicial de formação as castas se originam de classes. É a religião hindu que institucionaliza a ordem social e legitima a apropriação do poder econômico e político pelos determinados grupos, dando rigidez ao processo de interação entre os grupos.

Dissociada da religião, como acontece entre os cristãos, se perdem as características rígidas provenientes da institucionalização do processo pela religião, e volta a transformar-se em classes, mas classes castóides, sendo que se originam das castas e ainda mantêm certas características, embora em função de classe.

O conceito sociológico "classe social" tem gerado muita confusão e dado lugar a várias posições teóricas, das quais duas podem ser diferenciadas bem nitidamente: a teoria funcionalista e a teoria marxista.

A sociologia das classes, como observa Georges Ballandier (1976:158-159), não enfrenta somente obstáculos quanto à diversidade das definições e das teorias, quanto à interpretações contraditórias relativas às sociedades de classe e suas transformações. As dificuldades se manifestam a princípio pela oposição do uso prático e do uso científico do termo.

Na sociologia clássica, o tema das classes, como elemento da estrutura social, ocupava um lugar de importância. Como se sabe foram Marx e Engels e a escola marxista, os que deram ao conceito de classe seu fundamento científico e o integraram como parte primordial de seus sistemas sociológico e econômico. Sem dúvida, na análise sociológica das últimas décadas o conceito de classe social se diluiu e perdeu

seu significado original. Sobretudo na sociologia norte-americana, como nota R. Stavenhagen (1977:152-180), o conceito de classe social se identificou com o de estratificação social e chegou-se a uma completa confusão dos fenômenos. Por outro lado para alguns sociólogos conforme o mesmo autor, classes sociais não são essencialmente um fenômeno da estratificação; e, mais ainda, segundo eles nada teria a ver com a estratificação.

Não é do nosso interesse analisar neste trabalho nem o conceito de classe, nem mesmo proceder à discussão da sua diferenciação em relação aos estratos, tal como fazem Stavenhagen (1977:140-147), e Luís Pereira (1977:140-157), mas apenas situar no contexto de nossa análise a definição das classes em relação às castas.

Partindo da definição marxista de classes, mas com os limites que o próprio Marx colocou ao determinar suas condições de constituição e ao considerar as formações anteriores e exteriores ao modo capitalista de produção, pode-se compreender o processo da formação de castas originando de classes e a sua transformação em classes mantendo certas características de castas.

Marx utiliza o termo classe de várias maneiras, mudando os critérios, bem como o número de variantes na sua categorização. A forma como define a classe depende do contexto em que o conceito é utilizado, e pode-se distinguir dois tipos da análise em que Marx faz uso de conceito de classe. O primeiro tipo diz respeito à análise dos processos históricos. O segundo refere-se à análise de uma sociedade dada, quer dizer à análise da estrutura capitalista da sociedade.

Neste sentido, a definição marxista de classe social seria portanto a de grupos sociais antagônicos em que um se apropria do trabalho do outro por causa do lugar diferente que ocupam na estrutura econômica de um modo de produção determinado, lugar que está específico fundamentalmente pela

forma em que se relaciona com os meios de produção (Harnecker, 1971:161).

Mas como observa N. Poulantzas (1976:21), os critérios puramente econômicos não bastam para determinar e localizar as classes sociais, o que é particularmente claro segundo ele quando se toma em consideração uma formação social concreta. A referência aos lugares nas relações ideológicas e políticas da divisão social do trabalho é absolutamente indispensável.

Conforme o mesmo autor, antes de abordar os critérios políticos e ideológicos necessários à delimitação das classes sociais, é necessário demorarmos sobre as classes, do modo de produção e de formação social - de uma sociedade concreta.

Neste sentido analisando a sociedade goesa colonial como uma formação social concreta, poder-se-ia afirmar, como faz J. Ziégler (1964), ao propor uma análise sociológica da "nova África", a partir do conceito de classe social, reconhecendo o valor do instrumento, ao mesmo tempo que seus limites, que na sociedade goesa colonial, a burguesia e o proletariado não se encontram senão no "estado embrionário".

Assim as classes castóides cristãs em Goa colonial não são senão as classes em formação.

Para a escola marxista as classes constituem um fenômeno quase universal, característico de qualquer sociedade baseada na exploração de uma parte da população por outra, ou seja, tanto do escravismo, como do feudalismo e do capitalismo.

Assim a classe dominante, que detém o poder e os meios de produção, representa as relações de produção estabelecidas na sociedade, e a classe dominada, cujo trabalho é apropriado pela outra, as novas forças de produção que mais cedo ou mais tarde entram em contradição com esse sistema de

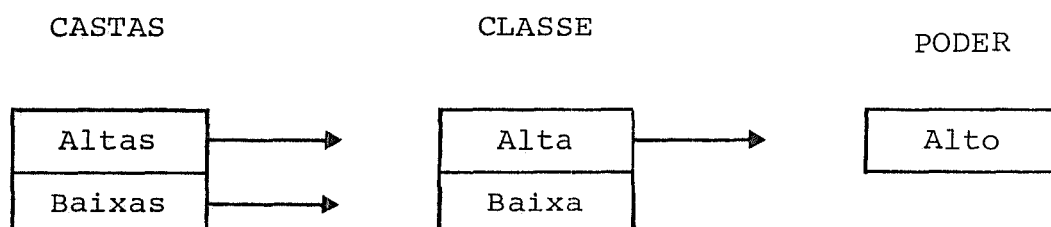
relações. É assim que Marx e Engels puderam afirmar que a História da Humanidade tem sido a história das lutas de classes.

É nesse sentido que consideramos que as castas se originam das próprias classes e destituídas do aspecto da religião se transformam em classes castóides, como acontece na sociedade cristã de Goa colonial.

Daí A.R. Dessai (1969:111-112) afirma que o sistema de castas é uma manifestação social das forças do modo de produção e domínio de propriedade na Índia, baseado no complexo agrário feudal.

É que, conforme o mesmo autor, tem sido observado por inúmeros estudiosos da vida social do povo indiano, que existe uma grande correlação entre a posição de casta na hierarquia da ordem social hindu na Índia e o respectivo *status* dos seus membros com relação a riqueza, nível econômico, posição de classe, poder político e o acesso à educação e cultura ... um grupo de dezenas de castas mantém na Índia um monopólio das fontes econômicas, poder político, e facilidades disponíveis educacionais e culturais ... isto conforme A.R. Dessai levanta o problema de abolição do sistema de castas e a hierarquia de castas de fato, sem adotar as mudanças básicas na estrutura econômica.

Com efeito como se observou anteriormente o clássico modelo da estratificação social na Índia é o da conjunção de *status*. Poder-se-ia colocar nestes termos a situação:



Como temos visto a comunidade cristã na aldeia de Assolnã, quanto a posição social em relação às castas, pode ser representada, imaginando-se como o faz Oracy Nogueira (1962:224), ao descrever a estratificação social de Itapetininga, como um pião com a parte protuberante voltada para baixo e a cônica para cima. O *status* mais baixo corresponderia à cabeça do pião, e o mais alto, indica a proporção cada vez menor de indivíduos à medida que se vai da posição modal, isto é, mais comum para as posições mais privilegiadas. Por sua vez, a localização da parte protuberante abaixo do ponto médio do eixo do pião mostra que a maior parte da população está mais próxima do extremo inferior que do superior no que respeita à posição social. O ápice do cone é ocupado por indivíduos de castas altas chardôs e brâmanes.

No outro extremo, isto é, na cabeça do pião, estão as castas baixas, os shudras.

Os homens de camada superior, como temos visto se ocupam ao mesmo tempo da administração de seus bens, particularmente as comunidades agrícolas, e do exercício dos cargos públicos que exigiam o beneplácito das autoridades do governo colonial português.

Assim, a estrutura social da aldeia cristã de Assolnã em Goa colonial funcionava como se a integrassem apenas duas classes - a dominante, constituída exclusivamente de castas chardôs e brâmanes, e a dominada, constituída de castas baixas shudras.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

O sistema de castas, como observa Victor D'Souza (1969) tem sido definido como a integração de grupos hereditários, interacionais e heterogêneos, mas internamente homogêneos numa estrutura de hierarquia de *status*. Não só este conceito descreve o sistema de castas como uma relação superior e subordinada entre grupos hereditários numa sociedade ou comunidade, mas também explica as condições sob as quais tal relação toma lugar. A base da hierarquia dos grupos no sistema de castas, fora do marco religioso, e no sistema de classes é o mesmo.

Neste sentido a escola norte-americana apresenta as relações entre as raças negra e branca nos Estados Unidos sob o aspecto de um sistema de "castas", em que a raça negra ocupa o *status* de casta inferior. Quando os etno-sociólogos americanos notadamente sob a influência de Lloyd Warner (1960:234-237) começaram a estudar a população do extremo sul dos Estados Unidos nos anos 30, acharam cômodo falar de um "sistema de castas" para descrever as escalonagens entre brancos e negros no seio das comunidades urbanas e rurais desta região. Gunnar Myrdal (1944:673-675) empregou expressões e categorias análogas no estudo já clássico que ele consagrou na mesma época aos negros americanos. A metáfora tornou-se comum para descrever as sociedades multirraciais de outras partes do mundo notadamente as da África do Sul e ainda Brasil.

Conforme nota André Beteille (1971:551-569), o paralelo é evidente em alguns pontos entre o sistema hindu de castas e o sistema de estratificação fundado sobre a cor seja da África do Sul ou da parte meridional dos Estados Unidos.

No segundo caso Warner e Myrdal ficaram impressionados pela inflexibilidade das distinções entre negros e brancos e denotaram o contraste entre esta inflexibilidade e a flexibilidade relativa das relações humanas que se baseia na cor; suas intenções não eram pôr em evidência a semelhança com o sistema indiano mas ressaltar o que há de diferença entre o sistema de classes dos Estados Unidos e em outras sociedades ocidentais.

O emprego da palavra "casta" para designar a segregação racista americana conduziu alguns autores, segundo Louis Dumont (1974:95-120) preocupados em reconhecer apesar de tudo a diferença ideológica, a fazer uma distinção secundária. John Dollard escrevia em 1937 (*Cast and class in a Southern Town*) que a casta americana está ligada não a fatores culturais, mas biológicos.

Mas como observa R. Stavenhagen (1969:44-45) o uso do conceito *casta* fora da área pan-indiana não é justificável se o emprego deste término serve para caracterizar uma estratificação rígida em oposição a uma estratificação aberta, como a de classes, então nos parece que o seu emprego traz mais confusão do que esclarecimento.

Como se tem afirmado no seu sentido cultural particularístico, o sistema de castas é especificamente indiano hindu, enquanto que ele está vinculado à ideologia religiosa hindu e todo o seu ritualismo. No seu aspecto estrutural universalístico ele pode ser aplicado à qualquer formação social universal, onde a apropriação do poder econômico e político gera a formação de classes, consideradas como processo-histórico.

Neste sentido poder-se-ia considerar as castas hindus como *fixações sociais*, utilizando o conceito de Stavenhagen a certos tipos de estratos, mas representando relações de classe, e neste caso como categorias sociais, onde intervêm outros aspectos, no caso elementos religiosos hindus, que

legitimam e reforçam a estratificação e conforme o mesmo autor, "têm ao mesmo tempo, a função sociológica de libertá-la de ligações com a base econômica; em outras palavras, têm a função de mantê-la em vigor ainda que mude sua base econômica", como se verifica numa dissociação de castas de sua base econômica de classes. Assim à medida que as relações entre as classes se modificam e se verifica uma dissociação de hierarquia das classes e das castas, devido à dinâmica das relações e oposições entre as classes, às lutas e aos conflitos de classe - as estratificações à base de castas se transformam em *fósseis* das relações de classes sobre as quais se basearam originalmente.

Mas consideradas as castas cristãs em Goa colonial como estratos em termos da teoria do modo de produção capitalista, poder-se-ia afirmar, conforme a análise de Luís Pereira (1977:139-153), que tanto as classes como os estratos são consubstanciais com a infra-estrutura e com a supra-estrutura das formações sociais capitalistas, e não como propõe Poulantzas "como efeitos secundários da combinação dos modos de produção numa formação social sobre as classes, ou conforme R. Stavenhagen, como pertencentes à superestrutura enquanto as relações entre as classes são determinadas diretamente pelas relações de produção de sociedade e pertencendo portanto à base, isto é, à infra-estrutura.

Nesta perspectiva de análise das classes castóides cristãs em Goa colonial, poder-se-ia afirmar que é numa conjunção da análise marxista e weberiana, considerados os dois momentos, sendo o primeiro o de sua formação e o segundo o de sua articulação, que se pode compreender melhor todo o sistema de castas hindus na Índia, enquanto que o sistema não é senão o resultado de uma legitimação e institucionalização pela religião da ordem social, universal no seu processo histórico de formação, transformando em processo de estratificação particularístico e específico da sociedade hindu na Índia.

No caso da desvinculação da religião, a consciência social das castas é mantida enquanto as relações da produção, e portanto a base econômica aliada ao poder político se mantêm. E é neste sentido que enfatizamos anteriormente, como faz Ralf Dahrendorf, que o poder é uma dimensão essencial da sociedade. No caso o poder econômico e o poder político são duas faces da mesma base das relações sociais e não como uma dimensão separada da estratificação como faz Weber.

Grande parte da controvérsia teórica gira sobre a relação entre a estrutura de classe e poder político, e como observa T.B. Bottomore (1973:190-191), dessa controvérsia se depreende claramente que a noção clássica de classe social, em trabalhos marxistas e não-marxistas, está intimamente ligada à noção do poder político, e especialmente ao conceito de uma classe "dominante". Essa ligação, porém, conforme o mesmo autor, pode dar origem a duas linhas de raciocínio diferentes; uma, a marxista, que considera o poder político dependente do poder econômico, e a outra, que trata a economia e a política como sistemas correlacionados e cada um dos quais pode, em épocas diferentes, ser a "base" ou a "superestrutura".

No caso de análise do sistema de castas hindus, como temos visto têm de ser considerados os seus momentos específicos de formação e articulação, enquanto que ao estudar as classes castóides em Goa colonial se torna claro que se o poder político como dimensão essencial da dominação é o elemento superestrutural, enquanto ele é consequência do poder econômico, na análise do processo de descolonização em Goa, portanto em Goa livre da dominação portuguesa e integrada na União Indiana, o poder político se torna a base das relações sociais, enquanto articula as relações de produção.

Assim se poderá afirmar que toda a análise de estrutura de uma sociedade, deverá considerar o seu momento específico no contexto do seu espaço e tempo.

E nesta perspectiva de análise se poderá afirmar que o sistema de castas é especificamente hindu indiano, no seu momento de articulação, desde o seu processo histórico de formação desde os tempos védicos até hoje, como consequência de institucionalização da ordem social pelo processo ritualístico hindu. Em outros grupos sociais que mantêm características similares como a segregação rígida, falta de mobilidade horizontal e vertical, mas sem a base religiosa, são categorias sociais castóides ou classes castóides dependendo da análise desenvolvida, como se tem demonstrado na análise das relações de casta e de classe entre os cristãos da aldeia de Assolnã, em Goa colonial.

Um estudo sobre as mesmas relações de casta e classe, no processo da sua descolonização, não só reforçará a análise feita, mas oferecerá novos elementos.

É o que pretendemos abordar no nosso próximo estudo sobre a descolonização e mudança social em Goa após a sua integração na União Indiana em 1961.

ANEXOS

ANEXO I

FORAL

DE USOS E COSTUMES
DOS

Gancares e Lavradores desta Ilha de Goa,

E OUTRAS ANNEXAS A ELLA (1).

Dom João per graça de Deos Rey de Portugal, e dos Algarves daquem, e dalém mar em Africa senhor de Guiné e da conquista, navegação, commercio de Ethíopia, Arabia, Persia e da India.

A quantos esta nossa Carta de Foral virem dada aos Gancares, lavradores, e foreiros, moradores, e povoadores das Aldeas, e Ilhas de nossa cidade de Goa, Fazemos a saber que por bem das diligencias, e exames que mandamos fazer para justificação e declaração do que nos erão obrigados a pagar, e pagavão aos Reis e senhores da terra antes de ser nossa, de suas heranças, foros, e obrigações, e outros encarregos; e assim os direitos, usos, e costumes em que estavam, e lhe devíamos mandar guardar; achamos per bem das ditas diligencias que elles nos são obrigados a pagar o que neste outro Foral da paga dos ditos direitos se contem. E outrosí achamos que devlão de uzar destes usos, direitos, e costumes na maneira e forma seguinte.

I Achou-se que cada uma Aldea das ditas Ilhas tem certos Gancares,

(1) Esta carta de Foral é extrahida litteralmente do *Archivo Prot. Or.* publicado pelo sr. conselheiro Cunha Rivara (Fasc. 5.º par. 1.º pg. 118) no qual este documento sahio mais correcto em vista de ter sido copiado do *Livro Vermelho da Relação* fl. 147, confrontado com o que ha em livro especial do cartorio da fazenda de Goa do anno de 1725. A que sahio publicada na *Collecção* (de F. N. Xavier) foi copiada do L.º das Monções da Secretaria do governo n.º 76 fl. 48 onde ha algumas incorrecções.

Este Foral é commum ás provincias de Salsete e Bardez, como se vê da conta dada á côrte pelo governo do estado em 30 de dezembro de 1712 (resp.) na Prov. do Cons. Ultr. de 7 de Novembro de 1713, e na certidão passada pelo contador geral António Leão Monteiro aos gancares de Assolnã em 16 de Dezembro de 1735. No capitulo 38 do Reg. das communidades vê-se também declarada esta circunstância.

As disposições deste Foral foram mandadas cumprir por C. R. de 15 de março de 1628 e 2 de março de 1683, e Prov. de 18 de março de 1716, doc. n.ºs 9, 18 e 47 P. 1.ª.

Não reproduzimos aqui as notas do sr. conselheiro O. Rivara, nem tôdas do (F. N. Xavier) deste inserimos só as que nos pareceram absolutamente necessárias, designando-as em seguida.

dellas mais dellas menos (2), segundo o seu costume, e as ditas Ilhas e Aldeas são, e que dito nome de *Gancar* quer dizer *Governador, e Ministrador, e Bemfeitor*, derivou-se de que em tempo antigo forão quatro homens aproveitar uma Ilha, e outra maninha desaproveitada, a qual aproveitarão, e fructificarão em tal maneira e tão bem, que per espaço do tempo foi em tanto crescimento que se fez nella grande povoação, e aquelles principiadores por seu bom govêrno, e ministramento, e grangeamento forão chamados por elles *Gancares*, e depois vierão senhores, e sogigadores sobre elles, aos quaes se obrigaram dar renda, e foro por os deixarem em suas heranças, e costumes ; e não se pode saber o começo disto. (3)

II Nesta Ilha de Tissoary onde está situada a Cidade de Goa, ha trinta e uma aldeas, e são as seguintes :

Neurá o grande.	Calapor.
Ganssim.	Morombim o grande.
Ellá.	Carambolim.
Azossim.	Battim.

São as principaes por suas ancianidades, e preminencias, e as outras são estas.

Tallaulim.	Curqua.
Sallecer.	Taleigão.
Mercurim.	Goa-Velha.
Agaçaim.	Gonvally Moulà.
Neurá o pequeno.	Cugir.
Mandur.	Dugary.
Corlim.	Morura.
Ororaá.	Morombim o pequeno.
Gaudalim.	Chimbel.
Renovaddy.	Panellim.
Bambolim.	Bangany.
Sirdão.	

III E cada huma das ditas Aldeias nos é obrigada a pagar certa renda contenda, e declarada no dito Foral atraz, a qual os dítos Gancares de cada Aldeia com o Escrivão della repartem, e lanção pelos lavradores, e pessoas que no limite de cada Aldeia tem herança, e isto segundo a condição com que lhe he dada por seus usos, e costumes ; e os dítos gancares são obrigados a fazer, e arrecadar, pagar a dita renda, quer creça quer mingue, e a perda, ou

(2) *Dellas mais, dellas menos* = humanas mais, e outras menos—No Tombo geral, pag. 2 no 18=Gancares dellas, mais ou menos. (coll.)

(3) O nosso Historiographo João de Barros, na sua Dec. 2.^a Liv. 5.^o Cap. 1.^o dá notícia mais ampla acerca dos cultivadores, e cultura de que trata este capítulo, e mesmo faz também o A. do *Oriente Conq.*, Conq., 1 Dec. 2 § 56 Vid. o Bosquejo Hist. das commuidades not. 3. 9. e 10. (coll.).

crecimento ficarão com elles, e com a Aldea para pagarem a perda, ou haverem parte do crescimento, as pessoas a que por seus costumes pertence, como abaixo hirão declarados, resalvando se a perda, se for por guerra, que então serão disso desobrigados soldo á livra do que por respeito della se perder.

IV E o dito crescimento ou perda de cada anno se repartirá soldo á livra, como cada hum pagar a renda das terras, ou terra de arroz que traz.

V Algumas hortas, palmares, e terras de arroz são obrigados a pagar cada anno certas tangas, e posto que hajão perdas não pagão nellas; outras hortas, palmares, e arrozaes ha que pagam certo foro, e mais são obrigados á contribuição das perdas quando as ha; e ha outras heranças que os ditos gancares podem dar de graça a pessoas que lhe bem parecer, sem foro, nem obrigação de pagar na contribuição das perdas. (4)

VI Se alguma Aldea for tão perdida que não possa pagar o seu foro, e renda que nos pertence, darão os Gancares, e moradores della conta disso ao Tanadar-mór, e Escrivão da Ilha, e elles hirão vêr a dita perda e achando-se por boa verdade que a tem, o dito Tandar-mór mandará chamar aos Gancares-móres das sobre ditas oito Aldeas principaes, e então bem poderão vir a isso outros Gancares quaes quer que quizerem, posto porém que com os das oito Aldeas principaes se hão de fazer por ordenação as cousas da Ilha, e todos juntos com o dito Tanadar-mór e Escrivão, poderão os da Aldea perdida encampar a sua Aldea aos Gancares das oito, e elles receberão a encampação por serem a isso obrigados, e meterão em pregão em presença dos ditos officiais, e arrematarão a quem por ella mais der, e o que falecer além do que pela dita Aldea derem do foro que he obrigada a pagar se repartirá pelas ditas oito, ou por tôda a Ilha por aquellas heranças que são obrigadas á contribuição das perdas, de maneira que nós hajamos inteiro pagamento do foro da dita Aldea; e o dito rendeiro, ou rendeiros serão obrigados acrescentar, melhorar, e aproveitar a Aldea, e com esta condição lhe será arrendada, e terão os ditos rendeiros as vezes de Gancares para prover sobre ella durando seu arrendamento.

VII E os Gancares da Aldea perdida não perdem por o que dito he sua Gancaria, e a todo o tempo que elles pedirem a Aldea, pagando o foro, e renda por inteiro, lha entregarão, e a dita Aldea não será mais dos rendeiros acabando seu arrendamento.

(4) Na primitiva, separadas as terras próprias para os arrozaes, destinados para o património, ou fundo da associação, foram dadas ou dadas outras aos Pagodes, propriamente para o culto, outras para os servidores dos Pagodes, e da aldea; todas estas tiveram a denominação de *Nomoxins e Nellis*—Das restantes umas foram aforadas com a denominação de *Cotubanas* ou foro limitado (certo e inalterável): as restantes finalmente com o titulo de *foro corrente*, annexando-lhes certo numero de tangas, hoje, pela maior parte, separadas: são estas propriedades, ou verdadeiramente as tangas annexas, conjuntamente com os jomos, em algumas aldeas, o divisor da renda, e deficit da comunidade de que falla este cap. (coll.)

VIII Os Gancares por bem de seus cargos, e serem principiadores, e lhes virem os ditos cargos por geração, não perdem os titulos das ditas Gancarias, a saber, cada um na Aldea em que o he, por erro que faça, nem o Escrivão da Camara que assi mesmo vem por herança, e foi posto pelos ditos gancares, somente haverão huns e outros pelos erros, e danos que fizerem, a pena que merecerem na fazenda e corpos, e tal erro porem poderão fazer que morrerão por elle, ou convirá não servirem os cargos, e em tal caso ficarão aos filhos, ou herdeiros, e não sendo o caso muito grave, o Tanadar-mór o julgará aconselhando se com alguns gancares, e quando forem casos mais graves, dará o dito Tanadar-mór conta delles ao nosso Capitão-mór, e Governador da India, ou ao Capitão da dita nossa Cidade de Goa, ou ao nosso Veador da Fazenda, se fôr caso que pertença a elle, para nisso proverem como fôr direito. E asi mesmo aos Escrivães das Aldêas vem-lhes os ditos cargos por gerações, e forão primeiramente postos nellas pellos ditos Gancares dellas, e quando fazem êrros serão castigados como estes outros, e assi ficarão seus officios a seus filhos e herdeiros.

IX Os chãos que houver no limíte de cada huma Aldêa perdidos ou desaproveitados, os Gancares os poderão dar a quem lhos pedir para aproveitar em hortas, e palmares, e outras bemfeitorias, com condição que paguem certa renda, ou foro, que lhe bem parecer, e isto até o tempo de vinte e cinco annos, porque deshy em diante pagarão segundo ordenança e costume, que he darem chão de doze passos de comprido, que he de palmeira a palmeira, contando as cem palmeiras, pelo chão dellas cinco tangas de quatro barganis a tanga, e a êsse respeito hão de pagar de mais ou menos chão, que pela sôbre dita maneira derem, e bem poderão dar os ditos Gancares os ditos chãos desaproveitados, para se aproveitarem em palmares e hortas, por menos das cinco tangas, e passarão disso suas cartas segundo seus costumes, porem não poderão sobir das ditas cinco tangas para cima. (5)

X Quando derem chãos para fazerem alguns arecaes, dar-se hão por esta maneira, a saber, cinco covados em comprido, e cinco em largo, que he de uma ariqueira a outra contando assim cem ariqueiras, e o chão dellas sendo regado de agoa do poço, por quatro barganis de foro em cada hum anno, e se são regados de agoa que corre, será o foro de seis barganis, e depois que assi forem dadas as ditas hortas, e chãos pelo ditos Gancares, não podem ser tiradas, porque lhe ficam para filhos, e netos, e herdeiros e este é o costume geral, porém se além deste em cada huma Aldea se usar outro, cumprir-se ha.

XI O Escrivão da Camara hade estar presente a todos os concertos, e accordos que entre si chamam *Nemos* que forem feitos pelos Gancares principaes de toda a Ilha com os officiaes della, a saber, Tanadar-mór e

(5) E' corroborada esta disposição e a do cap. subseqüente com algumas explicações, em a port. n.º 63 de 14 de maio de 1852. (coll.)

Escrivão d'ante elle Portuguez, e Bragmene, e sem Escrivão da Camara não se poderão fazer, porque escreve e assenta tudo para ao diante se desfazerem, e declararem as dúvidas que podem sobrevir, e pela sobredita maneira os Escrivães das Aldeas hão de estar com os Gancares dellas em todas as cousas que se fizerem em cada uma das ditas aldeas, e por suas escripturas se regem as Aldeas de toda esta Ilha de Tissuary, e nas outras Aldeas das Ilhas de Divary, Chorão e Jua.

XII Os Gancares poderão dar chãos cada hum em sua Aldea de graça para aproveitar, ou aproveitados, estando vagos, aos officiaes da Aldea, a saber, ao Bragmane do Pagode, e escrivão, e ao porteiro, e ao rendeiro, e ao mainato que he lavador da roupa e ao çapateiro, e ao carpinteiro, e ao ferreiro, e ao faraz que he servidor do Pagode, e às mulheres do Pagode que são mancebas do mundo, e ao chocarreiro; e a estas pessoas acima ditas se dão os chãos e hortas de graça, por servirem de continuo nas ditas aldeas, e depois de lhe ser dado, não lho podem tirar, nem metter outros em seu lugar, porque lho dão para filhos, e netos, e herdeiros, e não poderá ter cada Aldea mais officiaes para haverem estas heranças de graça que os sobre ditos, nem lhe poderão dar mais heranças sem herdeiros, os querendoas elles deixar, dar-se-hão a outros officiaes do seu mister, e os herdeiros dos ditos officiaes são obrigados a servir nelles.

XIII A outra pessoa de fora de cada Aldea não poderão os gancares della dar nenhum chão, nem horta de graça, somente pagando algumas rendas, salve-se tiverem por ordenança.

XIV Quando o Tanadar-mór mandar chamar os Gancares de toda a Ilha, ou de uma Aldea, são obrigados a vir todos (6), ou fazerem câmara para elegerem em cada aldea os que quizerem para hir ao dito chamado, e quando fizerem a dita camara, a que chamão Gancaria, se falecer algum Gancar dos ordenados na dita Aldea, não se fará nenhuma cousa sem elles serem juntos, e assi se houver algum herdeiro daquelle Gancar que faltar, abasta para a dita Gancaria, ou camara se fazer com elle, e se o outro acinte não vier, incorrerá na pena que tem si entre ordenado. (7)

XV Se algum Gancar ou outra pessoa quizer vender alguma herança em alguma das ditas Aldeas, não o poderá fazer sem licença de todos os Gancares da tal Aldea, e assi mesmo ninguém não poderá comprar sem a dita licença, e se se fizer alguma venda, ou compra sem haver a dita licença será em si nenhuma, e cada vez que os gancares quizerem será tudo desfeito por bem do foro que nos são obrigados a pagar, para o que cumpre serem contentes, e sabedores dos taes foros, e haverem sua carta com declaração do foro que hão de pagar.

(6) Hoje é prohibido reunirem-se as comunidades na residência dos administradores (coll.).

(7) A pena se chama moriada. (coll.).

XVI Quando se fizer alguma carta de venda de alguma herança, não bastará ser assignada por o próprio vendedor, mas há também de ser por todos os herdeiros, e ainda que seja de menoridade algum dos herdeiros, far-se-ha declaração que assignou alguma pessoa que lhe pertença, por elle, e se ficar algum por assignar, a todo tempo se disfará a dita venda tornando a quantia por que foi comprada, e se fêz algumas bemfeitorias o comprador, perde-las-ha.

XVII Se algum Gancar se for, ou fugir por não querer, ou não poder pagar a nossa renda a que he obrigado (8), os outros Gancares da tal Aldea se ajuntarão, e farão Gancaria, ou Camara sobre este caso, e porão termo a que venha este Gancar, e não vindo nelle requererão aos herdeiros do dito Gancar fugido que tomem a herança e Gancaria, com obrigação de pagar o nosso foro, e dividas que dever, e não a querendo aceitar, ficará aos ditos Gancares pela obrigação que tem do foro, e elles a darão a quem lhe bem parecer, pagando além do nosso foro as dividas que nos dever (9).

XVIII Se algum Gancar ou outra alguma pessoa fugir por dívida, ou por outra cousa alguma, ninguém lhe poderá tomar a sua herança, e serão requeridos seus herdeiros se querem nella ficar com obrigação de pagar suas dividas, foro, e se não houver herdeiros, ou posto que os haja, a não quizerem aceitar, ficará a fazenda de raiz aos Gancares por bem de ser foreira, e pagarão por ella o foro, e dividas que nos dever, e do que sobejar haverão o crescimento, e se minguar, pagarão o que nisto se montar, e quanto á fazenda movel ficará para nós como quer que os herdeiros não aceitarem a herança.

XIX E se algum Gancar, ou outra alguma pessoa fallecer, ou se for da terra, e não tiver herdeiros, a herança que tiver que não for obrigada a algum foro, será para nós assi como o movel, e devendo elle algumas dividas liquidas, depois de nós sermos pagos das nossas, se nolas dever, do que sobejar far-se-ha como for direito.

XX Em cada hum anno se arrendarão em pregão as terras dos arrozaes a quem por ellas mais der em cada huma das Aldeas, segundo seu costume, por bem de não serem proprias de cada um, como são as outras heranças, e

(8) *A nossa renda*, se entende aqui o *foro ou renda da comunidade*, porque das rendas, e foros parciaes que arrecadam as comunidades se compõe o foro total da aldea aforada; pois neste sentido todas as vezes que a fazenda tem tomado alguma terra as comunidades lhes tem dado abatimento do foro relativo a mesma terra. Vid. Bcsq. Hist. Part. 2 pg. 56 not. 280 e seg. (col).

(9) Isto se entende das terras que os foreiros abandonam por pesado o seu foro ou incapaz o solo do melhoramento, por sua natureza. Este abandono é uma tacita encampação que em taes casos tinha lugar (Vid. Tb. Geral, Bosq. Hist. das comm. part. 2 pg. 57 not. 303), hoje porem a má fé tem introduzido o direito de *lesão enorme desconhecido* nas arrematações daquellas corporações. (coll).

porém são obrigados de se arrematarem aos moradores das aldeas a quem por ellas mais der, e se alguma das Aldeas houver costume, e ordenança antiga de se darem pelo dito anno terras de arrozaes de arrendamento a pessoas de fora da Aldea que mais per ellas derem que os outros da Aldea, cumprir-se-ha.

XXI Os Gancares desta Ilha de Tissuary, e das outras de Divary, Chorão, e Jua são obrigados pelos moradores das Aldeas darem begarins, que são trabalhadores, a sua custa cada anno para alimpar os muros e chapas das cavas desta cidade das ervas e mattos que nellas nascem, e assi para outros alguns serviços de necessidade, e pressas que algumas vezes sobrevem.

XXII Se houver demanda, ou differença em alguma Aldea sobre alguns bens de raiz, ou herança, não se poderão demandar por nenhuma testemunhas, somente por escripturas, ou conhecimentos, e por livro da aldea, e quando, não houver escriptura, nem conhecimento, e o livro da aldea for perdido, será dado juramento ao possuidor da herança que declare por elle o que parecer que cumpre, e convem para a verdade ser sabida, e sobre tal caso, e outros semelhantes jurarão em um Pagode que se chama *Uzoo*.

XXIII Se alguma pessoa emprestar a outro dinheiro sobre conhecimento, e por negligencia não lhe requireo, ou demandou dentro no tempo que era limitado no conhecimento, de maneira que quando lhe for pedir o dito dinheiro o devedor se pozer em negar-lho, em tal caso será dado juramento ao que tem o conhecimento que diga verdade do que no caso passa, e jurará no sobre dito Pagode.

XXIV Não se emprestará a ninguém além de cincoenta tangas, sem conhecimento, para demandar huma pessoa, ou pessoas a outra, ou a outras até cincoenta tangas, mostrará o autor conhecimento, ou testemunhas, alem somente poderão as de cincoenta tangas, sem conhecimento não se poderá demandar a outras, somente poderão as partes vir a concerto louvando-se em dous homens a seus contentamentos, juramentados, que julguem entre elles depois que os ouvirem o que acharem que he direito.

XXV Poderão dar dinheiro á onzena nesta maneira, que cada seis tangas possam receber hum barganím, e não mais; e se alguma pessoa der dinheiro d'onzena, e o não pedir, nem a onzena, e se passar tanto tempo em o pedir que se monte tanto de ganho como do proprio, posto que passe muito tempo alem, não será obrigado pagar o devedor ao credor mais que o proprio em dobro.

XXVI As pessoas que não valem testemunhas são estas, a saber, homem de idade de dezeseis anos para baixo, nem como o bebado, nem como cego, nem como mudo, nem mouco, nem surdo, nem rufião, nem jornaleiro, nem hortelão, nem taful, nem filho de manceba do mundo, nem homem infame per justiça, nem homem que quer mal a outro, não poderá dar testemunho contra elle, e estes porém valerão para cousa de pouca sustancia.

Defunctos

XXVII Morrendo hum homem sem filho, ainda que tenha pai, ou outro os herdelros ascendentes, vem a herança a nós, salvo se o dito pai, e filho defuncto tem sua herança mística, e ambos em hum titulo, ou foro, por que então herda o pai ao filho; e se hum homem tiver quatro filhos, ou mais, ou menos, não poderão partir a herança do pai em vida d'elle, salvo por sua vontade, e sendo o pai disso contente, parti-lo-hão irmamente, assim na morte, como na vida, e partindo-a em sua vida, serão obrigados os filhos a manterem o pai de todo o necessario; e morrendo algum destes irmãos sem herdeiros descendentes, ver-se-ha a partilha entre os irmãos por morte, ou em vida de seu pai, se é feita escriptura no livro da Aldea, e estando escripta, morrendo então cada hum dos irmãos sem herdeiros descendentes, vem a herança a nós, e morrendo antes da dita partilha ser feita e escripta, vem a herança aos irmãos, quando não tiverem pai, e não sendo a tal herança de raiz foreira, e obrigada a renda da Aldea, ficará, a fazenda do tal defuncto sempre a nós, assim como movel, sem outra alguma differença, e se algum destes irmãos se tornar mouro, ou jugue, que é semelhante a ciganos em nossos reinos, de maneira que se saia do uso de sua casa, e a fazenda foi partida entre elles, ficará a sua fazenda a nós, a saber, movel de todo, e a raiz também, salvo se for foreira, porque então se venderá com obrigação de pagarem o foro, e o remanecente, pagas primeiro as dividas, ficará a nós como aqui é contheudo.

XXVIII Ao tempo do falecimento do defuncto, cuja herança pertence a nós na maneira que dito he serão obrigados os Gancares da Aldea, antes que o enterrem, ou queimem, segundo seu costume, fazello a saber aos nossos officiaes, para hirem lá inquirir, saber, e escrever a fazenda que lhe ficou, e manda-la-hão meter em pregão com os Gancares da tal Aldea presentes, e arremata-la-hão a qualquer dos ditos Gancares da Aldea, ou da geração delles, quem por ella mais der, e não a outro fora da Aldea, ou do parentesco, e se o mais chegado parente do defuncto, ou outro qualquer parente quizer a dita herança, com obrigação de seu foro ordenado que pagão os Gancares, ser-lhe-ha dada, e posto que se aconteça os parentes do morto não virem á arrematação, e dahi té cinco dias o souberem, e requererem que lhes dêem a tal fazenda, tanto por tanto, dar-lha-hão, e passando os ditos cinco dias, não a requerendo para elles, não lha darão, e have-la-ha quem nella tiver mais lançado, e o dinheiro que se na tal fazenda fizer será para nós, e receitar-se-ha sobre o nosso Feltor, e passará certidão em forma aos Gancares de como he sobre elle carregada, para a terem para sua guarda, e não poderem ao diante por ella ser constrangidos, e porém as dividas, liquidadas, que os taes defunctos sem engano nem malícia deverem, serão primeiro pagos da fazenda do tal defuncto, e o que sobejar ficará a nós, como dito he.

XXIX O movel de qualquer defuncto não tendo herdeiros descendentes

tes, ou ascendentes, como dito he, sem mais differença nenhuma ficará a nós, e vender-se-ha a quem por ella mais der, quer seja parente, quer não, dentro d'Aldea, ou de fora della, e porem pagar-se-hão primeiro as dividas que dever, como dito he.

XXX O herdamento vem desta maneira, do pai vem a herança ao filho, e ao neto, &c. e a pais e avós, &c. de maneira que vão a herdeiros decedentes, e acedentes como quer que são por macho, e por femea nenhuma pessoa não herda, nem filha, somente o irmão herderá na dita maneira acima declarada.

XXXI Se algum ladrão for furtar algum dinheiro ou outra cousa alguma, e for tomado com o dito furto será punido segundo forma de nossas Ordenações, e Leis, e se o dito furto tiver dono entregar-se-lhe ha, posto que por seus usos e costumes pertença a nós, e isto nos aprouve conceder-lhe por folgarmos de lhes fazer mercê, como fazemos a aquelles. que bem, e fielmente nos servem, como esperamos que elles o farão.

XXXII Se algum haver se descobrir, ou se achar, pertence a nós.

XXXIII Se algum homem for casado com duas mulheres, e tiver quatro filhos de huma, e hum da outra, ou mais ou menos; posto que não sejam em numero iguaes, quando quer que houverem os filhos de partir a fazenda do pai, parti-la-hão por meio, tanto levará um filho, como os quatro, ou tres, e nenhuma filha não herderá na fazenda do pai, nem da mãe.

XXXIV Nenhum official posto por nós, nem por nossos Governadores, e Capitães, e Veadores da Fazenda, não tomarão peitas, nem terras da mão dos Gancares, e Aldeas: nem poderão fazer mercadoria no limite do seu officio, e mando; e se em algum tempo for nisso comprehendido, o que acharem que tomou, e recebeu, ou tratou, será para nós. E achando-se que por seu aso se recebeu alguma perda, paga-lo-ha, e será para nós.

XXXV E se os Gancares lançarem pedidos pelas aldeas para cabaya, ou pachoris, ou quaesquer benesses para si, ou para darem aos Capitães, Tanadar-mór, ou outros quaesquer officiaes, ou pessoas de qualquer sorte que sejam, pagará cada hum dos ditos Gancares de cada Aldea, que nisso forem, a cantia que por todas as Aldeas lançarem ametade para quem os accusar, e a outra para os captivos, e contribuirão com elles os Escrivães das ditas Aldeas, se forem em consentimento de lançarem as taes peitas e tiranias.

XXXVI Quem furtar, ou descaminhar mercadorias de qualquer sorte que seja sem pagar nossos direitos a nossos officiaes, e rendeiros, como são obrigados, paga-los-hão a razão de onze por hum do que furtar ou descaminhar.

XXXVII Quando quer que o Tanadar-mór com os Escrivães, ou Escrivão de seu cargo juntos, ou cada hum per si forem pela ilha a cousas de nosso serviço, ou que cumprão á dita ilha, ou Aldeas della, dar-lhe-hão de comer, segundo seu costume.

XXXVIII E assim mesmo o nosso Feitor, e officiaes de feitoria quando

lá forem prover em algumas cousas de nosso serviço, ou das Aldeas, ou ilha.

XXXIX Qualquer peão que for com recado que cumprir a nosso serviço e arrecadação de nossas rendas, dar-lhe-hão cada dia que lá estiver sem o despacharem duas medidas de arroz para seu comer hum real para betre.

XL Se alguns Gancares da ilha de Chorão, ou das outras Ilhas anexas a esta de Tissuary, fogirem para os Mouros para fora da terra por não pagarem a renda, como se diz que se já fez o que não esperamos que daqui em diante fação, perderão suas fazendas moveis para nós, e as de raiz e Gancarias se arrematarão ás pessoas em que caibão, e por ellas mais derem, obrigando-se aos foros a que as taes heranças são obrigadas; e o que mais derem pelas ditas heranças, e Gancarias, além de ficarem com o foro, será para nós.

XLI Quando ouver convite, festa ou ajuntamento em que hajão de tomar betre, ou pachoris, o principal Gancar de cada Aldeia tomará primeiro o dito betre, pachoris, ou joia e apoz elle os outros Gancares per grãos, segundo suas autoridades, e costumes.

XLII Quando se ouver de fazer Camara, e nomear nomes dos Gancares por escripto, escrever-se-hão primeiro os principaes em honra, e por seus grãos huns apoz outros.

XLIII Quando no cabo do concelho que houver, se houver de asentar o que accordarem, será escripto pelo Escrivão da Aldea, e acabado de escrever, dirá em voz alta, que se chama *Nemo*, o que se alli accordou, escreven, e não havendo quem reprove o que elle assi disser, e declarar em voz alta, ficará valiozo.

XLIV Quando se ajuntarem os Gancares da ilha para algum concelho, acordo, ou assento, será feito o tal assento pelo Escrivão da Camara de toda a ilha, e a voz que se dá no fim do assento, que se chama *Nemo*, como dito he será dito pelo Gancar mais principal que ahi estiver da Aldea de Neurá o grande, pelo ter por preeminencia e não se acertando ahi Gancar da dita Aldea, será dado o dito *Nemo* pelo Escrivão da Camara que o hade escrever.

XLV A Aldea de Taleigão tem preeminencia que hade ser a primeira que comece de segar o arroz; e os Gancares della hão de vir cada anno com hum feiche delle apresental-o ante o Altar-mór da Sé, dahi hira o Vigario com elles á Feitoria, onde o nosso Feitor terá quatro pardãos empregados em pachoris, e os lançará aos pescoços dos Gancares ordenados entre elles para receber esta honra, e dahi por diante poderão segar nas outras Aldeas, segundo abaixo hirá declarado.

XLVI No tempo da sementeira a primeira terra de arroz, que se começará a lavrar, e no tempo da seifa a primeira que se segar, será do Gancar principal de cada Aldea, e apoz delles semearão, e segarão os que quizerem, e outro tanto se uzará no cubrir das cazas cada anno de olas, que he folhas de palmeira, cubrirá sua casa o Gancar principal da Aldea, e depois toda a outra gente della.

XLVII Os Bayladores, e Bayladeiras que vierem festejar à Aldea, hirão primeiro festejar a casa do principal Gancar, e quando forem dous juntos em huma honra, ficará em peito dos Bailadores hir a casa de qualquer que quizerem, e a estes taes Gancares juntos em huma honra se levará o betre, ou outra honra, quando a houverem de receber, estando juntos com os braços crusados, e o direito de baixo do esquerdo por tal que o que tomar por mais honra o que forma mão direita, possa o outro Gancar dizer que o presente que tomou da mão esquerda precedia porque hía sobre a direita,

XLVIII Os Gancares que estão em communidade a saber, que para tomar betre, ou outra hora não tem preeminencia hum do outro, podem vender a tal honra do betre, ou pachoris a qualquer dos Gancares de tal Aldea; cada vez que vem acerto da dita honra se dar, e isto pelo preço que se avierem, o qual preço repartirão pela Aldea, e quando não tiver quem o compre, para entre elles não haver differença, tomará a tal honra o Escrivão da Aldea.

XLIX Não poderá ninguem trazer tocha, andor, sombreiro, sem nossa licença ou do nosso Governador, salvo ficando-lhe por herança de seus pais, e avós e àquelles que a dita licença dermos, ou o nosso Governador por merecimento de seus serviços, dar-se-ha por duas maneiras, huma he que tragão o dito sombreiro, e andor com seus piães, e tocha, e azeite á sua custa, e a outra licença he que hajão de nós a tal honra com os taes piães, e azeite pagos à nossa custa; e tambem se podera dar tocha sem sombreiro, e sombreiro sem tocha, e andor, e cada cousa sobre si, e tudo junto, em cada huma das sobre ditas maneiras tambem.

Porem o notificamos assi ao nosso Capitão-Mór, e Governador destas partes da India, que hora he, e ao diante for; e assi aos Capitães desta Cidade, Ouvidor, juizes, officiaes, e justicas, e a quaesquer outras pessoas a que este nosso Foral for mostrado, e o conhecimento delle pertencer, e lhe mandamos que em todo o guardem, e cumprão, e fação inteiramente cumprir, e guardar, como se nelle contém, porque assi he nossa mercê. Dado na dita Cidade de Goa aos dezaseis dias do mez de Setembro. ElRei o mandou per Affonso Mexia, Veador da sua Fazenda nestas partes da India. Antonio de Campos o fez de mil quinhentos vinte e seis annos.—*Affonso Mexia.*



ANEXO II

ESTADO DA INDIA



Lei do Mundcarato

DIPLOMA LEGISLATIVO N.º 1952

Regula o regime jurídico da ocupação de terreno
em prédios rústicos alheios para fins de habitação permanente
— Revoga o Decreto Régio de 24 de Agosto de 1901

//

GOA
IMPRESA NACIONAL
1959

GOVERNO-GERAL

Diploma Legislativo n.º 1952

Data de mais de meio século o diploma que codificou os usos e costumes locais reguladores das relações jurídicas entre proprietários de prédios rústicos e os indivíduos que neles ocupem uma parcela de terreno para habitação permanente — Decreto de 24 de Agosto de 1901.

É de reconhecida utilidade a regulamentação destas relações para o melhoramento da propriedade rústica e para o bem-estar das classes trabalhadoras que constituem um elemento básico da economia rural e social do Estado da Índia.

O decurso do tempo e a experiência, porém, aconselham a que se proceda à revisão daquele diploma, para que os direitos e deveres recíprocos sejam assegurados em novas bases, adaptadas às condições e exigências actuais.

Nestes termos:

Usando da competência atribuída pelo artigo 151.º da Constituição, conforme o voto do Conselho Legislativo, o Governador-Geral do Estado da Índia determina o seguinte:

Artigo 1.º O regime jurídico da ocupação de terrenos em prédios rústicos alheios para fins de habitação permanente, designado por *mundcarato*, rege-se-á, na falta de convenção escrita, pelas disposições do presente diploma,

Art. 2.º *Mundcar* ou *morador* é o indivíduo que reside com habitação fixa em prédio rústico alheio, principalmente com fins da cultura ou vigia e guarda, quer essa habitação seja construída por conta própria, quer por conta do *batcar* ou *proprietário*, recebendo deste, ou não, qualquer auxílio em moeda ou provisões para a sua construção e estabelecimento.

§ 1.º São também compreendidos neste regime os indivíduos que pagam qualquer pensão ao proprietário pelas casas que habitam no seu prédio, ou pelos terrenos contíguos que lhes seja permitido cultivar e fruir.

§ 2.º A disposição do parágrafo antecedente não é aplicável aos que provarem por documentos, ou por meio de outras provas legais, que esta pensão é paga a título de renda ou foro, e neste caso os seus direitos e obrigações reger-se-ão pelas leis gerais.

Art. 3.º De futuro, as cláusulas e condições do contrato, quando reduzidas a escrito, deverão constar de documento em triplicado, em papel comum e sem selo, assinado pelos interessados perante duas testemunhas e o administrador do concelho da situação do prédio, que o mandará registar em livro próprio, arquivando o triplicado na secretaria da administração do concelho e apondo nota do registo no original e duplicado.

§ único. Quando qualquer dos contratantes não saiba ou não possa ler ou escrever, o contrato será celebrado perante o administrador do concelho, que, recebendo as declarações verbais dos interessados, o mandará escrever assinando com o respectivo secretário.

Art. 4.º Os direitos e obrigações já existentes à data da entrada em vigor do presente diploma entre proprietários e moradores poderão, igualmente, ser reduzidos a escrito pela forma constante do artigo anterior.

§ 1.º Qualquer das partes poderá requerer ao administrador do concelho a notificação da outra parte para os fins do disposto no corpo do artigo. No próprio requerimento o administrador designará o dia e hora em que o contrato deve ser reduzido a escrito, dentro do prazo de noventa dias a contar da notificação.

§ 2.º Não havendo acordo na fixação das cláusulas relativas às convenções existentes que as partes pretendam incluir no contrato escrito, será tentada a conciliação pelo administrador do concelho.

Art. 5.º Na falta de contrato escrito, o regime de ocupação a que se refere o artigo 1.º deste diploma envolve os seguintes direitos e obrigações:

a) O contrato presume-se gratuito e por tempo indeterminado;

b) O proprietário poderá, havendo *justa causa*, fazer sair do seu prédio o morador mediante notificação efectuada por intermédio da administração do concelho, com antecipação de um ano;

c) O morador pode sair do prédio prevenindo o proprietário, com antecipação de três meses, mediante notificação administrativa;

d) O proprietário não deverá estorvar, nem prejudicar por qualquer forma, o uso e fruição da casa ocupada pelo morador;

e) Proprietários e moradores deverão tratar-se, mutuamente, com urbanidade e respeito, dever que é extensivo aos respectivos familiares;

f) O morador responde pelos prejuízos que sobrevierem no prédio por sua directa culpa e negligência ou dos seus familiares e deve dar parte ao proprietário das usurpações tentadas ou feitas por terceiro ou de quaisquer outros actos lesivos dos direitos deste;

g) O morador que com sua família se ausentar por período superior a um ano deverá providenciar pela conservação da casa de acordo com o proprietário; se o não fizer considera-se que renuncia ao seu direito.

§ 1.º As notificações a que se referem as alíneas b) e c) do presente artigo serão feitas na pessoa do chefe da família e, na ausência deste, na do seu administrador ou representante, devendo ser, neste caso, afixados éditos de trinta dias.

§ 2.º Em caso algum pode ser recebida qualquer prestação ou preço pela ocupação de terreno alheio destinado à construção de habitações enquanto não se prove, por forma legal, que foi expressamente convencionada entre o proprietário e morador.

Art. 6.º A existência da justa causa, a que se refere a alínea *b*) do artigo anterior, será apreciada pelo administrador do concelho, mediante petição do proprietário, depois de efectuadas as necessárias averiguações e segundo o seu prudente arbitrio, tendo sempre em atenção o carácter das relações entre as partes, a condição social e o grau de educação de uns e outros e as demais circunstâncias do caso.

Art. 7.º Considera-se justa causa qualquer caso ou circunstância grave que torne impossível a subsistência das relações que a convenção municipal pressupõe e, em especial:

a) A condenação com trânsito em julgado do morador ou de qualquer membro da sua família, por crimes em que sejam ofendidos ou lesados o proprietário ou qualquer membro da sua família, contanto que os membros das respectivas famílias convivam em economia comum, e bem assim quando seja ofendido o feitor ou administrador (mucadão);

b) A prática de actos desonrosos e atentatórios da moral pública;

c) O uso da habitação para fim diverso daquele que lhe é próprio, a ampliação desta, bem como a ocupação de maior área de terreno, sem consentimento escrito do proprietário, ressalvadas porém as situações existentes à data do presente diploma;

d) A alienação a título oneroso do prédio rústico, ou o seu desenvolvimento agrícola, a ampliação da casa do proprietário ou a construção de qualquer edifício que valorize o prédio, incompatíveis com a continuação da casa do morador, tudo devidamente justificado, sendo necessária, em relação aos três últimos casos, a apresentação de projectos competentemente aprovados;

e) A recusa por parte do morador em reduzir a escrito o contrato, quando a recusa envolva a negação da sua qualidade, depois de convencido em acção judicial;

f) A renúncia por parte do morador nos termos previstos na alínea *g*) do artigo 5.º

§ único. O uso de qualquer malícia, fraude ou mesmo provocação por parte das pessoas indicadas na segunda parte da alínea *a*), com intuito de pro-

duzir a justa causa, fundamento do despejo, tira aos actos e factos enunciados neste artigo e suas alíneas a natureza e efeitos da justa causa, tal como vêm definidos.

Art. 8.º O morador poderá contestar o pedido do proprietário dentro do prazo de sessenta dias, a contar da notificação a que se refere a alínea b) do artigo 5.º

Art. 9.º Sendo declarada procedente a justa causa invocada pelo proprietário para efeitos da saída do morador, proceder-se-á do seguinte modo:

a) Se a casa tiver sido construída pelo morador por sua conta, poderá este levantar os respectivos materiais, repondo o terreno no estado anterior, salvo se o proprietário preferir indemnizá-lo pelo justo valor da casa;

b) Se a casa tiver sido construída por conta de um e de outro, cada qual poderá levantar os materiais com que concorreu, excepto se o proprietário quiser pagar ao morador indemnização pela quota-parte que a este competir proporcionalmente ao valor da casa;

c) Tratando-se das hipóteses previstas na alínea d) do artigo 7.º, o proprietário pagará, sem prejuízo do disposto nas alíneas anteriores, uma justa indemnização ao morador se não der execução aos respectivos projectos no prazo de seis meses ou se se provar ter sido simulada a venda, podendo ainda este reocupar a casa ou o local respectivo.

Art. 10.º Verificada a hipótese da alínea c) do artigo 5.º, aplicar-se-á o disposto nas alíneas a) e b) do artigo anterior.

Art. 11.º O morador deverá obter o consentimento escrito do proprietário para a construção da casa, quando esta seja de sua conta; sendo de valor superior a 18.000\$, terá de apresentar ainda o respectivo projecto, que também deverá ser aprovado pelo proprietário.

Art. 12.º Na falta de acordo sobre o valor da casa, dos materiais ou indemnizações a que se referem os artigos anteriores, será este fixado por arbitramento administrativo, a pedido de qualquer das partes.

Art. 13.º De todas as decisões do administrador do concelho cabe recurso nos termos da Reforma Administrativa Ultramarina, e sempre com efeito suspensivo.

Art. 14.º Fica revogado o Decreto Régio de 24 de Agosto de 1901.

Publique-se e cumpra-se como nele se contém.

Residência do Governo-Geral, em Goa, aos 26 de Novembro de 1959. — O Governador-Geral, *Manuel António Vassalo e Silva*.

(B. O., 1. série, n.º 48, de 26-11-1959).

ANEXO III a

LEONARDO PAIS
(1662-1715)

Dos Razeputrus Qhetris Chamados Charodos

He evidente serem os Rajas, ou Rajeputrus os mais illustres, melhores, principaes de toda a nação da India, como iremos vendo. Diogo de Couto, Chronista da India, affirma, que de hum livro composto pelos Bragmanes depois que vieraõ à India, chamado Jadegaltutan, que quer dizer, Pomar das Castas, consta, que a nação dos Razeputrus he nobilissima, & de que procedem os Reys de Canarà.

Manoel de Faria & Sousa na sua Asia Portugueza affirma, que os referidos Rajas são os mais illustres de todas as naçoens da India, como se vê de suas formaes palavras, que são as seguintes: Las progenies mas illustres por el ordẽ que ellos las estiman, son Rajas ascendentes de los Reys. Das quaes palavras não sò consta que os Regios Charodos são os mais illustres, mas tambem que elles procedem de Reys. Dizem Garcia, & Barbosa, que os mais nobres, & os que precedem a todos em qualquer nação, são os consanguineos do Rey; & como os Regios Charodos sejaõ consanguineos dos Reys, & Emperadores da India, pois são seus ascendentes, & descendentes, como affirma o referido Faria, fica concluido, que estes taes são os mais nobres de todas as naçoens da India.

O Padre Antonio Botelho da Companhia de Jesus, Provincial que foy da Provincia de Goa, refere na sua Relação que escrevèdo do Reyno do Mogor, que antigamente foy dos Regios Qhetris, aonde elle assistio alguns annos, dizendo, que no dito Reyno ha cincoenta Rajes, todos Rajeputrus Qhetris, chamados Charodos, que não são tão pequenos que se não possaõ chamar Regulos, senaõ a respeito do graõ Mogor, q̄ por ora he Senhor de toda a India, & os Estados delles são tão grandes, que huns tem tres, & outros sete, & oito dias de caminho da extensaõ de seus dominios, que tudo se acha na dita Relação, como também as realezas dos Regios Qhetris Charodos.

Diogo de Couto, & Manoel de Faria & Souza fazem menção das excellencias de Manacinga Raja, ou Regulo, da nação Resbuto, ou Rajeputru, dizendo, que foy grande Capitão do Rey Mogor, que se apoderou dos Reynos Patanes, & Orixá, & os subjugou ao dominio do dito Rey; & diz o referido Couto, que este Manacinga Raje na Corte do dito Mogor foy tão grande pessoa, & de tão grande valia, authoridade, & respeito, que Danielgi, filho do dito Mogor, se casou com sua filha; & que naõ consta que nenhuma outra nação da India conseguisse; & das grandezas de outros muytos Rajas faz menção Fr. Manoel dos Anjos: o que tudo he evidente prova para se dizer, que os Regios Qhetris chamados Charodos são os mais nobres das mais naçoens da India.

(Promptuario das Diffiniçoens Indicas Deduzidas De varios Chronistas da India, graves Autores, & das Historias Gentilicas. Lisboa, 1713.)

ANEXO III b

ANTÓNIO JOÃO DE FRIAS
(1664-1727)

Os Brâmanes e a Fé Cristã *

Notase aos Bracmanes o haverem sido causa da morte do glorioso Apostolo Sam Thomè; porèm como andavão cegos nos erros da sua idolatria, & se prezavão de serem zelosos observadores della, lhes parecia ser do seu dever, evitar a causa que pudesse dar detrimento à sua duração; & vendo que a Ley Evangelica, que o São semeava entre os Barbaros, começava a arruinar o credito das falsas Deidades a que rendião culto, determinarão atalhar com a sua morte a propagaçam da nova doutrina que prègava, & de que elles não havião examinado ainda os fundamētos; porèm depois que os examinarão, & receberão o santo Sacramento do Bautismo, forão tam constantes na Fé que abraçarão, que muitos derão valerosamente a vida pela confissam della, entrando neste numero os tres Bracmanes naturaes de Salsete, que padecerão martyrio em Coculim, em companhia de seus Mestres os Reverendos Padres da Companhia, a que acompanhavão como Cathedricos. Com o que não deve prejudicar aos Bracmanes o que commettèrão em quanto faltos da luz da Fé, pois se vê bem, que depois que abrirão os olhos da razão, & sahirão da sua idolatria, se mostrarão sempre constantes na observância da doutrina que então impugnavaõ.

Nam só saõ constantes os Bracmanes na confissam da Fé Catholica, mas muy zelosos do augmento, & propagação della; o que se vê do que atrás deixamos escrito dos três Illustrissimos Bispos Bracmanes, & das varias missoens que os Sacerdotes Bracmanes hão descuberto: sendo a primeira a do Imperio do Preste Joam, ou Rey dos Abexins, aonde foy mandado o Padre Belchior da Sylva, Vigario que foy de Santa Anna, pelo Illustrissimo & Reverendissimo Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, & alli facilitou a entrada aos Missionários, pela concessam que alcançou do Emperador, que o recebeo com grandes honras, em consideração de ser Bracmane; & proximate abrio outra missaõ no Reyno de Candia o Padre Ioseph Vaz, Bracmane, & natural de Salsete, Varão venerável, & simulachro da virtude; que sendo muy difficultosa a entrada naquelle Reyno, pelo impedimento dos Hollandezes, que estaõ senhoreando a Ilha de Ceylam, por cujas terras he necessario passar para ir a Candia; este grãde Operario do Evãgelho, permitindo o Deus para a saude espiritual daquelles Povos, entrou naquelle Reyno, sem ser conhecido dos Hollandezes, inimigos perversos da nossa Fé. Em seguimento deste Missionario foram mais tres, o Padre Pedro Ferrão, Ioseph de Menezes, e Ioseph Carvalho, Bracmanes, naturaes de Salsete, muy exemplares na virtude. Com que se vê, que nam só se conservão os Bracmanes firmes no verdadeiro conhecimēto, da Fé, mas que vive nelles hum ardente zelo da sua ampliação, & da sua universalidade, & na mesma firmeza & zelo ha de permittir Deos permanençaõ sempre para exaltação da sua gloria.

(*Avreola dos Indios & Nobiliarchia Bracmana: Tratado Historico, Genealogico, Panegyrico, Politico & Moral.* Lisboa, 1702.)

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, N. Hierarquias em classes: uma introdução ao estudo da estratificação social. *In: Hierarquias em classes*. Rio de Janeiro, Org. Neuma Aguiar, Zahar, 1974.
- AHMAD, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- AHMED, I. For a sociology of India. *In: Contributions to Indian Sociology*. New Series. Delhi, Vikas Publishing House, PVT, nº 7, Dec. 1972.
- AIYAJPAN, A. *Social revolution in a Kerala village*. London, Asia Publishing House, 1965.
- ALMEIDA, José C. Panorama econômico e financeiro do Estado da Índia. *In: Boletim do Instituto Menezes Bragança*, nº 79, 1964.
- ALMEIDA, José C. *Aspectos da atividade agrícola em Goa, Damão e Diu*. Panaji-Goa, Govt. Printing Press, 1967.
- ALMEIDA, José Julião do Sacramento. *A aldeia de Assolnã*. Goa, Edit. Pe. João Crisóstomo Evaristo de Almeida, 1956.
- ALMEIDA AZEVEDO, Antonio de Emilio. *As comunidades de Goa*. *In: FURTADO, Alvaro de Loyola. O direito de propriedade rústica nas comunidades aldeanas*. Separata do Boletim do Instituto Vasco da Gama, nº 81, 1961.

- ANDERSON, J.D. *The peoples of India*. Cambridge, Cambridge University Press, 1913.
- ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- ARAUJO, Braz José de. *Caio Prado e a questão agrária no Brasil. Temas nº 1*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- ATAL, Yogesh. A conceptual framework for the analysis of caste. *Sociological Bulletin*, vol. 16, September, nº 2, 1967.
- ATAL, Yogesh. Changing patterns of caste. Working Paper submetido ao IIº ALL India Congress of Sociology, em abril, 1972.
- AYALLA, Frederico Diniz. *Goa antiga e moderna*. Lisboa, 1890.
- BADEN POWELL. *Original growth of village communities in India*. London, Swan Sonnenschein, 1899.
- BAIÃO, A. & CIDADE, H. *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa, Editorial Ática, 1939.
- BAILEY, F.G. *Caste and economic frontier*. Manchester, Manchester University Press, 1957.
- BAILEY, F.G. *Tribe, caste and nation*. Manchester, Manchester University Press, 1960.
- BALLANDIER, G. *Antropologia política*. São Paulo, Difusão Européia do Livro/EDUSP, 1969.
- BALLANDIER, G. *As dinâmicas sociais, sentido e poder*. São Paulo, Difel, 1976.

- BALLANDIER, G. *Antropológicas*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1977.
- BAPTISTA, Olga Ester. *The Coor system, a study of Goan Club Life, Bombay*. M.A. degree thesis, Department of Sociology, University of Bombay, 1958 (mimeo).
- BARBOSA, Duarte. *Livro em que dá a relação do que viu e ouviu no Oriente*. Lisboa, Agencia Geral das Colônias, 1944.
- BARNABAS, A.P. *Caste in changing India*. New Delhi, The Indian Institute of Public Administration, 1965.
- BARNABAS, A.P. Sankritization. *Economic Weekly*, vol. 13 (15):612-618, April 15, 1961.
- BARRETO MIRANDA, J.C. *Quadros históricos de Goa*. Caderno 1. Margão-Goa, 1863.
- BARROS, João de. *Década II*. Livro V. Cap. I.
- BASHAM, A.L. *The wonder that was India*. New York, Grove Press, 1954.
- BASTIDE, R. *As Américas Negras*. São Paulo, Difel/EDUSP, 1974.
- BENDIX, R. *Nation building and citizenship*. New York, John Wiley, 1964.
- BERGEL, E.E. *Social stratification*. New York, McGraw-Hill, 1962.

- BETEILLE, A. Ideas and interest: some conceptual problems in the study of social stratification in rural India. *International Social Science Journal*, 21:2, 1969.
- BETEILLE, A. *Castes: old and new*. Bombay, Asia Publishing House, 1969.
- BETEILLE, A. (org.). *Social inequality*. London, Penguin Books, 1969.
- BETEILLE, A. Race, caste et identité ethnique. *Revue Internationale des Sciences Sociales*. Paris, Unesco, vol. 23, 1971.
- BETEILLE, A. Note on the referents of caste. *European Journal of Sociology*, vol. 5:130-134, 1964.
- BETEILLE, A. *Caste, class and power*. Berkeley, University of California Press, 1965.
- BETEILLE, A. Closed and open social stratification in India. *European Journal of Sociology*, vol. 7, 1966.
- BETEILLE, A. *Studies in agrarian social structure*. Delhi, Oxford University Press, 1974.
- BETTELHEIM, C. *L'Inde indépendante*. Paris, Armand Colin, 1962.
- BHATT, A. *Caste, class and politics: an empirical profile of social stratification in modern India*. New Delhi, Manohar Book Service, 1975.
- BHATT, A. Politics and social mobilization in India. In: *Contribution to Indian Sociology*. New Series, n° 5. Delhi, Vikas Publications, 1971.

- BORGES PEREIRA, J.B. *Cor, profissão e mobilidade*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1967.
- BOSE, Nirmal Kumar. *Cultural anthropology*. London, Asia Publishing House, 1961.
- BOTTOMORE, T.B. *Introdução à sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- BOTTOMORE, T.B. *As classes na sociedade moderna*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- BOUGLE, C. *Essais sur le regime des castes*. Paris, Felix Alcan, 1935.
- BOXER, C.R. *Relações raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- BRAGANÇA, Menezes. A educação e o ensino na Índia Portuguesa. In: *Índia Portuguesa*, vol. 1. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1923.
- BRAGANÇA PEREIRA, A. *O sistema das castas*. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1920.
- BLUNT, E.A.H. *The caste system of Northern India*. New Delhi, S. Chand, 1961.
- BROWN, W.O. *Race and culture contacts*. New York, E.B. Benter, 1934.
- BURGESS, E.W. *The Jack-Roller*. Chicago, University of Chicago Press, 1930.

- CALDAS, Aulete. *Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa*. 3.^a edição. Rio de Janeiro, Editora Delta, 1974. Quinto volume.
- CENTERS, R. *The psychology of social classes: a study of class consciousness*. New York, Russel and Russel, 1961.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, Porto, 1971.
- CHAUHAN, B.R. *A Rajasthan Village*. Delhi, Bir Publishers, 1968.
- CHESNEAUX, Jean. O modo de produção asiático. Algumas perspectivas de pesquisa. In: C.E.R.M. *O modo de produção asiático*. Lisboa, Seara Nova, 1974.
- CHINTAMANI, Lakshmana. *Caste dynamics in Village India*. Bombay, Navniketan Publications, 1973.
- CHILDE, G.U. *Man makes himself*. New York, The New American Library, 1952.
- CHILDE, G.U. *O que aconteceu na história*. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
- COELHO, R.G.A. *Estrutura social e dinâmica psicológica*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 1969.
- COUTO, Diogo do. *Década VI*. Cap. 7. Lisboa, 1612.
- COX, Oliver. *Caste, class and race*. New York, Doubleday & Co., 1948.
- CROOKE, W. *The tribes and castes of the N.W. provinces and Oudh*. Calcutã (India), 1896.

- CUNHA, T.B. *Goa's freedom struggle*. Bombay, Cunha Memorial Committee, 1961.
- DA COSTA, O. *O signo da Ira*. Lisboa, 1961.
- DA COSTA, O. *The Christianisation of the Goan Islands*. Bombay, The Heras Institute, 1965.
- DAHRENDORF, R. *Class and class conflict in industrial society*. London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- DANGE, S.A. *India from primitive communism to slavery*. Bombay, People's Publishing House, 1949.
- DANVERS, F.C. *Portuguese in India*. London, W.H. Allen, 1894.
- DA ROCHA, L. *As confrarias de Goa*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.
- DAVIS, K. *The population of India and Pakistan*. Princeton, Princeton University Press, 1951.
- DAVIS, K. *A sociedade humana*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1964.
- D'CRUZ, A. & DE SOUZA, J.P. *Saligão, Focus on a Picturesque Goan Village*. Bombay, Ed. J.R. D'Souza, 1973.
- DE BRITO, Raquel S. *Goa e as praças do norte*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1967.
- DE KLOGUEN, L.C. *An historical sketch of Goa*. Nova-Goa, Imprensa Nacional, 1858.
- DE LAVAL, F.P. *Goa viagem em 1600*. Nova-Goa, Imprensa Nacional, 1862.

- DE MELO, C.M. *The recruitment and formation of the native Clergy in India (16th - 19th Century)*. Lisboa, Agencia Geral do Ultramar, 1955.
- D'MELLO, R. *Goa a new deal*. Bombay, Chetana, 1963.
- DESAI, A.R. *Social background of Indian nationalism*. Bombay, Popular Book Depot, 1959.
- DESAI, A.R. (ed.). *Rural sociology in India*. Bombay, Popular Prakashan, 1969.
- DIAS, F.C. *Vocábulos portugueses de origem Concani*. *Boletim do Instituto Menezes Bragança*, nº 112, 1976.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- D'SOUZA, B.G. *Goan society in transition, a study on social change*. Bombay, Popular Prakashan PVT, 1975.
- D'SOUZA, V. *Caste and endogamy: a reappraisal of the concept of caste*. *Journal of the Anthropological Society of India*. Bombay, New Series, nº 1, 1969.
- DUBE, S.C. *Indian Village*. London, Routledge and Kegan Paul, 1955.
- DUBOIS, A. *Les mœurs, institutions et cérémonies du peuple de l'Inde*. Paris, Martin, 1928.
- DUMONT, L. *A fundamental problem in the sociology of castes*. *Contribution to Indian Sociology*, nº 9, Dec., 1966.

- DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: the caste system and its implication*. New Delhi, Vikas Publications, 1970.
- DUMONT, L. Casta, racismo e estratificação. In: AGUIAR, N. (org.). *Hierarquias em classes*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- DUMONT, L. Castes a phenomenon of social structure or an aspect of Indian culture. In: REWCEK, A. & KNIGHT, G. *Caste and Caste*. Boston, Little Brown, 1967.
- DUTT, N.K. *Origin and growth of castes in India*. Calcutá, The Book Company, 1931.
- EPESTEIN, Scarlet T. *Economic development and social change in South India*. Manchester, Manchester University Press, 1962.
- FEIO, M. *As castas hindus de Goa*. Estudos de Antropologia Cultural, nº 11. Junta de Investigação Científica do Ultramar. Lisboa, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.
- FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- FERNANDES, F. *Circuito Fechado*. São Paulo, Hucitec, 1976.
- FERREIRA, A.B. de H. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FICALHO, Conde de. *Garcia de Orta e seu tempo*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1886.
- FIGUEIREDO, N. *Pelo clero de Goa*. Bastorã-Goa, Tipografia Rangel, 1939.

- FIORAVANTE, E. Do modo de produção asiático ao modo de produção capitalista. In: GEBRAN, P. (org.). *O conceito de modo de produção*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- FONSECA, J.N. *An historical and archeological sketch of the city of Goa*. Bombay, Tacker, 1878.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. 17.^a edição. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1975.
- FREYRE, G. *O mundo que o português criou*. Lisboa, Livros do Brasil, 1940.
- FREYRE, G. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1952.
- FREYRE, G. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1958.
- FURTADO, A. As comunidades no passado, no presente e no futuro. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 59, Bastorã, Tipografia Rangel, 1944.
- FURTADO, A. de L. O direito de propriedade rústica nas comunidades aldeanas. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*. Bastorã-Goa, nº 81, 1961.
- GHURYE, G.S. *The aborigens - "so-called" - and their future*. Poona, Gokhale Institute of Economics and Politics, 1943.
- GHURYE, G.S. *Caste, class and occupation*. Bombay, Popular Book Depot, 1961.
- GIDDENS, A. *A estrutura de classes das sociedades avançadas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

- GODELIER, M. *Hipótese sobre a natureza e as leis de evolução do modo de produção asiático*. In: GEBRAN, P. (org.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GOLDTHORPE, J.E. *Sociologia do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- GOMES, F.L. *A liberdade da terra e economia rural*. Lisboa, Tipografia Universal, 1862.
- GONÇALVES, J. *Os portugueses e o mar das Índias*. Lisboa, 1947.
- GORENDER, J. *Escravidão colonial*. São Paulo, Editora Ática, 1978.
- GOULD, H.A. Sanskritization and Westernization, a dynamic view. *Economic Weekly*, vol. 13(25):945-950, April, 1961.
- GOULD, H.A. *Caste and class: a comparative view*. A McCaleb Module in Anthropology. Mass. Addison, Wesley, 1971.
- HARDGRAVE, R. *The Nadars of Tamilnad*. Berkeley, University of California Press, 1969.
- HARNECKER, M. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. Santiago, 1971.
- HIRANO, S. *Castas, estamentos e classes sociais*. São Paulo, Alfa-Omega, 1975.
- HOCART, A.M. *Caste, a comparative study*. New York, Russell & Russell, 1968.
- HSU, K.L.F. *Clan, caste and club*. New York, Van Nostrand-Reinhold, 1963.

- HUTTON, J.H. *Caste in India*. Bombay, Oxford University Press, 1961.
- IANNI, O. *Raças e classes sociais*. Segunda edição. São Paulo, Civilização Brasileira, 1972.
- IANNI, O. *Teorias de estratificação social*. São Paulo, Editora Nacional, 1974.
- IANNI, O. *Escravidão e racismo*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- IRWING, B.A. *The theory and practice of caste*. London, Smith Elder, 1853.
- ISHWARAN, K. *Tradition and economy in Village India*. London, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- JONES, J.M. *Racismo e preconceito*. São Paulo, Edgard Blücher/EDUSP, 1973.
- KAMATH, S.U. & SREENIVASA MURTHY, H.V. *Studies in Indian culture*. Bombay, Asia Publishing House, 1973.
- KAPADIA, K.M. (ed.). *Professor Ghurye's felicitation volume*. Bombay, Popular Book Depot, 1954.
- KAPADIA, K.M. Rural family patterns. *Sociological Bulletin*, 5:111-126, September, 1956.
- KARVE, I. *Hindu society: an interpretation*. Poona, Deccan College, 1961.
- KARVE, I. What is caste. *Economic Weekly*, Bombay, vol. 10, 1958.

- KETKAR, S.U. *The history of caste in India*. Ithaca, Taylor & Carpenter, 1961.
- KHARE, R.S. *The changing Brahmans*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- KLUCKON, Florence P. O método de observação participante no estudo de pequenas comunidades. *Sociology*, vol. 3(2), 1946.
- KOSAMBI, D.D. *Indian history*. Bombay, Popular Book Depot, 1956.
- KOSHY, N. *Caste in the Kerala Churches*. Bangalore, Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1968.
- KOTHARI, R. *Caste in Indian politics*. Orient Longmans, 1970.
- KOTOVSKY, R. *Agrarian reforms in India*. Bombay, People's Publishing House, 1964.
- KROEBER, A. Caste. In: *Encyclopaedia of Social Sciences*. New York, Macmillan, 1930.
- KUMAR, D. *Land and caste in India*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- KUPPUSWAMI, B. *Social change in India*. Delhi, Vikas Publications, 1972.
- LAMBERT, R.D. *Workers, factories and social change in India*. Princeton, Princeton University Press, 1963.

- LANGHE, O. *O modo de produção e as formações sociais*. Coimbra, Centelha Editores, 1976.
- LEACH, E.R. What should we mean by caste? In: LEACH, E.R. (ed.). *Aspects of caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- LENSKI, G.E. *Power and privilege, a theory of social stratification*. New York, McGraw-Hill, 1966.
- LEWIS, O. *Life in a North Indian Village*. Alabama, University of Illinois Press, 1958.
- LITTLEJOHN, J. *Estratificação social, uma introdução*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- LOBATO, A. *Relações Luso-Marathas (1658-1737)*. Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.
- LOURENÇO, A. O clero da Goa através dos tempos. *Boletim do Instituto Menezes Bragança*, nº 87, Goa, 1966.
- LOYOLA, J.I. de. As comunidades de Goa. In: *A Índia Portuguesa*. Goa, Imprensa Nacional, 1901.
- LOYOLA, J.I. de. In: *Relatório do Projeto de Remodelação do Código das Comunidades*. Goa, Imprensa Nacional, 1930.
- LUCENA, J. de. *Vida de Pe. Francisco Xavier*. Cit. por SEABRA, Manuel de. *Antologia da terra portuguesa, Goa, Damão e Diu*. Lisboa, Livraria Bertrand.
- Mac IVER, R.M. & PAGE, C.H. *Sociologia*. Madrid, Editora Tecnos, 1955.

- MADAN, T.N. On the nature of caste in India. *Contributions to Indian sociology*. Nº 5, Dec., 1971.
- MAHAR, J.M. (org.). *The untouchables in contemporary India*. Arizona, University of Arizona Press, 1972.
- MAINE, H.S. *Village-Communities in the east and west*. New York, Henry Holt, 1889.
- MAJUMDAR, D.N. *Caste and communication in a Indian Village*. New York, Asia Publishing House, 1958.
- MAJUMDAR, D.N. *Races and cultures in India*. Bombay, Asia Publishing House, 1973.
- MALI, S. *A Village in Goa, a study on Ribandar*. Tese de doutoramento apresentada na Shivaji University, Kholapur, 1970 (mimeo).
- MARINI, E. *Goa, tal como a vi*. Lisboa, União Gráfica, 1956.
- MARRIOT, M. *Village India: studies in the little community*. Chicago, 1955.
- MARRIOT, M. *Caste ranking and community structure in five regions of India and Pakistan*. Poona, Deccan College, 1960.
- MARRIOT, M. Caste ranking and food transactions: a matrix analysis. SINGER, M. & COHN, B.E. (ed.). *Structure and change in Indian society*. Chicago, Aldine Publishing Co., 1968.
- MARSHALL, T.H. *Citizenship and social class*. Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

- MARSHALL, T.H. *Sociology at the Crossroads and other essays*. London, Heineman Educational Books, 1963.
- MARTINS, J. de S. *O cativo da terra*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARX, K. Prefácio para a *Crítica de Economia Política*. São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores).
- MARX, K. & ENGELS, F. *La ideologia alemana*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1972.
- MARX, K. *Anti-Duhring*. Edição alemã, p. 249. Cit. por CHESNEAUX, J. Op. cit.
- MASON, P. *India and Ceylon, unity and diversity*. Oxford, Oxford University Press, 1967.
- MATHUR, K.S. *Caste and ritual in a Malwa Village*. Princeton, Princeton University Press, 1965.
- MAYER, A.C. Some aspects of caste hierarchy. *South Western Journal of Anthropology*, vol. 12.
- MAYER, A.C. *Caste and Kinship in Central India*. Berkeley, University of California Press, 1960.
- MENDELBAUM, D.G. *Society in India*. Vols 1 e 2. Bombay, Popular Prakashan, 1970.
- MEXIA, A. Foral de usos e costumes dos Gancares e Lavradores da Ilha de Goa. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, nº 59, Bastorã, Tipografia Rangel, 1944.

- MONTEMAYOR, G.M. *A sociological analysis of a Goan Village*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Sociologia, Delhi, Universidade de Delhi, 1971 (mimeo).
- MORAIS, G. *The Kadamba Kula*. Bombay, 1931.
- MORAIS, G. *A history of a Christianity in India*. Bombay, Asia Publishing House, 1964.
- MORAIS, G. *Goa, a historical survey*. In: Konkan Cultural Association Souvenir, Bombay, 1965.
- MORAIS, G. *St. Francis Xavier, a tribute*. Bombay, Mona-Lisa Publications, 1974.
- MOREIRA, A. *O occidente e o Ultramar portugueses*. Rio de Janeiro, Pongetti, 1961.
- MULLER, M. *Essais de Mytologie comparée*. Paris, Didier, 1873.
- MYRDAL, G. *An American dilema*. New York, Harper and Broth-er, 1944.
- NAGPAUL, H. *The study of Indian society*. New Delhi, S. Chand, 1972.
- NAIR, K. *Blossoms in the Dust: the human element in Indian-Development*. London, Gerald Duckworth, 1961.
- NEHRU, J. *The discovery of India*. London, Meridian Books, 1951.
- NELSON, Donna. Caste, hierarchy and competition in an over-seas Indian community. In: *Contributions to Indian soci-ology*. New Series, nº 8. Delhi, Institute of Economic Growth, 1973.

- NEVES, Miranda, J.V.A. *Kuttale, de la caste à la classe*. Licenciante Thesis for Sociology. Université Catholique de Louvain, 1972 (mimeo).
- NOGUEIRA, O. *Família e comunidade em Itapetininga*. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1962.
- NOVAIS, F.A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1972.
- O'MALLEY, L.S.S. *Modern India and the West: a study of the imperation of their civilization*. London, Oxford University Press, 1941.
- ORENSTEIN, H. *Gaon: conflict and cohesion in an Indian village*. Princeton, Princeton University Press, 1965.
- OSSOWSKI, S. *Estrutura de classes na consciência social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
- PALMER, N.D. *The Indian political system*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1961.
- PANNIKAR, K.M. *Hindu society at cross roads*. Bombay, Asia Publishing House, 1955.
- PANNIKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia, do século XV até nossos dias*. Rio de Janeiro, Editora Saga, 1956.
- PARSONS, T. *The structure of social action*. Glencoe, The Free Press, 1961.

- PATTERSON, M. Caste and political leadership in Maharashtra. *Economic Weekly*. Bombay, September 25, 1954, p.1065-1067.
- PEREIRA BRAGANÇA. O sistema das castas. *Oriente Português*, separatas 1 a 4. Nova Goa, Imprensa Nacional, 1920.
- PEREIRA, L. *Anotações sobre o capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1977.
- PEREIRA de QUEIROZ, M.I. *Bairros rurais brasileiros*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1973.
- PEREIRA de QUEIROZ, M.I. *O campesinato brasileiro*. Segunda edição. Petrópolis, Vozes, 1976.
- PETRAS, J. *Imperialismo e classes sociais no terceiro mundo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- PIERSON, D. *Negroes in Brazil*. Chicago, University of Chicago Press, 1942.
- PINTO, C. A colonização portuguesa na Índia. Separata da monografia inserta no livro *A Índia Portuguesa*. Imprensa Nacional, 1923.
- PISSURLENCAR, P. O elemento Hindu de casta Chardô. In: *O Oriente Português*, n.ºs 12-13, 1936.
- POCOCK, D.F. Movements of castes. In: *Man in India*, vol. 55, 1955.
- POULANTZAS, N. *Teoria das classes sociais*. Porto, Publicações Escorpião, 1976.
- PRADHAN, G.R. *Untouchable workers of Bombay city*. Bombay, Karnatak Publishing House, 1938.

- PRADO JUNIOR, C. *História econômica do Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1973.
- PRASAD, B. *The state of ancient India*. Allahabad, 1928.
- PRASAD, N. *The myth of the caste system*. Patna, Sanja Prakashan, 1957.
- PRIOLKAR, A.K. *The Goa Inquisition*. Bombay, V.G. Nogue, 1961.
- PRIOLKAR, A.K. *The printing press in India*. Bombay, 1958.
- RADHARKISHNAN, S. *The Hindu view of life*. London, Allen and Unwin, 1927.
- RAGHUVANSHI, V.P.S. *Indian society in the Eighteenth century*. New Delhi, Associated Publishing House, 1969.
- RAO, M.S.A. *Urbanization and social change*. Delhi, Orient Longmans, 1970.
- RAO, R.P. *Portuguese rule in Goa 1510-1961*. New Delhi, Asia Publishing House, 1963.
- REISSMAN, L. *Class in American society*. London, Routledge and Kegan Paul, 1960.
- REMY. *Goa, Rome of the Orient*. London, Arthur Barker, 1957.
- REPORT OF THE LAND REFORM COMMISSION. Government of Goa, Daman and Diu, Panjim. Goa, Government Printing Press, 1964.
- REUCK, A. de & KNIGHT, J. *Caste and race, comparative approaches*. London, J & A Churchill, 1970.

- RIBEIRO, Diogo Padre. Vocabulário da língua canária. Cit. por PISSURLENCAR, P. *A propósito de alguns vocábulos luso-indianos*. Comunicação, junho de 1961. *Boletim do Instituto Vasco da Gama*.
- RIBEIRO, O. Originalidade de Goa. *Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*. Actas, vol. 1. Lisboa, 1959.
- RIGOL, P.N. *Sociologia do terceiro mundo*. Petrópolis, Editora Vozes, 1977.
- RISLEY, H. *The people of India*. New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1969.
- RIVARA, C. *Arquivo Português Oriental*. Fase V, pt. 1, Goa, Imprensa Nacional, 1865.
- ROSCHER, W. & JANNASH, R. Kolonial politik und Auswanderung. Cit. por NOVAIS, F.A. Colonização e sistema colonial: Discussão de conceitos e perspectiva histórica. *Anais do IV Simpósio Nacional de Professores Universitários de História*. Coleção da Revista de História, 1969.
- ROSS, A.D. *The Hindu family in its urban setting*. Toronto, University of Toronto Press, 1961.
- ROSSER, K.C. Caste. In: *A Dictionary of Social Sciences*. New York, Gold Julius & Wolf William (eds.), 1964.
- RUDOLPH, L.I. The modernity of tradition: the democratic incarnation of caste in India. *American Political Science Review*, vol. 59(4):975-989, 1965.
- SABERWALL, S. Regions and their social structures. In: *Contributions to Indian Sociology*. New Series, nº 5. New Delhi, Vikas Publication, 1971.

- SAKSENA, R.N. *Goa into the mainstream*. New Delhi, Abhinav Publications, 1974.
- SALDANHA, Rev. G.E. *A short history of Goa*. Goa, 1957.
- SALDANHA, M. *A Lusitanização de Goa*. Coleção de Divulgação e Cultura, nº 6. Goa, Imprensa Nacional, 1947.
- SANTOK, A.S. *The changing concept of caste in India*. Delhi, Vikas Publications, 1972.
- SCHWARTZ, B.M. *Caste in overseas Indian communities*. San Francisco, Chandler Publishing Co., 1967.
- SENART, E. *Les castes en Inde: les faits et le système*. Paris, Leroux, 1956.
- SHARMA, K.L. *Changing rural stratification system. A comparative study of six villages in Rajasthan*. Delhi, Orient Longman, 1975.
- SHARMA, R.S. *Aspects of political ideas and institutions in ancient India*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.
- SHILLS, E. Charisma, order and status. *American Sociological Reviews*, vol. 30(2):119.213, April, 1965.
- SINGER, M. The social organization of Indian civilization. *Diogenes*, vol. 45, Winter, 1964.
- SINGER, M. (org.). *Traditional India: structure and change*. Philadelphia, American Folklore Society, 1959.
- SINGER, M. & COHN, B.S. *Structure and change of Indian society*. Chicago, Aldine Publishing Co., 1968.

- SINGH, B. *Next step in village India*. Bombay, Asia Publishing House, 1961.
- SINGH, K.K. *Patterns of caste tension*. London, Asia Publishing House, 1967.
- SINGH, Y. Caste and class: some aspects of continuity and change. *Sociological Bulletin*, vol. 17(2), Sept. 1968.
- SINGH, Y. *Modernization of Indian tradition*. New Delhi, Thomson Press (India), 1973.
- SKIDMORE, T.E. *Black into white, race and nationality in Brazilian thought*. New York, Oxford University Press, 1974.
- SMITH, D.E. *India as a secular state*. Princeton, Princeton University Press, 1963.
- SOFRI, G. *O modo de produção asiático*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- SOUZA, F. de. *Oriente conquistado a Jesus Cristo*. Bombay, 1881.
- SPEAR, P. *India: a modern history*. Ann Arbor, Michigan University Press, 1961.
- SRINIVAS, M.N. *Religion and society among the coorgs of South India*. London, Clarendon Press, 1952.
- SRINIVAS, M.N. *India's village*. Bombay, Asia Publishing House, 1955.
- SRINIVAS, M.N. *Caste in modern India*. Bombay, Asia Publishing House, 1962.

- SRINIVAS, M.N. *Social change in modern India*. New Delhi, Orient Longman, 1972.
- STATISTICAL YEAR BOOK - 1961. Government of Goa, Daman & Diu. Panjim, Government Printing Press, 1963.
- STAVENHAGEN, R. Estratificação social e estrutura da classe. In: *Ciências políticas e sociais. Revista da Escola Nacional Autônoma de México*, ano 8, nº 27, jan./mar., 1962.
- STAVENHAGEN, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México, Siglo XXI, 1969.
- STEWART, G.H. *Theory of culture change*. Urbana, University of Illinois Press, 1955.
- STUCHVSKI, S. & VASILIEV, L. Três modelos de aparecimento e evolução das sociedades pré-capitalistas. In: GEBRAN, P. *O conceito de modos de produção*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- TAYA, Zinkin. *Caste today*. London, Oxford University Press, 1962.
- TEIXEIRA, Guimarães, José Maria. *As comunidades indianas das velhas conquistas*. Goa, Projeto Reforma, 1885.
- TEIXEIRA, Pinto, Gonsalo de Magalhães. *Memórias sobre as possessões portuguesas na Índia*. Nova Goa, 1859.
- THAPAR, Romila. *A history of India*. Middlesex, Penguin Books, 1966.
- THOMSON, E.T. *Race relations and race problems*. Durham, North Carolina, 1939.

- TUMIN, M.M. *Estratificação social*. São Paulo, Pioneira, 1970.
- VARMA, B.N. (ed.). *Contemporary India*. New York, Asia Publishing House, 1964.
- VELHO, O.G. (org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- VIDHIARTHI, L.P. *The sacred complex in Hindu Gaya*. Bombay, Asia Publishing House, 1961.
- VYAS, K.C. *The social renaissance in India*. Bombay, Vora & Co. Publishers, 1957.
- WARNER, W.L. *Social class in America*. New York, Itarper & Bros, 1960.
- WEBER, M. *The religion of India*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958.
- WEINER, M. *Introduction to the civilization of India* (developing India). Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- WILSON, G. *The history of British India*. Vol. 1, p. 301.
- WISER, H.W. *The Hindu Jajmani system*. Lucknow: Lucknow Publishing House, 1969.
- WITTFOGEL, G. *Le despotisme Oriental*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1964.
- XAVIER, F.N. *Bosquejo histórico das comunidades*. Vol. 1, Bastorã-Goa, Tipografia Rangel, 1903.

YOUNG, P.V. *Scientific social surveys and research*. New York, Prentice-Hall, 1939.

ZIEGLER, J. *Sociologie de la nouvelle Afrique*. Paris, Gallimard, 1964.

ZIEGLER, J. *O poder africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.