

SPECIAL ISSUE

ERS
PECTI
VAS #10

*Portuguese Journal of
Political Science and
International Relations*

Junho | June 2013

Mestiçagens e identidades
intercontinentais nas
sociedades lusófonas

Editorial details #10

Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations
A Journal of the NICPRI – Centre of Research in Political Science and International Relations

Director:

José António Palmeira, *University of Minho, Portugal*

Editors:

Isabel Camisão, *University of Coimbra, Portugal*
Isabel Estrada Carvalhais, *University of Minho, Portugal*
Silvério Rocha-Cunha, *University of Évora, Portugal*

Editorial Board

Ana Paula Brandão
University of Minho, Portugal

Fátima Jorge Oliveira
University of Évora, Portugal

Hélder Adegar Fonseca
University of Évora, Portugal

Isabel Estrada Carvalhais
University of Minho, Portugal

João Tiago Lima
University of Évora, Portugal

José António Palmeira
University of Minho, Portugal

Laura C. Ferreira-Pereira
ISCSP-UTL, Portugal

Luís Filipe Lobo-Fernandes
University of Minho, Portugal

Paulo Eduardo Guimarães
University of Évora, Portugal

Manuel Couret Branco
University of Évora, Portugal

Maria de Deus Manso
University of Évora, Portugal

Miguel Rocha e Sousa
University of Évora, Portugal

Nuno Salter Cid
University of Évora, Portugal

Pilar Damião
University of Azores, Portugal

Rogério Leitão
University of Coimbra, Portugal

Silvério Rocha-Cunha
University of Évora, Portugal

International Scientific Advisory Board

André Freire
ISCTE-IUL, Portugal

Catherine Wihtol de Wenden
Sciences-PO, France

Jan Klíma
University of Hradec Kralové, Czech Republic

John A. Groom
University of Kent, United Kingdom

José Eduardo Faria
University of São Paulo, Brazil

José Esteves Pereira
Universidade Nova de Lisboa, Portugal

José Magone
Berlin School of Economics and Law, Germany

Michael Baum
University of Harvard, USA

Richard Gunther
Ohio State University, USA

Robin Cohen
University of Oxford, United Kingdom

Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations (ISSN (print) 1646-2157) is published twice a year by NICPRI – Centre of Research in Political Science and International Relations (University of Minho, Braga and University of Évora, Évora, Portugal)

Copyright © 2013 NICPRI

The *Perspectivas* – Portuguese Journal of Political Science and International Relations is a peer reviewed journal with an external blind referee system.
It accepts original articles not under consideration elsewhere at the time of submission.

See the Editorial Policy and Guidelines for Authors at the end of this Journal and in NICPRI's website
<http://www.nicpri.uminho.pt/?co=109&tp=4&cop=0&LG=1&mop=187&it=pagina>

For subscriptions, acquisition of previous numbers and exchange policy contact
perspectivas-nicpri@eeg.uminho.pt

Legal deposit: 226989/05

Indexation: LATINDEX

Price: 12,5€

Copy edition: 1000 items

Graphic design, Paging and Printing by Candeias Artes Gráficas – Braga, Portugal;
www.candeiasag.com

Contents/Índice

Nota introdutória	5
Escavidão, dinâmicas de mestiçagens e o léxico ibero-americano <i>Eduardo França Paiva</i>	11
Identities e mestiçagens entre negros e índios e o controle da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial <i>Marcia Amantino</i>	27
Pardos na Bahia: casamento, cor e mobilidade social, 1760-1830 <i>Adriana Dantas Reis</i>	45
“Por quem os sinos dobram”: costumes de enterramentos de brancos e negros entre o Brasil e Angola. Séculos XVIII e XIX <i>Suely Creusa Cordeiro de Almeida</i> <i>Raquel Cristiane Muniz Florêncio</i>	65
Feitiçaria e mancebia no Pernambuco colonial <i>Marco Antônio Nunes da Silva</i>	77
‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750) <i>Manuel Lobato</i>	89
<i>Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês</i> <i>Maria de Deus Beites Manso</i> <i>Lúcio de Sousa</i>	115
Sonhos neocoloniais brasileiros no ocaso colonial português: Franco Nogueira, diplomacia brasileira e as questões do ultramar <i>Belarmino de Jesus Souza</i>	129
Referências	141
Abstracts/Resumos	157



Nota Introdutória

O presente número temático da revista "Perspectivas" reúne uma selecção de textos apresentados ao colóquio "Mestiçagens e identidades intercontinentais nas sociedades lusófonas", que teve lugar a 9 e 10 de Julho de 2012, na Universidade de Évora, e contou com um conjunto alargado de especialistas portugueses e brasileiros. Na era da globalização, em que a mestiçagem deixa de ser o mero domínio da vivência inter-racial para se tornar totalizante e tomar o lugar onde o conhecimento é possível e onde nasce o futuro (SERRES 1992), os organizadores procuraram corresponder à necessidade que se faz sentir de revisitar o passado em que o "encontro de culturas" – da lusófona como das "outras" – produziu espaços disciplinados – e quantas vezes silenciados – pelas relações de poder e pelo predomínio das instâncias normativas de uma cultura escrita.

Mestiçagem, identidade e lusofonia são conceitos cada vez mais debatidos. Sobre eles convergem diferentes discursos académicos produzidos em áreas culturais igualmente diversas. Nas sociedades lusófonas, os processos que envolvem mestiçagens e identidades intercontinentais remontam ao período de conquista e colonização europeias, prelúdio de uma contemporaneidade que se pauta, particularmente, pela "ocidentalização" a uma escala global e sem precedentes, noção recentemente repensada por Serge Gruzinski e pretexto para uma reflexão sobre os temas em questão. Interdisciplinar por natureza, o conceito de 'mestiçagens' admite múltiplos registos – políticos, económicos e culturais – estabelecidos durante o domínio europeu nos diferentes continentes (SCHUMM 1998).

Paralelamente, afasta as dicotomias geográficas e exclui, naturalmente, a ideia de que a centralidade da metrópole é a medida da construção periférica imperial. A história colonial deixa assim de ser unicamente a prefiguração de uma história específica das colónias, para se tornar num espaço onde diversas matrizes se cruzam à margem da História europeia, um "laboratório" para os encontros entre a modernidade e a pós-modernidade. Assim, o termo 'mestiçagem' assume múltiplas configurações no tempo e no espaço, permitindo repensar as sociedades coloniais enquanto 'situações caóticas' (GRUZINSKI 1994: 152), lugares onde a interacção de elementos indígenas (asiáticos, africanos, nativo-americanos) e europeus faz surgir novas e multifacetadas configurações de acordo com os diferentes contextos.

Tomando por base as heranças lusófonas, o presente volume pretende empreender abordagens aos discursos produzidos nas épocas colonial e pós-colonial através da interdisciplinaridade assumida pela historiografia, discutindo a construção das sociedades “mistas” e suas identidades intercontinentais, nomeadamente no que diz respeito aos legados socioculturais, contribuindo assim para um melhor conhecimento dos processos identitários de superação de discursos independentistas e de sentimentos de transferência, perda e desenraizamento culturais.

Em certa medida, os estudos aqui reunidos mostram como o entrecruzamento cultural está tão presente hoje como no passado e que os mitos modernos da cultura europeia, que remontam às construções classicistas do renascimento italiano e se prolongam no folclorismo romântico e germanófilo, longe de proporem uma qualquer pureza racial e cultural, acabaram por sublinhar a diversidade das suas matrizes, que na Península Ibérica conheceram um influxo de formas africanas e arabizantes, que se vieram somar a outras e mal conhecidas raízes mediterrânicas. Como nos ensina o ensaio magistral de Eduardo França Paiva, a diáspora ibérica despoletaria uma explosão de novas formas, produzindo uma enorme diversidade sociocultural, ao pôr em presença aquelas matrizes e as africanas, asiáticas e ameríndias, o que constitui um traço específico da primeira globalização, nisso se distinguindo da actual, cuja tendência para o esbatimento das diferenças culturais e para a uniformização dos modos de vida – não obstante a diversidade cultural que as migrações contemporâneas acentuam – é iniludível. França Paiva mostra ainda como a análise do léxico das escravaturas e das mestiçagens não é exclusivo de um nicho de linguistas, nomeadamente dos crioulos de base portuguesa e castelhana, antes abre um novo campo de estudos ao historiador da cultura e da sociedade.

No terreno, as expressões da mestiçagem passaram pelo ordenamento social em espaços confinados ou microespaços rurais e urbanos. Assim, Márcia Amantino traz-nos uma nova e privilegiada abordagem através do estudo da interacção de populações sob controlo dos jesuítas, índios dos aldeamentos e escravos africanos das fazendas da Companhia no Rio de Janeiro rural nas vésperas da expulsão pombalina, com um enfoque particular na regulação das uniões sexuais entre membros dos dois grupos e da conflitualidade decorrente do embate das respectivas culturas e da mestiçagem biológica. Na mesma linha, Adriana Dantas Reis aborda a realidade da Bahia através do estudo de duas freguesias urbanas no ocaso do Antigo Regime, realçando as situações e estratégias de mobilidade social inerentes à miscigenação numa paisagem social e cromaticamente diferenciada,

cuja expressão tanto passava pela afirmação da condição de “pardo” como pelo silenciamento da cor, mapeando os posicionamentos numa hierarquia social mestiça dominada pela procura de distanciação relativamente à escravidão original passível de ser obliterada.

Porque os espaços de mestiçagem são essencialmente dominados por fortes dinâmicas sociais e culturais, Suely Creusa Cordeiro de Almeida e Raquel Cristiane Muniz Florêncio oferecem-nos uma releitura do imaginário brasileiro oitocentista. Partindo da análise das práticas funerárias afro-americanas tal como representadas numa aquarela de Jean Baptiste Debret, as autoras empreendem uma viagem às raízes pernambucanas e transatlânticas (angolanas) do ritual e do seu simbolismo, para chegarem à conclusão de que a resistência cultural ao colonizador europeu permite falar numa “colonização às avessas” mediante a “ressignificação” no quotidiano de práticas católicas correntes. Do universo cultural não reconhecido politicamente, no sentido mais amplo do termo, devido a recusa ou desconhecimento por parte das instituições dominantes, incluindo a própria Igreja, passamos ao universo da transgressão e à esfera da justiça inquisitorial e da vida privada. Marco António Nunes da Silva aborda alguns casos mais emblemáticos da prática forense e inquisitorial através da análise dos chamados “cadernos do promotor”, repositório de informação nem sempre replicada nos processos inquisitoriais, muitos dos quais foram, por sua vez, arquivados de forma inconclusiva ou simplesmente desapareceram. O autor exuma, entre outros, o caso de um frei Miguel da Assunção, o qual, envolvido num enredo amoroso com duas escravas, acaba por recorrer aos serviços de um “negro feiticeiro”, revelando uma teia de relações sociais e um conjunto de crenças populares extensivos aos membros do clero, fenómeno de que Nunes da Silva nos dá um quadro mais amplo colhido na historiografia das últimas décadas.

Embora o Brasil ocupe lugar de destaque – correspondente à sua importância de *per se* e no contexto do primeiro império português – as mestiçagens culturais e biológicas na Ásia surgem no presente volume pela mão dos organizadores como um contraponto essencial para a compreensão da miscigenação nas suas múltiplas vertentes e, num âmbito mais alargado, no confronto de propostas relativamente ao espaço atlântico, cuja historiografia da mestiçagem e da escravidão, que lhe está associada, se traduz numa incomparável pujança, fruto de décadas de estudo e de debate intensos. Como nota prévia, deve ter-se em consideração que não apenas faltam as sínteses recentes sobre as mestiçagens na Ásia decorrentes da intrusão europeia, como aquelas existentes são parcelares e insatisfatórias, além

de desactualizadas. Nas condições actuais da investigação não seria fácil produzir tal síntese. Se ela tarda em aparecer, a principal razão deve ser procurada na própria natureza do seu objecto, pois, os espaços lusófonos na Ásia estão embutidos em regiões culturalmente muito díspares, cujo estudo faz frequentemente apelo ao orientalista mais especializado. Até certo ponto, tem sido difícil proceder ao estudo das comunidades de mestiços euroasiáticos – ou luso-afro-asiáticos, para melhor dar conta da sua constituição heteróclita – sem conhecer razoavelmente os contextos histórico, étnico e cultural em que cada uma surgiu e se desenvolveu. O problema, de resto, não é único nem exclusivo da diáspora portuguesa. A própria diáspora africana na Ásia, que se efectuou largamente por via do tráfico de escravos, no qual os portugueses desempenharam um papel relevante, tem experimentado o mesmo tipo de dificuldades, fundamentalmente na medida em que os africanos imigrados na Ásia não desenvolveram uma consciência diaspórica comparável à dos afro-americanos.

Neste sentido, não falta quem conteste a existência, enquanto tal, de uma diáspora africana na Ásia e no Médio Oriente (CAMPBELL 2008), nem tem sido possível apor um rosto único à escravidão e às mestiçagens a ela associadas através do continente. Assim, mesmo no interior da rede portuguesa na Ásia, predominam as abordagens regionais e sectoriais, como realidade transversal e ubíqua que apresenta cambiantes específicos e escassa integração numa história de conjunto. Embora a história social das comunidades portuguesas na Ásia tenha progredido nos últimos anos graças sobretudo aos estudos incidindo na nobreza, já que alguns fidalgos e figuras de filhos segundos oriundos de estratos socialmente inferiores concentram uma maior quantidade de dados biográficos imediatamente respigáveis nas crónicas e na massa documental de cariz administrativo, uma historiografia que se reivindique da *comprehensive history* permanecerá inevitavelmente adiada enquanto não incidir nas dinâmicas da mestiçagem, para o conhecimento das quais, e no que ao mundo do oceano Índico e do Extremo Oriente diz respeito, este volume pretende dar um muito modesto contributo.

Neste quadro, simultaneamente escasso em debate historiográfico e rico na abundância de materiais, Manuel Lobato aborda o impulso inicial de uma política oficialmente favorável às mestiçagens biológicas e culturais, uma política de sangue e de manipulação da identidade, recuperada pontualmente em situações em que essa mesma identidade foi considerada em perigo. Simultaneamente, chama a atenção para os mitos investidos nas identidades portuguesa e mestiça cuja (in)validade se resolverá na antinomia tardia entre portugueses “brancos” e

“pretos”, nova falácia lexical consagrada já no primeiro terço de Seiscentos para designar realidades sociais naturalmente ambíguas. Maria de Deus Manso e Lúcio de Sousa propõem uma visão do “outro” que é também e sobretudo uma visão de si mesmo, porquanto analisa a questão da avaliação que os jesuítas emitiram sobre os nativos admitidos na Companhia de Jesus no Japão, o que constitui um caso único e sem paralelo no quadro do Padroado português do Oriente nos alvares da época moderna. Para além de um juízo negativo que naturalmente predomina como *leitmotiv* no exame das qualidades e dos defeitos dos japoneses, o qual cobre estereótipos como a fraqueza física e de carácter ou a já (in)esperada preguiça dos nativos “japões”, surpreendente é mesmo o desassombro com que um dos temas tabu da cultura europeia – a homossexualidade – é encarado pelos jesuítas, assunto que, tal como outros tópicos tratados neste estudo por M. D. Manso e L. de Sousa, estes autores fizeram acompanhar de úteis e imprescindíveis precisões no contexto da cultura japonesa e do código de conduta marcial e religiosa que rege as relações mestre/discípulo.

Finalmente, este *dossier* temático encerra-se com um texto da autoria de Belarmino de Jesus Souza sobre a história recente das relações luso-brasileiras no ocaso do Estado Novo salazarista e durante o período marcelista, até ao último estertor do sonho imperial português, texto que condiz, mais do que qualquer dos precedentes, com o espírito que anima a revista *Perspectivas*, enquanto periódico vocacionado para as relações internacionais e as realidades contemporâneas. Souza conduz-nos pelos meandros do *flirt* e dos desencontros entre responsáveis pela política externa portuguesa e brasileira tendo como pano de fundo a evolução da arena mundial, nomeadamente nos grandes fóruns internacionais, e como motivação as debilidades decorrentes do isolamento português e o olhar atento de certos meios empresariais brasileiros para as colónias africanas, em especial Angola.

Os organizadores

Manuel Leão Marques Lobato
Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa

Maria de Deus Beites Manso
Universidade de Évora e NICPRI



Escravidão, dinâmicas de mestiçagens e o léxico ibero-americano

Eduardo França Paiva

Eduardo França Paiva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

RESUMO:

As áreas de História do Escravismo e de História das Mestiçagens vêm sendo aproximadas por historiadores do período colonial americano e do século XIX pós-independências americanas também e, cada vez, mais fica óbvia a importância da lingüística para esse campo de estudos. Mais especificamente, tem se tornado essencial a busca de significados emprestados a palavras, expressões e conceitos relativos ao mundo da escravidão (e de outras formas de trabalho compulsório, como a *encomienda* e a *mita*) e das mestiçagens surgido da fusão entre essas dimensões no universo ibero-americano. O longo domínio da Península Ibérica pelos mouros e por muçulmanos de outras origens e a presença ibérica em várias partes da costa africana já provocavam o surgimento de vocabulário e significados específicos antes das conquistas americanas. Essa experiência, entretanto, foi exponencialmente alargada no Novo Mundo, sobretudo pela maciça presença dos nativos, os índios, nesse processo e pela introdução nas áreas coloniais de contingente muito numeroso de escravos africanos de várias procedências e culturas. No crisol americano, desde os primeiros tempos do encontro desses povos e dos europeus, as misturas biológicas e culturais foram intensas e não tardou surgir a primeira geração de mestiços, que foi gestada junto com novo léxico, que expressava, justamente, aquela nova realidade multifacetada, plural e mesclada. Um novo vocabulário para um mundo novo e para gente e culturas igualmente novas. Isso parece óbvio, mas a dimensão alcançada por

Estudos sobre mestiçagens: esclarecimentos importantes

Há uma constante confusão que se faz entre o tema aqui focado e as premissas do eugenismo, do racionalismo, do evolucionismo e do darwinismo social dos séculos XIX e XX. Desde já, sublinhe-se, não são essas as mestiçagens nem a história que abordo aqui, nem as que venho estudando há anos, não obstante as evidentes conexões históricas, culturais e teórico-metodológicas diretas e indiretas entre as duas perspectivas.

Neste sentido, é importante ressaltar que a abordagem realizada neste texto está metodologicamente mais próxima das reflexões e propostas que reagiram contra as perspectivas eugênicas que degeneravam as “raças” e, por conseguinte, as sociedades e as pessoas. Esta proximidade, portanto, existe em relação aos entendimentos “positivizados” das mestiçagens, elaborados durante o fim do século XIX e na primeira metade do século XX na América Latina, extenso continente de jovens nações onde surgiram pensadores que buscaram dotá-las de identidades político-histórico-cultural próprias, valorizá-las e concebê-las como novas “civilizações” com pretensões modelares. Nesse contexto, a partir diálogos mantidos entre pensadores “culturalistas” de várias partes do mundo, é que surgiram análises pioneiras (re)valorizadoras das mesclas biológicas e culturais americanas, das miscigenações, do mestiço.

Essa contribuição latino-americana para um mundo conturbado política e economicamente, ainda pouco conhecida em suas conexões e nos impactos internacionais que promoveram, passava pelas leituras “culturalistas” – com certa influência de Franz Boas, Columbia University (BOAS 2010; CASTRO 2010) – de intelectuais como Fernando Ortiz (CASTRO 2010), em Cuba, e Gilberto Freyre (FREYRE 1990 e 1996), no Brasil, entre vários outros, até mesmo como José Vasconcelos (VASCONCELOS 1977), no México, e sua “raça cósmica” ou seu mestiço ideal. Muitos estudiosos de origens as mais distintas deram prosseguimento, ao longo do século XX, a essas leituras matrizes e originais e os ecos dos diálogos processados no período voltaram a ressonar fortemente no final do Novecentos, fazendo-se ouvir ainda mais claramente nos primeiros anos deste novo século.

“Mestiçagens”, portanto, não é tema historiográfico de moda, inventado nas últimas décadas, na esteira da História Cultural, destituído de interesse pela política e desinteressado pelas relações de poder – como costuma ser tratado por críticas superficiais, sem aprofundamento histórico e historiográfico. Contrariamente a isso, (re)conceituar “mestiçagens” e “mestiços”, considerando as historicidades das ocorrências e dos

processos históricos, assim como as historicidades dos próprios conceitos, é, ao meu ver, procedimento metodológico imprescindível para o melhor entendimento das dimensões históricas nas quais se deram e continuam se produzindo.

Mas, gostaria de verticalizar ainda mais essas observações introdutórias e passar a enfocar histórias de “misturas” e de “mestiços” que são bem mais antigas e muito mais complexas que os conceitos empregados a partir do século XIX para entendê-las (muitas vezes de maneira genérica e reducionista). O termo “mestiçagem” surgiu no Oitocentos, talvez na segunda metade da centúria, mas, como conceito e uma vez contextualizado devidamente, nos serve bastante bem para nomear e compreender o conjunto de mesclas biológicas¹ e culturais, assim como o léxico que se conformou para identificar todos os produtos – humanos, incluídos – daí surgidos. Nesse sentido, o conceito alarga-se e torna-se mais rico e operante que o reducionismo das polarizações (geralmente falsas) que ainda atualmente seu emprego simplório costuma suscitar: genética X cultura, puro X misturado ou mistura X classe social (ainda que equivocadamente transformada em etnia ou identidade grupal).

No passado, entre a chegada dos ibéricos nas terras que seriam conhecidas como América (o marco inicial dessas reflexões) até, pelo menos, o início do século XIX, as mesclas foram identificadas, nomeadas, valoradas e desqualificadas, largamente empregadas e evocadas por todos os grupos sociais, e, principalmente, representadas e explicadas, para sorte dos historiadores interessados pelo tema. Quase que “naturalmente”, todos se distinguiam, se identificavam, se classificavam e ao “outro” partindo da “qualidade” (índio, branco, preto, negro, crioulo, pardo, mulato, cabra, mameluco, mestiço, *zambo*, etc...) e da “condição” (livre, liberto ou escravo) de cada um e de cada grupo, sem a perspectiva evolutivo-degeneradora da “raça”, das culturas e das sociedades que se desenvolveria plenamente nas décadas que se seguiriam.

Tudo isso ficou registrado em testemunhos históricos de variada natureza, que podem ser transformados em fontes históricas por nós. Mas é necessário, sobre isso, sublinhar que as definições, os usos e os valores agregados às categorias de mestiçagem variaram de acordo com a visão e a intenção do observador e/ou dos que deixaram seus próprios testemunhos sobre si e sobre os mais próximos. Houve variações de época para época, de região para região e, também, dentro de uma mesma época e de uma mesma região (inclusive, já na Península Ibérica, antes das conquistas no Novo Mundo). Portanto, não existiram, geralmente, definições de emprego universal. Entretanto, isso não significa que inexistissem traços de

essa nova realidade americana e o impacto planetário que ela gerou rapidamente (econômico, demográfico, político, biológico, cultural e, claro, lingüístico) ainda não são devidamente conhecidos, nem o léxico surgido daí. Tratá-lo no singular, malgrado o risco de perdermos parte da diversidade que o constituiu, é um esforço de não fragmentar essa história aos moldes do que hoje fazemos com relação à história da América, separada por nacionalismos que não existiram durante a maior parte do período aqui focado. É também uma forma de sublinhar certa unidade lexical compartilhada já na Península Ibérica por portugueses e castelhanos, tanto no que tange a grafia das palavras quanto no que se refere ao emprego delas, às idéias e aos valores a elas associados. Entretanto, desde já deve ficar claro que mesmo no seio dessa unidade dificilmente encontraram-se definições de aceitação geral e de uso completamente padronizado, o que foi uma constante também no universo americano. Nesta comunicação não tenho maior pretensão do que a de elencar alguns termos usados antes e depois das conquistas ibéricas no Novo Mundo para a partir deles problematizar a temática geral e demonstrar a importância que ela tem hoje para os estudos relativos à escravidão, às demais formas de trabalho forçado e às mestiçagens biológicas e culturais, dimensões fortemente conectadas na história americana.

PALAVRAS-CHAVE:
Léxico ibérico; história americana; escravismo; mestiçagens.

comportamento, características fenotípicas, origens “étnicas”, cores de pele ou práticas religiosas que fossem “atributos” de alguma “qualidade”.

Conceito amplo e inclusivo

Mas, tentemos ir mais além das mesclas biológicas e culturais em si e pensemos em um conceito que nos permita deixar de privilegiar os resultados mestiços, passando a compreender mais amplamente os processos de mestiçagens e os seus desdobramentos ocorridos intensamente, durante centenas de anos, a partir, como já ressaltai, das conquistas ibéricas do Novo Mundo. Proponho, para tanto, pensarmos em “dinâmicas de mestiçagens”² e não apenas nos produtos mestiços. Essas dinâmicas não produziram apenas a mistura de dois ou mais aspectos, grupos sociais ou dimensões culturais (incluindo aí os já nomeadamente mestiços), mas, também, formas de sociabilidade e de negociação, coexistências, superposições, discursos e representações de “purezas” (que, por essas dimensões históricas se transformam no próprio real histórico) e expressões de impermeabilidade biológica e cultural, o que gerou, também, muitos conflitos.

As dinâmicas de mestiçagens geraram, ainda, identificações, hierarquizações e distinções, o que ajudou a tornar os usos do léxico ou do quadro taxonômico (taxonomia *avant la lettre*, obviamente) depreciativos muitas vezes, mas, noutras tantas vezes, tornou-os simplesmente diferenciadores. Assim, pais e, principalmente, mães de todas as “qualidades” e “condições” empregaram diferentes categorias para, em seus testamentos, por exemplo, identificarem cada um dos filhos havidos com diferentes parceiros. Houve muitos casos em que a testamenteira, sobretudo as forras (africanas, crioulas e mestiças) e as não-brancas nascidas livres arrolaram seus descendentes e herdeiros, distinguindo-os pela idade, pelo sexo e pelas “qualidades” de cada um, tais como “mulatinho”, “pardinho” e “cabrinha”³.

A adoção deste conceito significa integrar plenamente a esses processos históricos os agentes das mestiçagens que, usando as definições já empregadas no próprio período focado aqui, não eram mestiços, isto é, índios, negros, crioulos e brancos (que, note-se, não eram nomeadas “qualidades” puras, nem eram assim considerados, não obstante as definições vigentes sobre limpeza de sangue). Como “dinâmicas de mestiçagens” não se entenda, portanto, a mescla resultante, mas o conjunto de forças e de operações das quais resultaram os produtos mestiços, incluídos os humanos, e, também, os lexicais, que nomearam, definiram, valoraram e atribuíram significados a essas dimensões e a esses produtos.

Dinâmicas de mestiçagem e escravidão

Com o domínio das terras continentais a oeste do “mar oceano”, as quatro partes do mundo foram definitivamente integradas, ocorrendo o que se pode chamar de globalização plena⁴. Um dos mecanismos que possibilitaram esse novo quadro planetário foi o comércio praticado, que se mundializara e que ia muito além das trocas mercantis *tout court*, pois fomentava a circulação, entre os continentes, de gente, culturas, flora e fauna, objetos, crenças, conhecimentos técnicos e práticas culturais. Parte importante desse comércio planetário, a escravidão foi igualmente globalizando-se e devido às conquistas ibéricas, consolidou-se logo no Novo Mundo. Se aí ela foi inicialmente indígena e, em certa medida, mestiça, logo em seguida ela se “africanizou”, ainda no século XVI, principalmente nas áreas espanholas. E no final da centúria, mas, sobretudo a partir do século XVII, a “africanização” dessa forma de trabalho compulsório intensificou-se ainda mais, agora na América portuguesa.

Escravidão e demais formas de trabalho compulsório não foram condição *sine qua non* para que as dinâmicas de mestiçagens se processassem. Entretanto, no Novo Mundo elas se associaram desde os primeiros tempos, submetendo inicialmente, como já disse, os naturais (índios) e em seguida os *mestizos*/mestiços/mamelucos (filhos de índias com europeus), africanos, crioulos, *zambos*, mulatos, pardos, cabras e outras “qualidades” de mestiços (no geral). Nos domínios ibéricos na América o mundo do trabalho e as dinâmicas de mestiçagens se deram sustentação muito precocemente. Do ambiente daí surgido emergiram produtos mestiços (incluídos os tipos humanos), assim como um léxico específico, formado por palavras e expressões inéditas e, também, antigas, algumas delas resignificadas nesse mundo novo. Entre as primeiras conquistas e o século XVIII a maior parte desse léxico se constitui e se consolidou, passando a ser empregado (ainda que com muitas variáveis) em toda a região, sendo reproduzido, já americanizado, na Península Ibérica, tanto na fala cotidiana da gente, quanto nos registros de letrados e de autoridades.

Já no fim do século XVI e no início do XVII, o *mestizo* Inca Garcilaso de la Vega demonstrava toda a sua particular perspicácia intelectual e escreveu em seu célebre *Comentarios Reales de los Incas*, publicado em Lisboa, em 1609, que eram “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones” (GARCILASO DE LA VEGA 1995: 627). E essas “generaciones” eram as “qualidades” às quais cada indivíduo ou grupo social eram enquadrados ou se enquadravam. O Inca Garcilaso se referia,

claro, ao léxico ou a uma parte dele, cuja existência e importância de seu emprego generalizado ele já percebera claramente.

O léxico das mestiçagens associadas ao mundo do trabalho era, então, um instrumento de organização social e uma forma de expressão cultural operada por toda a população, nas dimensões mais cotidianas da vida, ainda que os usos que se fizesse dele sustentassem diferentes formas de poder exercido por grupos e indivíduos sobre outros. Não se tratava, portanto, de uma “taxonomia” imposta exclusivamente de cima para baixo, isto é, não foi algo inventado e forçadamente introduzido nessas sociedades pelos representantes dos reis católicos ibéricos visando subjugar, classificar e hierarquizar os súditos americanos; pelo menos não com tal intencionalidade tão racional e não apenas como um instrumento de dominação empregado pelos conquistadores. O léxico, em grande medida, formou-se no cotidiano, a partir dos usos compartilhados por toda a população, empregando termos e significados existentes nessas regiões, anteriormente à chegada dos ibéricos, assim como vocábulos surgidos a partir dos contatos entre culturas das quatro partes do mundo aí ocorridos e palavras já empregadas antes em línguas latinas. E assim foi que se legitimou e que circulou intensamente em todo o mundo ibero-americano, operado coletivamente tanto no que se refere à sua construção histórica complexa quanto ao seu emprego variado, o que significou definir-se e definir o “outro” (que, muitas vezes, era parente próximo, não obstante se enquadrar em outra “qualidade”, como já exemplifiquei antes). Isso, na verdade é aspecto fundamental para melhor se compreender essa história: a necessidade de se identificar em relação ao “outro”, de se assemelhar ou de se distinguir dele. Essas construções identitárias se justificavam plenamente em sociedades organizadas e consolidadas em torno de hierarquias e distinções, como foram (e continuam sendo) as do mundo ibero-americano.

Termos e expressões

Estipulemos, para iniciar, dois campos de análise nos quais se amalgamou o léxico das mestiçagens em associação às formas de trabalho no mundo ibero-americano: as grandes categorias de distinção e os grupos sociais. Todos os termos e expressões relacionados a esses dois universos e aqui trabalhados foram resgatados de documentação administrativa, crônicas, relatórios, cartas, testamentos, inventários *post-mortem*, processos judiciais, literatura, entre outras fontes antigas, produzidas, basicamente, entre o final do século XV e o final do XVIII. Tratou-se, portanto, de recuperar junto a esses registros os significados (re)construídos e operados no

passado e não de projetar sobre o passados definições atuais que, na maioria das vezes, esse passado não conheceu.

Há definições, entretanto, que são mais antigas e foram retiradas de dicionários e de estudos realizados mais recentemente. O rol lexical é muito extenso, mas o que se apresenta a seguir são vocábulos e expressões mais importantes e usuais no período enfocado.

Uma listagem preliminar, incluindo termos modernos e atuais de circulação no mundo ibero-americano, conta com mais de 330 vocábulos e expressões que integrarão futuramente o *Dicionário Histórico das Mestiçagens nos Mundos Ibéricos*, que se encontra em fase de discussão e de elaboração dos primeiros verbetes. Mas, neste texto, selecionei mesmo os itens mais antigos e mais representativos.

Entre as grandes categorias de distinção social, inseriam-se as de “qualidade”, “casta”, “raça”, “nação”, “cor” e “condição”. Entre todas elas, a de “qualidade” talvez tenha sido a mais importante. Logo depois das primeiras conquistas realizadas em nome dos reis católicos, ainda em relação às ilhas do que veio a ser chamado *mar de las Antillas*, os “naturais” foram denominados “índios”. Embora o termo já existisse antes, seu uso generalizou-se em pouco tempo na América, logo se transformando em “qualidade” mais usada para identificar e nomear os nativos do Novo Mundo que para os de outras partes, como Índia e Filipinas. A palavra foi uma das que abriram o novo léxico americano.

Em 1492, Cristóvão Colombo já teria empregado “índio” para nomear os nativos das terras conquistadas⁵ e Pedro Mártir de Anglería, em torno de 1493, usou o termo “indígena” (assim grafado em latim) (ANGLERÍA 1989: XXX-XXXIII e 11). No caso da América portuguesa, o emprego deste termo demorou mais tempo para ocorrer, ressalte-se. Na carta que o célebre escrivão Pero Vaz de Caminha escreveu em 1500 ao rei português, relatando o “achamento” das terras que viriam a ser o Brasil, ele não usou o vocábulo em momento algum, empregando em seu lugar “homens” e “pardos”, como nos seguintes trechos famosos:

acudiram pela praia homens, quando dous, quando três, de maneira que, quando o batel chegou à boca do rio, eram ali 18 ou 20 homens, pardos, todos nus, sem nenhuma cousa que lhes cobrisse suas vergonhas. (...) A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma cousa cobrir nem mostrar suas vergonhas” (CAMINHA 1974: 34-35 e 37).

O emprego de “índio” nos domínios portugueses do Novo Mundo não deve ter tardado a ocorrer, mas pesquisa nesse sentido precisa ainda ser realizada. Ainda na primeira metade do século XVI, em 1546, mais precisamente, Duarte Coelho, donatário da Nova Lusitania (Pernambuco), deixou registrado o uso do termo, grafando-lhe “imdeos” (MELLO e ALBUQUERQUE 1997: 45).

Entretanto, na documentação aparecia, para além de “índio” e “indígena”, grande variedade de vocábulos empregados para identificá-los, distingui-los e classificá-los. Os mais recorrentes (ao longo do largo período) foram “gentio”, “gentílico”, “bárbaro”, “gentio bárbaro”, “natural”, “brasis”, “negro da terra” ou “negro” (também empregado para mamelucos), “selvagem”, “montañés”, “serrano”, “botocudo” e “carijó”. Entre *naturalia*, *mirabilia* e o ideário católico essa taxonomia ia sendo composta e se consolidava.

Da mescla biológica entre índias e conquistadores ibéricos nasceu a primeira geração de “mestizos” ou “mestiços” ou “mamelucos” ou, ainda, “bastardos”, que podem ser considerados os primeiros filhos da América ou os primeiros americanos. O estatuto era novo em tudo e esses indivíduos, nem índios, nem europeus, tornaram-se, inicialmente, uma solução local e eficaz para povoar, cultivar e proteger as conquistas ibéricas ou as terras onde nasceram.

O quadro dos tipos que compunham a população do Novo Mundo foi ampliando-se com o tempo. Com as índias, mais tarde, mesclaram-se negros, crioulos e mestiços no geral (incluídos, neste sentido, além dos *mestizos*/mestiços/mamelucos/bastardos, outros filhos das misturas, tais como pardos, mulatos, cabras, curibocas, caboclos, *zambos*, entre muitos outros, que, com o passar do tempo também foram abarcados pelo vocábulo geral “mestiço”). Além disso, claro, muitas outras “qualidades” de mestiços foram geradas sem a participação de índias e de seus descendentes, como se verá à frente.

Não obstante seu uso precoce e sua naturalização americana, o termo “mestiço” já existia em línguas derivadas do latim desde, pelo menos, o século XII, embora de emprego pouco comum na Europa⁶. Mas, ainda que depois do “índio”, se integrou ao léxico aqui em foco, ampliando-o. “Mestizo” começa a aparecer na documentação sobre a América espanhola em torno de 1530 ou, talvez, alguns anos antes⁷. Já para a América portuguesa, a primeira menção conhecida é datada de 1552, aparecendo em carta escrita por um jesuíta (FORBES 1988: 128-129). Poucos anos depois, no *Sumário das Armadas*, texto apócrifo atribuído, por historiadores paraibanos, ao padre jesuíta Simão Travassos, que participou da expedição

de conquista da Paraíba, em 1585, segundo a nota da professora Carla Mary S. Oliveira, o termo também foi empregado⁸.

No âmbito dos dicionários, o vocábulo aparece antes em um português que em um espanhol. Hieronymo Cardoso, no seu dicionário Português-Latim, preparado antes de 1569, indica “(Port.) Mestizo = (Lat.) Ibria, ae” (...) (Port.) mestiço, = Hybris, idis. Híbrida, ae” (FORBES 1988: 100).

Identificado, nomeado e classificado, o “mestiço” americano, desde os primeiros tempos posteriores à conquista, apareceu julgado de maneira pendular na documentação. Ora era tema que inspirava muitos cuidados e provocava desconfiança nos discursos de autoridades, religiosos e observadores de outra natureza, ora era valorado. O célebre jurista espanhol Juan Solórzano Pereyra, por exemplo, considerou-os “como la mejor mezcla que hay en Indias” em seu *Politica Indiana* (1646/1647) (SOLÓRZANO PEREYRA 1996: 222).

Sinônimo de “mestiço”, os “mamelucos” ou “mamalucos” também foram alvo de avaliações depreciativas e elogiosas, dependendo da época e da conveniência. O termo foi empregado na América portuguesa já no início da segunda metade do Quinhentos. Em 1553, “mamaluca” aparece em carta de um jesuíta⁹. Talvez, na conquista portuguesa (não há registros conhecidos do emprego em áreas de domínio espanhol), o termo tivesse sido usual antes mesmo que “mestiço” para designar os primeiros “americanos”. É muito interessante pensar que se tratava de vocábulo antigo, que em língua árabe significava “escravo” e que designava em algumas áreas islâmicas da Ásia Menor e do Egito os escravos não-muçulmanos que, ainda crianças, eram levados para serem preparados como guardas dos sultões, passando a receber formação esmerada. Quando adultos deviam se converter ao islamismo e eram alforriados¹⁰. Alguma correspondência para as áreas espanholas pode ter havido com relação ao uso do termo “jenízaro”, que, originalmente, em regiões islâmicas, significava mesclado e que não foi introduzido no Brasil¹¹.

“Curiboca”, aparentemente, foi outro sinônimo de filhos de índias e brancos e de americanos mestiços (*African-American mixed-bloods*), definição retirada por Jack Forbes de *Historia Naturalis Brasiliae*, importante obra de Georgi Marcgravi [Marcgrave] e Guilielmi Pisonis, publicada em Amsterdam, em 1648, não obstante desconfiar dela. Forbes escreveu, então, que “curiboca” era comumente aplicado aos descendentes de brancos e americanos, enquanto “caboclo” equivalia a “índio” (FORBES 1988: 166, 172). Este termo, “caboclo”, tinha origem tupi, provavelmente, e designava o mestiço nascido do cruzamento de branco (ou mestiço, mameluco,

“filho de branco”) e índia. O vocábulo foi empregado largamente na América portuguesa, mas, no século XVIII, parece ter suscitado inconveniências. Assim, no Alvará Régio de 4 de abril de 1755, assinado pelo rei português Dom José I, “O Reformador”, foi interdito seu emprego: “outrosim proibo que os ditos meus vassallos casados com Indias, ou seus descendentes, sejaõ tratados com o nome de *Caboucolos*, ou outro semelhante, que possa ser injurioso”.

As proibições de certos usos taxonômicos não pararam por aí, embora, na prática, nem sempre fossem cumpridas ou, por outro lado, seu uso já tivesse declinado. No mesmo ano de 1755, Dom José I assinou o *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, no qual ficava proibido nomear os índios de “negros”. Nessa época, já não era tão comum o emprego da expressão “negros da terra” com relação aos “índios”, para diferenciá-los dos “negros de Guiné” (africanos), como ocorrera até, pelo menos, o início do século XVII. “Guinéu” ou “guineo” foram variações encontradas frequentemente nos documentos e crônicas da época. Além disso, completavam o conjunto de “qualidades” ou “cores” relacionados aos africanos e usados em toda a Ibero-América os termos “prieto” ou “preto”, “gentio”, “gentílico”, “bárbaro”, “gentio bárbaro”, “mouro”, “cafre”, “boçal/bozal” e “ladino”.

A partir da segunda metade do Seiscentos, com a chegada frequente de contingentes muito maiores de escravos africanos e com o aumento da população mesclada com eles e com seus descendentes, outros termos se tornaram comuns e foram se generalizando nos séculos seguintes, assumindo importância cada vez maior no processo de conformação das sociedades. Foi a partir dessa época que, pela primeira vez, desde a chegada dos conquistadores ibéricos ao continente, os domínios portugueses passaram a contar com a presença de mais escravos africanos que os da Espanha, além do grupo de escravos nascidos no Novo Mundo, que crescia rapidamente. Assim, generalizou-se e intensificou-se o uso de vocábulos tais como crioulo, mulato, *zambo*, pardo, moreno, cabra, entre muitos outros, guardando particularidades para cada região e época, mas, quase sempre, aparecendo de maneira semelhante nos registros relacionados a todas as regiões da Ibero-América, conformando léxico compartilhado. Esse conjunto lexical, é importante frisar, ainda que composto por vários termos antigos, anteriores às conquistas do Novo Mundo, volta à Europa já “americanizado” a partir do século XVI, tornando essa história de circulações, apropriações e resignificados muito mais complexa e instigante.

A palavra “crioulo”, por exemplo, suscitou curiosidade e definições desencontradas desde muito cedo. O *mestizo* Garcilaso de la Vega escreveu nos primeiros anos do século XVII:

Es nombre que lo inventaron los negros – y así lo muestra la obra. Quiere decir, entre ellos, ‘negro nacido en Indias’. Inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá. Porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena. Y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá, de manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman criollos y criollas” (GARCILASO DE LA VEGA 1995: 627).

Os “cabras” eram, provavelmente, filhos de índias e negros (e vice-versa) e o vocábulo foi usado quase que exclusivamente no Brasil. Em algumas regiões houve correspondência com o termo “caburé” ou “caboré”, que, aparentemente, tem origem na língua tupi (SYMANSKI 2011: 44). Já os “zambos”/“sambos” e “zambaigos”, também filhos de índias e negros (e vice-versa) ou de índias e *zambos* (e vice-versa) foram empregados nos domínios espanhóis do Novo Mundo.

Já “pardo” e “mulato” eram duas antigas palavras que, como outras anteriormente indicadas, integraram o universo ibero-americano, se “naturalizando” aí, recebendo novos significados e sendo associadas a novos grupos sociais. De fato, 300 anos depois das primeiras conquistas ibéricas, o grosso da população nascida nas Américas compunha-se de pardos, mulatos, *zambos* e *mestizos*/mestiços, entre escravos, libertos e nascidos livres.

“Pardo” parece ter sido empregado mais largamente e mais precocemente também. António Luís Ferronha afirma que o termo queria dizer pele de animal e que teria sido usado já no século XII, em Portugal¹². A partir do século XVI, “pardo” tornou-se categoria comum, por vezes indicativa de “qualidade” (denotava alguma mistura com negros, crioulos, mulatos ou *zambos*, que poderia ter ocorrido com brancos ou índios, principalmente) e em outras vezes expressando a cor de pele. Nesse sentido, também foi bastante usual, principalmente nos séculos iniciais de ocupação do Novo Mundo, o termo “baço”, correspondente à cor “parda”. Dicionaristas e cronistas dos séculos XVI e XVII assim se referiram aos índios do Brasil ou até mesmo a mestiços na América espanhola.

Para o célebre franciscano frei Antonio de Santa Maria Jaboatão, que viveu em

Pernambuco, durante o século XVIII, os pardos pareciam ser o tipo misto perfeito. É o que ele expressa no sermão *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político, e Encomiástico recitado em a nova celebridade que consagrarão os Pardos de Pernambuco ao Santo de sua cor: o Beato Gonçallo Garcia*, feito em 1745, durante a festa em louvor do beato Gonçalo Garcia, também ele um “pardo”, nascido na Índia de pai português e mãe indiana. Posteriormente, em texto publicado em 1758, Jaboatão afirmaria com vigor:

Nunca os pardos esperaram menos um santo da sua cor do que na presente ocasião, e nunca tanto como agora os apuraram, e apertaram mais as atribuições dos caluniadores de seu nome, e por isso, nunca tanto como nesta ocasião se faria neles mais apetecido um santo de sua cor. Pois agora, diz o Senhor, agora é tempo, já chegou o dia. Agora sim, que cresceram, e chegaram a seu termo as calúnias do vosso Nome (...) agora é o tempo de se publicarem as vossas glórias (...).¹³

O vocábulo “mulato” também já era empregado na Península Ibérica quando se conquistaram os territórios a oeste do “mar oceano”. Jack D. Forbes chamou a atenção para suas prováveis origens distintas. Uma delas, a mais disseminada, o associa com o mulo ou a mula. Mas há também possibilidade de “mulato” derivar do árabe *muwallad*, latinizado até assumir a forma conhecida em espanhol e em português. Neste caso, seu emprego pode retroagir ao século X, impulsionado pela presença muçulmana na Península Ibérica (FORBES 1985: 140-148).

Finalmente, outra das categorias de mestiçagem/“qualidade” ou “cor” usuais, escolhidas para integrarem este texto, entre muitas outras existentes, como já expliquei antes, foi “moreno”. Derivado de “mouro”, termo que designava os negros islamizados da Mauritânia e que foi se generalizando em toda a Europa como sinônimo de muçulmanos ou até mesmo se confundindo com “turco”, foi de emprego precoce na América espanhola. Já na América portuguesa, aparentemente, demorou mais a se tornar comum. Seu uso no Brasil se generalizou, possivelmente, a partir do século XIX, adentrando o século XX inclusive como forma carinhosa de tratamento, principalmente de homens com relação a mulheres e quase sempre no diminutivo: (a) “moreninha”. Essa parte da história, entretanto, foge do recorte temporal aqui adotado e fica para outra ocasião.

Conclusões

O cotidiano das populações americanas não se pautava, pelo menos não exclusivamente, em definições e valores de eruditos, de representantes dos reis e de religiosos. Enfim, o dia-a-dia era muito mais que o resultado da imposição da ordem e da empresa real; ia muito além disso e envolvia fortemente a participação das camadas menos favorecidas das populações no seu fazer-se. As mestiçagens ibero-americanas e o universo mestiço, biológica e culturalmente, foram expressões dessa história construída coletivamente, ainda que os grupos sociais não tivessem os mesmos poderes e as mesmas oportunidades de exercê-los. Também foi expressão dessa história o fascinante léxico que nomeou, qualificou, distinguiu e hierarquizou o mundo novo construído nas conquistas ibero-americanas. Ele resultou da atuação de agentes históricos, como os mestiços em geral, tanto nas áreas espanholas quanto nas portuguesas, gente que não se deixou limitar por teorias, definições e qualificações atribuídas e/ou destituídas pelos que, por sua escrita, legaram à posteridade uma (apenas uma!) versão daquela realidade histórica e um retrato daqueles homens e mulheres coprodutores de sua trajetória. Volver o olhar para a formação histórica do léxico das mestiçagens associadas ao mundo do trabalho é, pretendo, focar a história dos que não puderam escrevê-la e publicá-la, mas, nem por isso, deixaram de registrá-la.

Entretanto, deve ficar claro que no seio da unidade lexical proposta aqui (unidade, ainda que com toda a sua diversidade e com suas particularidades), dificilmente encontraram-se definições de aceitação geral e de uso completamente padronizado. Isso foi uma constante no universo ibero-americano. Apenas isso já é suficiente para nos indicar o quanto é necessário rever antigas verdades e práticas historiográficas. Exemplificando: o que até agora costumamos considerar “branco” pode não ter sido e isso abrange cinco séculos de nossa história comum e conectada, assim como as interpretações que se construíram sobre essas sociedades e que continuam sendo produzidas, cada vez mais intensamente.

Finalmente, neste texto, devo frisar, não tive maior pretensão do que a de elencar alguns termos usados antes e depois das conquistas ibéricas no Novo Mundo para, a partir deles, problematizar a temática e demonstrar a importância que ela tem hoje para os estudos relativos à escravidão, às demais formas de trabalho forçado e às mestiçagens biológicas e culturais, dimensões fortemente conectadas no mundo Ibero-Americano entre os séculos XVI e XVIII.

- ¹ Emprego este termo, bem como uso a expressão “mestiçagens biológicas”, mesmo ciente de que o vocábulo *biologia* surgiu posteriormente ao principal período focado neste texto – séculos XVI a XVIII. Geralmente, indica-se que dois dos primeiros a empregá-lo foram o naturalista alemão Gottfried Reinhold Treviranus, em seu livro *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur*, publicado originalmente em 1802, e o naturalista francês Jean-Baptiste LAMARCK, no seu *Hydrogéologie*, de 1802, não obstante o termo já existir na segunda metade do século XVIII. Entretanto, entendo tratar-se de procedimento metodológico legítimo e não anacrônico empregar conceitos e categorias teóricas sobre um tempo que não os conheceu, contanto que respeitadas as historicidades dos acontecimentos e, de preferência, explicados o conceito e a maneira que ele será usado. Isso se aplica também ao emprego de “mestiçagem” para o mesmo período, uma vez que este conceito é posterior, como já expliquei, tendo aparecido, provavelmente, na segunda metade do século XIX, embora não se tenha conseguido até agora precisar sua aparição.
- ² Propus originalmente esse conceito em PAIVA 2012, especialmente 12-14, 32-41, 210.
- ³ Exemplos dessa variedade de “qualidades” entre os rebentos de uma mesma mãe ou de um mesmo pai foram reproduzidos em PAIVA 2001 e 2009.
- ⁴ Ideias sobre essa integração e esse comércio globais não são novas e podem ser encontradas, sob variados matizes, em trabalhos já clássicos, BOXER 2002; BRAUDEL 1995 e 1983; GODINHO 1981-1984; MAURO 1989; WALLERSTEIN 1999 e 1974. Ver ainda ALENCASTRO 2000 e GRUZINSKI 2004.
- ⁵ Segundo a transcrição de seu *Diario*, feita por Fray Bartolomé de LAS CASAS (1875: 204).
- ⁶ ALVAR 1987: 162; BERNAND e GRUZINSKI 1993: 7-8. Serge Gruzinski lembra que Carmen Bernand, em texto não publicado, advertia que, originalmente, a noção de mestiço não se referia à mistura biológica, mas a uma escolha política: “na Espanha medieval, os mistos ou ‘mestiços’ são os cristãos que preferiram se aliar aos muçulmanos contra o rei Rodrigo”. Ver GRUZINSKI 1999: 37; D’AREZZO 1859. Agradeço a Federico Faloppa a indicação dessa obra.
- ⁷ Carta de Jerónimo López a Carlos V (Da noticias curiosas del repartimiento de Méjico) Año 1541, in MONTOTO 1927: 102.
- ⁸ TRAVASSOS 1983: Capítulo Ultimo. A nota da professora Carla Mary S. Oliveira sobre o caráter apócrifo do documento encontra-se no fim do texto.
- ⁹ Carta de Pedro Correia a Simão Rodrigues, 10 de março de 1553. Citado por MONTEIRO 1994: 34.
- ¹⁰ Ver, por exemplo, DENOIX 2006; ENNAJI 2007.
- ¹¹ Ver, por exemplo, GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS 2006.
- ¹² António Luís Ferronha foi responsável pelas leituras, introdução, modernização e notas da edição de 1995 do *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde...* A referência sobre o termo “pardo” encontra-se na nota 27 (ALMADA 1995: 138). O autor, entretanto, não cita a fonte de onde retirou a informação.
- ¹³ JABOATÃO 1758. Citado por DIAS e ALMEIDA 2007: 7.





Identidades e mestiçagens entre negros e índios e o controle da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial

Marcia Amantino

Marcia Amantino
Universidade Salgado de Oliveira, Brasil

RESUMO:

Em 1757, portanto dois anos antes da expulsão definitiva da Companhia de Jesus dos reinos portugueses, a ordem administrava na capitania do Rio de Janeiro, oito propriedades rurais e cinco aldeamentos indígenas. Isto significava que havia uma população em suas fazendas em torno de 2616 escravos e nos aldeamentos 1810 índios. Apesar de haver políticas de administração claramente diferenciadas para indígenas e escravos foi inevitável que esta população que vivia sob os cuidados espirituais e temporais dos inicianos se movimentasse constantemente entre as fazendas e aldeamentos não só nos momentos de festividades, mas também durante a realização de atividades ligadas às diferentes necessidades de trabalho. Tais movimentações proporcionaram variados encontros sexuais, legitimados ou não pela igreja.

Os religiosos da Companhia de Jesus chegaram à capitania do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVI para auxiliar as forças portuguesas contra as investidas dos franceses que contavam com o apoio dos índios Tamoios. Neste momento ficava muito clara a política de proximidade entre os religiosos da Companhia de Jesus e os interesses metropolitanos, representados pela figura de Mem de Sá, Estácio de Sá e de outras autoridades lusas. Estes interesses estavam em consonância também com os dos colonos que já habitavam áreas próximas, como por exemplo, os da capitania de São Vicente.

A luta contra os franceses, além de colocar em perigo a dominação lusa no território sul da América portuguesa, tinha também um caráter sagrado para os religiosos da Companhia de Jesus. A permanência de franceses chegados à região na reviravolta da ocupação na Baía de Guanabara era um perigo imediato ao avanço do catolicismo junto aos índios já convertidos ou por converterem-se (MENDONÇA 1991, 61). Anchieta, um dos jesuítas que atuou ao lado das tropas que defendiam os interesses reais, identificava que os franceses que viviam nestas terras levavam uma vida,

Já não somente hoje apartada da Igreja católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos Índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nu ás vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana que no mais sua vida é corruptíssima. (ANCHIETA 1988, 108).

A atuação dos inicianos como combatentes, enfermeiros ou exercendo os afazeres litúrgicos frente às legiões indígenas que já estavam aldeadas nas capitanias vizinhas foram percebidas pelos próprios comandantes portugueses como essenciais ao projeto de colonização da parte sul da América portuguesa. Inúmeras também foram as informações dos jesuítas aos seus superiores ou mesmo ao rei relatando o quanto as capitanias do Espírito Santo e de São Vicente estavam fracas e impossibilitadas de evitar qualquer tentativa de ataque inimigo. A ocupação da Baía de Guanabara era, segundo o padre Nóbrega, essencial para impedir que outras coroas européias tentassem se estabelecer na região (NÓBREGA 1988, 227).

Todavia, os relatos jesuíticos deste momento e mesmo depois, demonstraram também o papel da religião nestes fatos. Há informações em cartas trocadas

com superiores, (ANCHIETA 1984, 168-169) em crônicas (VASCONCELLOS 1977, 48) e no Auto de São Lourenço (ANCHIETA 1999) de que durante as batalhas os aliados portugueses, ainda que em menor número e em vias de serem derrotados pelos Tamoios e franceses, pediram a intercessão dos santos e foram atendidos. Em vários momentos, a Virgem Maria e São Sebastião acudiram as tropas, protegendo os homens e ateando fogo nas embarcações inimigas. Os jesuítas, apesar de reconhecerem os méritos de Mem de Sá e das tropas, creditaram a vitória aos desígnios divinos (LUZ 2001, 63-78; CARDOSO 2010).

Em função deste apoio estratégico, político e militar e com a justificativa de que haveria muitas almas a serem cristianizadas na região, os jesuítas receberam uma sesmaria onde ergueram uma pequena igreja, que anos mais tarde se transformou na igreja dos Jesuítas dedicada a Santo Inácio, e edificaram o colégio do Rio de Janeiro. Nesta mesma sesmaria estabeleceram também a partir do fim deste século o engenho Velho, o Novo e a fazenda de São Cristovão. Entretanto, ao longo do século seguinte, suas propriedades fundiárias foram aumentando na capitania através da obtenção de outras sesmarias, por doações de particulares, por trocas e também por compras.

Em 1757, portanto dois anos antes da expulsão definitiva da Companhia de Jesus dos reinos portugueses, a ordem administrava na capitania do Rio de Janeiro oito propriedades rurais e cinco aldeamentos indígenas. Além deste patrimônio rural eles mantinham também inúmeros imóveis urbanos que eram alugados, bem como arrendavam parcelas de suas terras gerando mais uma fonte de rendas.

Para manter toda esta estrutura fundiária eram necessários muitos braços aptos aos variados serviços e a Companhia de Jesus em meados do século XVIII era a instituição com o maior número de escravos. De acordo com Dauril Alden (1996, 525), a Província do Brasil e a do Maranhão e Grão Pará possuíam juntas em 1760 (dados obtidos a partir dos autos de inventários e sequestros das propriedades jesuíticas mandados realizar no ato da expulsão em 1759), 1/3 de todos os escravos que a Companhia tinha na América do Sul.

Analisando apenas as fazendas e engenhos em alguns momentos do século XVIII percebe-se que havia uma população em torno de 2616 escravos e nos aldeamentos 1810 indígenas. Esta população negra e indígena se mantinha estável, pelo menos, desde a década de 30 dos Setecentos, conforme apontam os dados abaixo:

De qualquer forma, estes enlances, embora proibidos pela legislação em variados momentos, foram uma das principais formas de diminuir as diferenças culturais entre os dois grupos e permitiram o desenvolvimento de uma cultura mestiça, ainda que alicerçada na escravidão.

Por outro lado, estes encontros não foram suficientes para impedir, em alguns momentos, conflitos entre os dois grupos, demonstrando assim, os limites não só do controle exercido pelos jesuítas e pela sociedade, mas também o próprio limite da mestiçagem biológica e cultural.

PALAVRAS-CHAVE:

Jesuítas; Rio de Janeiro; escravidão; índios; negros; mestiçagens.

TABELA 1. População que vivia sob o controle dos inacianos na capitania do Rio de Janeiro, século XVIII

Grupos	1738	1743	1757
Escravos nas fazendas e colégio	2586	2337	2616
Índios aldeados	1713	1889	1810

Fonte: Catálogos breves e trienais – 1701-1736 ARSI, Br. 6/I e 6/II.

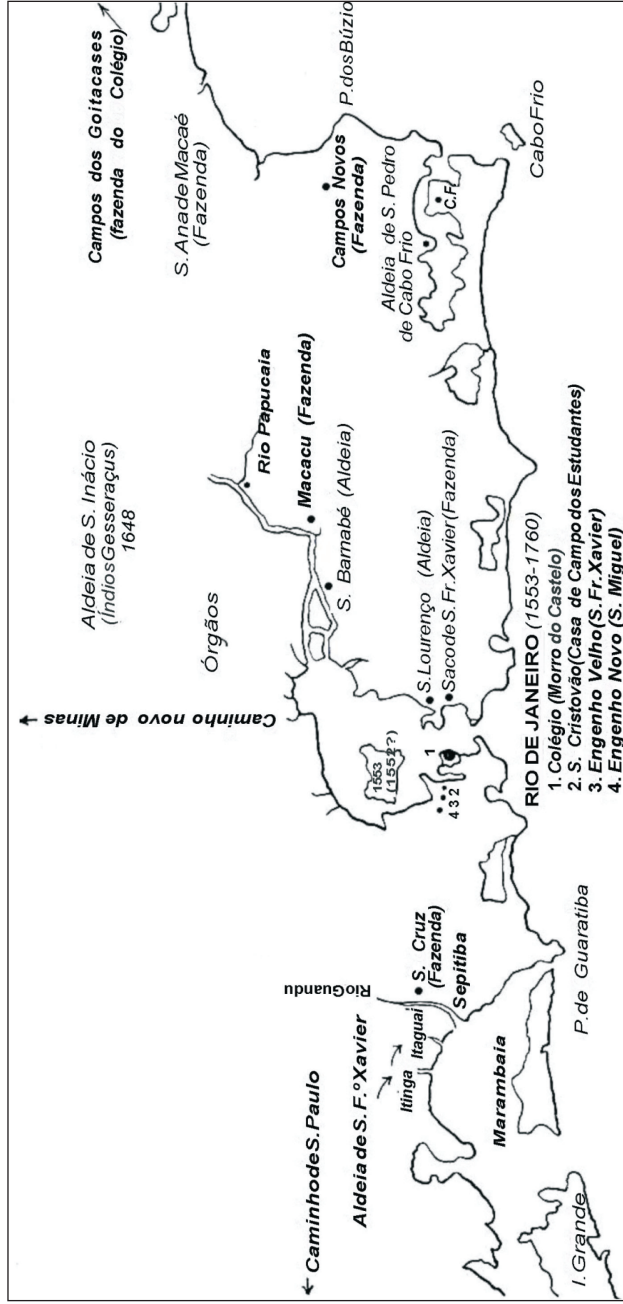
Os dados apresentados nesta tabela podem ser desdobrados em outra a fim de demonstrar a distribuição destes dois grupos populacionais pelos aldeamentos e pelas fazendas administradas pelos inacianos na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII.

TABELA 2. Distribuição dos índios aldeados e dos escravos pertencentes aos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro, século XVIII

Índios aldeados	1738	1743	1757	Escravos	1738	1743	1757
São Lourenço	152	125	110	Campo Goitacazes		500	820
Taguaí	232	230	130	Santa Cruz		750	740
São Barnabé	400	334	330	Engenho Novo		200	148
São Pedro	929	1200	1040	Papucaia		225	223
Aldeia Fluminensis			200	Macaé		33	60
				Engenho Velho		216	200
				Campos Novos		163	190
				São Cristovão		250	235
Total	1713	1889	1810	Total	2586¹	2337	2616

Nos relatórios trienais enviados aos superiores da ordem, identifica-se que apenas na capitania do Rio de Janeiro havia um predomínio do número de escravos nas propriedades inacianas. Já nas capitanias de São Paulo, Espírito Santo e também nas localizadas no Nordeste, como Bahia e Pernambuco, a situação era claramente outra. Os índios dos aldeamentos superavam muito o número de escravos. Sabendo-se que os índios administrados pelos jesuítas em seus aldeamentos trabalhavam também para os padres não só nas próprias terras dos aldeamentos, mas também nas fazendas e prestando diversos tipos de serviços nas ruas das

MAPA 1. Distribuição das fazendas e aldeamentos inicianos na capitania do Rio de Janeiro



Fonte: Serafim LEITE. 2000. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia), T. VI, Liv. 1, 130.

idades, a presença majoritária desta mão-de-obra em seus relatórios significava que realmente os inacianos controlavam uma quantidade impactante dos braços aptos para o trabalho no espaço colonial. Parece que os colonos não reclamavam à toa quando se queixavam às autoridades de que os padres impediam que os índios realizassem trabalhos para eles e que ainda determinavam quanto cada indígena iria receber de salário¹.

Além disto, pode-se averiguar pelo mapa abaixo, como que as fazendas e aldeamentos eram muito próximos uns dos outros e em alguns casos, estes últimos ficavam dentro de terras inacianas.

A partir dos números apresentados acerca dos escravos e dos indígenas aldeados sob a administração dos jesuítas e da proximidade geográfica entre as fazendas e os aldeamentos inacianos buscar-se-á analisar as relações de mestiçagens biológicas e quando possível, cultural, entre índios e negros ao longo do período colonial na capitania do Rio de Janeiro.

As mestiçagens

Pode-se dizer que há pouco tempo a historiografia brasileira voltou a se ocupar com as questões ligadas às mestiçagens, mas de uma forma bastante geral, as pesquisas envolvem, quase sempre, as relações estabelecidas entre brancos e indígenas, suas consequências, seus resultados e os impactos que estas relações propiciaram em suas sociedades locais (OLIVEIRA, 2011; ANZAI & MARTINS, 2008; DOMINGUES, 2000; ESPÍNDOLA, 2005). Entretanto, ainda são poucas as pesquisas que buscam perceber as mesmas temáticas quando as relações travadas envolviam negros e índios. Apesar delas parecerem não ser tão numerosas quanto as anteriores, elas ocorreram durante todo o período colonial, tanto na América portuguesa quanto na espanhola (RESTALL, 2005; SCHWARTZ, 2003; GANDON, 1997).

Apesar de haver políticas de administração claramente diferenciadas para indígenas e escravos foi inevitável que esta população que vivia sob os cuidados espirituais e temporais dos inacianos se movimentasse constantemente entre as fazendas e aldeamentos não só nos momentos de festividades, mas também durante a realização de atividades ligadas às diferentes necessidades de trabalho. Tais movimentações proporcionaram variados encontros sexuais, legitimados pela igreja ou não. Estes enlaces, embora proibidos pela legislação e lembrados em variados momentos, foram uma das principais formas de diminuir as diferenças

culturais entre os dois grupos e permitiram o desenvolvimento de uma cultura mestiça, (GRUZINSKI 2001, 23-62), ainda que alicerçada na escravidão e nos parâmetros cristãos estabelecidos pelos inacianos.

Desdobrando e aprofundando este conceito, Eduardo França Paiva, propôs pensar os resultados dos encontros entre índios, europeus e negros no Novo Mundo como “dinâmicas de mestiçagem”. Tal conceito envolve inicialmente os cruzamentos biológicos, voluntários ou não, o uso de um léxico mais amplo do que o utilizado no Velho Mundo, a ascensão social para alguns e a mobilidade de gentes, culturas, objetos e léxicos. De acordo com suas palavras, Paiva entende,

as dinâmicas de mestiçagem como um conceito que acentua a importância da mobilidade e do trânsito de pessoas, culturas, objetos, fauna, flora, maneiras de viver e formas de pensar, o que produziu mesclas biológicas e culturais, assim como superposições, interseções, discursos e representações de pureza e de impermeabilidade também. Dinâmicas de mestiçagem sublinham a complexidade e o movimento das misturas e de seus produtos em oposição à somatória de raças, cujo resultado é a fusão das partes em uma outra e única raça, equação quase matemática (PAIVA, inédito).

Por outro lado, ainda que extremamente importantes para o entendimento da mestiçagem da sociedade colonial, todos os encontros não foram suficientes para impedir, em alguns momentos, conflitos entre negros e indígenas, demonstrando os limites não só do controle exercido pelos jesuítas e pela sociedade, mas também o próprio limite da cultura mestiça. Exemplos destes conflitos foram as atividades dos índios dos aldeamentos na recaptura de escravos fugitivos em diferentes regiões da capitania e a participação de negros escravos como soldados nas inúmeras expedições de captura de índios para escravizá-los e/ou dizimá-los.

Os primeiros relatos acerca do convívio entre índios e negros em terras inacianas foram dados pelo Padre Pero Rodrigues, em 1602. Em sua carta informava que o colégio do Rio de Janeiro já possuía “pretos de Guiné” e que estes viviam com os índios nas terras jesuíticas de Iguaçú e ali trabalhavam em roças e serviam nas “obras e em outras cousas”².

Como a Congregação provincial inaciana de 1568 havia autorizado a posse de escravos pela ordem desde que não houvesse outra solução e a de 1576, liberava a escravidão indígena pelos padres, torna-se difícil saber se estes índios eram aldeados, administrados ou ainda, se eram índios capturados em guerras justas

e, portanto, escravos. Estas diferenciações nas categorias dos nativos desencadeavam cotidianos marcados por utilizações variadas dos mesmos, além de conflitos, acordos e rompimentos entre os índios e os jesuítas e entre estes e a população colonial (LEITE 2000, 349).

Um exemplo destes conflitos foi o ocorrido em maio de 1691 quando cinco índios que haviam participado da guerra entre o Rio Grande e Pernambuco foram aprisionados e remetidos para o Rio de Janeiro. O reitor do colégio desta capitania, o padre superior Mateus de Moura, escreveu então uma carta ao rei informando que os índios estavam no aldeamento de São Lourenço, próximo à cidade do Rio de Janeiro. A escolha deste aldeamento se deu devido à crença do padre de que “semelhantes índios amotinadores então estariam mais seguros quanto mais perto dos portugueses”³.

Seja como for, o fato é que ao longo de praticamente todo o século XVII, a capitania do Rio de Janeiro não recebeu grandes quantidades de negros africanos e a maior parte de sua mão de obra ainda era indígena e esta situação vai perdurar, até pelo menos o final do século, quando os comerciantes do Rio de Janeiro passaram a ter uma participação maior nos negócios com a África (SAMPAIO 2003, 145).

Kern, assinala que a região meridional da América portuguesa, habitada pelos índios Guaranis era tida pelos conquistadores e escravistas como um celeiro para obtenção de mão de obra cativa. Segundo este autor “milhares de indígenas foram dessa maneira levados para os mercados de escravos, sendo de lá vendidos aos proprietários rurais, donos dos engenhos de açúcar de São Paulo, São Vicente, Espírito Santo e do Rio de Janeiro” (KERN 1999, 112-127).

O número de engenhos na capitania do Rio de Janeiro no final do século XVI e todo o século XVII não pode ser comparado à realidade do Nordeste açucareiro. Em 1610, de acordo com o Jesuíta padre Jacome Monteiro, eram 14 o número de propriedades produtoras e beneficiadoras de açúcar. Em 1627 o número deles havia crescido para 40 e no ano de 1710 já eram 136 (ABREU 2010, 78-82). Apesar dos números tímidos havia um crescimento contínuo no número destas propriedades na capitania e os senhores precisavam de gente para trabalhar as terras. Os escravos africanos ainda eram realidades caras para os senhores da terra e, além disto, a preferência era pela venda deles para o porto de Buenos Aires de onde obtinham ouro e prata que circulava na capitania, comprando produtos e refinanciando o negócio do tráfico negreiro (ALENCASTRO 2000, 109-110).

Se atrelarmos este fato da escravização de índios e sua venda para o abastecimento dos engenhos do Rio de Janeiro com o número crescente destas propriedades ao

longo do século XVII percebe-se que poderia ser comum que índios coabitassem nas mesmas estruturas agrárias ou mesmo nas cidades com os negros compartilhando seu cotidiano e seus amores e nestes casos é fácil perceber a proximidade das relações aí travadas com a escravidão.

Assumindo o papel de administradores particulares dos índios – considerados como incapazes de administrar a si mesmos –, os colonos produziram um artifício no qual se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão (MONTEIRO 1994, 137).

Inúmeros documentos produzidos entre o século XVI e o XVIII atestam um fato recorrente na sociedade colonial: o trabalho escravo da mão-de-obra indígena ou de seus descendentes e as variadas maneiras encontradas para burlar a fiscalização e ampliar o número de trabalhadores em cada uma das propriedades envolvidas. As formas mais tradicionais que os colonos usaram para isto foram o descimento, os resgates, a guerra justa e a administração de índios. Ainda que estas fossem, em sua essência, legais eram na maioria das vezes desencadeadas por argumentos falsos ou pelo menos, exagerados. A legislação, tentando evitar os excessos, determinava que para ocorrer as guerras justas ou os descimentos deveriam estar presentes no ato da captura os padres da Companhia de Jesus, teoricamente os mais aptos para o contato com os indígenas. Mesmo assim, muitos índios foram escravizados ilegalmente.

A administração dos índios por particulares era um fator ainda mais difícil de ser controlado pelas autoridades porque os colonos tinham acesso ao trabalho do índio, mas sem caracterizar judicialmente que eles eram escravos, pois a legislação em vários momentos proibia a escravidão dos mesmos e obrigava senhores a libertarem suas peças, gerando conflitos e prejuízos aos mesmos. Ao denominarem o controle sobre o trabalho indígena de administração, ficariam fora do alcance da lei. Pelo menos, até que a própria legislação passou a dispor sobre ela.

A administração dos índios era, segundo John Monteiro, “um regime ambíguo” (MONTEIRO 1994, 147). Os índios administrados viviam sob uma legislação que ordenava fossem tidos e havidos como livres e que a catequese era o fim último de sua manutenção junto ao administrador. Entretanto, eram avaliados e, na maioria das vezes, vendidos ou passados para outrem durante as partilhas de bens. Coabitavam nas mesmas estruturas com os negros e compartilhavam seu cotidiano e seus amores. Nestes casos é fácil perceber a proximidade das relações aí travadas com a escravidão.

Ainda que estas fossem as formas prioritárias que os colonos lançavam mão para aumentarem suas escravarias, os casamentos entre seus escravos (as) negros (as) ou mesmo indígenas com índias ou índios dos aldeamentos também foram significativamente utilizados desde o final do século XVI, pelo menos. Tentando solucionar este e outros problemas referentes ao cativo injusto de índios na Bahia, Mem de Sá reuniu em julho de 1566 uma Junta com o objetivo de traçar resoluções. Ficou determinada a criação do cargo de procurador dos Índios para fazer valer a justiça; que os padres só poderiam entregar índios aldeados a particulares com o aval do governador ou do ouvidor geral; que os padres não admitiessem nas aldeias índios escravos e os devolvesse aos seus senhores; que os índios forros que quisessem ir para alguma casa de colono seriam autorizados, desde que fossem tratados como forros. Sobre os casamentos entre índios e negros o documento salienta que:

E porque muitas vezes os índios que vão servir aos brancos ou por quaisquer outros respeitos se vão as suas casas, os casam nelas com suas escravas, sendo muito deles, casados nas igrejas dos padres, do que se seguem grandes inconvenientes, se ordenou ao Senhor Bispo tome conhecimento dos tais casamentos, assim para repreensão dos Curas que os tais casamentos fizerem contra a proibição que sobre isto tem feito, como para castigo dos senhores que os tais casamentos fizerem fazer (WETZEL 1972, 207).

Neste documento e em outros seguintes não fica claro se os escravos referidos como cônjuges dos indígenas provenientes dos aldeamentos eram negros ou não. O Regimento de 1686 organizou, ou pelo menos tentou organizar, algumas questões referentes aos índios e aos seus aldeamentos. A questão dos casamentos destes com os negros voltou a ser tema da legislação, demonstrando a continuidade do problema. De acordo com o documento, os colonos, “induzem ou persuadem aos da Aldeia para casarem com escravos ou escravas suas, seguindo-se dessa persuasão a injustiça de os tirarem das ditas aldeias e trazerem-nos para a sua casa, que vale o mesmo que o injusto cativo, que as minhas Leis proíbem”.

Afirmava o Regimento, que se o casamento tivesse ocorrido à força, o casal poderia sair da fazenda e viver nos aldeamentos de maneira livre. Se o enlace tivesse sido consensual, os índios ou índias não poderiam ser obrigados a viver com o parceiro escravo. Ficariam nas aldeias e se encontrariam em dias estabelecidos pelos bispos locais⁴.

Em agosto de 1696 era o governador da capitania do Rio de Janeiro, Sebastião de Castro e Caldas que emitia um bando sobre esta temática: “Muitos moradores

deste recôncavo casam os ditos índios com suas escravas, e da mesma sorte as índias com seus escravos, só a fim de que por este modo os ficam cativando e valendo-se do seu serviço”⁵.

A causa desta situação, segundo a autoridade, era não só a esperteza dos colonos, mas também a ingenuidade dos índios que facilmente eram enganados. Destes casamentos arranjados decorria um problema também para os aldeamentos, pois como muitos desses índios já eram casados suas mulheres ficavam abandonadas e em pouco tempo estes estariam despovoados. Tentando assustar um pouco mais os senhores que praticavam estes atos determinou que “qualquer pessoa, de qualquer qualidade que (...) casasse escravos seus com os ditos Índios ou Índias os ficará perdendo”. Além de uma multa de 20 cruzados pagos metade para o capitão do mato ou para quem tivesse feito a denúncia e a outra metade para as obras da cidade, perderiam a propriedade sobre os escravos que haviam sido casados como os indígenas. O casal poderia ir viver junto em algum aldeamento.

Dois anos depois, o mesmo governador em carta ao rei, explicava suas dúvidas e problemas com a ordem recebida para repor os índios dos aldeamentos que estavam dispersos por diferentes fazendas e casas. De acordo com ele, vários indígenas das aldeias de São Paulo haviam sido retirados de lá e posteriormente, deixados em povoações distantes. Agora, que ele precisava recolocá-los nos aldeamentos surgiam alguns problemas: o primeiro é que não havia aldeamentos perto de onde eles estavam; o segundo é que os moradores daqueles lugares os haviam casado com seus escravos ou escravas ou ainda com índios de suas administrações. Isto provocava um problema de difícil solução. Além de não haver aldeamentos para se colocarem os índios, os mesmos já estavam há muito tempo separados de seus cônjuges e para complicar a situação, o Desembargador, João da Rocha Pita e outros, aceitaram um acordo com os moradores das localidades que ele, governador, não podia acatar. Os moradores queriam entregar índios escravos em troca dos forros. Para ele, isto equivalia a concordar que índios poderiam ser escravizados. Ele não aceitou o acordo, mas admitiu que enquanto não chegasse uma resposta do rei, os moradores poderiam ficar com os indígenas que deveriam estar nos aldeamentos⁶.

Um importante documento de uma autoridade denunciando claramente os casamentos entre índios e negros partiu do Bispo do Rio de Janeiro, Frei Antonio do Desterro, na segunda metade do século XVIII, quando os jesuítas já haviam sido expulsos. Em carta que escreveu ao rei o bispo afirmava que

É certíssimo que as pessoas que administram os índios naquele governo e outros deste Brasil tem excogitado os meios possíveis de lhe tirarem a liberdade para poderem desta sorte ter mais escravos que os sirvam sem custo ou trabalho, e para de todo o conseguirem, procuram que os índios com as pretas suas escravas e os pretos seus escravos com as índias andam distraídos afetando por este motivo uma falsa religião, fazem toda a diligência para que se casem.

O Bispo, cumprindo suas funções, tentava ou pelo menos dizia que tentava, impedir estas práticas dos colonos. Ia de tempos em tempos às fazendas para averiguar se casamentos entre escravos e índios estavam acontecendo. Quase sempre encontrava estes casamentos mistos. Ao questionar os índios estes relatavam que haviam sido enganados, que estavam “embaraçados” e vivendo com a “gravíssima culpa do concubinato”. Os índios afirmavam ainda que a culpa era dos “amos”, maneira como se dirigiam aos seus senhores, porque os induziam com carinhos e depois os reduzia a escravidão rigorosa e violenta⁷.

Serafim Leite, historiador jesuíta, permite pensar que provavelmente entre os colonos apontados pelo Bispo do Rio de Janeiro, estivessem os Jesuítas. Ao demonstrar alguns aspectos da vida dos escravos da fazenda de Santa Cruz afirmou que “Os jesuítas deixavam perfeita liberdade aos seus escravos de escolherem as noivas e noivos, sem se preocuparem com a cor, o azeviche africano ou o bronze indígena” (LEITE 2000, 171). Deixando de lado o fato do autor suavizar a escravidão praticada pelos irmãos, fica evidente a existência de relações afetivas entre índios e negros na fazenda. É pertinente imaginar que não era apenas na fazenda de Santa Cruz que ocorriam estas relações matrimoniais.

Denise Vieira Demétrio (2008, 154), analisando famílias escravas no Recôncavo da Guanabara nos séculos XVII e XVIII, percebeu que alguns arrendatários de porções de terras administradas pelo colégio jesuítico do Rio de Janeiro também se beneficiavam dos casamentos interétnicos entre índios e negros. A autora apresenta alguns exemplos que comprovam que, no mínimo, os jesuítas faziam “vistas grossas” a esta prática ilegal.

Amador de Aguiar, que vivia em terras do Engenho Velho, batizou junto com sua mulher, algumas crianças frutos de casamentos interétnicos. Estes índios e outros aparecem na documentação como sendo “da casa dele”, forma disfarçada de obtenção, sem pagamento, do trabalho destes. Vejamos, Thereza era uma inocente da “casa de Amador Aguiar” e seus pais eram Ambrózio, índio e Margarida Angola. Mariana era outra criança batizada cujos pais eram Manoel carijó e Ignácia da Guiné.

A autora conclui que os índios presentes nestas listagens “não eram nem escravos, nem serviçais, pertenciam à parentela [de Amador Aguiar]” (DEMÉTRIO 2008, 154).

Conforme pode ser observado nestes dois exemplos, a configuração do casamento interétnico perpetua a escravidão das crianças nascidas, uma vez que as mães são escravas. Outros exemplos desta configuração marital podem ser encontrados na Freguesia de Jacutinga, na capitania do Rio de Janeiro. Bernardo Pinto era um índio forro que no dia 23 de setembro de 1704 contraiu núpcias com Maria Barcelos, escrava de Jorge Collaço. No dia 26 de dezembro de 1715 era a vez de Francisco Pereira, índio, casar-se com a escrava crioula Ignácia de propriedade de Gaspar Pereira de Carvalho. Entretanto, havia também a possibilidade contrária, ou seja, a mulher ser índia. Este foi o caso de Domingos da Cruz, escravo de João Vellozo de Carvalho casado com a índia Beatriz Francisca Limeira, moradores também nas terras da Freguesia da Jacutinga⁸.

TABELA 3. Classificação dos cativos das Fazendas jesuíticas do Rio de Janeiro

Classificação	Sant'Anna de Macaé 1776		Campos Novos 1771		São Cristóvão 1759		Engenho Novo 1775		Engenho Velho 1759		Papucaia 1759		São Francisco 1759		Totais %	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Cabra	27	12.5	23	7.1	4	1.3	45	16.1	2	0.7	3	1.1	-	-	104	5.9
Pardo	3	1.4	3	0.9	22	6.9	1	0.4	9	3.4	6	2.0	-	-	44	2.5
Mulato	10	4.6	4	1.3	1	0.3	15	5.4	-	-	-	-	-	-	30	1.7
Mestiço	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0.3	-	-	1	0.1
Fula	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0.3	-	-	1	0.1
Crioulo	88	40.5	106	33.1	-	-	113	40.5	-	-	36	12.2	9	16.7	352	20.1
Africano	-	-	1	0.3	-	-	-	-	-	-	-	-	5	9.3	6	0.3
Preto	-	-	-	-	-	-	4	1.4	-	-	-	-	-	-	4	0.2
Negro	-	-	-	-	-	-	36	12.9	-	-	-	-	-	-	36	2.0
Preto/crioulo	-	-	-	-	-	-	1	0.4	-	-	-	-	-	-	1	0.1
Sem identif.	89	41.0	184	57.3	290	91.5	64	22.9	256	95.9	248	84.1	40	74.0	1171	67.0
Total	217	100	321	100	317	100	279	100	267	100	295	100	54	100	1750	100

Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembarço do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760, maço – 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho; de São Cristóvão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de seqüestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

As relações interétnicas entre negros e índios promoviam a geração de uma prole mestiça que tinha um papel na produção econômica muito importante, mas difícil de ser identificada e mais ainda, de ser analisada na documentação do século XVIII. A mestiçagem entre os cativos das fazendas jesuíticas e os aldeamentos administrados por eles precisa ainda ser analisada com base nestas e em outras fontes. Os contemporâneos apontam para a existência destes casamentos como forma de obtenção de mão-de-obra cativa, mas como esta era uma prática proibida, pouco aparece nas fontes ou quando o faz, está de maneira muito ambígua. A documentação resultante dos inventários das fazendas na capitania do Rio de Janeiro indica que não houve preocupação por parte de quem fez o documento em diferenciar a procedência dos cativos e as suas cores. Na mesma coluna onde aparecia a indicação de que um escravo era crioulo, informavam que outros eram cabras, mulatos ou pardos. A título de exemplificação, pode-se observar a fazenda da Papucaia, cujo inventário foi feito em 1759. Na lista dos escravos pertencentes a esta propriedade foram arrolados 314 indivíduos entre homens e mulheres, com idades variando entre “de peito” a 80 anos. 255 escravos não foram classificados de nenhuma forma; 46 receberam a identificação de crioulos e 13 foram percebidos pelo inventariante como sendo um resultado de algum tipo de mestiçagem. Eram três cabras, oito pardos, um fula e um mestiço. Os africanos não aparecem na listagem dos escravos de Papucaia, assim como na imensa maioria das outras fazendas jesuíticas da capitania do Rio de Janeiro.

Por algum motivo, os jesuítas que administravam as fazendas localizadas na capitania fluminense preferiram manter entre seus escravos uma imensa maioria de nascidos na colônia, ou seja, eram cabras, pardos, mulatos, mestiços, fulas ou crioulos. Dito de outra forma, os escravos dos inacianos eram em sua quase totalidade “crias coloniais”. Na tabela acima eles totalizam 532 indivíduos, ou seja, 30.4% dos escravos inacianos contra apenas 47 que foram identificados como africanos, negros ou pretos (2.68%).

A mesma situação já havia sido percebida por Dauril Alden (1996, 523). Para ele, desde a década de 1670, os inacianos optaram por escravos nascidos no Brasil, crioulos ou mestiços. A explicação dada por este autor foi a de que a expectativa de vida dos nascidos na América portuguesa seria maior do que a dos africanos. Além de esta afirmação não poder ser totalmente comprovada, ainda assim fica uma questão: se eles preferiam os nascidos no próprio continente o que faziam com os africanos que saíam do colégio de Angola e eram embarcados para a América portuguesa, mais precisamente para o Rio de Janeiro, Bahia e Recife?

A situação conflitante dos casamentos entre índios e negros permaneceu e em 1771, anos após a expulsão dos jesuítas, o índio José Dias Quaresma, capitão-mor da aldeia de Ipuca, casou-se com uma “preta”. O rei, após ter sido informado do caso por Antonio Pinheiro Amado, ouvidor da comarca do Rio de Janeiro, ordenou que o indígena fosse retirado de seu cargo porque havia-se mostrado indigno de exercê-lo quando, ao contrário, deveria ser o primeiro a “servir de exemplo” aos demais. Nas palavras reais, o índio demonstrou com seu ato que era de “espíritos tão baixos” e que não havia sido digno de receber as mercês dadas pelo rei. Segundo o documento, o casamento teria manchado seu sangue (SILVA 1854, 462).

No final do século XIX, mais precisamente em 1896, Melo Moraes Filho, ao tratar sobre a fazenda de Santa Cruz, informava que os padres jesuítas costumavam fazer casamentos de índios com negras. Segundo ele, “nas fazendas de Santa Cruz e São Cristóvão, esses fatos eram comuns, resultando-lhes disso o índio sujeito e a prole escrava” (MORAES FILHO 1896, 45). Infelizmente, o autor não documentou sua afirmação, mas acompanhando as queixas dos moradores que viviam próximos aos aldeamentos e às fazendas jesuíticas, ao longo dos séculos XVII e XVIII, percebe-se que, de formas diferentes, vários apontaram para este problema. Parece que Melo Moraes estava se referindo a informação dada em 1790, por Pedro Henrique da Cunha ao relatar o que havia sido a origem da escravatura da fazenda de Santa Cruz. Segundo ele, os jesuítas haviam comprado “40 negras da Costa da Mina (...) as quais casaram com 40 índios de boa idade e compleição com a condição de que os maridos trabalhariam 3 dias na semana no serviço da fazenda... nos outros dias fariam roças para o seu sustento” (CUNHA 1790).

Finalizando, pode-se argumentar que o fato dos jesuítas terem posicionado suas fazendas em áreas muito próximas aos aldeamentos contribuiu para que os intercâmbios afetivos e culturais entre índios e escravos ocorressem gerando assim uma prole mestiça. Isto não significa postular que esta tenha sido uma prática apenas dos inacianos. Inúmeros documentos desde o século XVI demonstram que tratava-se de um hábito exercido pelos senhores e conhecido por toda a sociedade colonial.

Os jesuítas conseguiram desta maneira manter elevado o número de braços aptos ao trabalho em suas terras dependendo pouco ou quase nada do mercado atlântico fornecedor de escravos africanos.

Outras referências bibliográficas

ALDEN 1996; ALENCASTRO 2000; ANCHIETA 1984, 1988 e 1999; ANZAI e MARTINS 2008; CARDOSO 2010; CUNHA 1790; DEMÉTRIO 2008; DOMINGUES 2000; ESPÍNDOLA 2005; GANDON 1997; GRUZINSKI 2001; KERN 1999; LEITE 2000; LUZ 2001; MENDONÇA 1991; MONTEIRO 1994; MORAES FILHO 1896; NÓBREGA 1988; OLIVEIRA 2011; PAIVA 2012; RESTALL 2005; SAMPAIO 2003; SCHWARTZ 2003; SILVA 1854; VASCONCELLOS 1977; WETZEL 1972.

-
- ¹ AHU, RJ. Carta do capitão mor de Cabo Frio, Domingos da Silva de Aguelia a D. Pedro sobre os religiosos da Companhia de Jesus não darem índios para o serviço dos moradores e induzem aos que forem trabalhar que só o façam mediante o pagamento de três patacas e meia. 26 de julho de 1683, Cx. 5, doc. 45.
 - ² Informação das águas e terras do colégio do Rio de Janeiro que dei para se fazerem engenhos no ano de 1602. Rio de Janeiro, 30 de junho de 1602. ARSI, Brasília 8¹, Historia, 1574-1619, p. 10. Citado por ABREU 2010: 32.
 - ³ AHU, RJ. Carta do reitor do colégio da Companhia de Jesus, Mateus de Moura ao príncipe D. Pedro sobre o envio de cinco índios líderes de uma rebelião no Rio Grande do Norte para a aldeia de São Lourenço próxima ao Rio de Janeiro, 29 de maio de 1691, Cx. 5, doc. 542.
 - ⁴ Regimento que sua Majestade há por bem se guarde na redução do gentio do Estado do Maranhão para o grêmio da igreja e repartição e serviço dos índios, que, depois de reduzidos, assistem nas aldeias, Lisboa, 21 de dezembro de 1686. Disponível em www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt acessado em 28 de maio de 2008.
 - ⁵ Bando sobre não se casarem os escravos com Índios ou Índias, em Rio de Janeiro, 14 de agosto de 1696. Arquivo Nacional, *Secretaria do Estado*, Cód. 77, vol. 3, p. 54.
 - ⁶ Carta do governador do Rio de Janeiro, Sebastião de Castro e Caldas ao rei de Portugal, em 23 de maio de 1698, Arquivo Nacional, *Secretaria do Estado*, Cód. 77, vol. 6, p. 130.
 - ⁷ Carta do Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio do Desterro, dirigida ao Rei em que expõe o cuidado que lhe merecia o provimento dos párocos dos índios e as providências que tomara para favorecer os mesmos índios, Rio, 16 de julho de 1756, in *Anais da Biblioteca Nacional* (Rio de Janeiro: Oficinas Graphics da Biblioteca Nacional, 1951), vol. 71, doc. 19465, p. 48.
 - ⁸ Agradeço a Ana Paula Carvalho por ter fornecido estes dados constantes de sua pesquisa em andamento.





Pardos na Bahia: casamento, cor e mobilidade social, 1760-1830¹

Adriana Dantas Reis

Adriana Dantas Reis
Universidade Estadual de Feira de Santana/BA.

RESUMO:

Este texto analisa os significados das cores/qualidades e os arranjos matrimoniais de escravos, libertos e livres de cor na Freguesia Nossa Senhora da Penha de Itapagipe, estabelecendo algumas comparações com a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, ambas na cidade de Salvador, Bahia, 1760-1830. Os registros paroquiais de matrimônios dessas freguesias chamam atenção para o paradoxo senhores solteiros/escravos casados e para os casamentos de homens escravos com mulheres forras, além de proporcionarem uma análise mais aprofundada sobre os pardos livres, geralmente filhos legítimos, confirmando a importância do casamento para pessoas em mobilidade social. Problematizam-se, ainda, os casamentos sem identificação de cor, levantando a hipótese de que muitos dos que silenciaram sobre a cor poderiam ser pessoas “mestiças” que ascenderam

No mesmo ano da Revolta dos Búzios, ou Conjuração Baiana, 1798, a parda Ana Joaquina do Coração de Jesus² fez um requerimento solicitando a autorização para fundar um convento para donzelas de sua cor e condição em Salvador. D. Frei Antonio Corrêa negou o pedido, acrescentando em carta endereçada a D. Rodrigo de Souza Coutinho: “ocorre só a *novidade dos pardos* nesta Bahia. Ainda que os sexos sejam diversos, sempre se deve recluir neles e nelas a sua conduta” (SILVA 2000: 146, grifos meus).

João José Reis teve razão quando informou ao Professor Nicolau Parés que, mais do que um processo de criouliização, talvez tenha ocorrido um processo de “pardização” na Bahia (PARÉS 2005: 98), assim como também chamou atenção para as identidades pardas ao afirmar que “os pardos eram vistos como inimigos dos pretos e cultores de uma identidade parda própria” (REIS 1997: 19). Nas últimas décadas do século XVIII e primeiras do XIX, os pardos representavam perigo às hierarquias sociais, o que preocupava as elites³. Tornaram-se força política na Conjuração de 1798, um movimento desencadeado, principalmente, como resposta ao decreto de 1796 que garantia a possibilidade de comandantes brancos assumirem as tropas de milícias pardas ou de pretos, como ocorreu com o 4.º Regimento Auxiliar de Artilharia dos Homens Pardos, no qual um tenente branco da tropa de linha foi promovido a sargento-mor⁴.

Segundo Ubiratan Castro

“os homens de cor de 1798, além de pensarem no próprio soldo, apresentaram ao povo da cidade de Salvador as primeiras propostas concretas de resolução de uma crise urbana crônica que, ao mesmo tempo configurava uma avançada política de descolonização e de democratização da Bahia” (ARAÚJO 2001: 25).

A participação dos homens de cor na política da Bahia continuou nas primeiras décadas do século XIX, sobretudo nos movimentos entre 1821 e 1837 (ARAÚJO 2001: 7-27; KRAAY 2003; REIS 2012). O programa político popular apresentado era: “a República, a democracia representativa, a autonomia regional, a igualdade racial inclusive no acesso ao emprego público, a reforma econômica pela abertura da fronteira agrícola e a distribuição de sesmarias” (ARAÚJO 2001: 25).

No entanto, é importante esclarecer que, no século XVIII e início do XIX, a cor não era sinônimo de raça, muito menos as misturas eram chamadas genericamente de mestiçagens, miscigenações ou mesclas biológicas. Cor estava associada diretamente a qualidade e pureza de sangue, o que não significa que o termo

“mestiçagem” não possa ser utilizado. Paiva, por exemplo, adota além do termo “mestiçagem”, “mesclas biológicas” e “mestiçagens biológicas”, e considera procedimento metodológico legítimo, e não anacrônico, mesmo em se tratando de um período no qual tais conceitos ainda não existiam (PAIVA 2012: 20). Larissa Viana também utiliza a ideia de mestiçagem, e a justifica dizendo que os termos miscigenação e mestiçagem são processos complementares, “ambos se aplicam ao processo social e que conduziu à formação de uma sociedade plural e profundamente diferenciada na América portuguesa” (VIANA 2007: 40). Por outro lado, Guedes prefere manter-se fiel aos termos da época, falando apenas de cor e qualidade, sem entrar no debate sobre mestiçagens (GUEDES 2008: 96-97).

Inegavelmente, as cores intermediárias – como pardo, mestiço, mulato, cabra, etc. – aparecem como misturas⁵, ainda que revelem qualidades mergulhadas em condições sociais específicas e complexas. A documentação pesquisada – registros de casamento e de batismo – quando não silencia sobre as cores, traz como referências mais recorrentes: pardos, crioulos, mulatos, cabras e mestiços, sendo pouquíssimos aqueles nomeados brancos ou pretos. Esses termos, permeados por posições sociais relativas à escravidão e à liberdade, aparecendo ou desaparecendo, demonstram sentidos variados, nem sempre fáceis de serem apreendidos. Para livres de cor, especificamente, o termo mais utilizado é “pardo”, e para forros, além de pretos de nações africanas, “crioulos”.

Segundo Hebe Mattos

“(…) ‘Pardo’ foi inicialmente utilizado para designar a cor mais clara de alguns escravos, especialmente sinalizando para a ascendência europeia de alguns deles, mas ampliou sua significação quando se teve que dar conta de uma crescente população para a qual não era mais cabível a classificação de ‘preto’ ou de ‘crioulos’, na medida em que estes tendiam a congelar socialmente a condição de escravo ou ex-escravo. A emergência de uma população livre de ascendência africana – *não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada, já por algumas gerações, da experiência mais direta do cativo* – consolidou a categoria ‘pardo livre’ como *condição* linguística para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava (...)” (MATTOS 2000: 6-18, grifos meus).

Concordo com as ponderações de Guedes quando afirma que, mesmo aparecendo na documentação as designações pardos forros e pardos libertos, o termo “par-

socialmente. Os pardos, ao mesmo tempo em que se distanciavam da escravidão, por gerações, constituíam-se num grupo social intermediário entre os crioulos livres e brancos, ou sem identificação de cor. Esse grupo, de pardos livres, teve importante papel político no movimento de 1798 e em outros, no contexto das lutas pela Independência, na defesa por espaços já ocupados ou reivindicando a abertura de novos. Ou seja, a cor parda teve um significado não apenas social, mas também político, os que traziam “a novidade”.

PALAVRAS-CHAVE:
Cor/qualidade; pardos;
casamentos; escravidão;
mobilidade social.

do”, quando aplicado a livres, indicava não só um distanciamento geracional da escravidão mas, “uma posição social distinta, em relação a outros descendentes de escravos ou forros (pretos e negros) e a brancos” (GUEDES 2008: 98). Acrescento que, a depender dos mecanismos de ascensão de indivíduos de cor, esta poderia inclusive, desaparecer completamente dos registros.

A classificação de cor na Bahia, segundo Jocélio Teles dos Santos, era “mais multipolar do que imaginávamos” e, “se o século XVII anuncia a nossa etnogênese, o XVIII, em muito, apontará e consolidará um dos nossos dilemas: a ambiguidade classificatória” (SANTOS 2005: 116 e 119). A partir dos registros de expostos da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, entre os séculos XVIII e XIX, o autor visualiza a construção de um sistema de classificação de cor, no qual o crioulo, o mulato e o pardo nem sempre eram referências seguras, ou seja, uma criança considerada parda, quando chegava à Santa Casa, poderia ser reclassificada como branca, assim como um pardo se tornava um “pardo alvo” ou branco, e um crioulo não necessariamente era o escravo nascido no Brasil. Entre os enjeitados expostos na Santa Casa, no período analisado, em primeiro lugar estavam as crianças brancas e, logo em seguida, as pardas, as mulatas, as cabras, as mestiças, as crioulas, e até as negras ou as “pardas disfarçadas”, indicando uma tentativa de classificação das crianças aparentemente miscigenadas.

Essa confusa tentativa de classificação das cores de crianças enjeitadas faz pensar sobre a relação direta que Guedes e eu fazemos da cor parda com a posição social. Uma tentativa de entendimento pode ser a seguinte: como se tratam de crianças enjeitadas, no geral, era difícil a definição de suas posições sociais específicas, já que não tinham nome, sobrenome, nem condição definida. Por outro lado, exatamente pelo fato de serem crianças, na época vistas como verdadeiros “anjos”, isso poderia influenciar na tendência de reclassificação apresentada pelo autor, no geral indicando uma aparência mais clara do que a inicial. Ou seja, as pigmentações, visualizadas de forma arbitrária, não necessariamente estavam livres de significados sociais, neste caso associado diretamente a representações sobre crianças.

O Antigo Regime nos Trópicos teve hierarquias sociais que se podem definir, segundo alguns autores, como “costumeiras” (FRAGOSO 2010a; HESPANHA 2010; GUEDES 2008). Isso significa que, durante os séculos XVI a XVIII, o modelo português hierárquico, baseado em uma sociedade corporativa, passou por adaptações na América portuguesa. Fragoso comprova, através de vasta pesquisa,

a formação e consolidação de uma nobreza costumeira, ou nobreza da terra, os descendentes dos quinhentistas, os primeiros conquistadores que vieram para o Brasil e se estabeleceram através de serviços prestados à Coroa em troca de mercês, cargos, honras e terras (FRAGOSO 2010b: 244-294). No século XVIII, existia a nobreza ligada à alta fidalguia portuguesa e que, portanto, tinha posições privilegiadas em qualquer lugar do Império, e a nobreza com poderes locais, restritos principalmente às capitanias ou às freguesias. Esses formaram verdadeiros potentados locais que, no caso do Rio de Janeiro, entraram em disputas com negociantes, e até mesmo com os nobres principais. O mais interessante é que essa nobreza local e seus potentados era formada também por egressos do cativoiro, os pardos apadrinhados ou aparentados com grupos de brancos ou socialmente brancos.

Para Hespanha, um dos fatores que poderia levar a essas brechas foi, exatamente, a ausência de princípios específicos nas leis para tratar de questões das colônias, como por exemplo o trato com os escravos e os índios (HESPANHA 2010: 55). A necessidade de ocupar e proteger o território abriu espaços para negros, índios, pardos, crioulos, mestiços, etc., pegarem em armas e, ao mesmo tempo, fazerem parte das redes clientelares constituídas durante o período. Através do compadrio, por exemplo, muitos senhores estabeleciam privilégios para alguns de seus escravos, que reproduziam entre si e entre libertos e livres de cor hierarquias semelhantes. No entanto, é inegável que uma das formas mais bem sucedidas de ascensão social para um escravo ou descendente de escravo foi o reconhecimento da paternidade de filhos ilegítimos por parte de homens em posição social superior. Casos de concubinatos e filhos ilegítimos de homens livres com mulheres “de cor” foram muito comuns no Brasil colonial, e tornaram-se uma das principais formas de mobilidade, no sentido ascendente, além de trazerem significados positivos para a “mestiçagem” (REIS ALVES 2010).

Os postos militares não eram os únicos espaços ocupados pelos pardos. Segundo Costa e Silva, em princípio não se proibia acesso às ordens sacras, clero diocesano e secular, aos negros e mulatos, diferente das ordens religiosas, mais rígidas na exclusão⁶. Após a Independência foram eliminadas as restrições de cor para acesso às posições eclesiásticas, crescendo o número de presbíteros negros, mulatos e filhos de libertos, e a admissão de filhos naturais, alegando-se a carência de candidatos. “Os homens de cor também integravam a elite de cônegos ainda que honorários e contidos em relativa distância na geografia eclesiástica do prestígio” (SILVA 2000: 147).

As irmandades dedicadas aos pardos fundadas em Salvador ainda no século XVII também são indícios de que os espaços ocupados por eles e a construção de sua identidade enquanto grupo não é um fenômeno do século XVIII. Essas irmandades “tenderam a valorizar o nascimento na colônia (em contraponto à África), a mestiçagem e a condição de livre ou liberto, em muitos casos como fatores de coesão entre os confrades identificados como pardos” (VIANA 2007: 35). Foram instituições que reafirmaram uma identidade positiva de cor diante da sociedade escravista.

É pensando nesses espaços ocupados pelos pardos e nas hierarquias de Antigo Regime que se pode acrescentar às análises, tanto sobre o movimento radical de 1798 quanto sobre aqueles ocorridos na Independência e pós-Independência que, de alguma forma, “pardos” e pessoas de cor reagem contra a ameaça a uma “hierarquia costumeira”⁷. A partir de 1780, o contexto não é mais o mesmo de períodos anteriores, as “ideias do século” (Iluminismo) e das Revoluções Norte-Americana e Francesa – que, inclusive, inspirou o movimento de 1798 –, a revolta do Haiti, que disseminou pelas Américas o temor de revoltas escravas, e o ciclo de revoltas escravas que antecederam a Revolta dos Malês em 1835 (REIS 2003), e a instalação da Família Real portuguesa no Brasil, a divulgação de novas ideias e as experiências políticas podem ter contribuído para reforçar identidades baseadas na cor, sobretudo os pardos. É possível que as hierarquias “costumeiras” tenham sofrido mudanças com a presença da Corte, e pode-se arriscar dizer que os movimentos sociais organizados e liderados por homens de cor, sobretudo os pardos, entre final dos Setecentos e primeiras décadas dos Oitocentos, podem ter significado uma reação a perdas de antigos espaços ocupados e mudanças na constituição de hierarquias costumeiras, em função de novo contexto político e social na América Portuguesa.

Portanto, ser pardo na Bahia, entre o século XVIII e início do XIX, era fazer parte de um grupo mais ou menos definido de pessoas livres que pretendiam manter espaços conquistados e abrir outros que os distanciassem cada vez mais da escravidão⁸.

Casamentos, condição e cor nas Freguesias da Penha e de Paripe

A península de Itapagipe, até 1759, era uma “língua de terra compartilhada ao longo, pelas freguesias de Santo Antonio Além do Carmo, da parte de cima, e de Nossa Senhora do Pillar no prolongamento da praia urbana” (SILVA 2000: 35). Locali-

zada na cidade de Salvador, Bahia, a Freguesia de Nossa Senhora da Penha de Itapagipe contava em 1780 com 432 fogos e 2.056 pessoas, classificadas quanto ao sexo e idade, mas sem referências de cor e condição. Era mais populosa do que a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, localizada no subúrbio da cidade⁹, e que possuía, no mesmo ano, 107 fogos e 1.362 pessoas¹⁰ (ver Mapas 1 e 2). A Penha era uma das quatro freguesias menos populosas, entre as 10 da cidade de Salvador¹¹, e em 1798 foi um dos focos de articulação entre os líderes do movimento radical da Revolta dos Búzios, que pregava a república e o fim das desigualdades sociais e de cor¹².

Em censo de 1775, pode-se perceber que, entre os seus moradores, predominavam pescadores, costureiras e soldados, respectivamente, seguidos pelos carpinteiros, as ganhadeiras e calafates, além de um capitão-mor, um familiar do Santo Ofício, um Sargento-mor, dois proprietários de Alambiques, etc.¹³ Os carpinteiros e soldados geralmente tinham também outras ocupações, como soldado-carpinteiro, soldado-pescador, soldado-sapateiro, soldado-roceiro, soldado-calafate, soldado-alfaiate, etc. Nos registros de casamentos para o período de 1762 a 1830 aparecem, além de um capitão-mor, 16 capitães, entre eles um preto forro e dois sargentos-mores. Em 1816 existia também uma Real Fábrica de Vidros, com a utilização de trabalho escravo.

Entre os chefes de domicílio na Penha, em 1775, 48,1% eram livres de cor ou libertos, apesar de aparecerem no documento apenas as cores e não as condições, 28% dos domicílios eram chefiados por pretos e 20,1% chefiados por pardos e cabras, e 50% por brancos¹⁴. Essa proporção significativa de pessoas de cor na freguesia se mantém nos dados do “Quadro dos Nascimentos na Penha”¹⁵ de 1844 que, ao contrário dos assentos de matrimônio, especifica todas as cores/qualidades – nela constam 23% pardos, 44% brancos, 6% cabras e 27% crioulos, ou seja, a maior parte dos nascidos (56%) era constituída por pessoas de cor¹⁶.

Os nubentes da Penha eram principalmente de livres, seguidos pelos escravos e forros (Gráfico 2). O maior percentual dos livres não indica a cor, seguidos pelos pardos, crioulos e cabras, respectivamente. Os de nações africanas e crioulos são libertos ou escravos (Gráfico 3). A maioria dos nubentes, testemunhas e seus pais são de cor (57%), 40% sem referência e apenas 3% brancos. Situação distinta ocorreu na Freguesia de Nossa Senhora do Ó de Paripe onde, entre 1775 e 1827, foram realizados aproximadamente 353 casamentos, dos quais 154 (43,6%) envolveram escravos, 138 (39,09%) se deram entre livres e 20 (5,66%) entre forros. Nesta freguesia, as referências de cor são ainda mais raras que na Penha.

Os casamentos de escravos na Penha contam 35, mais os casamentos mistos, envolvendo homens escravos e mulheres libertas e vice-versa. A maioria dos nubentes é da Costa da Mina (37%), seguidos de Angolas (20%) e os demais de grupos distintos, crioulos (7%), Loango e Benguela (3%), Reino de Angola e Costa da Mina (3%), crioula e escravo da Costa da Mina (10%), cabra e Costa da Mina (3%), sem referência (17%) (Gráfico 3). Diferente dos dados da Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, uma freguesia rural e produtora de cana-de-açúcar, com engenhos e lavouras, houve um grande percentual de casamentos de escravos. Entre os 113 casamentos de escravos, 61 (aproximadamente 53%) são endogâmicos: 21 entre angolas (30%), 14 entre jejes (23,3%), 12 entre crioulos (10,6%), nove são entre minas, do gentio da Costa ou da Costa da Mina (8%), apenas um entre congos (0,9%), três entre benguelas, um entre nagôs (0,9%). Desses casamentos, 13 (11,5%) não apresentam dados suficientes para distinguir as etnias, ou as anotações estão ilegíveis.

Nos casamentos entre escravos da Penha chamou atenção alguns senhores, inclusive um deles, Antonio de Barros, preto forro da Costa da Mina, que casou dois escravos e uma ex-escrava¹⁷. Francisco Inácio de Siqueira Nobre, morador na Real Fábrica de Vidros, no mesmo dia 26 de fevereiro de 1816 casou quatro casais de escravos, alguns com origem em Angola e Mina, outros sem referência¹⁸. Entre 1766 e 1777, Antonio Moniz Telles, solteiro, morador na Freguesia de Pirajá, realizou nove casamentos entre seus escravos e foi testemunha de um deles, além do registro de uma ex-escrava. Seu irmão, Capitão Ignacio Moniz Telles, morador em Pirajá, e também solteiro, casou um casal de escravos, e ambos senhores são testemunhas no casamento de um ex-escravo de Antonio Moniz Telles¹⁹. Características semelhantes ocorreram na Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe, no Engenho Aratu, do Capitão Manuel de Oliveira Barrozo, e alguns outros senhores que casavam seus escravos em Paripe. Ainda que seja em pequena quantidade, os senhores identificados como solteiros²⁰ confirmam a minha tese de que houve uma inversão quanto à valorização de casamentos em algumas propriedades, o ser solteiro torna-se um privilégio senhorial, enquanto o casamento tornava-se coisa de escravos (REIS ALVES 2010)²¹.

É lógico que, por sua população e perfil de ocupação da mesma, a freguesia da Penha possuía menos propriedades e, portanto, menos escravos do que outras freguesias rurais ou do recôncavo baiano, como Paripe, por exemplo. Em relação aos escravos pardos, apenas um casou-se com uma forra mestiça.

A frequência de casamentos entre forros na Penha é de 43% comparativamente aos casamentos entre escravos (33%), desses existem casamentos mistos, entre

escravas e forros (4%) e escravos e forras (20%) (Gráfico 4). Os forros são crioulos ou da Costa da Mina, Reino de Angola e nagôs, e pouquíssimos pardos ou cabras. Crioulos geralmente são filhos de crioulos, e alguns de africanos. O casamento predominante de forros é entre nubentes da Costa da Mina (16) e entre crioulos (11), e outros casamentos entre etnias e cores distintas.

Entre os casamentos realizados em Paripe, identificamos 20 (5,7%) casamentos entre forros, quatro entre crioulos, 3 mulheres angolanas forras, duas sem identificação da condição do cônjuge e uma com crioulo, 2 minas casam-se com crioulos, 1 jeje casa-se com crioulo, dois jejes sem identificação, se forros ou escravos, 2 crioulos casam-se também sem identificação. Presumo que fossem forros. Apenas um homem é africano, todos os outros são pardos ou crioulos, ou sem identificação de origem, apenas forros. 20,3% dos casamentos entre escravos eram mistos, entre escravos e forros/livres. Nessas uniões, os homens escravos aparecem também em maioria, são 19 (61%), casando-se com mulheres forras ou livres, enquanto 11 (35,5%) escravas faziam o mesmo. Essa significativa quantidade de casamentos entre mulheres forras e homens escravos, em ambas as freguesias, revela que o casamento era um mecanismo de mobilidade social, sobretudo para os homens, pois casar com mulheres forras poderia proporcionar possibilidade de adquirir também sua alforria²². Além disso, como se sabe, existiam sempre menos mulheres nas escravarias do que homens, esses casamentos com forras, algumas delas de outras freguesias, poderia ser um arranjo matrimonial proporcionado também pelos senhores como mecanismo de controle dos homens escravizados. Por outro lado, existiam também mais mulheres alforriadas do que homens, o que diminuía a possibilidade de casamentos com pessoas da mesma condição. Ou seja, falar de casamentos de escravos é extrapolar a análise estrita das desproporções de gênero dentro das escravarias, pois essa poderia ser compensada, em alguns casos, através do casamento com mulheres libertas.

Nos registros de matrimônio da Penha, a presença de pardos forros, mesmo que praticamente insignificante (três casamentos de pardos forros e um entre pardo e crioula forros) confirma a proposição de Guedes de que “pardo pode ou não, indicar um distanciamento geracional maior em relação ao cativo” (GUEDES 2008: 98). Essa presença de pardos entre escravos, libertos e livres também aparece na descrição de impedimento matrimonial a seguir.

Os arranjos matrimoniais e promessas de casamentos envolvendo forros, escravas ou livres de cor podem revelar relações afetivas e sociais muito diferentes daquelas

apontadas pelos discursos católicos da época. Um bom exemplo é o que ocorreu em 1772, na Freguesia de Santana do Camisão, com Bernarda Rodrigues dos Santos, crioula forra, viúva de 43 anos, e que vivia de sua lavoura. Em solicitação de impedimento de matrimônio, alegava viver em concubinato com Antonio Gonçalves Soares, pardo, que agora decidia casar com a escrava parda Narciza Lopes do Valle. Ao seu favor estavam as seguintes testemunhas: Bernardo da Cruz Caminha, pardo, casado, que vivia do ofício de carpinteiro, de 40 anos; Antonio Borges dos Santos, crioulo forro, solteiro de 20 anos, que vivia de sua lavoura; e Silvestre Pereira, pardo, solteiro, 20 anos. Segundo relato das testemunhas, e de uma carta de Bernarda, ela e Antonio tinham legítimos esponsais, a ponto de ele ter impedido ela de se casar com José Pereira. Depois que ela teve uma filha de Jerônimo da Silva, ela teria solicitado permissão a Antonio, o qual negou, dizendo que bem ficaria ela casada com ele, se reportando ao Juramento que tinha dado perante o Reverendo Vigário Paroquial da Matriz de São José das Itaporocas em 1773. Julgou-se procedente o impedimento, sendo Antonio impedido de casar com a escrava Narciza²³.

É interessante perceber o grupo de homens pardos e um crioulo em defesa de Bernarda, mesmo tendo ela filho de um homem, que não parecia ser seu finado marido, e pedida em casamento por outro, que não aquele com quem estava concubinada. Não se levantou questões sobre sua honra. Por outro lado, também confirma a vantagem que as mulheres forras tinham no mercado matrimonial, Bernarda era uma mulher de 43 anos, já viúva, e que já tinha dispensado um pretendente em função da promessa de outro. Além disso, mantinha um círculo de protetores masculinos que intercederam a seu favor. A decisão e tentativa de Antonio de mudar para uma escrava parda pode ter uma relação com a cor, o único indício revelado no documento, além da afetividade.

As mães solteiras forras, também poderiam tentar assumir o papel do *pater familias* nos matrimônios dos filhos. É interessante um fato ocorrido na Freguesia do Monte, termo da Vila de São Francisco da Barra de Sergipe do Conde, em abril de 1802. Damiana de Souza, mestiça, solicitava como condição para seu filho João Antunes de Souza, pardo, casar com Ana Maria do Socorro, que o pai da contraente deveria dar antes para ela (mãe) uma escrava, provavelmente a título de dote, ao que seu filho alegava que tinha 25 anos e era sobre si. Damiana desistiu da sentença²⁴. O casamento poderia ser visto como uma forma de beneficiar a família, seguindo a mesma regra do mundo dos livres.

A indicação ou não da cor nos registros paroquiais pode estar associada diretamente a uma decisão do Vigário. Guedes chama atenção para o fato de que “tais expressões

são definidas em determinadas situações sociais”, ou seja, é necessário historicizar as cores e prestar atenção à documentação, “quem atribui ou auto-atribui a cor e de quem faz o registro, além das variações nas fontes, etc.” (GUEDES 2008: 98). Nos registros de casamento da Penha para os anos de 1762, 1763 e 1768, surgem quatro testemunhas brancas²⁵. No entanto, há uma mudança substancial nos registros a partir de novembro de 1799, quando começa a assinar um novo Vigário, Manoel José Freire. Nos seus registros começam a aparecer muitos brancos, sobretudo como testemunhas, aumentando também os registros de pardos.

Na Penha, como em Paripe, ainda que em pouquíssima quantidade, também aparecem registros de casamento entre homens brancos e mulheres de cor. O português branco Manoel Fernandes da Costa casou-se em 1768 com a crioula forra Clara Barbarda de São João, eram moradores em São Bartolomeu do Pirajá, e em 1815 casaram Francisco Marques da Silva, homem branco, e Maria da Ascensão, parda²⁶. A união entre desiguais não só era rara como desaconselhada, optando-se pelas relações informais. Podendo inclusive constituir causa de solicitação de impedimento de matrimônio, como a que ocorreu na Freguesia de São Pedro, em 1802, quando Eugênia Luiza de Menezes, que criou o exposto na Santa Casa de Misericórdia João Crisostomo, solicitava impedimento do matrimônio dele com Romana Joaquina Santo Agostinho, pois estava casando sem a sua aprovação e consentimento, além do fato dele ser branco e ela parda, mas como a impidente não compareceu à audiência, o impedimento foi anulado²⁷.

Na Freguesia da Penha, a categoria “pardo” representava, principalmente, indivíduos livres. Não aparece nos registros de casamentos o termo mulato, nem mesmo entre os escravos. Os pardos se diferenciavam dos forros e escravos e dos crioulos livres, que existiam em percentual menor, cerca de 8% dos casamentos de livres. Quanto à filiação, os pardos geralmente eram filhos de pardos, e em alguns casos filhos naturais de crioulas ou pretas, ou filhos legítimos de pardos e brancos. Nos registros de matrimônio não há como saber suas ocupações, mas, no censo de 1775 os pardos aparecem da seguinte forma: quinze costureiras, dois alfaiates, quinze pescadores, um músico, um pintor e um estofador, além de um soldado-pedreiro e um soldado-carpinteiro. A grande maioria dos pardos não era natural da Penha, alguns poucos, inclusive, residiam em outras freguesias e casavam com mulheres da Penha.

Nos registros de 1762 a 1801 não existem crioulos livres, apenas crioulos escravos ou forros. A partir de 1801 surgem 33 crioulos livres, sendo a maior incidência (21) após 1817. Entre aqueles para os quais foi possível identificar a filiação, em

torno de oito são filhos legítimos, geralmente de crioulos. Ou seja, esses livres crioulos são filhos de ex-escravos ou pessoas livres de cor já nascidas no Brasil, nesse caso, crioulo representava a cor/qualidade, os pretos livres e que não ascenderam socialmente. Mas alguns pardos são filhos de crioulos, o que pode aparecer como segunda geração de livres de cor ou que ascenderam socialmente.

Ainda será necessário estabelecer cruzamentos com registros de batismos e outras fontes, mas já é possível afirmar que os dados chamam atenção para a necessidade de pesquisas de fôlego sobre mestiçagem na Bahia, e específicas sobre pardos. A maioria deles era composta de filhos legítimos, sendo que a quantidade maior é para o século XVIII. Não foi possível ainda verificar estudos de casos mais específicos que atestem mobilidade, no entanto, o fato dos pardos livres em sua maioria serem filhos legítimos pode representar a importância do casamento para pessoas de cor em mobilidade social, casais formais reproduzem a estratégia do casamento nas gerações seguintes.

Fazendo cruzamento nominativo dos assentos de casamento com os de batismo na Penha (1817 a 1830) percebem-se algumas mudanças nas qualidades de cores. Ignacio, nascido em 1817, pardo, era filho de Ignacio Fernandes e Maria da Conceição, declarados pardos; no registro de casamento destes porém, em 1808, eles aparecem como cabras²⁸. Do mesmo modo, Mathias Batista e Joana Batista, sem referência de cor no assento de batismo de sua filha Romana, em 1819, no casamento aparecem como pardos²⁹. Em 1817, Capitão Manoel Anselmo, sem referência de cor, foi padrinho de batismo de Florinda, escrava adulta de Maria Joana dos Prazeres, e o mesmo aparece nos registros de casamento como pai de Pedro Alexandrino, cabra³⁰. Filhos naturais de mulheres crioulas aparecem como pardos ou cabras, e filhos de mulheres cabras como pardos. Para Guedes havia uma

“hierarquia fluida da cor, e sua mudança sugere negociações dos lugares sociais das pessoas/famílias; daí, a mudança de cor implicaria uma aliança entre grupos subalternos e as alites dirigentes. A mobilidade social, não acessível a todos e manifesta na mudança de cor, contribuía para a manutenção das hierarquias sociais, das regras, posto que se dá em meio a negociações entre subalternos e elites dirigentes” (GUEDES 2008: 101).

Apenas com a documentação dos registros paroquiais não é possível saber sobre essa negociação apontada pelo autor, mas em outras fontes e na bibliografia é possível perceber que existiam espaços importantes ocupados pelos pardos. No

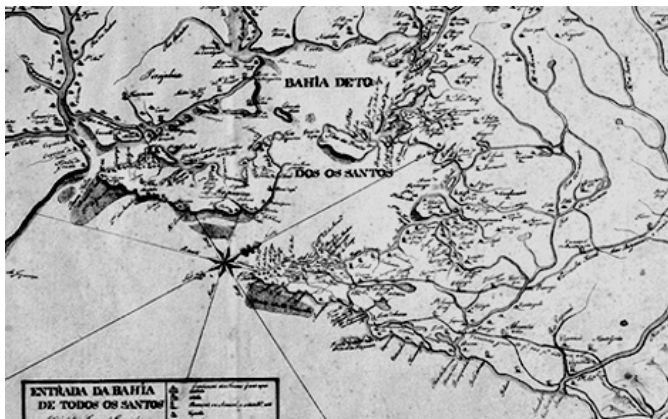
entanto, a cor parda não era associada apenas a posição social distinta de livres egressos da escravidão, mas a uma referência visual de mesclas biológicas³¹ e de cores distintas, pois filhos naturais de crioulas são considerados pardos, ou pardos são confundidos com cabras em documentos distintos. Em Paripe, pode-se citar o caso específico dos filhos do capitão Manuel de Oliviera Barrozo, já mencionado anteriormente, cujas cores desapareceram da documentação (REIS ALVES 2010: 153). Isso representa a expressão de uma hierarquia, filhos de um capitão dono de engenho e escravos não podiam ser pardos ou crioulos ou forros, apesar de, no caso de um dos filhos, em contexto distante do início do XIX, aparecer a cor. O que parece, por enquanto, é que os livres são pardos e não mulatos, e parecem constituir um grupo bem distinto dos outros livres de cor, crioulos em maior número, cabras em pouquíssima quantidade, e os livres sem identificação de cor.

A ausência das cores persiste nessa documentação, podendo representar brancos ou pessoas de cor que ascenderam socialmente. Mas não é apenas um fator social, a cor é um registro visual aliado a questões sociais. Os pardos da Penha e as ausências de cores em Paripe nos levam a pensar que a pardização na Bahia nem sempre está visível, depende de vários fatores, como quem registra, ou características específicas de cada freguesia. Essas hierarquias baseadas na cor/qualidade ainda precisam ser avaliadas com profundidade, através de mapeamento das freguesias da Bahia e outros cruzamentos de dados, inclusive para perceber as mudanças desses registros e seus significados ao longo do século XIX. Mas já se pode perceber que a denominação pardo, a depender do registro, pode definir estratos intermediários entre os crioulos livres, mais próximos da escravidão, e os “sem cor”, muitos desses, aí sim, provavelmente mestiços que ascenderam socialmente. O fato de existirem alguns brancos nos documentos reforça a hipótese de que os “sem cor” podem ser, em grande medida, pessoas “de cor” em mobilidade social.

Os testamentos e registros de casamentos e batismos são algumas dos poucos caminhos para se percorrer os processos “invisíveis” da miscigenação brasileira no período colonial. E, definitivamente, esse é um tema da maior importância. Além da questão geracional que distanciava pardos do cativo, ter e reconhecer filhos mestiços influenciou de forma decisiva a nossa “cultura racial”, ou seja, a nossa maneira de vivenciar as relações pautadas na cor da pele, na sua visibilidade ou invisibilidade. Estabeleceu nuances baseadas em referenciais de ascendência branca e, de alguma forma, favoreceu as injustiças sociorraciais. Nos assentos de batismo e casamento, as ausências de cor possuem determinantes variados e

dependem do olhar de quem os registra, e esse olhar pode ser influenciado pela posição social, como pode ser visto nos casos dos filhos pardos do capitão Barrozo. Os silêncios sobre as cores, com certeza, não confundiam seus contemporâneos, mas confundem a nós, historiadores.

MAPA 1. Salvador e Recôncavo



MAPA 2. Detalhe das Freguesias



GRÁFICO 1. Cor nos registos de casamento da Penha (1762-1830)

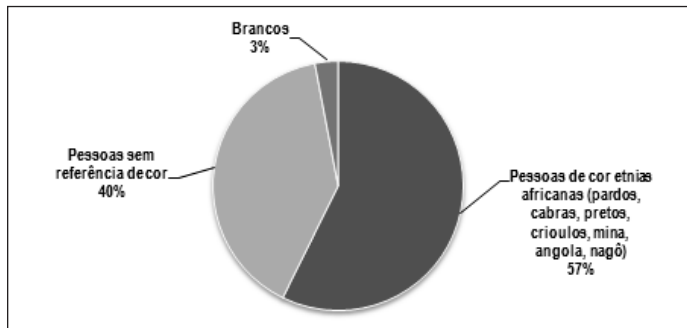


GRÁFICO 2. Condição de nubentes. Freguesia Nossa Senhora da Penha de Itapagipe (1762-1830)

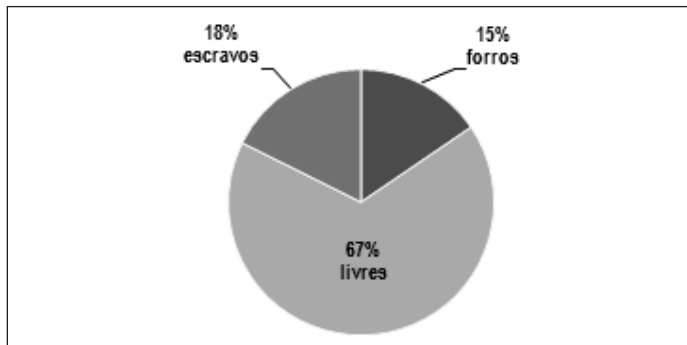
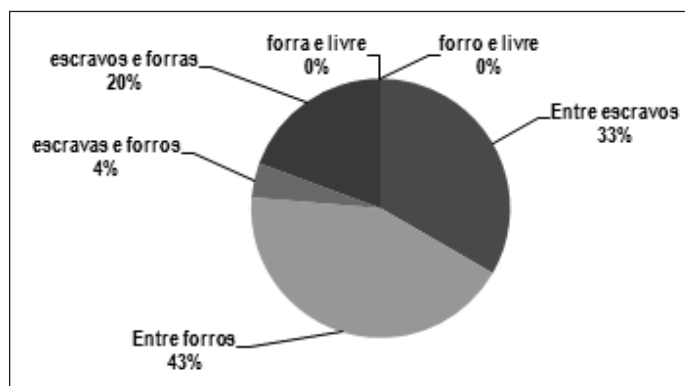


GRÁFICO 3. Cor/qualidade e etnias africanas nos casamentos da Penha (1762-1830). Foram contabilizados todos os nubentes, pais dos nubentes, testemunhas e senhores de escravos



GRÁFICO 4. Casamentos de escravos e forros na Penha (1762-1830)



Outras referências bibliográficas

BACELAR 2001; CASTRO FARIA 1998; FRAGOSO 2007 e 2009; FARIA 2012; GUEDES 2002 e 2006; KRAAY 2003; LIMA 2003; MATTOS 1995; OLIVEIRA 2011; PAIVA 1995 e 2008; REIS 2010 e 2012; SOARES 2009; VAINFAS 2009; VASCONCELOS 2009.

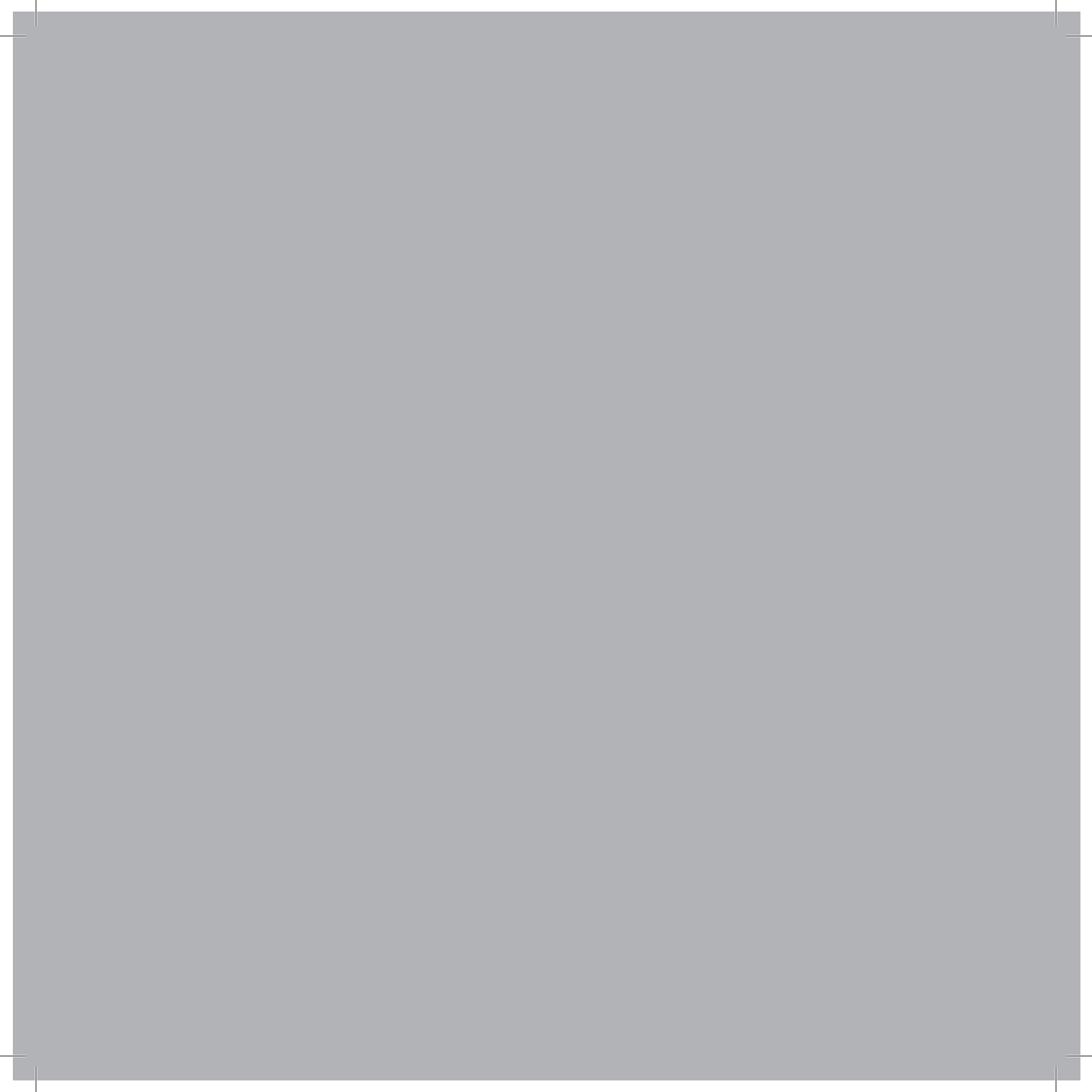
- ¹ Agradeço aos colegas Caio Figueiredo Fernandes Adan e Juliana Barreto Faria que, gentilmente, leram e comentaram a primeira versão do texto, com sugestões valiosas.
- ² É possível que seja uma das filhas do Capitão Manoel de Oliveira Barrozo com a escrava Luzia Jeje. Nos documentos aparece como Ana Maria Joaquina, mas como havia variações nos nomes na época, pode ser que se trate da mesma pessoa. (REIS ALVES 2010: 174).
- ³ Em 1723, por exemplo, mulatos e bastardos foi tema discutido pelo Conselho Ultramarino, a partir de uma “solicitação do governador de Minas, para que os mulatos não pudessem herdar de seu pai, mesmo que não tivessem outro irmão branco” (LARA 2007: 340). Vilhena criticava os mulatos soberbos e sua incompetência para gerir bens herdados como filhos ilegítimos (VILHENA 1969: 136).
- ⁴ Celio de Souza MOTA, “A face parda da ‘Conspiração dos alfaiates’: homens de cor, corporações militares e ascensão social em Salvador no final do século XVIII”. Dissertação de Mestrado – UEFS, 2010, p. 32. Nem sempre os pardos questionavam a presença de brancos na hierarquia de suas tropas, em alguns casos a presença de brancos poderia ser utilizada para garantir a aceitação de seus pedidos pela coroa. No Rio de Janeiro em 1745, pardos e forros enviaram carta a Lisboa solicitando a criação de um regimento de três tropas auxiliares de cavalo e indicavam para homens brancos serem nomeados coronéis. O Conselho Ultramarino nega tal solicitação argumentando que: “corpos de infantaria da ordenança separados de pardos e bastardos (...) podem ser em grande prejuízo desse Estado” (FRAGOSO 2010b: 285-286). Ressalte-se também que, através da carta régia

de 22 de março de 1766, ampliou-se o número de milícias pardas na colônia e conseqüentemente o acesso a altos postos militares como mestre de campo, sargento-mor, coronéis, tenentes-coronéis e capitães (CRISPIN 2011: 8).

- ⁵ Em Bluteau, *Dicionario* de 1789, pardo é o intermediário entre o branco e o preto, e mestiço era o filho de Europeu com Índia ou branco com mulata, cabra era a mistura de mulato com preto (MORAES SILVA 1789, Tomo 2. Verbetes Mestiço).
- ⁶ Ver sobre padres de cor e mobilidade social em OLIVEIRA 2011: 51-66.
- ⁷ Conceito utilizado por João Fragoso para pensar processos de mobilidade social de pardos no Rio de Janeiro no século XVIII (Fragoso 2010b: 245-294). Talvez seja uma conclusão precipitada, mas considero esse conceito útil para pensar esse movimento e outros.
- ⁸ No entanto, os pardos não eram apenas pessoas livres ou libertas, existem também escravos pardos na documentação, mas em número bem reduzido.
- ⁹ Para Antônio Caldas a Freguesia Nossa Senhora do Ó de Paripe fazia parte do Recôncavo, mas no Mapa de 1780 (citado na nota seguinte) aparece como localizada no Subúrbio da Cidade de Salvador.
- ¹⁰ Mapa de enumeração da gente e povo desta capitania da Baía pelas freguesias de suas comarcas... 1780. Projeto Resgate, Inventário Castro e Almeida, documento 10701.
- ¹¹ No mesmo Mapa as Freguesias menos populosas são Santíssimo Sacramento na Rua do Passo com 1.558 pessoas e Nossa Senhora de Brotas com 1.575, e Nossa Senhora da Vitória com 2.172 pessoas. A mais populosa é a Freguesia da Sé com 7.998 pessoas. *Ibidem*.
- ¹² Entre os relatos presentes na Devassa do movimento de 1798, segundo depoimento de Joze de Freitas Sacoto diz: “sucedia falar com Luis Pires, este lhe dizia, que tinha um livro manuscrito, dado pelo Tenente Hermógenes de Aguiar, traduzido por ele, e pelo Padre Francisco Agostinho Gomes, de Francês em Português; o qual tratava de desabuser os rapazes religiosos, para adquirirem número de gente suficiente para uma revolução, que se projetava fazer na cidade, a bem da qual se formaram os ajuntamentos em vários sítios, como na Barra, em *Itapagipe*, e mesmo nas casas particulares” (MOTA 2010, p. 47 grifos meus). A Penha foi, portanto, um dos focos de articulação entre os líderes do movimento.
- ¹³ Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-8752.
- ¹⁴ Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-8752.
- ¹⁵ APEB, Colonial e Provincial, Presidencia da Província. “Quadro dos Nascimentos na Penha”, 1844.
- ¹⁶ Kátia Mattoso chama atenção para a significativa população mestiça dessa freguesia no século XIX (MATTOSO 1992: 124). Ana Amélia Nascimento também confirma percentuais semelhantes para o censo de 1855: brancos 32, 43%, pardos 28,42%, crioulos 17,16%, cabras 11,53% e pretos 10,19%. (NASCIMENTO 2007: 162).
- ¹⁷ LEV, Livro de assento de casamentos, Penha 1762-1837, fls. 7, 10 e 19.
- ¹⁸ Idem, fl. 131.
- ¹⁹ LEV, Assentos de casamentos, Penha, 1762-1837, fls. 26v, 27, 27v, 29v, 41, 42, 42v, 53v, 54, 54v.
- ²⁰ Em muitos registros não especifica o estado civil do senhor.

- ²¹ Isso pode confirmar a minha tese de que o casamento na Bahia era para escravos e o privilégio de ser solteiro para os senhores.
- ²² Sobre a importância dos casamentos para os africanos e africanas minas no Rio de Janeiro ver FARIA 2012: 112-133.
- ²³ LEV- UCSal (Laboratório Eugênio Veiga, Universidade Católica de Salvador), Impedimentos de Matrimônio, 29 de agosto de 1772, livro 329.
- ²⁴ LEV- UCSal, Impedimentos de Matrimônio, 4 de novembro de 1802, livro 329. Não aparece no impedimento a condição de forra. Mas no registro de nascimento de seu filho, em 1774, ela aparece como escrava de Gonçalo Ferreira de Souza, como não aparece a condição de escrava em 1802, presumi que já fosse liberta.
- ²⁵ LEV-UCSal, Assento de casamentos, Penha 1762-1837, fls. 1v, 5, 5v, 22v.
- ²⁶ *Ibidem*, fls. 22v, fl. 128.
- ²⁷ LEV-UCSal, Impedimentos de Matrimônio, livro 329.
- ²⁸ LEV, Assento de casamento, fls. 25 e 35v. Assento de Batismo, Penha 1817-1833, fl. 1.
- ²⁹ Projeto Resgate Serie Bahia Castro Almeida Mapa dos moradores da freguesia da Penha AHU CU 005-01, cx 47, d. 8745-87522.
- ³⁰ LEV, Assento de Matrimônio, fl. 40v. Assento de Batismo, Penha 1817-1833, fl. 1v.
- ³¹ Eduardo França Paiva discute essa possibilidade de mesclas biológicas ainda que não seja específico do período (PAIVA 2012: 20).





**“Por quem os sinos dobram”:
costumes de enterramentos
de brancos e negros entre o
Brasil e Angola.
Séculos XVIII e XIX**

Suely Almeida
Raquel Florêncio

Suely Creusa Cordeiro de Almeida
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Raquel Cristiane Muniz Florêncio
Perfeitura da Cidade do Recife

RESUMO:

Esse artigo busca aproximar realidades vividas entre principalmente duas conquistas portuguesas: o Recife, em Pernambuco, e Luanda, em Angola. O tema central são os rituais de enterro realizados nesses locais e lidos através da documentação da Irmandade dos Homens Pretos da Vila do Recife, confrontada à uma aquarela de Debret, que representa o enterro de uma negra, no Rio de Janeiro, Brasil. Lançaremos mão de mais uma fonte primária; sendo estas um bando da região de Luanda, proclamado no governo de Francisco de Souza Coutinho e a crônica de Elias Alexandre, intitulada “História de Angola”. A junção dessa documentação e a construção da narrativa procuram demonstrar como se mesclaram as culturas em contato

Durante as comoções ocorridas nas homenagens fúnebras dos séculos XVIII e XIX, determinavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que se fizesse sinal dobrando os sinos das igrejas que anunciam os enterramentos. Entendemos que isso se dava para que os fiéis se lembrassem de encomendar suas almas a Deus. O dobre dos sinos teria um significado educativo: ao ouvir o som fúnebre os vivos seriam tocados pela lembrança da morte e teriam avivados em si sentimentos que os reprimiriam no cometimento de atos pecaminosos. Para tanto, deviam os sinais ser executados com toda a prudência e moderação necessários aos ritos da religião cristã.

Falecendo algum homem, seriam três breves sinais; para as mulheres, dois; para as crianças de idade de sete a quatorze anos, independente do sexo, apenas um toque. Os sinais seriam realizados em três momentos distintos por cada morto: para anunciar a morte, para avisar da saída do cortejo e para assinalar o momento da descida do corpo à sepultura. A moderação exigida seria, segundo a documentação, para evitar a vaidade humana em homenagens excessivas (VIDE 2007: § 828). Sem sombra de dúvida existia uma ligação direta entre o barulho por ocasião dos enterros e a relevância do morto¹, afinal, o sino grande da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila do Recife só dobrava pelos irmãos da casa, pois era um sinal de muito prestígio². Se o indivíduo fosse integrante de mais de uma irmandade, como não seria difícil de acontecer, cada uma delas se via obrigada, por determinação do seu compromisso, a dobrar o sino por ele, tornando o fausto e a pompa do momento ainda maior.

A irmandade dos Homens Pretos da Vila de Santo Antonio do Recife também realizava enterros para pessoas não pertencentes à instituição. Porém, um componente importante do rito funerário de uma irmandade seria a tumba que conduziria o corpo à sepultura. Os irmãos do Rosário da Irmandade estudada achavam por bem reservar também este aparato apenas aos confrades, sem permitir que fizesse parte do enterro de “outra pessoa alguma que não fosse irmão ainda que desse avantajada esmola por ela”³, pois essa regalia era privilégio dos que gastavam o seu dinheiro em favor da virgem santíssima, isto seria, segundo o documento, inegociável. Para os que faziam questão de ser enterrados pelos integrantes da irmandade, existia um esquife, com pano de coberta, diferente do pano de rito funerário dos irmãos. As pessoas o podiam alugar e pretender o enterro com fausto, pagando oito mil réis, ou sem fausto por seis mil réis.

Para os que não podiam ser levados à sepultura pela tumba, por não serem sócios, a irmandade fez uma escritura com o ilustríssimo e reverendíssimo senhor bispo e excelentíssimo senhor, governador Caetano de Mello, por ordem que teve de

sua Majestade, para que houvesse um esquife denominado bangüê. Estes, foram construídos para que servissem à condução dos defuntos de pretos e pretas que morressem vindos do mar a fora, assim como, também para servir às pessoas pobres da terra. Para esse fim cobrava-se a quantia de seis contos e quarenta réis, para as demais pessoas que se enterrassem no Esquife Bangüê, acrescentava-se uma outra quantia para a encomendação da alma e missa.⁴

Fica claro, então, que seria cobrado um valor para o uso do esquife direcionado aos pobres, podendo a irmandade fazer uso do rendimento no que lhe conviesse, o que nos comprova as contas registradas do rendimento do Bangüê:

Conta do rendimento dos Bangueis ecubertas domes de Janr^o 1788¹

Janr^o

13

P' hum banguê	460
P' escravo de Felipe Antonio Frr ^a de Ar ^o	460
P' escravo dacaza de Amaro deFreitas	460
P' escravo deManoel Frr ^a Roza	460
P' escravo de Francisco Roiz Sette	460
P' escravo de Joze Antonio daSylvr ^a	460

28

P' hum dito maiz	460
P' hum d ^o Maria escrava de Anna Joaquina do Pilar	460

3 680

A criança do nosso Ir. Felipe daP[ilegível]	80
A Ir. Josefa Maria da caza de Joanna de Torres	280
A Ir. Adriana daS ^a [ilegível]	320
O Ir. Antonio Bento [ilegível] caza do sargto mor Mel Gomes Pinto	320
A Ir. Ignacia escrva ^a de Antonio [Rz.] dos Santos	320

1320

5000

Receby o contheudo asima [q] ved^c. Passey este de minha letra e sinal concistorio 3 de fevr^o de 1788

Fran^{co} de Amorim Lima

Thezr^o

em ambas às margens do Atlântico. O cotidiano da época em tela, verificado por meio das fontes, demonstra a não existência de uma dominação cultural completa do conquistador. A investigação sinaliza que os contatos havidos apontam que houve uma forte colonização às avessas, acontecida quando rituais do cristianismo católico foram ressignificados e reformulados pelos habitantes dos novos mundos, estes, criados pela presença ibérica e, muito mais fortemente pela influência portuguesa nos lugares tratados por nossa investigação. A partir dessas considerações iniciamos nossa narrativa argumentativa.

PALAVRAS-CHAVE:
Sepultamento; cultura; mundo atlântico.

Observando as informações aqui expostas não podemos esquecer que o compromisso coloca o bangüê, como já vimos, sendo algo reservado para os que não eram irmãos. Observando o documento acima, verificamos que a força do cotidiano se encarrega de transformar isto e, embora a maioria dos que faziam uso dessa padiola fossem escravos, não mencionados como associados, alguns confrades e o filho de um deles aparecem na lista de conta dos rendimentos do esquife, embora pagando um valor inferior ao oferecido para enterrar os não sócios.

O enterro que deveria ser realizado por uma irmandade previa uma ritualística de moderação e comedimento. Na Irmandade dos Santos Elesbão e Ephigenia, na segunda metade do século XVIII determinava que, em falecendo algum irmão, ou mesmo sua mulher ou filhos, deveria se enviar a notícia da morte para o tesoureiro da instituição para que pudesse ser preparada a cruz do cortejo fúnebre. Outro que deveria ser avisado diligentemente era o irmão que detivesse o cargo de andador para que este alertasse ao juiz e demais confrades. O séqüito fúnebre deveria ter a presença de todos os componentes da irmandade “incorporados”, ou seja, com respeito e recato pelo acontecimento, para que fosse possível o acompanhamento do corpo do defunto. A presença do padre capelão e do juiz da instituição também era exigida. Este, distinto da multidão por sua vara característica, sinal de cargo e prestígio. Deveriam os irmãos obedecer durante a comitiva fúnebre à sua localização nela, segundo o cargo que ocupasse na irmandade, se posicionando dentro de sua ala. A circunspeção deveria ser a tônica mesmo depois do enterro, na volta para a instituição⁵.

No Compromisso dos Homens Pretos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Disterro do També, no final do mesmo século, estava previsto um cortejo e atitudes semelhantes. Em caso de morte de algum componente da irmandade ou filhos menores todos se juntariam para irem com Cruz, muita compostura e, os que pudessem, vestidos de branco e segurando velas para acompanhar o corpo até a sepultura. Uma missa seria logo encomenda por sua alma. Para os casos em que os irmãos morressem detendo algum cargo, a irmandade deveria ser duplamente avisada, para que pudesse comparecer toda ela. Quanto à missa pelos defuntos os irmãos de mesa determinavam a reza de duas⁶. Fica evidente a distinção e o prestígio que se empregam aos irmãos que conseguiram ser eleitos por seus pares.

Na prancha de J. B. Debret, abaixo exposta, podemos observar o enterro de uma negra. Nesta representação do início do século XIX no Rio de Janeiro algo bem diferente está retratado, nada de recato, moderação ou do silêncio pretendido pela

normatização. A norma e a ritualística são muito diferentes. O aquarelista observa que existe uma diferença entre o acompanhamento do sepultamento de uma negra e de um homem também negro: o fato de o cortejo ser formado unicamente por mulheres, tendo por exceção, um mestre de cerimônia, dois carregadores e o encarregado do tambor (DEBRET 1989: Prancha 16, 177-178).

FIGURA 1. Enterrement d'une femme nègre. J. B. Debret. 1839. *Voyage pittoresque et historique au Brésil [...]*. Vol. 3 (Paris: Firmin Didot), Pl. 16 (www.brasiliana.usp.br).



O autor da tela se ocupa de descrever o ofício do homem do tambor: este leva um caixote de madeira, em cima do qual realiza de tempos em tempos uma modalidade de rufo lúgubre batendo com as palmas das mãos. Carregando o caixote debaixo do braço, o homem está obrigado a abaixar-se de vez em quando para depositá-lo sobre os joelhos, para poder agir. No entanto, assim que é alcançado pela comitiva fúnebre, corre de novo à frente a fim de ganhar terreno, o que ocasiona intervalos entre os rufos, as lacunas são prontamente preenchidas pelos clamores femininos, alaridos considerados por Debret como mágicos, que incentivavam um sem número

de suas compatriotas a se juntarem ao funeral. Ele observa também que entre os moçambiques as expressões ditas durante o canto fúnebre possuem notadamente um teor inteiramente cristão, quando ele verificou que entre outras ditas nações de africanos o canto fúnebre se limitaria a lamúrias sobre a escravidão e, ainda, expressadas muito grosseiramente (DEBRET 1989: 177-178).

O aquarelista acrescenta ainda suas impressões na explicação da prancha escrevendo que, quando uma defunta é indigente, a sua parentela e seus amigos usam a manhã para levar o corpo acomodado em uma rede e o depositam no chão, próximo de uma venda ou do muro de uma igreja, lugar aonde uma ou duas mulheres mantêm uma vela acesa, bem perto da rede funerária, a fim de recolher esmolas dos passantes mais caridosos para cobrir as despesas do sepultamento. Com isso, acabam por atrair os curiosos e, principalmente, o que ele chama de *compatriotas* da defunta que contribuem também para os custos funéreos (DEBRET 1989: 177-178).

A cena da aquarela acontece diante da pequena Igreja da Lampadosa. O mestre de cerimônias também tem seu espaço no cortejo: vestido com uma roupa composta por lenços de cor, com uma rodilha na cabeça e uma vara na mão, faz a procissão fúnebre parar na frente da porta religiosa, que é aberta apenas na chegada do séqüito para impedir a entrada da multidão. Nesse momento é ouvido o rufar do tambor e as negras acompanham nas palmas os cantos em honra da morta que está sendo transportada na rede. A defunta é acompanhada por oito amigas ou parentas que pousam as mãos em cima da mortalha. Também são ouvidos os sons de dois pequenos sinos e a sombra da noite se aproxima, pois segundo ele, para estar em conformidade com os hábitos brasileiros, uma cerimônia fúnebre só pode ser iniciada no final do dia (DEBRET 1989: 177-178).

O encontro das culturas de matrizes africanas e ibéricas é inegável na gravura de Debret que aborda os enterramentos de negros. Na ilustração, observam-se com facilidade as danças e cantos com o instrumento africano que é o tambor, assim como, se percebem as palmas executadas bem de frente às portas da Igreja. Essas portas estão cerradas até a chegada do cortejo para não ocasionar uma invasão dos compatriotas da morta. Como se para fechar os olhos aos cometimentos que não fazem parte dos ritos católicos (DEBRET 1989: 177-178).

Na segunda metade do século XVIII na cidade de São Paulo de Assunção de Luanda, do outro lado do Atlântico, em Angola, Dom Francisco Inocêncio de Souza Coutinho que era Governador e Capitão General de Angola, comendador da Ordem

de Cristo e também fazia parte do conselho de sua majestade, com o objetivo expresso de cumprir com as ordens reais e no sentido de afiançar a propagação e a exultação da chamada santa fé católica, tenciona garantir a extirpação do que ele nomeia de *vícios gentílicos*, o que aparenta ser uma tentativa evidente de coibir costumes locais que estivessem fora dos padrões católicos⁷.

Para afirmar a pureza dos costumes ele proíbe na capital angolana, Luanda, e na cidade de Benguela, a realização dos *entambes*, por ocasião da morte, naquela região⁸. Os *entambes*, segundo a historiadora Linda M. Heywood seriam funerais complexos, elaborados, aonde coexistiam os rituais católicos e africanos (HEYWOOD 2008: 109). Para o governador da região a realização desse encontro de costumes não seria nada agradável ou compreensivo, pois classifica os *entambes* como um indício de barbaridade, que praticavam os negros, e nos quais podia observar para seu horror, a participação dos brancos, cujo comparecimento a esses eventos ele atribuía a uma falta de razão e discernimento por parte deles⁹.

Dom Francisco descreve a realização dos *entambes* como verdadeiro centro de desordem pública, de roubos e superstições escandalosas; diz que lhe parece que a comodidade e a experiência em abusos adquiridos pelos pais de família bastariam para cessar a determinação de proscrever das suas casas o tão desordenado costume¹⁰.

Como seria do conhecimento de todos a proibição da realização de tais eventos, seus frequentadores se ligariam a estes vícios do gentilismo por um modo bem mais criminoso na visão do governante, que seria o de burlarem a lei saindo da capital para realizar o tal *entambe* nos *arrimos* dos campos, que ofereceriam distância e proteção para tais cometimentos, praticados inclusive pelos escravos das ditas fazendas¹¹.

Cita também que o Bando proclamado no mês anterior, ou seja, de janeiro de 1769, já prevê punições. No entanto, requer Dom Francisco que se imponham penas dobradas aos frequentadores e incita que a severidade das leis deva ser exercida contra as casas onde se praticam os eventos¹².

Para o governante de São Paulo de Assunção de Luanda, deveria o bando ser publicado todos os meses em todo o lugar público onde costumasse acontecer aglomerações, por capitães-mores e cabos, tomando o cuidado de traduzi-lo na língua local, a *ambuda*, com a finalidade de não ser possível a ninguém a alegação de ignorância das determinações, inclusive, devendo ser divulgadas primeiramente nos auditórios da capital, tudo para que tivesse o bando o seu devido cumprimento¹³.

Determina então a autoridade na redação do bando, que jamais se possa em algum lugar daquele reino admitir os ditos infernais rituais, e que toda e qualquer pessoa que tiver notícia deve prontamente denunciá-los aos ministros eclesiais e seculares para procederem com a denúncia na forma da lei. Aquele que fizesse o contrário, ocultando os *entambes*, deveria ser preso e processado como se tivesse, ele mesmo cometido os atos de celebrações gentílicas. Deveriam ainda, os capitães-mores, vigiar continuamente o cumprimento dessas ordens, não permitindo os *entambes* e, ainda mais, nas casas ou senzalas onde o tal *entambe* fosse praticado seriam todos os seus ocupantes levados presos para cumprir pena nas obras reais que estivessem sendo realizadas, conforme determinava o bando anterior¹⁴.

Continuando, o documento relata que a comunicação oficial dispunha que os capitães-mores vigiariam ininterruptamente a execução destas ordens de que ficavam responsáveis, assim nos *entambes* como nas casas aonde se praticavam rituais. Mesmo essa casa sendo até senzalas, desde que fosse um lugar de prática ritual do *entambe*, a providência a tomar seria a pronta prisão de todos o que estivessem no lugar. Os aprisionados, por sua vez, deveriam ser remetidos às obras reais da cidade para cumprir a penalidade estabelecida pelo bando, que seria trabalhar forçadamente durante um período determinado¹⁵.

Mas, de fato, como se processavam os *entambes*? Elias Alexandre, militar baiano e radicado em Santa Catarina, que serviu em Luanda no século XVIII e que escreveu *História de Angola* descreveu os *entambes* assim:

“São insuportáveis por tristes e afetados. Os lamentos são cantados pelas ruas, exprimidos no idioma do país por boca dos escravos dos defuntos. Estes como máquinas ambulantes, avisam pelo triste canto a parentela dispersa na cidade e, se o morto é cidadão, excede a música e dois coros. Os semblantes de natureza carrancudos, se afeiam ainda mais, com os soluções, que servem de estribilho no fim de cada cantoria, contudo, as lágrimas não umedecem o exterior dos olhos, a tristeza é estudada. Os *entambes* são celebrados com um oitavário de abomináveis superstições, que finda santamente com uma missa aplicada pela alma do defunto. Este ato religioso, celebrado no templo, com modéstia e tristeza, é depois em casa seguido por um batuque extenso, que rompe e desgasta o enojo dos parentes. Os chinguilamentos, se misturam com os atos do cristianismo onde desaparece a fé misteriosa e revelada, para se unir a efeitos incertos, falsos e sobrenaturais. Os destinos fechados com o selo do silêncio eterno, são anunciados por agouros ridículos,

e pelos nojentos efeitos dos seus milongos (feitiços, remédios de ervanário). Os seus gangas aceitam essas misturas, os párocos são inclinados às indulgências, e bispos que resistiram só conseguiram irritar os caprichosos” (CORRÊA 1937: 83 e 88).

Nesta passagem nota-se a evidência de que o ritual do *entambe* tem a influência do culto aos mortos, e das homenagens aos antepassados, que faziam parte do cotidiano dos povos antes do colonizador chegar (CORRÊA 1937: 83 e 88). Como o governador estava interessado em proibir tais cultos e, tentando demonstrar um exemplo de que entre aquela gente seria natural que um erro se seguisse rapidamente de outros muitos, menciona Souza Coutinho que foi exposto à veneração pública um ídolo com o nome de *Bumba* que fez com que a população deixasse de cumprir os preceitos dos dias santos que deveriam ser consagrados a Deus. Como mais um exemplo de desvio cita, também, que os veneradores de tal ídolo passaram a guardar o dia imediato à lua nova anatematizando, ou seja, amaldiçoando, com superstições, as negras que participavam das adorações, dizendo que estas deveriam morrer e procurar ressuscitar. Todos esses atos considerados ilícitos seriam praticados nos mesmos sagrados dias em que a Igreja, com todos os seus fiéis, venerava os sagrados mistérios da salvação. Todos esses argumentos são apresentados na documentação oficial para demonstrar de modo o mais claro possível que é crucial a interferência do monarca, por meio de seus governadores na ordenação e controle dos espaços colonizados.

Tal controle se daria por meio da exposição de poder, que tinha por objetivo coibir com a força considerada necessária, o que ele acreditava serem atos bárbaros e de diabólicos costumes. Então, ordenou ele de imediato que se destruam objetos, locais e todos os ídolos “seja do *Bumba* seja de qualquer outra ilusão destes miseráveis”. “Pois para ele deveriam ser remetidos para as obras reais, todos os que, sendo de dia ou de noite, realizassem o que ele entende por invocações ao demônio”, ou fizessem sacrifícios aos mortos de algum animal ou a guarda de dias imediatos à lua nova, não sendo este dia santo decretado pela Igreja. Bom, as ordens estavam dadas aos capitães-mores e aos cabos, os quais se encarregariam de fazê-las cumprir. Ficou ainda o aviso de que não se omitissem em obedecer-lhas¹⁶.

Porém, todo esse esforço e cuidado se mostraram ineficientes, pois demonstraram obter pouco cumprimento e ressonância nos indivíduos de origem européia e africana, tanto na colônia quanto no interior. Afinal, em 1780 se observava os brancos do interior praticando rituais ditos pagãos, participando de *entambes*, adivinhações e adoração a ídolos. Registrava-se a presença de práticas africanas

junto ao centro dos rituais da Igreja nos idos de 1790 de forma desafiadora. Neste momento o exercício de rituais afro-cristãos comandava os sacramentos na região, tais como, funerais, casamentos e a própria comunhão (HEYWOOD 2008: 110).

Assim, nos rituais que seguiam os enterros, fossem dos africanos e seus descendentes, ou não, estiveram presentes significados múltiplos, tais como o desejo de encontrar os ancestrais, o medo de não merecer um bom lugar no além-vida, o cuidado para deixar bem claro o que se queria nas realizações das cerimônias finais em homenagens aos seus entes queridos. Como verificamos, ao cruzar fontes oficiais do Brasil e de África, juntamente aos relatos e pictografia de viajantes, percebemos que o cotidiano se encarregava de misturar as crenças. Os africanos chegados à América Portuguesa definitivamente não eram páginas em branco. Aqui chegavam trazendo sua cosmologia, com uma visão de mundo estruturada e demonstrada em seu modo de viver e entender o mundo a sua volta. Os ibéricos, embora cristãos, foram marcados continuamente pelo encontro de culturas amálgamas de fé múltipla e mesclada. Assim, entendemos que os rituais e práticas africanas e ibéricas conviveram em Angola e no Brasil adentrando ao século XIX e ainda se mantendo entre nós.

¹ REIS 1991: 154.

² LAPEH-UFPE, *Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife. 1782*, Constituição 14.

³ Idem.

⁴ Idem, Constituição 41.

⁵ *Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Ephigenia* Ano: 1767 Igreja: Igreja de Santo Elesbão e Santa Ephigenia, Rio de Janeiro Arquivo: Museu do Negro/ Arquivo da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Transcrito por Mônica Monteiro.

⁶ *Compromisso dos Homens Pretos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Disterro do També*. Ano: 1790. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-PE), Códice 1288, capítulo V.

⁷ *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*, 10 de Janeiro de 1769, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Angola, Cx. 53, doc. 1. Segundo Bluteau, bando significa pregão, quando se declara publicamente um decreto ou lei ao som de caixa (BLUTEAU 1712-1728).

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*, cit.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Idem, *ibidem*. Arrimos eram propriedades agrícolas ao redor de Luanda.

¹² *Idem, ibidem.*

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁶ *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades, cit.*



Feitiçaria e mancebia no Pernambuco colonial

Marco Silva

Marco Antônio Nunes da Silva
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

RESUMO:

Os cadernos do Promotor têm-se mostrado uma fonte extremamente rica para todos os pesquisadores que se debruçam sobre o Tribunal da Inquisição, embora tenha aparecido aleatoriamente nos trabalhos que versam sobre o tema. Sua riqueza talvez possa ser melhor compreendida por não conter apenas denúncias “oficiais”, já que uma simples carta – ou um pequeno bilhete, às vezes escrito num sofrível português –, remetida por um ilustre desconhecido, poderia ir lá parar. Toda essa documentação nos permite entrar em contato com uma grande variedade de delitos, para além dos usuais que estamos acostumados a ler na vasta bibliografia respeitante à Inquisição. Num mesmo caderno encontramos denúncias das mais diversas regiões do império português, agrupadas a princípio apenas

A documentação produzida pela Inquisição portuguesa durante os seus quase trezentos anos de existência tem-se mostrado de interesse ímpar para o estudo do cotidiano. Por meio dos processos inquisitoriais e dos *cadernos do Promotor* – instrumentos onde eram registradas as denúncias da Inquisição – entramos em contato com o dia-a-dia nas mais diferentes regiões do império, e a partir desse encontro temos condições de acessar “valores e modos de estar na vida”, para usar uma expressão da historiadora portuguesa Elvira Mea (MEA 1999: 132).

De forma muito apropriada, João Lúcio de Azevedo sintetizou a importância de se debruçar sobre os documentos inquisitoriais, tanto para a história portuguesa quanto para a brasileira, ao defender que “verdadeiramente se não poderá escrever uma história, digna desse nome, da época posterior ao estabelecimento da Inquisição, sem miudamente compulsar tão copioso arquivo” (AZEVEDO 1921: 5). Acrescentaríamos a essas sábias palavras apenas a observação de que esse estudo não pode prescindir das centenas de fólios que foram preenchidos pelas mais extraordinárias denúncias, vindas de todos os cantos do império português. Possibilita-nos entender melhor a sociedade, tanto a ibérica quanto a colonial, além de permitir compreender melhor o desenvolvimento do Santo Ofício, bem como as suas contradições. Proporciona-nos, acima de tudo, desfazer mitos.

Nas centenas de casos que foram registrados nos *cadernos do Promotor*, há certa dificuldade em se determinar o porquê de alguns se transformarem em processos inquisitoriais, e outros ficarem sem punição por parte do Tribunal da Inquisição. Não podemos buscar a resposta somente na gravidade dos crimes denunciados, pois outros tantos, também extremamente afrontosos que encontramos nos *cadernos*, aí ficaram. Mais certo seria alargar nosso campo de visão e buscarmos explicação na própria pessoa daquele que é imputado ser o fautor; na circunstância em que o delito havia sido cometido; no estado físico e mental do réu; na relação entre o denunciado e suas testemunhas de acusação, para se porem de lado possíveis inimizades entre as partes envolvidas; no número daqueles que faziam a denúncia, e a qualidade de suas pessoas; além, claro, da própria incapacidade da máquina inquisitorial em dar conta do recado.

Com muita propriedade, Laura de Mello e Souza, abordando a questão da sexualidade na Colônia, chama a atenção para que ela “não se traduzia simplesmente num desregramento sem peias”. Em seu entendimento, aquela sociedade apresentava “traços próprios de uma formação social escravista”, em que senhores detinham poder de vida e morte sobre os seus escravos, quando não “extorquiam carícias

e prazeres” (SOUZA 1986: 17). Fora do púlpito, “o padre desce ao nível da comunidade [e] pode ser visto andando pelas ruas e mantendo contato direto com seu rebanho” (NEVES 1993: 147). Em muitos casos, contato íntimo.

O clero colonial sempre teve problemas em manter-se casto (LEWCOWICZ 1987: 58). Como aponta Ida Lewcowicz, mesmo “todo aparato da Igreja para selecionar os postulantes à carreira religiosa, mais o processo educacional, não impediram as transgressões de ordem moral. O concubinato, a mancebia e a ilegitimidade não foram incomuns no meio eclesiástico” (LEWCOWICZ 1987: 61-62). Mesmo na Europa as decisões do Concílio de Trento demoraram a atingir uma uniformidade aceitável e desejável (SOUZA 2009: 121; DELUMEAU 1989; PROSPERI 1995; ELTON 1985). Casos como o do frei Miguel da Assunção¹ só nos fazem ver que a Igreja Católica não obteve sucesso em sua “cruzada” contra as relações ilícitas, tão condenadas que passaram a ser após o Concílio de Trento. Se não coibia tais desvios dentro do próprio clero, menos ainda entre homens e mulheres que não faziam parte de seus quadros. Não podemos nos esquecer que se tratava de homens com desejos e necessidades e carências... carnais inclusive.

No século XVIII, a Igreja no Brasil encontrava-se bem mais estruturada – contava com seis bispados e dezenas de paróquias –, e dessa forma foi capaz de “desenvolver uma agressiva campanha moralizante que incluía sermões, visitas e devassas”. Consequência dessa preocupação “foi a elaboração de um código padronizador das obrigações do clero e de fiéis”, cujo objetivo máximo era consolidar “juridicamente a Contra-Reforma na América portuguesa” (VENÂNCIO 1986: 109).

Em terras brasileiras, as disposições tridentinas fizeram-se sentir tardiamente: não nos esqueçamos de que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* datam de 1707 (SOUZA 1993: 141; VIDE 2010). Toda esta *legislação* teve o cuidado de versar sobre a vida virtuosa e reta que cada ministro da Igreja deveria levar:

“438. Quanto mais é levantado e superior o estado dos clérigos que são escolhidos para o divino ministério e celestial milícia, tanto é maior a obrigação que têm de serem varões espirituais e perfeitos, sendo cada clérigo que se ordena tão modesto e compondendo de tal sorte suas ações, que não só na vida e costumes, mas também no vestido, gesto, passos e práticas, tudo neles seja grave e religioso, para que suas ações correspondam ao seu nome e não tenham dignidade sublime e vida disforme, procedimento ilícito e estado santo, ministério de anjos e obras de demônios.

439. Pelo que, conformando-se com os sagrados cânones e Concílio Tridentino, exortamos e encarregamos muito a todos os clérigos nossos súditos considerem

por certa ordem cronológica; e das centenas de histórias que ficaram registradas nas dezenas de cadernos do Promotor, somente uma pequena parte chegou a se transformar, de fato, em processos inquisitoriais. Mas nem por isso tais registros são menos importantes para o pesquisador. Esse é justamente o caso que abordamos neste texto, envolvendo o clero colonial com práticas mágicas e mancebia. Ilustrativo inclusive pelo fato do implicado, um padre, sequer ter sido incomodado pelo Tribunal do Santo Ofício.

PALAVRAS-CHAVE:
Cadernos do Promotor;
feitiçaria; Brasil
Colônia; clero colonial;
século XVII.

atentamente as obrigações de seu estado e a grande virtude que para ele se requer, atendendo os que forem sacerdotes que, assim como não há coisa mais excelente que o sacerdócio, assim não há mais miserável do que cometer um sacerdote qualquer culpa; pois, quanto é de mais alto a queda, tanto é maior a ruína, e não o cumprindo assim, além da estreita conta que Deus lhes há de pedir, serão castigados com as penas dos sagrados cânones e das nossas constituições” (VIDE 2010: Liv. III, título I, § 438-439, 311-312).

Mas o certo é que a Colônia foi pródiga em produzir críticas e palavras afrontosas contra a Igreja, não só por causa dos desmandos cometidos pela Inquisição, mas também pela vida dissoluta que boa parte do clero levava. Para muitos de seus críticos, “os padres mentiam, pregavam uma religião que não dizia respeito aos anseios populares” (SOUZA 1993: 138). A má fama que os padres tinham entre a população só tendia a crescer com os maus exemplos que grassavam pela Colônia. Ao que indicam as fontes, aliadas a uma vasta bibliografia acerca do tema, podemos afirmar que “a castidade não era uma preocupação séria do clero colonial, nem da população em geral” (NEVES 1993: 135). Fora do púlpito, o clero colonial acabava por agir de acordo com o meio circundante, na maioria das vezes, inclusive, esquecendo as palavras e lições que havia acabado de pregar (LIMA 1990; HALICZER 1998).

O clero católico que se deslocava para a colônia era acusado de negligência e mesmo de conivência para com os pecados da terra, quando não os próprios religiosos mantinham-se amancebados com suas escravas: o clero colonial era assim equiparado, em pecados, aos muitos desterrados que vinham à colônia purgar seus pecados. Mas devemos ter em mente que esse desregramento – ao menos para o contexto do século XVII – não destoava do restante dos párocos da Igreja católica, o que se devia em grande parte ao despreparo dos curas. Essa falta de religiosos capazes, e portadores de uma vida exemplar e condizente com o sacerdócio, fez com que a ação tridentina no Brasil ficasse aquém de sua eficácia (VAINFAS 1989: 19-55).

A feitiçaria era uma presença constante no cotidiano dessa sociedade e estava intimamente “ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos” (SOUZA 1993: 26). Pelo fato de se ter, na altura, um conhecimento científico muito pequeno acerca das doenças, à própria engrenagem do corpo humano, bem como à melhor forma de cura, a tendência era atribuir às moléstias origem sobrenatural. E não raro, os próprios médicos viam na doença um possível feitiço e indicavam a busca de outro tipo de “profissional” para curá-

la. Como aponta Daniela Calainho, “o que as fontes sugerem é que o apelo aos africanos funcionava como uma espécie de última alternativa de cura”².

No cenário colonial, a feitiçaria desempenhava múltiplas funções, e se tornou num ótimo instrumento para se entender o viver em colônia. Muitos a ela recorriam para “prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis” (SOUZA 1993: 208). Embora bastante comum no Ocidente cristão, a prática de adivinhar esteve sempre ligada à figura do Diabo. Essa demonização, em grande parte, foi obra de São Tomás de Aquino, para quem “insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco” (SOUZA 1993: 201). Nosso padre Miguel da Assunção, ao buscar os serviços de um feiticeiro, tentava não adivinhar o futuro, mas sim descobrir quem havia feito mal à sua estimada escrava.

Como tão bem aponta o antropólogo Luiz Mott, abordando a religiosidade colonial, “malgrado a condenação e vigilância do poder eclesiástico, que podia mandar açoitar e degredar os feiticeiros, nem por isso conseguia erradicar os rituais africanos e ameríndios do seio da população” (MOTT 2010: 33). Em artigo que analisa o dominicano frei Alberto de Santo Tomás, Mott nos faz ver a preocupação constante desse religioso em salvaguardar seus fiéis “dos embustes do Diabo e da falácia dos feiticeiros”. Em sua “cruzada” para derrotar o eterno inimigo de Deus, o dominicano não se furtava em lançar mão de “práticas costumeiras dos mandingueiros e calunduzeiros” (MOTT 2010: 34; CALAINHO 2008).

O caso desse padre deixa clara a força, em finais do século XVII, das “práticas mágicas sincréticas”, e quão presentes estavam no cotidiano colonial (SOUZA 1993: 229). Nesse caso específico, a procura ao feiticeiro foi motivada por razões também bastante comuns, que levavam as pessoas a recorrerem a esse caminho: “questões amorosas e achaques”. Aqui, os dois motivos combinados. Assim, a denúncia contra frei Miguel da Assunção é uma ótima ilustração para o que afirma Laura de Mello e Souza, de que “adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis” (SOUZA 1993: 247). Também essa denúncia é prova cabal de que todas as camadas sociais envolviam-se com as práticas mágicas, tanto aquelas que visavam à proteção, quanto as que funcionavam para produzir o mal. O religioso estava ligado à primeira função; a escrava Catarina, como veremos, à segunda (SOUZA 1993: 259).

Dialogando com Roger Bastide, Laura de Mello e Souza conclui que “o próprio escravismo impelia o escravo à demonização”. Nessa sociedade, o uso da feitiçaria “não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo” (SOUZA 1993: 272). No entanto, a escrava Catarina supostamente teria lançado mão da magia maléfica não contra a elite branca, mas contra outra escrava, vista, talvez – isso o documento não diz – como uma concorrente aos afetos e cuidados do padre.

A feitiçaria na Colônia era vista com certa naturalidade e fazia “parte do dia-a-dia”. Vinda com os portugueses, “suas raízes se perdiam na noite dos tempos, na tradição popular. Aqui, entroncando-se em outras culturas, ganharam novas cores” (SOUZA 1993: 362-363). Em fins do século XVI começa a se verificar uma associação entre feitiçaria colonial e “práticas africanas”: “em 1616, homens brancos já lançavam mão do saber de negros feiticeiros para conseguir a cura de familiares ou escravos” (SOUZA 2009: 54). Isso talvez nos ajude a compreender o que levaria um homem da Igreja a lançar mão da feitiçaria para curar uma escrava, embora o que estivesse por trás de sua preocupação fossem sentimentos verdadeiros que ele nutria por ela. Isso pode nos ajudar a entender sua reação violentíssima contra a “responsável” pela doença de sua concubina.

Em sua tese de doutorado, Adriana Dantas Reis Alves mostra que “além dos atributos sexuais, as mulheres negras também foram qualificadas algumas vezes como referência de beleza, capazes de suscitar, ao mesmo tempo, desejos e relações duradouras além da exploração sexual” (REIS ALVES 2010: 4). Mesmo Jorge Benci, quando escreve aos senhores de engenho, em 1700, alertando-os para o fato de que suas escravas eram “monstruosas e vis”, conseguiu incutir muito pouco temor na elite baiana colonial. O certo é que “nem mesmo os padres, reverendos e cônegos acreditavam nisso, pelo contrário, muitos deles continuaram mantendo duradouras relações de concubinato com escravas e suas descendentes, assim como vários senhores solteiros e casados” (BENCI 1977: 103 *apud* REIS ALVES 2010: 16).

Uma das obras de maior impacto sobre a historiografia brasileira foi sem dúvida *Casa Grande & Senzala*. Aprendemos nela que o grande número de filhos naturais no período colonial advém das relações sexuais que eram frequentes entre senhores e escravas. Sociedade de dupla moral, havia nela, de um lado, “as recatadas e enclausuradas mulheres livres e brancas e, de outro, as negras entregues à volúpia e ao prazer de senhores precocemente viris” (VENÂNCIO 1986: 107). Contudo, desde o

aparecimento da primeira edição da obra de Gilberto Freyre, muito se tem escrito, e as muitas críticas nos fazem ver com outros olhos aquela falsa ideia de que os “desclassificados e marginalizados do mundo colonial” eram caracterizados por terem uma vida essencialmente promíscua (VENÂNCIO 1986: 108).

Como defende a doutrina católica, “todo ajuntamento, união ou trato que não seja o consagrado pelo casamento” e que é bem explicitado nas determinações do Concílio de Trento “está marcado pela concupiscência e a desordem e leva inevitavelmente ao pecado” (LODOÑO 1989: 21)³. A sociedade na qual viviam frei Miguel da Assunção e sua escrava Felícia era marcada pela polarização de dois modelos distintos: o “do casamento sacramentado e o do concubinato”. Para a Igreja não havia escolha, a não ser aprovar e incentivar a primeira forma de união entre um homem e uma mulher, e condenar a segunda (PRIORE 1989: 45). Mas a veemente condenação imposta pela Igreja surtia pouco efeito, já que “um fluxo subterrâneo corre no sentido contrário ao das normas vigentes”. O que vemos diante de nós, através dos casos como o desse religioso, “é toda uma trama de práticas amorosas, como que costurada ao avesso das falas moralistas, sobre o casamento e a necessidade natalista” (PRIORE 1989: 44).

Embora a Inquisição portuguesa tenha-se lançado preferencialmente contra os cristãos-novos, cuidou igualmente da defesa do catolicismo no plano da moral familiar e sexual. Nas últimas décadas do século XVI, os crimes de desvio da moral católica já rivalizavam com as transgressões da fé (VAINFAS 1986). Nesse sentido, a denúncia escrita e enviada pelo padre Álvaro Lobo Barreto com destino certo aos inquisidores visava fazer outro tipo de alerta, esse talvez mais implícito: “viver com uma escrava africana abria um precedente muito perigoso, tornava-se um exemplo, criava um argumento, uma expectativa, que poderia perturbar a ordem” (REIS ALVES 2010: 146). Nessa mesma linha de raciocínio e denúncia vão as palavras escritas pelo jesuíta Manuel da Nóbrega: “Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios, que de clérigos, porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que é lícito estar em pecado com suas negras” (LEITE 1954: 270 *apud* VENÂNCIO 1986: 109).

Num papel que consta das centenas de fólios dos *cadernos do Promotor* da Inquisição de Lisboa, enviado de Goiana aos 18 dias do mês de fevereiro de 1703, o padre Álvaro Lobo Barreto mostra toda sua indignação para com frei Miguel da Assunção. Em seu escrito, endereçado ao rei, aquele que se intitula “o mais

leal, e humilde vassalo de Vossa Majestade” brande contra o prior do convento de Nossa Senhora do Carmo, de Goiana, bem como contra o padre Veríssimo Ribeiro. É categórico em sua denúncia, “advertindo que se esta diligência se fizer pelo Comissário, o Padre Veríssimo Ribeiro, não se fará como Deus quer que se faça, por ser particular amigo destes Religiosos”⁴. Em sua justificativa para relatar esse caso, o padre Álvaro Barreto afirma ter sido levado a fazê-lo por “ser eu um sacerdote obrigado a acudir pela honra de Deus”⁵.

Mas qual teria sido então a falta cometida pelo prior de Goiana, e que levou o “humilde vassalo” a escrever à Metrópole? Frei Miguel da Assunção é denunciado por ter recorrido aos serviços de “um negro feiticeiro”, por nome Pedro, para que este lhe fizesse “certas adivinhações e feitiçarias para por essa via saber quem lhe havia feito mal a uma sua negra, que estava enferma, por nome Felícia”⁶. O que nos chama a atenção nesse caso é que o autor da denúncia descreve, inclusive, como as referidas “adivinhações e feitiçarias” haviam sido levadas a cabo pelo também delatado Pedro: “perante o dito Prior começou a fazer atos diabólicos, fazendo andar uns cabaços e um alguidar de água presente em que diz o dito negro mostrar no tal ato tão insolente e escandaloso que outra negra dos ditos padres lhe havia dado feitiços”⁷.

Não nos deve causar espanto o fato de frei Miguel da Assunção ter dado total crédito às descobertas do feiticeiro Pedro, inclusive castigando fisicamente a provável autora do feitiço que pairava sobre a escrava Felícia, no caso outra escrava chamada Catarina⁸. Porém a denúncia enviada ao Santo Ofício não se restringia apenas à questão de um religioso recorrer aos serviços de um feiticeiro, mas igualmente que o motivo dessa procura resvalasse em outro delito, esse também de enorme gravidade, embora nada incomum: Felícia era, na verdade, concubina de frei Miguel da Assunção. Estabelecendo um diálogo com Kátia Mattoso, Adriana Dantas Reis Alves mostra que “o concubinato estava tão enraizado que ninguém se preocupava em escondê-lo, mesmo nas camadas mais abastadas” (REIS ALVES 2010: 156). E frei Álvaro Barreto não deixa de apontar os terríveis crimes que haviam sido cometidos por um religioso: “e por essa razão não só faltou ao estado de cristão e religioso, senão que chegou a cometer o crime mais escandaloso à fé, que se há visto”⁹.

Todavia o documento que sai de Goiana no início mesmo do século XVIII, transforma-se numa crítica bem mais ampla ao clero como um todo, do que ao que poderia transparecer em seu início num ataque ou rixa pessoal entre dois religiosos¹⁰. O que frei Álvaro Lobo Barreto está denunciando é a vida dissoluta

do clero pernambucano – e por que não dizer, colonial –, que era dado, entre outras práticas, a “emprenhar as suas mesmas escravas”, e a se proteger, quando o escândalo se avizinhava, como o ocorrido com frei Manoel de São Gonçalo¹¹, outro denunciado.

Contudo o teor da denúncia não dizia respeito apenas a questões de feitiçaria e concubinato, mas igualmente em usar os cargos eclesiásticos como forma de intimidação. Também uma atitude bastante comum numa sociedade tão estratificada quanto a colonial. Francisco Brandão Malheiros havia emprestado uma caldeira de cobre ao sargento-mor Francisco Camelo Valcasser, usada “para fazer açúcar no engenho do Japumim”. Acontece que o referido engenho passou, por meio de doação, aos religiosos, que se recusaram então a devolver a mencionada caldeira ao seu legítimo dono. E aqui justamente se coloca o padre Álvaro Barreto para tecer mais críticas ao clero, já que os religiosos “valendo-se das justiças de V. Majestade, o dito Prior atimidou (*sic*) aos oficiais de tal maneira que não havia oficial que quisesse fazer diligência, e o dito Brandão pelos ver tão poderosos, de barato deixou a dita caldeira até que eles quando muito quiseram lhe deram”¹².

Em outra demonstração de soberba e uso de intimidação, os mesmos religiosos que haviam recebido em doação o engenho de Japumim impediram que Miguel de Freitas Rosa, “lavrador no engenho dos ditos Padres”, fosse executado em uma dívida que tinha para com Manoel Martins Viana, “de quantia considerável”. Inclusive foi pedida licença aos padres “para se fazer diligência com o dito Rosa”, mas os religiosos “ensoberbecidos mandaram tomar armas por seus escravos, e colonos, e ainda por dois Religiosos, descompondo aos oficiais perturbando o fazer-se esta diligência nas suas terras e fazendas, rompendo a ordem do Ministro e desautorizando aos oficiais, escandalizando com este procedimento a todo este povo”¹³.

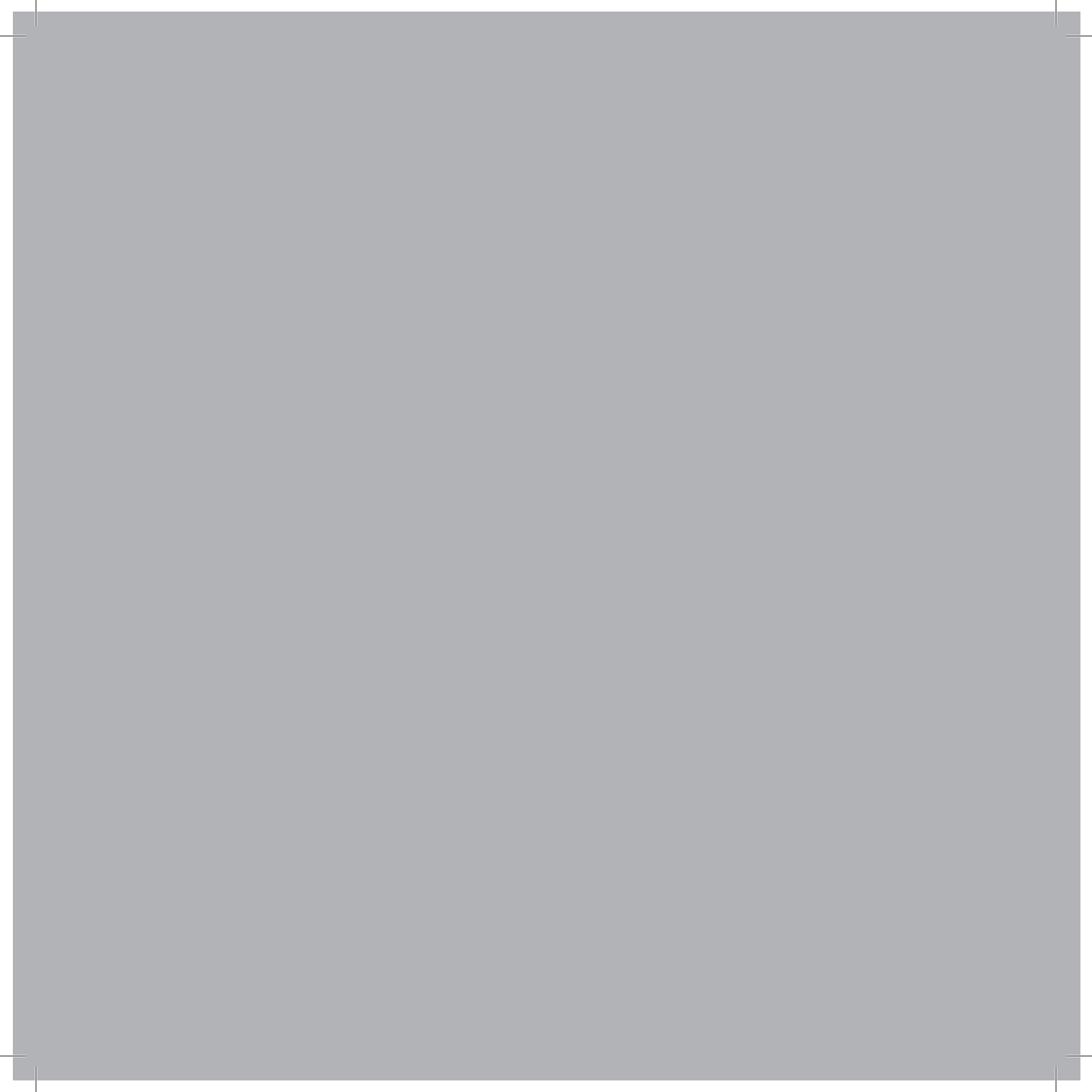
Neste caso específico, aqui analisado, não estaríamos longe se afirmássemos, como fez Mary Del Priore, que num cenário “onde as condições materiais de vida são árduas e a pobreza é recorrente, encontramos as mulheres distanciadas das prédicas moralistas da Igreja colonial, sobre o uso e a sorte de seus corpos” (PRIORE 1989: 52).

Para finalizar, frisamos apenas que este tema aqui exposto insere-se dentro de uma ampla pesquisa que vem sendo desenvolvida, tendo por base os referidos *cadernos do Promotor* da Inquisição de Lisboa, com o objetivo de fazer o índice de todos os livros que cobrem o século XVII. Dos cerca de setenta e três cadernos,

dois terços já estão inventariados, e parte desse trabalho consta neste pequeno texto. Embora muitas denúncias não tenham-se transformado em processos inquisitoriais, como aqui verificado, ao menos ficaram registradas nessa rica e tão pouco explorada documentação.

-
- ¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa (IL)*, Liv. 269.
- ² CALAINHO 2006: 209-210. Sobre a questão da bruxaria em Portugal e em seus domínios ultramarinos, ver principalmente: SOUZA 1993 e 2009; PAIVA 2002; BETHENCOURT 2004.
- ³ Sobre esta delicada questão, debruçam-se as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em seu título XXII, “Do concubinato”: “O concubinato ou amancebamento consiste em uma ilícita conversação do homem com mulher continuada por tempo considerável. Conforme a direito e sagrado Concílio Tridentino, aos prelados pertence conhecer dos leigos amancebados quanto à correção e emenda, somente para os tirar do pecado, e em ordem a este fim podem proceder contra eles com admoestações e penas até com efeito se emendarem. E ainda que devam preceder as três admoestações do sagrado Concílio Tridentino para efeito dos leigos amancebados poderem ser censurados e castigados com as penas de prisão e degredo, e outras, isso não impede para que logo pela primeira, segunda e terceira vez possam ser multados em penas pecuniárias, as quais os façam temer e emendar e tirar do pecado, o que é conforme a direito e está declarado pela Sagrada Congregação do Concílio, e se usa nesta diocese e nas mais do Reino”. VIDE 2010: Liv. V, título XXII, § 979, 488-489.
- ⁴ ANTT, *IL*, Liv. 269, fl. 201.
- ⁵ “10. Por que ele denunciante é um sacerdote do hábito de São Pedro, cristão velho, e bem procedido, e por se compadecer de tão grave ofensa, faz presente deste caso para ser castigado o dito Prior por este atroz caso.” *Idem*, fl. 202v.
- ⁶ *Ibidem*, fl. 202.
- ⁷ *Ibidem*.
- ⁸ “3. Por que este ato diabólico foi crido em tanta forma do dito Padre Prior que logo com rigorosos castigos e apertadas prisões começou a molestar de forte a negra difamada pelo feiticeiro, chamada Catarina, que quase a pôs em desesperação, e com tal aperto que a rigores dos castigos morreu a 10 ou 11 de fevereiro de 1703.” *Ibidem*.
- ⁹ “5. Por que por este caso tem o dito Prior cometido o crime de feiticeiro, ajudador de atos diabólicos, e como tal deve ser castigado com todas as penas de direito”. ANTT, *IL*, Liv. 269, fl. 202.
- ¹⁰ Embora em algumas partes do texto o tom da escrita possa descambar para esse aspecto: “7. P. que ditos Padres vivem tão temerariamente que sendo Religiosos chamados da reforma de Nossa Senhora do Carmo que até negros fugidos encobrem principalmente o Padre Frei Miguel da Assunção, Prior, que se faz poderoso por vingativo e este tal Padre vive com tanta dissolução, tanto no pecado do sexto [mandamento], como da soberba, como se fora o mais estragado soldado que houvera por ser todo presumido de fidalgo, em tanta forma que diz de público se preza mais ser Miguel de Azevedo do que Frei Miguel da Assunção, e juntamente é tão devasso no pecado da concupiscência que se diz tem uma e muitas amigas escravas do dito Convento.” *Ibidem*, fl. 202v.

- ¹¹ “6. Por serem e viverem ditos Padres tão absolutos e desonestos que emprenham as suas mesmas escravas, ainda sendo casadas, como se acha uma mulatinha, filha de uma negra casada com um negro, a qual negra pariu dita mulatinha de Frei Manoel de São Gonçalo, e queixando-se o negro casado disso, pelo o aquietarem, venderam dita mulatinha ao cirurgião Brás Dias Correia.” *Ibidem*, fl. 202.
- ¹² *Ibidem*, fl. 202v.
- ¹³ *Ibidem*. O padre Álvaro Lobo Barreto envia, juntamente com seus escritos, uma substancial relação de nomes de possíveis pessoas que poderiam testemunhar a veracidade de suas denúncias: “O Capitão Cosme Bezerra Monteiro, e seu filho Cosme Bezerra. O Coronel Francisco de Barros, e seu filho Felipe Cavalcanti, o Sargento-Mor Matias Vidal de Negreiros, o Sargento-Mor George Camelo Valcasser, o Alferes Marcos Roiz Cabral, o Licenciado Francisco Barreto, juiz dos órfãos, Antonio de Bulhões, Baltazar Roiz, o Capitão João da Silva, o Padre Mestre da Capela José Lobo, Domingos Leitão, Sargento de Ordenança, o Padre Manoel Nunes de Góis, Leandro Álvares Gaia, Cosme Serrão, o Padre Agostinho Álvares Espíndola, o Licenciado Aires de Miranda Henriques, o Alcaide Antonio da Silva, Catarina Álvares e sua filha Izabel da Fonseca, moradoras junto ao Convento.” *Ibidem*, fl. 203.



‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750)

Manuel Lobato

Manuel Lobato
Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa

RESUMO:

As comunidades de origem portuguesa dispersas pelas margens do oceano Índico e pelo Extremo Oriente apresentam entre si características comuns bastante notórias. No entanto, a forma como os marcadores étnicos nelas presentes tendem a constituir uma hierarquia de valores da mestiçagem não é uniforme nas diferentes regiões do chamado Estado da Índia e da rede informal luso-afro-asiática, tendo o estatuto dos mestiços variado enormemente em África e na Ásia. Nos entrepostos da costa oriental africana, o estatuto dos luso-africanos - os *mulungos* ou *muzungos*, termo que também designava os europeus - surge valorizado aos olhos da sociedade africana e nas relações com a Coroa, sendo os detentores dos cargos públicos na sua maior parte mestiços terra-tenentes, por vezes também indo-portugueses, ocupando os europeus o topo da hierarquia governativa. A crescente africanização da elite dita portuguesa levou a Coroa a adoptar medidas inovadoras de branqueamento de sangue, nomeadamente mediante a implantação do conhecido

Introdução. ‘Consórcio de mulheres’

A expressão em epígrafe no título deste ensaio pode ser encontrada em Fernão Lopes de Castanheda, cronista que tal como Gaspar Correia e Diogo do Couto – e ao contrário de João de Barros – viveu parte da sua vida na Ásia, com eles formando a pléiade dos grandes cronistas do chamado Oriente português. Castanheda usa a citada expressão ao descrever o processo de formação da primeira geração de portugueses casados com mulheres nativas, iniciativa do governador Afonso de Albuquerque. Segundo o seu relato, logo após a conquista da ilha de Goa, os mouros fugiram para a terra firme. O governador enviou em sua perseguição alguns portugueses “de baixa sorte, & degradados” acompanhados de tropas auxiliares compostas por gentios canarins, com ordem de que matassem todos os fugitivos. Albuquerque escolheu-os pelo escasso valor que atribuía à eventual perda das suas vidas durante a surtida em território inimigo. Segundo o relato do cronista, os degradados, depois de chacinarem os mouros e mouras de Goa,

“catiuarão *alguas aluas & de boõ parecer* q leuarão ao governador, q ele depois cõ ajuda de nosso senhor fez tornar Christaãs & as casou em Goa: & estes homens q assi forão correr aos mouros, mandou ho governador tomar posse das tanadarias da terra firme: & assi ho fizeram” (CASTANHEDA, 1924: I, III, 43, 107, sublinhado nosso).

Esta passagem, muitas vezes citada, seria merecedora de um largo comentário na medida em que refere as origens sociais e étnicas dos chamados goeses, a sociedade mestiça indo-portuguesa, e ainda pelo facto de os degradados e homens de baixa condição terem sido tratados como verdadeiros conquistadores do pequeno distrito de Goa e de, em consonância, lhes terem sido concedidas as tanadarias, ou circunscrições administrativas e fiscais em que ele estava repartido. Por sua vez, as mulheres muçulmanas, que se distinguiam da massa da população hindu pela cor da pele e talvez também pela classe social elevada, já que Goa pertencia ao Âdil Khân (Hidalcão), “o rei justo”, título do sultão de Bijapur (PISSURLENCAR 1931; FIGUEIREDO JÚNIOR 1963), foram feitas cativas, isto é, reduzidas à escravidão como parte das presas ou saque de guerra, tal qual acontecia nas escaramuças entre cristãos e muçulmanos no norte de África, prática que remontava à reconquista cristã da Península Ibérica. Depois de convertidas, a maior parte casou com portugueses de baixa extracção e algumas lograram casamentos com “gente limpa”, ou homens de melhor condição social, apesar de serem muitos os que recusaram tais uniões por as considerarem socialmente inaceitáveis, como refere

Maria Augusta Lima Cruz num estudo clássico sobre degredados e renegados (CRUZ 1996: 54) e como havia apontado João de Barros (1945: II, V, 11).

Contudo a expressão, alusiva à conveniente brancura da pele das cativas usada na narrativa da conquista de Goa, retirou-a Castanheda de uma carta escrita quatro décadas antes pelo próprio Afonso de Albuquerque, em que este se refere ao mesmo episódio:

“Aqy se tomarão algüas mouras, *molheres alvas e de bom parecer*, e alguuns homens limpos e de bem quiseram casar com ellas e fiqar aquy nesta terras, e me pediram fazemda, e eu os casei com elas e lhe dei o casamento ordenado de vosa alteza, e a cada hum seu cavalo e casas e terras e gado, aquylo que arrazoadamente me parecy a bem: avera hy quatrocentas e cymqoemta almas; estas cativas e estas molheres que casão, tornam a suas casas e desenterram suas joyaas e suas fazendas e suas arrecadas douro e aljofar e Robis, e colares e manylhas, contas, e tudo lhe deixo a elas e a seos marydos”¹.

As narrativas deste episódio constituem o registo e a incorporação na memória histórica do nascimento de uma nova categoria social – a dos casados – da qual sairá a nova sociedade mestiça. Deve ser sublinhada a importância que nestas narrativas se atribui a questões que, desde o primeiro momento, estiveram presentes no que podemos considerar uma política de mestiçagem, que é mais do que o mero reflexo junto das autoridades de uma apetência espontânea por parte dos portugueses para contraírem matrimónio com as mulheres asiáticas da sua preferência e mais adequadas à sua posição social. Tal atitude directiva foi assumida pela autoridade máxima, pois, à semelhança do costume de os reis de Portugal apadrinharem casamentos, como Afonso de Albuquerque justamente invoca na sua carta, é bem conhecida a prática subsequente de os vice-reis e governadores promoverem casamentos mistos, prática que será amplamente incentivada pelos membros das ordens religiosas a partir da segunda metade do século XVI. De acordo com o mesmo governador:

“e porque vosalteza seja sabedor da uerdade, a pesoas dey ajuda do vosa fazemda pêra forrarem outras de pesoas quo as tinham, e casarem com ellas: pasa ysto, senhor, asy na verdade como vos espreuo, porque eu nunca tiue deuaçam de casar homens com estas molheres malauares, porque sam negras e mulheres currutas em seu viuer per seus custumes; e as *molheres que foram mouras, sam aluas e castas e Retraydas* em suas casas e no modo de seu uiuer, como hos mouros desta terra

sistema dos prazos no Vale do Zambeze e das tentativas de “importação” de mulheres asiáticas. As diferenças no estatuto dos mestiços são particularmente acentuadas em Goa, onde a desigualdade entre castiços e mestiços acabou por se esbater num único grupo que se reivindicava luso-descendente e “branco”. Partindo destes exemplos, alarga-se a discussão do estatuto diferenciado dos mestiços na Ásia portuguesa considerando a sua origem étnica e a sua capacidade de inserção nas diferentes comunidades, estabelecendo paralelos com a situação dos mestiços em centros urbanos asiáticos controlados por holandeses.

PALAVRAS-CHAVE:
Castiços; mestiços; luso-descendentes; tribo portuguesa; portugueses pretos.

tem por costume, e as molheres de bramenes e filhas delles também sam *castas molheres e de bom viuer, e sam aluas e de bonha presemça*; asy, senhor, em quallquer parte homde se tomava molher bramqua, nom se vendia, nem se Resgataua, todas se dauam a homens de beam que quyryam casar com elas”².

Nesta missiva Albuquerque defende-se perante o monarca de acusações que partiram de sectores que se opunham à estratégia de construção de um estado na Índia e, em particular, à escolha de Goa para sua capital, de que a política de casamentos mistos era uma das pedras de toque: “sustentar a posse desta cidade e povoá-la de gente casada” (BARROS 1945: II, V, 11, 243). Em sua defesa, o governador confessa que usara fundos públicos para alforriar escravas feitas cativas aquando da conquista com a finalidade de as casar com portugueses. Cada um destes casais recebeu “à custa del-Rei dezoito mil reais pera ajuda de tomar sua casa, e com isso palmares e herdades daquelas que na ilha ficaram devolutas com a fugida dos mouros” (BARROS 1945: II, V, 11, 241). Barros, defensor intransigente da política de colonização de Albuquerque baseada no “consórcio de mulheres” nativas, desvenda ainda que tais uniões se faziam tanto com muçulmanas convertidas como com mulheres hindus:

“O gentio da terra, logo no princípio, quando Afonso de Albuquerque lhe tomava suas filhas, se algum homem se contentava dela pera a ter por mulher, recebiam nisto escândalo e haviam que lhe era feito força; porém depois que viram as filhas honradas com fazenda na terra, o que ante não tinham, e que eles por razão delas eram bem tratados e pervaleciam sobre o outro gentio, houveram que quem tinha mais filhas de que se alguém contentasse, tinha a vida mais segura” (BARROS 1945: II, V, 11, 241).

No entanto, para alguns dos opositores a Albuquerque, a colonização mediante o casamento com mulheres nativas era uma questão menor, votada ao fracasso. Paraphraseando a metáfora das “cepas católicas” que o governador supostamente teria usado para referir-se à sua própria política casamenteira, contrapunham eles que “aquele seu bacelo era de vidonho labrusco em ser mistiço, principalmente por ser da mais baixa planta do reino” (BARROS 1945: II, V, 11, 241), somando, assim, o preconceito étnico ao menosprezo social. Não deixa João de Barros de condenar as vozes mais críticas, por contrárias à “regra do Mundo”, recordando, a este propósito, as origens humildes e mestiças de Roma e de “todalas grandes povoações”:

“Ca se eles olharam aos princípios de Roma, nossa cabeça, monarca do Império Romano, o mais nobre de toda a terra, acharam que foi um consórcio de gente pastoril, ou (por melhor dizer) ua acolheita de malfeitores; e que as moças sabinas, que eles tiveram pera ter por mulheres, se eram mais alvas por razão do clima, não seriam de mais nobre sangue, que as canaris, nem tinham mais conhecimento de Deus, nem seus maridos lhe haviam de ensinar alguma católica doutrina (...) e perguntemos a Ilha da Madeira, Terceiras, Cabo Verde, S. Tomé, quem foram seus primeiros povoadores; e responder-vos-ão que o não querem dizer, por honra de seus netos, que hoje vivem e podem já per nobreza contender com um gentilhomm romano.” (BARROS 1945: II, V, 11, 243-244)

Assim, a intuição das origens historicamente mestiças dos diferentes grupos étnicos – as nações – parece ter-se sobreposto a eventuais tendências de rejeição do “outro”, já que uma e outras estiveram presentes desde que Goa passou para o domínio português. Do mesmo modo, o ordenamento ibérico baseado na separação física e jurídica entre diferentes comunidades confessionais parece ter sido secundarizado, desde esse primeiro momento, pela importação da nova ordem triunfante no reino, que consistia na legitimidade para forçar a conversão do outro – leia-se dos judeus e dos mouriscos – a qual parecia ter largo campo de aplicação aos nativos das novas conquistas imperiais, pese embora nunca ter adquirido foros de legalidade. Embora sumário nos processos, o casamento misto representava um longo caminho institucional que, para efeitos de produzir uma geração de povoadores sem concurso de mulheres portuguesas, transformava uma escrava moura alforriada ou uma mulher hindu numa conversa e logo numa esposa. Assim se contornava a necessidade no quadro jurídico anterior (e no entanto mantido em vigor) de “controlo da sexualidade (...) essencial para que a separação física [entre comunidades confessionais] pudesse ser preservada” (XAVIER 2006: 251). O casamento misto estabelecia, pois, uma ponte para a coabitação entre essas comunidades, doravante unidas por laços de parentesco.

Em termos elogiosos, também Castanheda concede um destaque particular à iniciativa povoadora de Albuquerque:

“E determinando ho governador de fortalecer & ennobrecer Goa pêra o que disse, começou de casar daquelas moças que tomou em Goa, assi mouras como bramenas que tinha feytas Christaãs & casaua as cõ homês Portugueses. E pêra comouer outros a fazerem ho mesmo daua a estes que casauo tanadarias dos passos da ilha almoxerifados na alfandega, & na fortaleza: & assi escreuaninhas destes cargos, &

dos da justiça a hus perpétuos a outros por annos segudo lhe parecia: E a estes & a outros em q não cabião officios daua da fazêda de raiz que fora dos mouros, & Neyteâs³, & aos criados del rey pagaua tambê em casamentos, & a algus mais até do q era ordenado, & a todos daua grandes priuilegios de prihimiências de suas pessoas, & de nã pagarê tributos: & assi muytos fauores mandandolhes cada dia presentes, chamando filhas a suas molheres, saindo a recebelas á porta da igreja quando lâ hiã & fazendoas assentar em seus lugares, & indo as a visitar por sua pessoa muytas vezes, & tratandoas propriamente como a filhas, pelo q se comouião os homêns a casar de maneyra que antes que ho governador partisse de Goa, casara mais de cento & cincoenta homes, em que entrauam muytos criados del rey, (...) & bê parecia que aquilo era ordenado por nosso senhor, pêra que aquela cidade fosse a que agora he” (CASTANHEDA 1833: 155-156).

No entanto, meio século volvido sobre o impulso inicial dado por Afonso de Albuquerque, o universo mestiço em Goa surge ainda substancialmente diminuto, não ultrapassando a décima parte dos moradores ditos portugueses e escassamente ultrapassando um por cento do total da população cristã:

“Averá nesta cidade ao menos 4343 vizinhos dos quaes são portugueses 1478 e misticos 145 os mais são da terra. No termo da cidade e suas aldeas ha 7025 vizinhos. De maneira que averá nesta ilha somente doze mil vezinhos christãos não entrando soldados e ao menos avera oitenta mil almas christãs”⁴.

Embora muitas das mulheres hindus que aceitaram casar com homens portugueses fossem presumivelmente oriundas das castas mais baixas, estes foram menos rejeitados em Goa do que no Malabar, onde estariam mais arraigadas as interdições associadas às relações entre castas e *a fortiori* com estrangeiros. Já aludimos atrás a como Albuquerque considerava as mulheres malabares “negras e (...) curruas em seu viuer per seus custumes”, no que pode ser uma alusão à prática socialmente prestigiosa de coleccionar amantes observada entre as mulheres de casta naire, referida por Tomé Pires na *Suma Oriental* e por Duarte Barbosa no seu *Livro do que viu e ouuiu*, obras contemporâneas do governo de Albuquerque (LOURENÇO 2010: 45; CORTESÃO 1978: 177-178; SOUSA 2000: 169). Tais práticas deram origem a interpretações erróneas por parte destes e de outros autores, tendo Diogo do Couto procurado explicá-las à luz do seu contexto antropológico por forma a restaurar a reputação dessas mulheres: “Pêra tirarmos a abusão que ha pelo mundo das Nairas do Malavar serem commuas a todos” (COUTO 1783: X, XI, 531).

Ser ou não ser... portugueses: mitos identitários na distinção entre castiços e mestiços

Apesar dos inícios auspiciosos, a mestiçagem nunca chegaria a vingar na Ásia portuguesa de forma tão evidente quanto no Brasil. Composta por uma maioria de conversos sem mistura de sangue europeu, a população de Goa não diferia substancialmente dos habitantes da chamada Província do Norte, extensa faixa costeira ao longo do Concão, ligando o Canará ao Guzerate. Tal desproporção deu origem a posições extremas, e mesmo caricatas, adoptadas por alguns autores, como Germano Correia, que pretendia ver nos luso-descendentes uma suposta pureza rácica e já não cultural, até um Orlando Ribeiro que, no conhecido *Relatório* produzido em 1956, o qual permaneceria inédito até recentemente, se demarca das teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre (AVELAR 2012: 5.1] de quem era, aliás, um entusiasta, para sustentar uma rejeição dos portugueses por parte da sociedade indiana supostamente responsável pelo ensimesmamento numa casta de mestiços ou castiços constituída pelos mesmos autodenominados luso-descendentes.

Manifestamente, as reconstruções da história social de Goa não podem passar ao lado das lógicas inerentes ao meio social indiano que presidiram à formação dos diversos grupos identitários impelindo-os a que se constituíssem em castas, o que, aliás, não exclui – em Goa como na generalidade do subcontinente indiano – dinâmicas ascendentes e descendentes de migração entre castas (*jati*) e de criação de novas identidades. Tal implica também que o fenómeno de rejeição não tenha funcionado, no caso goês, apenas num único sentido. Pelo contrário, os grupos de mestiços que formavam a elite indo-portuguesa afirmaram uma tendência muito marcada para se equipararem aos brâmanes e se fecharem às demais castas de cristãos nativos, especialmente chardó, que lhes era hierarquicamente mais próxima, mantendo no entanto total abertura relativamente à incorporação do elemento reinol. Vários viajantes europeus concordam a respeito deste facto, especificando nos seus testemunhos que, nas relações amorosas ou para fins matrimoniais, as mulheres que compunham as elites luso-asiáticas preferiam homens reinóis, mesmo pobres e de baixa extracção social, aos cristãos naturais. Nestas circunstâncias, é provável que as dinâmicas de mestiçagem envolvendo reinóis, as quais estiveram presentes ao longo do século XVI, tenham esmorecido no período subsequente mercê da progressiva diminuição do número de soldados, administrativos e particulares que anualmente passaram de Portugal à Ásia, desse modo dando lugar cada vez mais a um certo isolamento, em que as dinâmicas internas

das sociedades mestiças substituíram as dinâmicas de mestiçagem biológica com o grupo social de referência formado pelos portugueses reinóis.

A fusão de castiços e mestiços num único grupo composto pela elite luso-descendente passou por uma alteração semântica e cromática com o aparecimento do grupo dos “brancos”. Esta expressão começou a ser usada desde pelo menos a segunda década de Seiscentos e, certamente, não teve aplicação circunscrita a efeitos meramente administrativos, tendo sido adoptada em vários numeramentos populacionais, como no exemplo seguinte:

População cristã de Damão em 1722

(BRAGANÇA PEREIRA 1938: 398-399)

Paróquias	Branços			Naturais			
	Homens	Rapazes	Mulheres	Homens	Rapazes	Mulheres	Raparigas
Matriz	130	50	109*	463**	-	800	124
St.ª dos Remédios	10	-	12	220	93	500	27
Forte	-	-	-	89	-	57***	11
St.ª do Parto de Sanguy	-	-	-	68	11	98	-
St.ª da Esperança de Danu	2	-	-	112	34	150	-
Total	142	50	121	952	138	1605	162

* “entrando algumas raparigas”

** “entrando moços e cafres”

*** “entrando algumas cafras”

Nele se pode constatar a passagem de uma parte dos naturais de Damão, possivelmente daqueles que podiam invocar uma ascendência portuguesa, a “brancos” da terra, numa evolução semelhante à que se verificou noutros espaços do império português, nomeadamente nas ilhas de Cabo Verde. Assim se compreende também a referência a que o embaixador de Bijapur, Khoja Nur-ud-Din (Coja Nora), traficava “moços e moças christans, e alguas molheres brancas” de Goa para corte do Âdil Khân (PISSURLENCAR 1953: 478).

Falou-se acima quase exclusivamente de Goa, referindo de passagem como as nativas do Malabar adquiriram desde cedo péssima reputação entre os portugueses,

o que levou Albuquerque a preteri-las aquando dos esforços para implementar uma política de mestiçagem. No entanto, por essa época existiam já casais mistos e descendência mestiça indo-portuguesa nos portos do Malabar e do Canará: 58 casais mistos com 48 filhos em Cochim, onde haviam nascido outras 45 crianças fruto de uniões extra-conjugais fortuitas ou não, registando-se ainda 13 crianças mestiças em Cananor. Nestas relações com mulheres nativas predominavam portugueses de baixa condição social (XAVIER 2008: 714).

A política de casamentos foi também seguida em Malaca, mas de forma mais restritiva. Os casamentos não foram inicialmente financiados pelo estado e certos noivos foram mesmo impedidos de casar. Só lentamente o número de casados foi crescendo: em 1532 eram 40, dos quais 14 “cavaleiros e homens honrados” (THOMAZ 1964: 200), número que subia para uma centena em 1580 e a 126 em 1626 (SUBRAHMANYAM 1994: 187). Este quadro restritivo mostra que, desde o início, os casamentos mistos obedeceram a critérios ditados pelas autoridades e que de tal política resultou um número de casados muito inferior ao dos portugueses que viviam em união de facto com mulheres nativas. Mostra também que tal política estava moldada segundo princípios aristocráticos de construção familiar, os quais visavam criar uma elite ou um patriciado urbano que corresponde ao estatuto de que os casados viriam a desfrutar na rede de cidades e fortalezas na Ásia durante os séculos XVI e XVII. Apesar da oposição que o acesso dos mestiços a ofícios públicos suscitaria, os casados estavam destinados a ocupar posições de liderança nas câmaras municipais e nas misericórdias. O seu modo de vida repartia-se entre o comércio e as armas, pois depressa a defesa das cidades e fortalezas passou a repousar na força militar dos seus casados, que contribuíam com cabedais, parentela e escravos para o esforço defensivo, o que acontecia em Malaca, Macau e nos demais entrepostos fortificados: “por ser informado que o presidio e guarnição de soldados que nellas [fortalezas deste estado] residem são os mais deles mestiços filhos de Purtugueses e de molheres da terra, casados e moradores nas ditas fortalezas, e outros que vão residir nellas” etc.⁵

Em Malaca como em Goa, a maior parte da descendência mestiça luso-asiática nascia fora do casamento. Segundo o padre Niccolò Lancilotto, em carta a Inácio de Loyola:

“Saberá V. R. que ho peccado de luxuria hé tam geral nestas partes, que nenhum freo se tem a iso, por onde se seguem grandes emcomvinientes e grandes desatamentos aos sacramentos. Digo isto polos portugueses, os quais se lançam aos

vícios e costumes da terra muy desenfreadamente, por ser este mau costume de comprar manadas de escravos e escravas, asi como d’ovelhas, grandes e piquenas; acham-se muitos e muytos que comprem manadas de mosas e dormem com todas elas e depois a[s] vendem; sam muytos e muitos casados que tem quatro, outo e dez escravas e dormem com todas, e se sabe isto publicamente. Hé tanto isto, que se achou hum em Malaqua que tinha vinte e quatro molheres de varias castas, todas suas cativas, e de todas husava. Nomeei esta sidade porque hé cousa que o sabem todos. Os outros omens geralmente que tem tanto de seu que posam ter huma escrava, quasi todos ha tem por amiga”⁶.

O mundo luso-asiático era composto por uma amálgama de etnicidades – as castas de Lancilotto – que circulavam no interior da rede mercantil, principalmente escravos e escravas. Estas ocupavam-se sobretudo do trabalho doméstico e eram destinadas também a satisfazer os apetites dos seus amos, o que contribuiu tanto para gerar uniões conjugais como para as desfazer, conforme os relatos dos viajantes europeus que estanciaram nas praças portuguesas da Ásia, particularmente em Goa. Tais escravas domésticas eram principalmente provenientes da Ásia transgângética, ou seja da Ásia do Sueste continental e das regiões extremo-orientais, contando-se as japonesas, as bengalis e as indochinesas em geral entre as mais apreciadas. Como a maior parte dos núcleos populacionais portugueses se situava na costa ocidental do subcontinente indiano, a escolha de esposas e a mistura de sangues ocorrida fora do casamento, que ditavam o *status* da descendência luso-asiática, faziam-se pelo casamento e pela concubinação de reinóis e de indo-portugueses com mulheres asiáticas provenientes de regiões afastadas que, por possuírem uma origem étnica diferente das nativas, podem ser consideradas, tal como os seus maridos e amos, estrangeiras relativamente à massa da população indiana.

Este facto foi apontado por alguns dos viajantes europeus, que, ao descreverem a sociedade goesa nos séculos XVI e XVII, atribuem a extraordinária beleza das mulheres portuguesas ao influxo de sangue bengali. Segundo Francesco Carletti afirma nos *Ragionamenti*, obra em que narra a sua passagem por Goa no final do século XVI: “A maioria das suas mulheres é hoje nascida na terra de pai português e de mãe estrangeira, uma vez que se casam com chinesas, com japonesas, molucas, bengalis e com outras de diferentes nações de todo este Oriente” (CARLETTI 1701: 254). Esta asserção, corroborada por outros viajantes, descreve uma miscigenação com características próprias, que apenas encontramos nas comunidades luso-asiáticas, cosmopolitas e abertas. Fundamentalmente, a despeito

do elemento feminino nativo presente desde a fundação de uma primeira comunidade luso-asiática em Goa, a miscigenação acabaria por ganhar aqui e noutras “cidades e fortalezas”, contornos alienígenas. Nascidas em Goa e em Cochim, estas comunidades haveriam de se multiplicar pelas margens do oceano Índico e pelo Extremo Oriente, apresentando entre si características comuns bastante notórias. No entanto, não é uniforme a forma como os marcadores étnicos nelas presentes tendem a constituir uma hierarquia de valores da mestiçagem nas diferentes parcelas do chamado Estado da Índia e da rede informal luso-afro-asiática. Em termos legais, o estatuto do mestiço era inferior ao do português – leia-se europeu sem mistura de sangue nativo – e superior ao dos cristãos nativos. O seu estatuto intermédio reflectia-se na legislação vigente, em especial no foro criminal. Assim, por exemplo, a proibição de comerciar ópio com o rei de Calecute, decretada em 1598, previa penas de degredo por dez anos para o primeiro e de apenas cinco anos para o segundo, sendo mais pesadas as penas para o “christão da terra (...) degradado cinco annos para as galés do estado, e se for gentio, mouro, ou qualquer infiel, ficará cativo para sempre”⁷.

Nas crónicas e relatos quinhentistas, surgem numerosos renegados e apóstatas mestiços, por vezes enviados como diplomatas e mensageiros dos soberanos asiáticos, que os haviam tomado ao seu serviço, junto das autoridades portuguesas, que procediam de igual modo para com os mestiços luso-asiáticos, ou seja, foi entre os mais destacados membros deste grupo que a diplomacia portuguesa recrutou muitos dos intérpretes oficiais, vulgarmente conhecidos por “línguas”. O estatuto e o papel desempenhado pelo “língua” é-nos hoje razoavelmente familiar mercê de um conjunto de estudos recentes (FLORES 1995; VALADEZ 2008). A imagem do “língua” que emerge de tais estudos não é a de um mero intérprete, mas antes a de um intermediário, alguém que faz a ponte entre duas comunidades distintas. A sua proeminência pode mesmo conferir-lhe o estatuto de chefe político e de homem de poder. Na Ásia do Sueste, onde a língua portuguesa era falada por inúmeros nativos, a estrita função de intérprete tornava-se quase desnecessária, justificando-se, no entanto, na medida em que, nas conversações bilaterais, o “língua” representava para ambas as partes uma garantia de observância da praxis protocolar. O “língua” era, pois, um dos principais agentes da diplomacia e da regulação da conflitualidade entre o poder colonial e as formações políticas asiáticas.

As diferenças no estatuto dos mestiços são particularmente acentuadas em Goa, onde os luso-africanos, que terão chegado a representar uma parcela significativa

da população no final do século XVII, fruto do cruzamento de indo-portugueses com escravas africanas, ocuparam uma posição de clara subalternidade no contexto da sociedade indo-portuguesa e da cristandade goesas, contrariamente ao que pela mesma época se verificava em Moçambique. O mercador e aventureiro italiano Francesco Careri deixou-nos no seu *Giro del Mondo*, publicado em Nápoles em 1700, um relato da sua estadia em Goa, em 1683, no qual dá conta de uma nova realidade social e demográfica, fruto das intensas relações que Goa desenvolvera na segunda metade do século XVII com os estabelecimentos portugueses situados na costa oriental africana. Como ele diz, “uma quarta parte da população eram mulatos nascidos de negra e de branco” (CARERI 1700: 78-79). Na verdade, a maioria destes mulatos proviria da união de escravas africanas com indo-portugueses de Goa, na sua maioria mestiços, à semelhança do que acontecia nas próprias dependências portuguesas na costa oriental africana, onde a maioria dos mestiços é dada como fruto de uniões entre mulheres africanas e indo-portugueses, o que acontecia especialmente entre as elites da Zambézia. Nesta época, o vice-rei Francisco de Távora alertaria o Conselho Ultramarino sobre a necessidade de as filhas legítimas dos fidalgos goeses não serem prejudicadas pela distribuição de ofícios como dote às filhas ilegítimas dos fidalgos com gentias e mouras e – pela primeira vez mencionadas – mulheres “cafres”⁸.

O elevado número de escravos africanos que foram absorvidos pela sociedade indo-portuguesa deixou marcas inclusivamente na cultura crioula da antiga Província do Norte, como em Damão, cujo cancioneiro local contém referências a cafres e “cafarinhos”, ou mesmo aos etnónimos e topónimos na costa de Moçambique de onde os escravos eram provenientes, como Macua e Sena, ou Sofala e Inhambane (CARDOSO 2010).

No entanto, a sociedade goesa e luso-afro-asiática em geral, dado o seu papel de mediação económica e cultural e o hibridismo das suas origens étnicas e alienígenas, oferece dificuldades de caracterização que derivam, em parte, dos próprios mitos criados pelas elites dominantes. Tais mitos, que versam a limpeza de sangue e a origem social europeia supostamente exclusiva desta elite, dizem respeito à distinção entre castiços e mestiços e são particularmente evidentes no que toca à sociedade goesa, tendo ficado plasmados também no discurso oficial. Entre os muitos autores, inclusivamente não lusófonos, que reproduziram a voz corrente, encontramos o viajante Alberto Mandelslo, que em Janeiro de 1639 visitou Goa durante alguns dias apenas. Fazendo eco dos preconceitos e mitos raciais que então circulavam entre as elites goesas, diz:

“Os habitantes são ou castiços, isto é, portugueses, nascidos de pai e mãe portugueses, ou mestiços, que são nascidos de pai português e mãe indiana. Os mestiços distinguem-se dos outros pela cor, que se inclina para azeitona, mas os de terceira geração são tão negros como os naturais da terra, o que acontece também na quarta geração dos castiços, embora não haja mistura entre eles” (MANDELSLO 1669: 82-83).

Na verdade, Mandelslo mais não fez do que reproduzir um mito racial que quase meio século antes Linschoten já havia registado (POS e LOUREIRO 1997: XXIX, 148). Trata-se de uma construção imaginária que afirma a limpeza de sangue por parte das elites goesas, negando a sua óbvia indianização. A cor da pele revela-se assim irrelevante enquanto critério para distinguir socialmente entre mestiços e membros do grupo que supostamente teria conservado a pureza de sangue europeu, o grupo dos “castiços”, que mais tarde se auto designaria por “descendentes” e assim se demarcaria dos vulgares indo-portugueses. Os castiços, tal como os “místicos” ou mestiços, eram designações que podiam ser encontradas mesmo nas zonas mais remotas da rede portuguesa. O autor anónimo da crónica *A capitania de Amboino*, descrevendo o núcleo humano fundador desta urbe, refere-se a “muita gente prove e mesquinha, assim homens como mulheres, místicos e castiços” (SÁ 1956: 238), distinguindo-se estes daqueles de acordo com a distância geracional ao progenitor ou a um avô ou antepassado português, já que ambas as designações se referem a mestiços, embora os castiços reivindicassem uma suposta pureza de sangue que os seus descendentes apenas puderam manter como “casta”. Tratando-se de uma construção fictícia, por forjar uma identidade europeia, impôs-se enquanto designação de um grupo de elite dentro do sistema de castas cristãs da Índia portuguesa.

Como seria de esperar, as fontes não nos oferecem uma definição consistente do termo e da “qualidade” assim designada. A mestiçagem revelou-se desde o início um assunto melindroso. A ambiguidade das classificações abriu caminho à manipulação da terminologia, facto que resulta especialmente evidente consultando a pequena lista de definições do termo castiço reunida por Dalgado no seu *Glossário*. Podemos facilmente descartar como exclusiva a aceção segundo a qual o castiço seria apenas aquele que, embora nascido nas “partes da Índia”, era filho de pai e de mãe reinóis, ou seja, um europeu nascido na Ásia. Com efeito, algumas das mais antigas definições pretendem que o castiço seria ou filho de pai e mãe reinóis nascido na Índia ou de pai reinol e mãe mestiça, filha de pai também reinol e de mãe nativa. De acordo com esta última aceção, o castiço possuiria pelo menos três quartas partes de sangue português. Veja-se, entre os

exemplos mais antigos: “hé castiço, scilicet, seu pai era portuges e sua mãe filha de portuges e de molher da terra”⁹. Surgindo depois do mestiço propriamente dito, abria caminho a uma nova identidade baseada na crescente distanciação relativamente aos seus ascendentes nativos. Não é difícil imaginar os esforços para reforçar esta componente europeia através de estratégias familiares capazes de gerar uma “casta”, a qual proclamaria no século XVII a sua própria “pureza de sangue” (SINGH 2010: 92), facto de que existem vários testemunhos e que teria sido permeado pela ambiguidade do próprio termo, permitindo a colagem ao estatuto do europeu nascido na colónia. No entanto, espartilhados entre os escassos reinóis a quem era concedida a maior parte dos cargos de governação e o grande número de conversos que lograram acesso aos ofícios administrativos, os mestiços fundiram-se num único grupo indiferenciado de “portugueses” da Índia, como estratégia defensiva e de afirmação identitária (XAVIER 2007). Mesmo aqueles membros da elite cristã nativa que não podiam reivindicar esse estatuto, caso dos chardós, vieram na charneira dos séculos XVII e XVIII a forjar social e literariamente uma ascendência mestiça com vista a afirmarem a sua própria identidade enquanto casta através da valorização de uma suposta ancestralidade europeia (FARIA 2010).

A necessidade de perpetuar esta “casta” luso-descendente conduziu a diversas construções intelectuais destinadas a escorar as suas crenças e práticas identitárias e a granjear-lhes credibilidade e legitimidade sociais – postas em causa pelas políticas do Estado Novo, niveladoras das diferenças entre castas e entre comunidades confessionais – esforço esse de que a obra do médico goês Germano Correia representa a principal e derradeira expressão erudita e historiográfica (CORREIA 1948-54).

O império “sombra” e a “tribo” portuguesa

Cerca de mil navios partiram para a Índia entre 1498 e 1641. Destes, entre naufrágios e arribadas, um bom número não chegaria ao seu destino. As mortes por doença contraída a bordo elevavam-se por vezes a centenas em cada navio. Os observadores estrangeiros apontam para uma mortalidade compreendida entre $\frac{2}{3}$ e $\frac{3}{4}$ do número de passageiros, cujo máximo por navio rondou as 800 pessoas, mas era frequentemente muito inferior. Os navios regressavam carregados e superlotados, sendo difícil encontrar lugar a bordo. Enfim, das 2 a 5 mil pessoas que em cada ano terão partido para a Índia, quantas sobreviveram, por lá ficaram e constituíram família? Certamente uma ínfima parte das que partiram.

Não sendo possível fazer uma estimativa populacional nem aproximada sobre o conjunto das comunidades portuguesas na Ásia, as conjecturas acima parecem concordar com o reduzido número de casados que as compunha. Em 1635, o número de casados “brancos” seria de 6 mil, dos quais uma terça parte residia em Goa, enquanto o dos casados “negros”, em que se incluíam os que eram reconhecidamente mestiços, ascenderia, segundo as estimativas oficiais, ao dobro. O número de casados quadruplicara em Goa em menos de um século. No entanto, este coeficiente não deve ser transposto sem fortes reservas para a conjunto do Estado da Índia, apesar de que novos núcleos urbanos luso-asiáticos não cessaram de emergir. Um dos obstáculos a tal transposição é a tendência portuguesa para a macrocefalia urbana da capital administrativa, tendência que, tendo sido desenvolvida em Lisboa, foi largamente replicada em Goa. Se, à semelhança do que o arcebispo de Goa fizera em 1561, multiplicarmos estes casados por um coeficiente entre seis e sete, que exprima a respectiva parentela ou família alargada e o número médio dos seus dependentes, incluindo os escravos domésticos, e a esse produto somarmos os solteiros brancos, os mestiços, os conversos, mais ou menos europeizados, e os escravos baptizados, talvez um universo de umas escassas centenas de milhar de indivíduos não pareça excessivo. No entanto, o total de famílias deveria ir muito além do número apontado, já que, naquela data, várias cidades e fortalezas haviam sido já apartadas do domínio português e algumas comunidades informais não chegaram a ser incluídas no Estado da Índia nem contempladas naquelas estimativas. Em 1717, a população cristã das Ilhas de Goa era estimada em 50 mil almas, a de Bardez em 70 mil e a de Salcete em 40 mil¹⁰.

Nestes cálculos não estão incluídos muitos dos mestiços e cristãos luso-asiáticos que viriam a ser rotulados de “tribo portuguesa”, como ainda lhes chamam alguns historiadores, antropólogos e sociólogos, expressão híbrida que, em si mesma, levanta várias questões relacionadas com a mestiçagem biológica e cultural e com as formas de construção de uma identidade portuguesa na Ásia. Ao falar-se de “tribo”, entra-se num domínio onde reina uma razoável confusão, pois aplica-se a grupos sociais muito diversos, no interior dos quais pode haver muita ou muito pouca estratificação social, em que o controlo sobre um território, a auto-determinação política e a organização estatal podem ou não estar presentes na esfera efectiva ou apenas na esfera simbólica e ritual. No fundo, com esta nova expressão, que renasceu no contexto de uma historiografia da Ásia do Sueste dependente primacialmente das fontes holandesas, pretendeu-se ressaltar valorativamente aquela outra expressão *Zwarte Portugeesen* (literalmente ‘portugueses negros ou

pretos’) usada pejorativamente pelos holandeses para designar, por exemplo, os chamados larantuqueiros, ou mestiços luso-asiáticos e cristãos nativos da ilha de Larantuca ou das Flores, responsáveis pela penetração territorial portuguesa em Timor. A sua origem foi a desmantelada comunidade da pequena ilha vizinha de Solor, cujo forte português os holandeses ocuparam a 20 de Abril de 1613 dele expulsando cerca de 90 “brancos”, incluindo sete missionários dominicanos, 450 mestiços e ainda um número indeterminado de “negros”, sem que o relatório do conquistador holandês especifique se se tratava de escravos africanos ou de cristãos nativos, mas que são apontados também pela sua capacidade de manejar armas de fogo (SCHOT 1705: 211).

Em Larantuca e, mais tarde, em Timor, deparamos não apenas com todos os ingredientes da tribo como até com as etapas mais avançadas no sentido da formação do Estado tal como ele se processava no mundo malaio (um chefe que exige corveia, tributo e serviço militar e monopoliza o comércio de importação-exportação com os estrangeiros, na sua maior parte macaçares, chineses e europeus)¹¹. Esta sociedade complexificou-se com a absorção de numerosos portugueses e luso-asiáticos provenientes de Malaca (1641) e de Macaçar (1657-69). Os larantuqueiros estenderam a sua influência política sobre os reinos de Timor ocidental e, mais tarde, oriental. Tal não impediu, porém, que estes “portugueses negros” tenham manifestado uma identidade própria e, neste sentido, se tenham oposto militarmente desde fins do século XVII às expedições de “portugueses brancos” enviadas de Goa e de Macau para impor a autoridade do Estado da Índia sobre as Flores e Timor (ANDAYA 2010: 405-11).

Mais a norte, na ilha de Amboino, o processo de formação de uma sociedade crioula de origem portuguesa foi semelhante, ainda que tenha conhecido uma evolução diferente, pois aqui, à semelhança do que aconteceu em Jacarta, a “tribo portuguesa” desenvolveu-se à sombra do poder holandês e não contra ele, como nas Flores e em Timor. Aliás, o percurso que Leonard Andaya traçou da tribo portuguesa em Batávia (ANDAYA 1995), que contém algumas breves alusões a outros centros de “portugueses pretos”, como Malaca ou Macaçar, acaba por ser aplicável também ao caso de Amboino, onde, no entanto, os cristãos locais que constituíam a base étnica dessa “tribo portuguesa” possuíam uma estreita ligação à sociedade tradicional animista de etnia Hatiwi. Amboino albergava uma sociedade relativamente cosmopolita e urbana, em que abundavam os escravos, sendo o principal grupo social composto pelos *mardicas*, ou seja, elementos nativos de origem étnica diversa e refractários à tutela do sultão de Ternate, que se

acolheram a Amboino, em 1575, debaixo da protecção portuguesa após a queda da fortaleza de Ternate, onde residiam anteriormente. Entre eles, a identidade não tem uma base claramente étnica, tendo sido forjada a partir de elementos díspares aglutinados em torno do domínio português. Acostados aos portugueses, os *mardicas* tornaram-se especialistas no manuseio do armamento e nas tácticas de guerra dos europeus, o que lhes conferiu um estatuto social elevado no contexto regional. Sob o domínio holandês, os *mardicas* e os demais cristãos conservaram esse estatuto e foram usados como auxiliares administrativos e tropas nativas pelos holandeses, chegando mesmo a participar em expedições contra os laran-tuqueiros das Flores. Ao contrário do que se passaria em Batávia – onde a “tribo portuguesa” quase desapareceu enquanto tal ainda durante a primeira metade do século XIX, sobrevivendo um único núcleo economicamente empobrecido e socialmente desvalorizado – a identidade e superioridade social dos cristãos de Amboino foi perpetuada pelo Estado colonial até à independência da Indonésia, quando, depois de uma tentativa abortada de criação de uma república autónoma, os cristãos foram relegados pelos muçulmanos para um segundo plano político, social, cultural e demográfico (LOBATO 2011).

Apesar de se terem conservado cristãos, os luso-asiáticos da Indonésia pouco se distinguem dos seus conterrâneos. A reivindicação de uma origem portuguesa e os traços culturais que os distinguem e lhes conferem uma identidade social distinta encaixam-se bem na sociedade segmentária austronésia em que cada etnia, segmento ou grupo social, fundamenta a sua existência, estatuto e personalidade social e até jurídica, num conjunto de mitos fundadores e de construções genealógicas. O exemplo da comunidade dita portuguesa de Tugu é particularmente significativo na medida em que se trata de uma pequeno núcleo urbano situado numa zona marítima pobre dos subúrbios da antiga Batávia. A sua origem histórica permanece nebulosa e problemática. São os sobreviventes de uma comunidade laboral pobre, mas suficientemente abastada para, em 1695, ter erguido a *Gereja Portugis* ou *Portugeesche Buitenkerk* (literalmente “igreja portuguesa extramuros” (ESPADA 2009), sem que se possa estabelecer um vínculo entre eles e os portugueses que, em finais do século XVI e início do XVII, estavam estabelecidos no porto de Sunda Kelapa, onde não possuíam igreja própria nem comunidade organizada com representação oficial no cerimonial da corte de Pajajaran. Aqui encaixa-se o prestígio do nome português como factor identitário. Provavelmente os portugueses de Tugu descendem dos servidores e escravos dos comerciantes portugueses estabelecidos em Sunda Kelapa e depois no interior do perímetro nobre de Batávia. Não seria

tanto aos olhos destes portugueses que eles teriam identidade portuguesa, seria perante as demais comunidades do populoso porto que eles, por serem cristãos, eram denominados portugueses, sua marca identitária.

A comunidade portuguesa em Batávia desenvolveu-se sob o triplo impulso dos comerciantes portugueses que se fixaram em Sunda Kelapa no século XVI, dos cristãos trazidos pelos holandeses de Amboino e de outros portos situados no Golfo de Bengala e em Ceilão e, finalmente, dos portugueses atraídos a Batávia após a queda de Malaca. Além disso, de acordo com fontes holandesas estudadas por Leonard Andaya, o percurso dos *Zwarte Portugeesen* em Batávia, aonde afluía um grande número de escravos, deve também ser encarado à luz da limitação imposta pela VOC (*Verenigde Oost-Indische Compagnie*) do número de mulheres europeias enviadas anualmente para Batávia, atingidas por uma mortalidade na viagem dez vezes superior à mortalidade masculina. As mulheres asiáticas casadas com soldados e comerciantes holandeses desmobilizados do serviço da VOC eram, como acontecia também nas comunidades portuguesas na Ásia, convertidas ao cristianismo e adoptavam o apelido do marido, mas muitas vezes também escolhiam um nome próprio português (TAYLOR 2009: 17).

Este indicador, entre outros, de que os holandeses não foram totalmente bem-sucedidos na tentativa de criarem uma sociedade euro-asiática de matriz holandesa e de que muitas das novas famílias mestiças foram desde logo admitidas entre os “portugueses negros” ou mardicas (*mardijkers*), mostra que estes constituíam o único grupo em Batávia realmente aberto à incorporação de novos elementos étnica e socialmente tão afastados entre si como os holandeses ou os seus escravos, provenientes, na sua maior parte, das Pequenas Ilhas de Sunda (ANDAYA 1995). É bastante surpreendente este facto de que, até ao século XVIII, os holandeses não tenham conseguido desenvolver grupos crioulos de origem holandesa e nativa fora dos *Zwarte Portugeesen*, que se tornaram, a par dos chineses, os intermediários entre europeus e asiáticos. Os “portugueses negros” acolheram mestiços de origem holandesa e indivíduos recrutados um pouco por toda a parte no mundo malaio, particularmente na sua zona oriental, que a VOC admitiu ao seu serviço. Era também neste grupo de “portugueses negros” ou mardicas, cujo número não terá ultrapassado os cinco mil indivíduos, no qual os holandeses escolhiam as suas esposas, preferidas às poucas mulheres europeias disponíveis e por eles consideradas de má reputação.

Mestiçagem africana

Centrais para esta exposição deveriam ser os exemplos históricos de tribos portuguesas na fachada africana do oceano Índico. Na verdade, não encontramos nenhuma reivindicação de uma suposta origem portuguesa na costa a norte do Cabo Delgado. Embora encontremos no suaíli falado em Zanzibar e no Quênia inúmeros termos tomados de empréstimo ao português, tal como acontece numa escala ainda maior no malaio que se fala na Indonésia, a identidade social portuguesa nunca vingou, como é evidente, em zonas muçulmanas, como Mombaça, onde os cristãos, ao contrário do que aconteceu em Amboino, Batávia e Malaca, não beneficiaram da protecção do poder político e onde também, como referido, tais comunidades foram “adoptadas” pelos holandeses.

Aliás no que respeita à África oriental, a questão deve ser colocada com redobrado cuidado. Tanto em Mombaça como na ilha de Moçambique, a capital colonial, e em várias povoações portuguesas no vale do Zambeze, como Sena, apenas se faz menção, em 1635, à existência de casados “brancos”, sendo referida ainda a existência em Tete de um pequeno número de espingardeiros “pretos e mestissos”, indicador provável de estarmos perante uma imagem distorcida produzida localmente ou nos círculos do poder em Goa em que o *Livro do Estado da Índia Oriental* foi elaborado (Bocarro 1992: 22), que não espelha o peso relativo dos diferentes grupos nos estabelecimentos portugueses na costa africana. Apesar de esta ser uma região ribeirinha do Índico, o fosso que separava os brancos, por um lado, dos mestiços e dos africanos, por outro, era aqui, provavelmente, mais acentuado do que na Ásia, onde muitos dos escravos africanos e asiáticos, embora ocupando o escalão inferior, desfrutavam de um certa integração social e de inserção nas famílias dos seus amos, pelo que acabariam por se diluir no conjunto da sociedade indo-portuguesa.

E no entanto, ao contrário do que o cenário traçado em 1635 aponta, os mestiços luso-africanos adquiriram enorme importância social no vale do Zambeze no decurso do século XVII e preservaram-na até ao advento do colonialismo inspirado no modelo britânico. Eram localmente chamados *muzungos*, termo africano que designa tanto os portugueses como os mestiços luso-africanos, os asiáticos e mesmo os nativos europeizados (NEWITT 1968: 491). Também aqui, tal como aconteceu na Indonésia, para o seu ascendente foi decisivo um certo domínio das tecnologias militares europeias, especialmente das armas de fogo (GRAY 1971). Os mosqueteiros enquadravam militarmente as *mangas* ou contingentes africanos de escravos, os chamados *achicunda* (sing. *chicunda*), cuja composição étnica, cultural

e linguística era indefinida e compósita, incluindo termos e expressões tomadas de empréstimo ao português (ISAACMAN 1973: 454). Porém, os *muzungos* apenas pontualmente consubstanciavam uma identidade portuguesa aos olhos da administração colonial dos séculos XVII e XVIII, a qual queria ver neles representantes de uma soberania sempre frágil e remota ao mesmo tempo que lhe serviam também de interlocutores e de intermediários nas relações com os nativos. No terreno, os *muzungos* eram terra-tenentes, guerreiros e mercadores que detinham poder económico, militar e político sobre grupos africanos. Sobreviveram não como uma sociedade à parte, uma tribo, mas enquanto grupo dominante que exercia o poder sobre os africanos, com os quais entraram em relações de subordinação formando uma unidade social, um todo indissociável, mesmo se os laços que os uniam eram frágeis e se quebravam facilmente. Mais do que um vínculo ligando o colonizador ao colonizado, estas relações de poder repousavam largamente em formas africanas de exercício desse mesmo poder.

Valorizados aos olhos da sociedade africana e, até certo ponto, nas relações com a Coroa, os *muzungos*, na sua maior parte mestiços terra-tenentes, eram os detentores dos cargos públicos, por vezes também ocupados por indo-portugueses, enquanto aos europeus estava reservado o topo da hierarquia governativa. A crescente africanização da elite dita portuguesa levou a Coroa a adoptar medidas inovadoras de branqueamento de sangue, nomeadamente a implantação do conhecido sistema dos prazos no vale do Zambeze e o envio durante o século XVII de várias levas de povoadores de Goa e de Cochim e expedições do Reino destinadas a promover o povoamento dos então chamados Rios de Cuama. Já em 1635, a Coroa, constatando “em Manamotapa, e nos Rios mayor falta de molheres com que os moradores cazem”, prometia o envio de órfãs e outras mulheres de Portugal¹². Porém, o mais importante destes projectos de povoamento, pela sua dimensão, que não pelas consequências, ocorreu em 1677¹³. Previa o envio de algumas órfãs e de 100 casais portugueses, aos quais seriam distribuídas terras de cultivo, mas apenas chegariam aos Rios de Cuama pouco mais de 70 desses casais, sobre cujo destino pouco se sabe. Dois anos volvidos, o conselheiro de Estado Cristóvão de Sousa Coutinho desmascarava perante o vice-rei D. Fernando de Meneses as informações fantasiosas que haviam estado na origem desta malograda tentativa de povoamento europeu, a qual tivera também uma forte componente militar:

“E forão cauza estas escrituras de virem á Mossambique cinco Naos, com muitos soldados, belissimos, e outras gentes pera meneio daquelle contrato, ou pera des-

truição delle, fizerão vir homens com suas molheres, e filhos enganados (como se faltassem cazais pobres na India) e algumas orphans de S.A. (...) tanto que chegarão a Mossambique aquellas Naos; foi morrendo a melhor gente, os cazais andauão pelas ruas, padecendo as maiores nessecidades, que se da caso, nem Agoa tinhão pera beberem (...). A pouca gente que escapou foi com o VRei Dom Pedro de Almeida pera Patte, e hoie não se contão 50 soldados daquelles”¹⁴.

Do ponto de vista das autoridades locais, o envio de colonos pobres e de mulheres de rua para os Rios de Cuama – como então era designado o baixo curso do Zambeze – trouxera perda de credibilidade e reputação aos portugueses, pois nunca ali haviam sido vistos europeus pobres ou dispostos a trabalhar a terra com as suas próprias mãos (AXELSON 1960: 154). No entanto, subjacente ao povoamento europeu estava uma questão racial e não económica, que mais exactamente pode ser enunciada como a necessidade manifestada pela Coroa de que as poderosas famílias de proprietários fundiários ali estabelecidos desde as primeiras décadas do século XVII assegurassem a continuidade da presença portuguesa, mantendo-se como seu sustentáculo e como grupo de interlocutores entre os quais a administração local recrutava os seus representantes. Essa continuidade exigia, apesar de tais motivos nunca terem sido claramente expostos, um permanente esforço de branqueamento da cor da pele e de influxo de sangue europeu ou indo-português para a preservação de uma identidade que, de outro modo, estaria destinada a perder-se por diluição biológica e cultural no meio nativo africano representado pela mãe e reforçado a cada nova geração mestiça, processo que conduzia à inevitável “africanização” das famílias mais abastadas.

Na ausência de mulheres brancas e dada a dificuldade em encontrar jovens indo-portuguesas para casarem com os portugueses e mestiços dos Rios de Cuama, recorreu-se mesmo à importação de escravas chinesas, cujo comércio continuava a efectuar-se no Estado da Índia apesar da proibição em vigor segundo a qual “nenhuma pessoa natural da China era, nem podia ser cativa”¹⁵. Com efeito, em 1730 o rei D. João V proibia o tráfico de Goa para Moçambique e Sena de moças e mulheres chinesas cativas, contrariando o parecer favorável do vice-rei João Saldanha da Gama e da Junta do Comércio de Moçambique e Rios, proibição que reiterou no ano seguinte. Uma vez que o preço das jovens chinesas nos Rios de Sena era muito elevado, atingindo os 1500 xerafins (cerca de 37\$000 réis), o monarca temia que “sendo mulheres brancas, em terras tão remotas se poem em perigo de perderem a liberdade eternamente”¹⁶, uma vez que, de acordo com a prática chinesa transposta para a legislação portuguesa, os escravos eram fre-

quentemente cativados por tempo limitado, findo o qual deveriam ser libertados (RIVARA 1876: 15-16).

Vinte anos mais tarde o problema voltava a ser colocado da forma mais banal: o Secretário de Estado recomendava ao Governador de Moçambique que procurasse o modo de “como alguns Portugueses podem cazar com algumas filhas de Canarins para desta forma haver meios de se cultivarem as terras e produzirem frutos para o sustento de Mossambique”. Sugeria ainda que aproveitasse a expedição enviada do Reino em 1752, “que com grande facilidade me parece podia muita parte della estabelecer-se cazando com as mulheres brancas e com as filhas de canarins, e repartindo-se algumas terras das muitas que há e estão em hum só dono por falta de habitantes”. Procurava assim resolver um problema de natureza fundiária que o Governador reportara anteriormente (ANDRADE 1955: 49). A questão, no entanto, não se resumia à forma como as autoridades em Moçambique e em Lisboa a haviam colocado, nem podia ser resolvida da forma simplista que o Secretário de Estado preconizava, pois não existiam em Moçambique as “mulheres brancas” que referia na sua carta, mas apenas algumas canarinas, a que ele também se refere, ou seja, as filhas de pais cristãos naturais de Goa. Na mesma época o dominicano brasileiro, frei Manoel do Nascimento, apontava a necessidade de refundar a povoação portuguesa no Zumbo e de que, dada a escassez de portugueses, se recorresse a casais canarins (ANDRADE 1955: 202), expondo assim a efectiva divergência entre os interesses privados da sociedade luso-africana dos Rios de Sena (como agora eram designados os antigos Rios de Cuama, o baixo vale do Zambeze), na sua maior parte composta por mestiços, e os objectivos dos que exprimiam o ponto de vista das autoridades coloniais. Recomendações no sentido de se povoar os Rios com casais de Goa e Cochim haviam sido já formuladas ao longo do século XVII, mas nunca postas em prática¹⁷.

Vários especialistas da sociedade luso-africana do Vale do Zambeze têm defendido que o predomínio do sistema de transmissão da propriedade por via feminina e a sua posse efectiva por mulheres – o conhecido sistema dos prazos que fez despontar uma classe de mulheres terra-tenentes ou “donas da Zambézia” – ficou a dever-se à falta de colonizadores portugueses, razão pela qual o quadro legal obrigava as herdeiras a casarem com reinóis. Porém, uma leitura mais atenta da trajectória da sociedade luso-africana desde a segunda metade do século XVI até aos primeiros anos do século XX conduz naturalmente a uma abordagem do tipo da que Allen Isaacman empreendeu há já quatro décadas (ISAACMAN 1972).

Dado que os colonizadores europeus escassearam e as mulheres europeias foram quase inexistentes nos sertões até à viragem do século XIX para o século XX, e que a própria sociedade luso-africana só no ocaso do século XVIII ultrapassou uns escassos dois mil habitantes de ambos os sexos¹⁸, torna-se bastante evidente que um sistema que esteve em uso e constituiu prática dominante durante mais de dois séculos não foi desenhado apenas para atrair povoadores europeus *tout court*, embora essa fosse a sua finalidade imediata e no decurso daquele longo período tenha atraído alguns portugueses e inúmeros indo-portugueses.

A verificar-se a inexistência de um sistema de transmissão da terra pela via feminina, os mestiços, herdeiros naturais das chamadas terras da Coroa e dos escravos e camponeses que nelas habitavam, ter-se-iam ligado livremente aos reinos africanos pelo casamento com as filhas dos principais chefes nativos, no quadro de um padrão de alianças dominado pela conflitualidade e pela guerra, que estivera na origem da construção do próprio domínio territorial português na margem sul do Zambeze através da cedência de terra que muitos dos acordos implicaram. A ausência de um sistema que contrariasse tais casamentos entre linhagens mestiças luso-africanas e linhagens tradicionais levaria, a breve trecho, à quase completa africanização daquelas linhagens, detentoras de terras e de exércitos de escravos, à perda da sua identidade ‘portuguesa’ e consequente restituição do sistema fundiário à sua matriz africana original acompanhado de um processo de formação de novas chefaturas africanas, por vezes aglutinando camponeses e escravos de diversas etnias, cujos senhores só remotamente reclamariam uma identidade portuguesa e muito superficial e esporadicamente aceitariam a influência espiritual dos membros das ordens religiosas. Foi precisamente o que aconteceu em diversos prazos (as concessões fundiárias aforadas geralmente em três vidas) e “bares” (concessões em zonas mineiras feitas por soberanos africanos a sertanejos portugueses), que deram origem a formações políticas autónomas, as quais, posicionadas nas margens do mundo afro-português e impulsionadas pela participação no surto do tráfico de escravos para o Índico e Américas, se tornaram poderosos estados militarizados animados por uma forte dinâmica expansionista, que se comportaram frequentemente de forma hostil para com o domínio português na região, vindo a ser submetidos apenas no decurso das modernas campanhas de ocupação, ditas de “pacificação”, em finais do século XIX. Um dos exemplos mais conhecidos, por ter sido objecto de monografia (RITA-FERREIRA 1966), é o do reino da Macanga, entre Tete e o lago Niassa (COURTOIS 1885). Inicialmente era uma concessão mineira ou bar fundada por Gonçalo Caetano Pereira, o Dambo-

Dambo ou “O Terror”, um indo-português que, com seu filho Manuel, conduziu o governador e matemático brasileiro, Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida, na sua última viagem de exploração terrestre em 1798, à capital do império da Lunda oriental, nas margens do Lago Mweru, que separa a Zâmbia da República Democrática do Congo.

Conclusão

Partindo de alguns exemplos precursores mais evidentes, alargou-se a discussão ao estatuto diferenciado dos mestiços na Ásia portuguesa, considerando como marcadores identitários a origem étnica e a capacidade de inserção nas diferentes comunidades, estabelecendo paralelos com a situação dos mestiços em centros urbanos asiáticos controlados pelos holandeses. Uma vez que a identidade não se constrói unilateralmente, mas num processo de interacção e de integração em camadas, num registo estratigráfico composto de elementos identitários díspares, constatou-se que a afirmação das diferentes identidades portuguesas na Ásia resultou de uma auto-construção mestiça tendo por protagonistas ou as elites “brancas” que se apropriaram do estatuto “português” tipificado pelos reinóis, caso de Goa e de outras cidades portuárias na costa ocidental da Índia, ou comunidades de “pretos”, que forjaram para si um poder político e militar (Flores e Timor) ou permaneceram na sombra de poderes europeus e cristãos.

Na maioria dos casos examinados, a identidade mestiça surgiu como uma inevitabilidade política e social em que os poderes públicos – a Coroa e as autoridades do Estado da Índia ou da VOC – tiveram parte, influenciando o processo de acordo com a adopção de políticas racialistas. O argumento central procurou mostrar precisamente que, apesar da intensa mobilidade no interior da rede marítima portuguesa na Ásia, e por causa dela, a existência de “tribos” portuguesas não se ficou a dever à movimentação de populações nem a migrações massivas, mas a influências políticas e culturais em contextos determinados.

- ¹ Carta VII [ao rei], Goa, 22 de Dezembro de 1510 (PATO 1884: 27), sublinhado nosso.
- ² Carta LXXXIV [ao rei], Goa, 4 de Novembro de 1514 (*ibidem*: 338), sublinhado nosso.
- ³ *Navayat*, mestiços sunitas do Concão e do Canará cuja origem radica no casamento temporário (*mut'a*) entre marinheiros e mercadores árabes e mulheres nativas dos diferentes portos por eles frequentados, prática que conheceu grande incremento na Índia ocidental durante o período medieval. Inicialmente uma comunidade com um estatuto muito baixo, os *Navayat* de Goa ascenderam socialmente mediante o enriquecimento proporcionado pelo comércio de cavalos persas e árabes (BOUCHON 1999: 37-38 e 90; THOMAZ 2004: 98).
- ⁴ Carta do arcebispo de Goa a el-rei, 20 de Novembro de 1561, ANTT, *Gavetas*, XIII, 8-29 (REGO 1963: 190).
- ⁵ Alvará do vice-rei D. Francisco da Gama, Goa, 18 de Setembro de 1597 (RIVARA 1861: 774).
- ⁶ Niccolò Lancilotto para Inácio de Loyola, Coulão, 5 de Dezembro de 1550 (REGO 1952: 37).
- ⁷ Rei ao vice-rei Francisco da Gama, Goa, 21 de Julho de 1598 (RIVARA 1876: 724).
- ⁸ Carta do vice-rei da Índia ao rei, Goa, 20 de Janeiro de 1685, Historical Archives of Goa, *Livro das Monções* 49 (1683-85), fl. 112, microfilme no Arquivo Histórico Ultramarino, *Filmoteca Ultramarina Portuguesa* 3-3-4-19-5.
- ⁹ *Catalogus Sociorum Collegii S. Pauli*, Goa, 2 de Dezembro de 1566 (WICKI 1962: 77).
- ¹⁰ Parecer de Salvador Gomes de Brito, Goa, Dezembro de 1717 (RIVARA 1876: 94).
- ¹¹ Sobre o conceito de tribo, veja-se a discussão no contexto da Insulíndia em SLAMET-VELSINK 1995, especialmente a secção "From tribe to state. Definitions and categories", 228 e ss.
- ¹² Rei ao vice-rei Conde Linhares, 24 de Fevereiro de 1635 (BRAGANÇA PEREIRA 1938: 181).
- ¹³ Foi objecto de estudo detalhado por Eric AXELSON (1960: 144-154), e mais recentemente por Glenn AMES (1998: 91-110).
- ¹⁴ Cristóvão de Sousa Coutinho ao vice-rei D. Fernando de Meneses, conde da Ericeira, Goa, 15 de Janeiro de 1681, Houghton Library, Harvard, *Portuguese Mss.*
- ¹⁵ Exame da Lista das Provisões e Alvarás passados pelos Senhores V. Reis e governadores da Índia em favor do aumento da Christandade della, Goa, 17 de Janeiro de 1718 (RIVARA 1876: 83 § 47).
- ¹⁶ Rei ao vice-rei João de Saldanha da Gama, Lisboa, 28 de Março de 1730 (RIVARA 1876: 342); Carta régia, Lisboa, 17 de Dezembro de 1731 (THEAL 1901: 172).
- ¹⁷ Sobre os avisos que se tem das cousas dos Rios de Cuama, Lisboa, 18 de Novembro de 1644, AHU, *Índia*, cod. 211, fls. 37v-39v (MESQUITA 1965: 99-120).
- ¹⁸ WAGNER 2007. Em 1637, no período do seu maior apogeu, a Vila de Sena atingira um máximo de 60 fogos 'portugueses' (AXELSON 1959: 171 e 180-181).



Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês¹

Maria de Deus Manso
Lúcio de Sousa

Maria de Deus Beites Manso
NICPRI/Universidade de Évora

Lúcio de Sousa
Pós-doc FCT; NICPRI/Universidade de Évora

RESUMO:

A dissonância existente entre os regulamentos internos da Companhia de Jesus no Japão, os quais fomentavam um método de missionação assente no *acomodatio*; e a sua aplicação prática, a qual primava pela apologia dos valores europeus em detrimento dos valores japoneses, foi uma constante durante a presença da Companhia em terras do Sol-Nascente. Esta política de discriminação predomina de forma consciente e originária inúmeros conflitos internos na Companhia de Jesus entre japoneses e europeus. No presente artigo pretende-se analisar o impacto da missão jesuíta no Japão no que concerne à formação de uma cultura mista, tendo por base escritos sobre as exigências impostas a todos os japoneses que quisessem ingressar na Ordem.

PALAVRAS-CHAVE:

Japão; Companhia de Jesus; missão; acomodação; miscigenação.

Da (re)descoberta à conquista

Tzvetan Todorov escreveu que “Cortez compreende relativamente bem o mundo asteca que se descobre diante de seus olhos, certamente melhor do que Montezuma compreende as realidades espanholas. E, contudo, essa compreensão superior não impede os conquistadores de destruir a civilização e a sociedade mexicanas; muito pelo contrário, tem-se a impressão de que é justamente graças a ela que a destruição se torna possível” (TODOROV 2003: 183). Este entendimento pode ser extensivo a quaisquer civilizações que entraram em diálogo ao longo dos tempos. Da curiosidade que movimenta, ao espreitarem o que vêm, como leem, e o que valorizam ou depreciam podem confluir no confronto. Ao tatearem-se as novidades agitam-se interesses que passam pela apropriação mútua no seu sentido lato, que pode levar à submissão do outro mas, certamente, se cria ou recria uma nova dinâmica, ocasionando novos olhares e relacionamentos que impelem à criação de uma cultura mista, em muitas circunstâncias passa pela demolição e inferiorização de determinados valores/procedimentos civilizacionais. O eurocentrismo e as premissas que, previamente possuíam não condiziam com o que “sabiam” e enxergavam. Isto é, a lenda e a verdade amalgamavam-se.

Oficialmente, os primeiros portugueses chegaram ao Japão entre o ano de 1542 e 1543. O autor Fernão Mendes Pinto afirma ter sido o primeiro (PINTO 1962). Segundo António Galvão, no livro *Tratado dos Descobrimentos*, os primeiros lusos a chegarem seriam António Peixoto, António da Mota e Francisco Zeimoto e não Fernão Mendes Pinto (GALVÃO 1731: 94). É, na realidade António Galvão quem faz a ligação entre Cipango e Japão quando escreveu: “Virão huma Ilha em trinta e dous graos, a que chamão os Japoens, que parecem ser aquellas de que tanto fallão as Escrituras” (GALVÃO 1731: 95). Nos anos seguintes, o Japão foi visitado por inúmeros europeus que aí procuravam viver, comerciar e evangelizar. Mas seria esta a terra prometida do *Il Milione* (POLO e RUGGIERI 1986)? Se este era o Japão de Marco Polo, então, o século XVI confirmou a sua existência. Mas, a (re)descoberta geográfica não correspondeu em igual forma à informação sobre as suas gentes. O gosto instintivo que sempre houve em escrever e ao mesmo tempo adjetivar o que se ouvia e ou experienciava conduziu à construção de narrativas que nos legam pegadas interessantes para análise das sociedades observadas. Para este estudo utilizamos principalmente o *Tratado* do Padre Mateus de Couros, Reitor do Seminário de Arima, de 25 de Fevereiro de 1612². Embora se trate de um texto do século XVII, ainda continua a envolver admiração e reprovação por determinados hábitos culturais. Isto é, os valores ocidentais ainda se sobrepõem aos do outro.

A chegada dos *Nanbanbōzu*³ (南蛮坊主) ao Japão desvenda o primeiro capítulo das relações entre a Europa e o Extremo-Oriente. Os jesuítas abriram um programa de conversão dos japoneses ao Cristianismo. É com este intuito que procuraram convencer pacificamente importantes senhores feudais locais, os dáimios, a aceitar a nova religião. No entanto as conversões dos seus vassalos não deixavam de ser recorrentemente acompanhadas por violência física e pressão moral. Dois destes dáimios⁴, emolados nas cartas jesuíticas, Don Bartolomeu Vômura Sumitada⁵ (ドン・バルトロメウ大村純忠) e Arima Harunobu (有馬晴信), ao converterem-se ao Cristianismo ordenariam aos seus feudatários o mesmo procedimento e aos seus *bonzos*⁶, inimigos declarados dos padres, que se tornassem cristãos, casassem ou abandonassem os seus domínios, enquanto os seus templos eram destruídos e os materiais e terras eram aproveitados para a construção das igrejas cristãs (JENNES 1973: 35).

Desde o início dos contactos entre religiosos europeus e o Japão ficou claro o diminuto contingente europeu e a necessidade de um maior número de efectivos para a sua conversão. Após a década de oitenta do século XVI, Alessandro Valignano enfrentou o mesmo problema: a escassez de eclesiásticos para poderem acompanhar adequadamente os novos cristãos de forma a evitarem que estes regressassem às suas anteriores crenças; ou que desvirtuassem – mistura entre duas religiões – o rito cristão.

Alessandro Valignano, apercebendo-se da hostilidade para com as missões jesuítas no Japão⁷ e procura encontrar uma solução duradoura através de um plano de evangelização cuidadosamente elaborado a partir da experiência pessoal dos principais padres europeus. É neste intuito que, a partir do ano de 1580, é organizada uma *Consulta*, primeiramente em *Bungo* [豊後国] e posteriormente em *Meaco* [都]⁸ e *Ximo* [下], reunindo-se com todos os padres europeus, a fim de aferirem sobre os procedimentos locais.

Globalmente a documentação inaciana raramente nos fala do outro como um ser semelhante. Esta atitude, em parte, resulta dos entendimentos que se foram construindo ao longo dos tempos a seu respeito. Na Europa falava-se em outras gentes, um misto: homem e animal. À medida que o conhecimento se desenvolve a respeito das diferentes culturas esvaem-se determinados preconceitos, no entanto, a questão da religião continuava pertinente, ou seja, o Homem só se salvava se se convertesse ao Cristianismo e adotasse a ocidentalização. Queriam criar um “Homem Novo”. Tal propósito não foi inteiramente exequível, daí que em ocasionadas situações o outro fosse visto como inferior e claramente rejeitado pelas práticas

ancestrais. Os jesuítas ligados ao sentido de um “Homem Novo” vão esmiuçar a cultura que os envolve, a fim de a rebaterem e imporem a cultura ocidental.

A doutrinação do Japão não foi simples. Os usos europeus, identicamente, eram desvalorizados por estas sociedades. Também o europeu era reputado como um indivíduo menor. Por isso, houve necessidade de buscar modelos de aproximação. A Companhia de Jesus passou, por exemplo, a usar a acomodação. Assim, nasceu uma oportunidade para o prolongamento do diálogo. A acomodação não foi feita pelo apreço que os missionários tinham à cultura nipónica, mas por indispensabilidade, por sobrevivência. Logo, as cedências ora tentavam anular/enfraquecer os princípios japoneses ora os missionários se encapotavam entre uma aparente miscigenação nipónica e cristã.

Admissão de japoneses na Companhia de Jesus

Devido à falta de missionários no Japão, uma das questões fundamentais em torno da primeira *Consulta* iniciada em 1580 era se os japoneses deveriam entrar na Companhia de Jesus ou não. O então Padre Geral Everardo Mercuriano expressa a sua vontade para que fosse permitida a entrada de japoneses no noviciado, de modo a que, uma vez ordenados sacerdotes, cooperassem para a conversão (transformação) do Japão:

“y porque de las informaciones que de alla vinieron, entendemos que los Japones tienen qualidades accõmodadas a nuestro instituto y ala necesidad de aquella tierra, podra V. R. cõmunicar con la moderacion que le pareciere facultad al Vice provincial del Iapon para los poder recibir en la Companhia procurando que sean bien criados en el Noviciado para que despues puedan servir para la conversion de aquella gentilidad. 2º extract. n.º 28. A repuesta de la congregation de que N. P. aqui faz mencion ha ia 45. de la Congregacion de la India que se hizo en Goa en Dezembro de 1575”⁹.

Porém, o que convirá perguntar, é se em território japonês os padres europeus estariam em condições de aplicar uma escolha. Por distintas circunstâncias, os jesuítas aceitaram por unanimidade receber japoneses na Ordem. O primeiro fundamento anotado sustentava que a existência de sacerdotes autóctones facilitaria a conversão do Japão. Com efeito, o facto de dominarem a língua natural constituía um factor não despiciendo, além de que podiam ensinar e escrever livros em japonês, prerrogativas que não estavam ao alcance de qualquer padre. A segunda

razão consistia no facto de os japoneses serem “brancos” e de “engenho capaz para as letras”¹⁰; devidamente fortificados na fé e instruídos na doutrina cristã e respectivas virtudes tornar-se-iam religiosos “semelhantes” aos europeus, deixando de ser tidos como populações inferiores e, por isso, deveriam ser recebidos na Companhia para serem instruídos com toda a diligência no noviciado, e educados segundo as suas regras¹¹. Após o noviciado, aqueles que tivessem capacidade para estudar progrediriam na sua aprendizagem e os mais aptos seriam ordenados sacerdotes¹². A terceira razão prende-se com a grande dimensão do Japão, daí resultar a indispensabilidade de um maior contingente de padres para colmatar o défice permanente de eclesiásticos no Extremo-Oriente.

A diferença de hábitos também constituiu uma forte variável a ter em conta. Outra convicção geral consistiu em que, para a implantação da Igreja Católica Romana no Japão, era essencial haver um clero japonês, para serem reconhecidos entre os japoneses. Paralelamente, os jesuítas viam na formação de um clero japonês a solução para as dificuldades económicas com que se debatia a missão. Dessa forma, o Cristianismo poderia ser financiado por japoneses e a Igreja não seria vista como “suspeitosa e estrangeira”, características problemáticas de reconhecer pelas gentes locais.

Civilidade, compleição física, inconstância

A principal clivagem entre a cultura ocidental e japonesa foi a educação. Os padres europeus claramente reprovavam a forma como a educação dos jovens era feita, dado que os progenitores não repreendiam os filhos nem os contrariavam¹³. Por este fundamento consideravam que os japoneses eram indisciplinados e inaptos para prosseguirem vida religiosa, para a qual era exigida uma grande disciplina e espírito de sacrifício. Analogamente, entendiam que a educação da elite japonesa era feita nos templos dos “bonzos japoneses, em que os mininos nobres gentios se crião, e aprendem sua letra, e as cortezas politicas, são as varelas dos Bonzos, aonde cometem gravissimas abominações”¹⁴.

A dieta alimentar também os colocava num plano inferior¹⁵. Os inacianos consideravam tratar-se das dietas mais ligeiras de todas as nações conhecidas, sendo a causa para que não existisse no Japão a robustez necessária para o exigente trabalho de evangelização já que os japoneses adoeciam frequentemente e, por isso, ingeriam muitos remédios:

“Tem os Japões a víbora por grande remedio para certas doenças. Jndo huã vez a folgar os Mininos do seminario a hum lugar de recreação alguns delles acharão e matarão huã, e logo ahi a esfollarão e assi crua em talhadas a comerão estandolhe ainda palpitando entre os dentes. E da mesma maneira comem quaisquer outras immundicies por nojentas que seião se sabem que tem alguã virtude medicinal”¹⁶.

Para além da parca energia física¹⁷, também apensam a inconstância da sociedade japonesa¹⁸. O seu carácter era descrito com alterações radicais de humor os quais “a cada passo se mudão de tristes em alegres, e de alegres em tristes, o que faz aos criados andar com huã continua pena de ver se o Senhor está de boa graça, e sembrante com eles”¹⁹. À infixidez na disposição associava-se a falta de perseverança e sempre que defrontavam algum obstáculo perdiam o ânimo para persistir, “donde naçe que raro he a fortaleza que em Japão sofre dous meses de cerco sem se render”²⁰. Outros dos reparos prendiam-se com a vida social: “dados a boa vida, e a comer, beber, e convites, e inimigos de tudo o que lhes pode causar molestia, e de ordinario muito preguiçosos”²¹.

A falha na perseverança revelava-se igualmente na prática da religião cristã. Aqui, não será, apenas, uma questão natural mas, também, se deve ao modo como a doutrinação era feita. Sendo a sua catequização efetuada de uma forma muito superficial, levou a que muitos Japoneses retornassem espontaneamente às antigas crenças:

“Esta mesma inconstância mostrão em receber, e deixar nossa Santa Ley: de sorte que creyo, polla experiença que tenho de perto de 22 anos que ca estou, que dos que se fizerão cristãos já adultos, mais são os que arrenegarão que os que perseverarão na Fee. Só no reyno de Fingo de trinta mil cristãos que ali avia em tempo de August.º Terenocami [?] duvido se agora avera mil que o seião”²².

A prática do matrimónio, o adultério e o concubinato conduziram, igualmente, a desentendimentos. Relativamente ao matrimónio conforme a ótica ocidental, após contraído não poderia ser dissolvido, o que não acontecia no Japão, onde era comum o marido abandonar a mulher²³. Quanto ao adultério, a Companhia de Jesus criticava abertamente o seu costume no Japão por vezes imprudentemente. O concubinato nos séculos XVI e XVII, à semelhança do que ocorria na Europa, era também praticado no Japão, não sendo considerado um acto condenável. Estes três fatores chocavam com as directrizes religiosas dos padres europeus pós-Concílio de Trento, os quais tentavam moralizar e corrigir as práticas em todos os espaços de ação, mesmo sendo mais desfavoráveis a estas “reformas morais”.

Crueldade e sodomia

Outro dos aspetos de enfado prendia-se predominantemente com a atitude belicista e a facilidade com que matavam o seu semelhante:

“Não he esta nação inferior ao passado o veio da crueldade: a qual he nos japões tão notavel, que se pode duvidar se ha gente que nisto os iguale, porque com o leite mamão hum entranhavel appetite de derramar sangue humano. E huã das mayores recreações que ha pera elles he matar ou ver matar homens, e por isso senão estranha o ser Algoz antes he costume ate os proprios Daymios, que são os principais senhores de Japão, matarem muitas vezes per sua própria mão os delinquentes, fazendoos em postas pera provar o fio das catanas”²⁴.

Tais princípios eram antagónicos ao conceito de piedade, compaixão e misericórdia cristã. São inúmeros os exemplos desta fereza variando do particular para o geral, desde a elite dirigente até aos incógnitos camponeses. Não é portanto de estranhar termos relatos de Jesuítas referindo-se a Fucuzimadono, sobrinho de Hideyoshi [豊臣秀吉], e ao facto deste relatar directamente a um membro da Companhia já ter morto mil homens e antes de morrer esperar duplicar este número²⁵. Referenciam-se soldados incógnitos e a impunidade por eles gozada relativamente à morte dos seus criados. Contam-se pormenores de soldados ao saberem que um criado de outro soldado foi morto, pedirem pedaços do seu corpo para os cortarem e assim verificarem a agudeza do gume das catanas, ou o exemplo de enviarem um criminoso para casa de um amigo, como presente, para que testasse nele a qualidade do fio da espada²⁶. Se algumas descrições são referências a relatos de terceiros, outras são descritas na primeira pessoa, e concerteza impressionariam os padres europeus, habituados a outro tipo de atitude perante os pobres²⁷. A indiferença perante a morte conforme relatos jesuíticos abrangia inclusivé elementos do núcleo familiar de nobres japonesas, os quais eram capazes de sacrificar os próprios pais, filhos, ou parentes próximos²⁸.

O aborto era um tema muito destacado. Este costume acabaria por ser manipulado em prol do projeto evangelizador de Valignano, com o objectivo de colmatar e reforçar as hostes deficitárias de padres, o qual é habilmente aproveitado pelos eclesiásticos europeus:

“Cuanto a lo tercero de recibir los niños que suelen matar las madres, parece que sería cosa muy buena, porque allende de salvar muchas almas y evitar muchos

pecados tendría con el tiempo la Iglesia mucha gente de servicio, porque habría de ser en esta obligación: que alo menos hasta los treinta años quedarían obligados a servir a la Iglesia, y lo mismo se podría hacer de las niñas dándolas a algunas cristianas jponas con esta obligación de las servir hasta los treinta años” (VALIGNANO I, 1954: XXX, 343-344).

Esta ideia materializa-se na *Historia de Japam* de Luís Fróis, onde o autor refere a utilização de crianças que, abandonadas à sua sorte, são recolhidas pelos membros da Companhia, as quais serão instruídas na pregação evangélica, transformando-se em instrumentos fundamentais de propagação da fé católica em território japonês:

“E porque em Nangazaqui são todos christãos, os filhos se vão multiplicando com estranha differença dos outros lugares dos gentios, porque os não matão; e muitos destes vem a ser dogicos dos Padres que andão na conversão, outros entrão nos seminários e os que Deus N. Senhor tem recolhidos são depoés admitidos na Companhia. E como são criados fora da disciplina venenoza dos bonzos, pela boa dispozição que tem e partes naturaes, se vão fazendo aptos instrumentos para ajudarem aos padres nos ministérios da pregação evangelica” (Fróis IV, 1983: 6).

O mesmo autor tece duras críticas a esta prática recorrente na sociedade japonesa quinhentista e seiscentista no seu *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradicções e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta provincia de Japão* de 1585²⁹. Segundo fontes ocidentais mesmo as comunidades cristianizadas do Japão continuavam a praticar este costume o que, segundo os europeus contrários à formação de religiosos japoneses foi um motivo em proveito da sua não admissão na Companhia de Jesus³⁰. No próprio *Vocabulario da Lingoa de Iapam* encontramos vocábulos que invocam este costume, *Couo nagasu* [子を流す] = “Botar a criança que não esta ainda bem coalhada no ventre” (*Vocabulario* 1603: fl. 52; COLLADO 2005a: 120), ou de *Couo vorosu* [子を墮ろす] = “Botar a molher a criança fora de tempo matandoa, &c” (*Vocabulario* 1603: fl. 283v; COLLADO 2005a: 120); na historiografia japonesa encontramos também inúmeros exemplos e explicações relativamente a esse costume. Este hábito acontecia principalmente em famílias muito pobres, as quais tinham dificuldade em sustentar muitos filhos. Desta forma, procurando obter uma maior qualidade de vida recorriam ao aborto, como forma de organizar a natalidade e o sustento familiar. Talvez, deste facto resultasse uma outra rotina que era a de eliminar os bebés do sexo feminino, por serem considerados socialmente inferiores aos do sexo masculino³¹.

Além do aborto e do infanticídio, também havia a questão do suicídio. O suicídio era visto como um acto de coragem e de honra. Quando os nobres importantes morriam era costume alguns dos seus criados suicidarem-se para os acompanharem no além-morte³². De uma maneira geral convivia-se diariamente com a crueldade quer ela resultasse do suicídio quer das execuções³³. Muitas das crianças já carregavam consigo estas vivências, o que aos olhos dos padres, fazia deles pessoas sem compaixão pelas misérias alheias e necessidades do próximo: “Tambem vi alguns mininos do nosso seminario fazerem de çera corpozinhos de homens, e depois com os canivetes por recreação cortarlhe a cabeça, braços etc.”³⁴

A sodomia³⁵ era uma experiência frequente na sociedade seiscentista e setecentista. Luís Fróis descreve na *Historia de Iapam* como “corrente o vicio contra natureza em Japão” (FRÓIS IV, 1983: 455). No Vocabulario da Lingoa de Iapam podemos encontrar dois vocábulos que significam a união sexual entre indivíduos do mesmo sexo. O primeiro é *Nanxocu* [男色] “Peccado mao, ou nefando” (*Vocabulario* 1603: fl. 177v; COLLADO 2005b: 159), sendo o segundo *Nhacudõ* [若道], o qual significa mais especificamente *Vacaxuno michi* [若衆の道], “Sodomia, ou peccado mao” (*Vocabulario* 1603: fl. 181v; COLLADO 2005b: 159). Os padres europeus, desde o início da sua presença no Japão, criticavam os *bonzos* por o praticarem com os jovens e meninos que estavam ao seu cuidado: “E como se não tem por disonhria, antes os Bonzos o vendião por virtude (segundo diziamos) elles mesmos sem nenhum pejo trazem consigo os moços que chamam Vacazu, com o cabelo comprido, e bem composto, e vestidos o melhor que podem”.

O hábito era particularmente usual não só entre estes religiosos mas também entre a classe guerreira japonesa e a elite governante. O *Nanxocu*³⁶ era um vínculo estabelecido entre os samurais, no qual alguns se comprometiam a lutar e a morrer juntos:

“Os Senhores principais do Japão todos tem algum, ou alguns pagens que lhe servem do mesmo, e os proprios se honrão de serem nomeados por tais: E o mesmo fazem os outros que tem criados, particularmente soldados”³⁷.

O próprio Oda Nobunaga mantinha uma relação homossexual com um seu criado de nome Mori Ranmaru [森蘭丸]. Este último acompanharia Nobunaga na luta contra o exército-rebelde de Aqechi Mitcufide [明智光秀] e por fim seguiu o seu chefe na morte no templo Fonnôji [本能寺] em 1582 (COLLADO 2005b: 161).

O caso de muitos dos dojucus antes de entrarem para a Companhia de Jesus terem convivido com os religiosos *bonzos* e praticado a sodomia levava a que os

padres votassem particular atenção para que dentro da Companhia de Jesus não acontecessem tais acções³⁸. Apesar da apertada vigilância, as fontes jesuíticas mais inconfidentes revelam-nos que esta tradição resistia em alguns japoneses que habitavam com os Jesuítas³⁹. Este costume estava de tal forma difundido, que no capítulo sexto do extracto das obediências dos Visitadores feito pelo padre Francisco Pasio⁴⁰, no ano de 1612, para os padres das Residências e mais padres do Japão são tomadas as seguintes medidas no intuito de debelar o costume:

“6. Os dojucus das casas grandes dormiram de ordinario todos juntos em huã casa acomodada pera isto, mas nas residencias dormirã cada hum em lugar distinto, e nenhum dormirã nos cubiculos dos padres nem dos Jrmãos, nem nas residencias nem nas jnacas e o mesmo se guardará com os comonos conforme a ordem que se deu o anno de 608.

7. Os dojucus que estiverem sos em hum cubiculo guardarão o costume da companhia de terem a porta ou xôgi aberto quando estiver algum dentro com elles, e se assi o não fizerem lhes tiraram cubículo”⁴¹.

De facto, o século XVI representou uma das etapas de mudança cultural. Ao usarmos o termo acomodação e cristãos japoneses, são conceitos que implicaram transformação. O querer ser aceite numa nova comunidade ou querer adotar uma nova religião implicou adaptações práticas, mantendo parte da essência primitiva de cada um dos sujeitos em ação. Portanto, há um processo de mestiçagem que começa e, decerto, subsistirá no tempo, apesar da perseguição e interdição do Cristianismo. Ainda que nos tenhamos debruçado sobre a construção social que os jesuítas fizeram deste povo, verificamos que acabaram gradualmente por impor hábitos, ritos e tradições que não mais mantêm nem a “pureza ocidental” nem a nipónica.

¹ Este trabalho conta com o apoio da FCT.

² Archivum Romanum Societatis Iesu (doravante ARSI), *Jap Sin 2*, Carta de Mateus de Couros para o Padre Geral Cláudio Acquaviva, Arima, 25 de Fevereiro de 1612, fls. 159-162. A carta não se encontra rubricada, porém, principalmente devido a alguns elementos biográficos no seu interior, acreditamos que a autoria desta missiva pertenceria a Mateus de Couros.

³ Literalmente significa “Bárbaros do Sul Sacerdotes”, entenda-se como “religiosos ocidentais”.

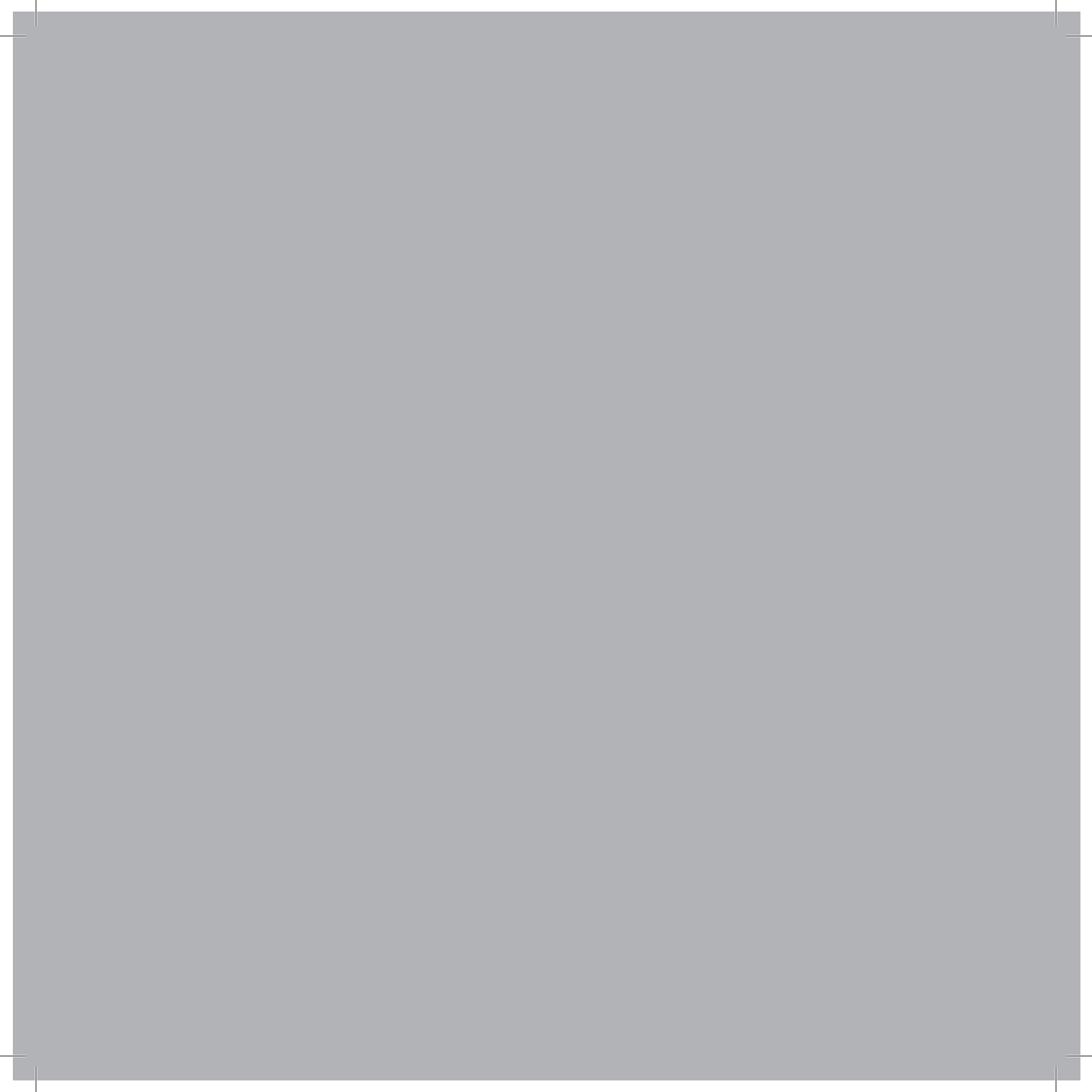
⁴ Sobre os Dáimios cristãos consulte-se OKADA 1977.

⁵ O primeiro dáimio japonês a ser baptizado no ano de 1563.

- ⁶ Bozu. Bono nuxi. “Religioso que tem sella propria, ou ermida. Item, Qualquer religioso, ou rapado” (*Vocabulario* 1603: fl. 24v).
- ⁷ “Neste anno de 1579 veio da China a Japão a nao de Leonel de Britto e em sua companhia o Padre Alexandre Valignano, de nação napolitano, por vizitador destas partes (...). Começou o P.e Visitador a entender logo de propozito no modo de viver dos nossos nestas partes e conheceo, como a experiência lhe mostrou, que estavam postos em huma continua peregrinação, cercados de perigos e dores da morte, porque, cada dia huma das rezidencias tem a seo cargo muitas igrejas e logares, era necessário andarem em continua peregrinação de hum logar para outro vizitando as igrejas e os christãos, o que não hé pouco de trabalho (...). E como Japão hé tão revoltoso e cheio de guerras, nunca as couzas permanecem nelle em hum estado, antes em brevissimo tempo se revolvem e, pelos nossos estarem metidos em meio de muitos inimigos e perseguições que lhe fazem os bonzos e os gentios, não deixão de se ver muitas vezes em vários e diversos perigos” (FRÓIS III, 1982: 128-129).
- ⁸ Actual Quioto.
- ⁹ ARSI, *Jap Sin* 3, Carta do Padre Geral Everardo para o Padre Alexandre Valignano, Visitador, de 1578. Escrito na margem, fl. 2v.
- ¹⁰ ARSI, *Jap Sin* 2, Consulta [feita no Japão por Alessandro Valignano em 1580], fl. 19v.
- ¹¹ Esta situação manteve-se durante a presença jesuíta no Japão, mesmo na altura de perseguição. Apesar dos movimentos contrários à ordenação de padres japoneses e à formação de um clero nativo, continuaram a ser aceites nos Seminários jovens japoneses.
- ¹² ARSI, *Jap Sin* 2, fl. 20.
- ¹³ “Nao ha duvida senão que a boa criação que hum teve desde minino he grande fundamente pera o exercicio das virtudes, e ministerios que professa o estado da Religião. Dos Japões he manifesto que crião os filhos na mayor liberdade e soltura que nenhuã nação das que neste Oriente conhecemos. Porque a rédea solta os deixão seguir os appetites da natureza nem os doutrinão nas virtudes morais, nem os impedem dos vícios”. ARSI, *Jap Sin* 2, fl. 159.
- ¹⁴ ARSI, *Jap Sin* 2, folha solta.
- ¹⁵ “Primeiramente se atentamos a compreição corporal desta nação, parece que não tem aquel vigor, forças e calete [calo] que se requiere pera nosso Instituto não somente pera o exercicio das virtudes a que nossas regras nos obrigão; mas nem pera o trabalho na cultivação das almas avendo que proçeder nessa mesma cultivação com o zelo e devido exemplo e com o diligente cuidado de não deferir na propria perfeição, antes de creçer nella, conforme a obrigação do estado religioso”. ARSI, *Jap Sin* 2, fl. 159.
- ¹⁶ *Ibidem*.
- ¹⁷ “Este conceito de os Japões por serem fracos de compreição não poderem na guarda de nosso instituto igualarse aos de Europa, não somente he universal entre todos os Padres Europeus, que ca estamos; mas ainda elles proprios o confessão”. *Ibidem*.
- ¹⁸ “A primeira falta natural que podemos notar nesta nação, he sua grande inconstancia: a qual posto que o outro dizia que era comua aos Insularios: todavia aqui parece que reyna mais que em muitas outras partes. Porque ate os tempos são tão vazios, que por mais clara e serena que a menhã se veja, não nos podemos prometer tarde bonançosa. Não poucas vezes em hum momento se tolda o Ceo, e soçedem rijas tempestades. A mesma inconstancia se vê nos corações desta gente: donde naçe serem sobre maneira amigos de novidades. E daqui vem as revoltas e guerras que por tantas çentenas de anos correm em Japão. Por mais que appetiteção huã cousa depois de possuida, logo della se emfadao: tudo o que he continuado os emfastia”. ARSI, *Jap Sin* 2, folha solta.

- ¹⁹ *Ibidem.*
- ²⁰ *Ibidem.*
- ²¹ *Ibidem.*
- ²² *Ibidem.*
- ²³ “nacem os continuos repudios das molheres: os quais são aqui tantos, e tão comuns, que ia se tem por costume ordinário sem ser estranhado dos naturais”. *Ibidem.*
- ²⁴ ARSI, *Jap Sin 2*, fl. 160.
- ²⁵ *Ibidem.*
- ²⁶ *Ibidem.*
- ²⁷ “eu vi com meus próprios olhos en terras de gentios alguãs vezes que indo caminho alguns e achando no campo mortos enmortalhados em esteiras (porque a muitos há gente baixa os lanção assi sem sepultura) tirarlhe as mortalhas com alvoroço e alegria. E depois com grandes rizadas fazellos em postas por recreação, sem nenhum dos caminhantes que passavão, nisso reparar, por ser costume ordinário”. *Ibidem*, fls. 160-160v.
- ²⁸ “E com muita facilidade o filho matara ao Pay, se o Tono lho mandar, como fez Dom Paulo Xingadono tão nomeado nas anoveas antigas. E os Pais tambem matão os filhos, como estando eu em Firoxima fez Fucuximadono ao seu Morgado”. *Ibidem*, fl. 160v.
- ²⁹ “Em Europa, posto que o haja, não é frequente o aborcio das crianças; em Japão é tão comum, que há mulher que aborta vinte vezes” (Fróis 1993: 73).
- ³⁰ “He mui ordinário matarem as Mãys as crianças em naçendo pondo-lhe o pe no pescoço, ou esmagandoas. E nem dentre os mesmos christãos podemos desterrar este diabolico costume: de alguã sei que matou mais de doze filhos, huns em naçendo, e outros abortando com certa erva que ca há”. ARSI, *Jap Sin 2*, fl. 160v.
- ³¹ “Veja-se, por exemplo, o trecho no livro intitulado Qinxei Qijin den [『近世畸人伝』] da autoria de Ban Coqei [伴蒿溪] publicado em 1790: “Finnin co amata aru monoua, nochini sanxeru couo corosu” [貧人子あまたあるものは、後に産せる子をころす] (Os casais pobres que já têm muitas crianças matam aquelas que nascem posteriormente). Nixicaua Ioqen [西川如見] comenta no livro intitulado *Fiacuxo Bucuro* [『百姓囊』] publicado em 1727: ‘Couro xiguecu sansuru mono, fajime fitori futari sodaxi nureba, suyeua mina fabucu to iyte, corosu coto vōxi, cotoni nhoxiua vōcata corosu narauaxino mura satomo ari’ [子を繁く産する者、初め一二人育しぬれば、末はみな省くといひて、殺す事多し、殊に女子は大かた殺すならわしの村里もあり] (Aqueles que dão à luz crianças com frequência, acabando de criar satisfatoriamente a primeira e a segunda, matam muitas vezes aquelas que nascem posteriormente, dizendo ‘omiti-las’. Há umas povoações onde se tem por costume matar a maioria das meninas). Satō Nobufiro informa-nos na sua obra *Qeizai Yōrocu* publicada em 1827 que: ‘Imano yoni atarite, Mutçu, Deuano riococu bacari nitemo, acagouo insatçu suru coto, nen nen rocu, xichiman nin uo cudarazu’ [今の世に当て、陸奥・出羽の両国ばかりにても、赤子を陰殺すること、年々六、七万人を下らず] (Neste período em que vivemos, só nos reinos de Mutçu e Deua – em quase toda a região nordeste da ilha Honshū – o número dos bebés que são mortos de maneira clandestina cada ano não é inferior a sessenta mil ou setenta mil)”. COLLADO 2005a: 122-123.
- ³² ARSI, *Jap Sin 2*, fl. 160v.
- ³³ “Menos ha de hum ano que morrendo o Pay do Yacata de Satçuma, se matarão asy mesmos rasgando as entranhas, como costumãos, dezaseis criados seus todos gente nobre pera o acompanharem na outra vida”. *Ibidem.*

- ³⁴ “Os Pays frequentemente levão ou mandão os filhos de tenra idade a ver matar os padeçentes. E ás vezes lhes fazem que dêem cutiladas nos corpos mortos com os leques, ou ter cadinhos que trahem logo desde crianças, pera com isto perderem o medo. Este espirito de crueldade que tanto nelles revive, he causa de não terem compaixão, nem inda dos que vêm matar, antes muitos se estão rindo dos meneos e esgares que lhes vêm fazer com a agonia e horas da morte, que padecem”. *Ibidem.*
- ³⁵ *Ibidem.*
- ³⁶ “Outro veio que geralmente tem contaminado esta nação, he o abominavel da sodomia. Ha mais de setecentos anos que esta peste e fogo infernal se começou a atear e lavar nesta terra, tendo o primeiro autor della certo Bonzo por no Cóbô fuandador de huã seita chamada xingonjû, que passando a estudar à China trouxe de la esta diabólica torpeza: a qual esta aqui tão autorizada pelos proprios Bonzos assi per obra, pois elles são os principais que a usão, como per palavra, e escritos, que não somente a não tem por viço, mas a apreçoão por virtude”. *Ibidem.*
- ³⁷ “Nanxocu. Peccado mao, ou nefando”. *Vocabulario da Lingoa de Iapam*, fl. 177v. A título de exemplo, e para que possamos compreender a prática da sodomia como uma codificação de valores como a honra e a fidelidade, falaremos de um samurai no reino de Deva [出羽] de nome Codera Nobumasa [小寺信正] (1682-1754) escreve o seguinte na sua obra intitulada *Xigintçu* [『志塵通』] (cujo prefácio foi escrito no ano de 1724): “Vacocuno futo xite nanxocu sacarini voconauaru. Bexxite batmonno cotouo mochiyu. Macotouo camini coraxite xinjitno cocozaxiuo tate, carini qiodaito chicaite xixeiuo tomo nisu. Xeiqenno voqiteni somuquni nitaredomo, vacocuno fugui ima sutçu beqini arazu. [.....] Core bucocu furuqi fû naru yuye narubexi. Namajiino ricutçuuu tate nanxocuno michino rifiuo tçucuru coto aru becarazu. Xincocu motoyori ari qitareru fitotçuno comichi nareba, sono mucaxini naraite tasuqe vocu beqica. Yo tçuratçura vomôni, cono michini asobu fito, yuuo yaxinai buuo migacuno fitocata ni chicaxi” [和国の風として男色盛りに行わる、別て罰文の事を用ゆ、誠を神にこらして真実の志を立、かりに兄弟と誓ひて死生を共にす、聖賢の掟に背くに似たれども、和国の風儀今すつべきにあらず [中略] 是武国古き風なる故なるべし、なまじいの理屈を立て男色の道の理非を付る事あるべからず、神国もとよりあり来れる一つの小道なれば、其昔にならひて助置べきか、予つらつら思ふに、此道に遊ぶ人、勇をやしなひ武を研の一かたに近し: “O *Nanxocu* é um costume tradicional e antigo do Japão. Os samurais têm jurado ser pseudo-irmãos através de estreitos votos de amizade, os quais são um fruto deste costume. Comprometem-se a lutar juntos no campo de batalha e morrer, caso necessário, por amor do seu parceiro, o que fez com que o costume do Nanxocu fosse de grande utilidade, no sentido de fortificar o coração e a alma dos samurais. Mesmo que o costume de sodomia tivesse sido advertido no pensamento confucionista, não se deve de modo dogmático negá-lo”. COLLADO 2005b: fls. 161-162.
- ³⁸ ARSI, *Jap Sin 2*, fl. 161.
- ³⁹ “Daqui naçe o continuo cuidado, com que sempre andamos vigiando a estes dôjucus, e moços que temos em casa, e com tudo não de ca de aver muitas miserias pola natural inclinação que tem a este mal e he çerto que tanto ou por ventura mais move a hum Japão a vista de hum moço de bom parecer, do que a huã donzela”. ARSI, *Jap Sin 2*, fl. 161.
- ⁴⁰ “Os roins costumes que com o leite mamarão, as poucas ajudas que se lhe podem dar, as innumeraveis occasiões em que andão metidos no trato com o proximo em casa e fora della”. *Ibidem.*
- ⁴¹ À época Visitador da Província de Japão.
- ⁴² Biblioteca da Ajuda, *Jesuítas na Ásia*, Códice 49-IV-66, fl. 44v.



Sonhos neocoloniais brasileiros no ocaso colonial português: Franco Nogueira, diplomacia brasileira e as questões do ultramar

Belarmino Souza

Belarmino de Jesus Souza
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

RESUMO:

O presente artigo aborda aspectos das relações envolvendo Brasil e Portugal no período compreendido entre 1958 e 1975. São destacadas as diretrizes diplomáticas dos vários governos brasileiros do período e as tentativas da diplomacia portuguesa de atrair o Brasil como aliado e parceiro na defesa e manutenção dos domínios lusos no ultramar; possibilidade considerada e defendida por políticos e empresários brasileiros com arroubos neocoloniais, mas não assimilada pelo Ministério das Relações Exteriores.

PALAVRAS-CHAVE:

História
Contemporânea;
Relações Internacionais;
Brasil Republicano.

Com o término da Segunda Guerra Mundial surgiu um cenário geopolítico marcado pela bipolaridade entre duas grandes potências – EUA e URSS. O mundo era mergulhado na Guerra Fria, marcada pela contenda de supremacia de dois campos econômicos e sócio-políticos. As superpotências discordavam praticamente em todos os pontos, mas, ainda que com expectativas diversas, se acertavam na procura de dismantelar os velhos domínios coloniais, o que coincidia com o arrojado emancipacionista nos continentes africano e asiático, tendência que obtinha sucessos especialmente depois da Conferência de Bandung e do surgimento do grupo dos *não alinhados*. Naquele contexto, Portugal ficava isolado na busca de conservar os seus territórios de ultramar e era obrigado a procurar aliados. O Brasil tinha conseguido descado relevo internacional após a articulação da ONU daí sendo visto como provável parceiro estratégico para a defesa conjunta dos interesses de Portugal.

Desde o governo de Getúlio Dorneles Vargas, a política externa do Brasil havia alternado em suas diretrizes. Sob Vargas se prendera como transação nacionalista articulada com uma política de substituição de importações, no período de 1951-1954 – segundo ciclo de governo varguista – ocorreu um aprofundar da transação nacionalista com o acréscimo de procedimento multilateral das relações internacionais. Entre o suicídio de Getúlio (agosto de 1954) e a posse de Juscelino Kubitschek de Oliveira, eleito ao final de 1955, passaram-se os instáveis governos de: João Café Filho, o vice que assumiu (24/8/1954 a 8/11/1955), Carlos Luz, presidente da Câmara de Deputados (novembro de 1955), e Nereu Ramos, presidente do Senado (11/11/1955 a 31/1/1956), quando a política externa brasileira se caracterizou pela abertura econômica absoluta ao capitalismo internacional e pelo retorno ao alinhamento automático aos Estados Unidos, como havia sido no imediato pós-guerra sob o governo de Eurico Gaspar Dutra. No mandato de JK, retornou-se à transação nacionalista e timidamente tentou-se ampliar as permutas com a região socialista e para as regiões que seriam classificadas como terceiro mundo, contudo não se valorizou o processo emancipatório africano ou tentou-se construir um conjunto de ações articuladas com os vizinhos latino-americanos. Convém salientar as, no mínimo, curiosas, ou até comprometedoras cartas trocadas entre Kubitschek e Oliveira Salazar, distinguidas por amabilidades e nítida identificação. Na primeira quinzena de setembro de 1958, o então presidente Juscelino escreveu carta¹ a Salazar com: gratidão por sugestões; valorizando a visão de mundo do dirigente português; sua censura à crise de valores; defesa do Ocidente cristão; identidade luso-brasileira e, ao final, indicou que era momento de se dar “início uma ação internacional que ambicionamos de largo vôo”. Seria

a confirmação de uma provável iniciativa luso-brasileira no âmbito internacional? Ou o brasileiro estava a comprometer ajuda às demandas portuguesas naquele contexto geopolítico adverso? Não foi em vão a presença de Kubitshek na inauguração do Padrão dos Descobrimentos em Lisboa e o manter de frequente e amiga correspondência – mesmo depois se sua saída da presidência do Brasil – onde Juscelino agradecia as férias de sua família², ou ainda, em correspondência de outubro de 62, oportunidade na qual intercede em benefício de investimentos almejados pelo deputado Hugo Berchi e pelos empresários Walter Moreira Salles e Mário Simonsen em Portugal na margem norte do estuário do Rio Sado³.

A conduta diplomática brasileira – período Jânio/ Jango (1961-1964) – sofreria modificações ao adotar uma política exterior autônoma, procurando contatos econômicos e, sobretudo, exportar para as mais variadas regiões, inclusive o Bloco Socialista. No âmbito do Direito Internacional, o Brasil situava-se pela autodeterminação dos povos e pela não intervenção nas questões internas de outros países, tal postura que havia assumido no caso cubano após a revolução de 1959 e, de forma mais enfática, a defesa da ilha caribenha se deu na Conferência de Punta Del Este (1962). Esta conduta estava articulada com um discurso em defesa da paz, do desarmamento multilateral e da coexistência pacífica, ressaltando a urgência da plena emancipação das áreas que permaneciam dominadas pelas velhas potências colonizadoras. O posicionamento diplomático brasileiro daquele início dos anos sessenta se inspirava teoricamente nos estudos da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e o Caribe, da ONU) que internamente eram catalizados pelo ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros). O embaixador brasileiro na ONU – Afonso Arinos – e o ministro das Relações Exteriores – San Tiago Dantas – constituíram proeminentes defensores da política externa independente que, fatalmente, arrastava o Brasil para um afastamento das pretensões lusas e concomitantemente à defesa do processo pró-independência nos territórios de ultramar. Afonso Arinos que era filiado à UDN mineira – partido de perfil conservador –, devido a seus pronunciamentos na ONU pró independência afro-asiática no início de 1962, foi objeto de averiguações e relatórios confidenciais do adido militar português no Rio de Janeiro⁴, que enviou as informações obtidas aos Negócios Estrangeiros em Lisboa com nuança de censura e desapontamentos.

A contrariedade portuguesa foi visivelmente exteriorizada em reunião realizada no dia 25 março de 1962 em Lisboa entre o Ministro das Relações Exteriores do Brasil Santiago Dantas e o ministro dos Negócios Estrangeiros português, Alberto Franco Nogueira. Participaram também, na condição de auxiliares, o embaixador

Carlos Bernardes (Secretário Geral do Itamaraty) e o Dr. Manoel Fragoso (Diretor Geral dos Negócios Políticos do Ministério dos Negócios Estrangeiros). Aquela reunião não assinalou nenhuma probabilidade de alteração da atitude do governo brasileiro, ficando, porém, os seus diplomatas com afirmações evasivas que distanciavam qualquer decisão.

No mesmo ano, o embaixador brasileiro em Portugal, Negrão de Lima, confesso aliado de Juscelino Kubitschek (JK), participou de encontros secretos⁵ com Franco Nogueira. Revelando pouca diplomacia, o brasileiro expressou posições diferenciadas das expostas pelo Ministério de Relações Exteriores. O diplomata criticou atos de outros diplomatas e levantou a possibilidade de pactos posteriores com Portugal. O Ministro luso arguiu ao embaixador em relação ao posicionamento a favor da independência dos territórios de além-mar adotada pelo Brasil na Organização das Nações Unidas. Negrão de Lima garantiu que defenderia junto ao Itamaraty uma alteração que apontasse para a abstenção e considerou possível convencer os norte-americanos a adotarem postura análoga, possibilidades consideradas limitadas por Nogueira. O representante brasileiro – revelando um arroubo neocolonial – reconhecia que havia interesses brasileiros na manutenção de Angola e Moçambique sob controle português e que saídas outras trariam perdas para o Brasil. Mesmo reconhecendo a existência de uma opinião pública simpática às emancipações, considerava plausível e benéfico estruturar e fazer progredir a Comunidade Luso-Brasileira ponderando que, para os brasileiros, existiam detalhes econômicos a serem tratados, considerando até uma presença concreta do Brasil nos domínios portugueses no ultramar, porém salientava que os aspectos políticos seriam os mais relevantes, cabendo ao Brasil ser o elo da Comunidade a estreitar laços com a América Latina e Portugal cumpriria equivalente papel no velho mundo.

A persistência do governo português era para o Brasil adotar um procedimento de defesa da conservação das possessões de ultramar e, assim sendo, Franco Nogueira apresentava uma parceria econômica com o Brasil em Angola e Moçambique, porém requisitava uma “agenda”, a qual Negrão de Lima, frente à condução da política externa do Itamaraty e do governo Goulart, lamentava não poder fornecer um retorno categórico, todavia, conforme relato sigiloso feito a Oliveira Salazar, Nogueira garantiu confiante que o representante brasileiro em Lisboa considerava inevitável a eleição do “amigo de Portugal” para presidente do Brasil em 1965 e que, daí em diante, o procedimento brasileiro quanto aos interesses portugueses modificaria favoravelmente. O aludido amigo era Juscelino

Kubitshek. Entretanto o golpe civil-militar de 1964 atalharia o pleito presidencial e o regresso de JK ao comando do Executivo Federal. Ironicamente, o golpe e o implante de um regime ditatorial abortou os anseios da diplomacia salazarista em parceria com o Brasil.

No governo de Castelo Branco – primeiro presidente do longo ciclo militar – a postura “terceiro-mundista”, o multilateralismo e a dimensão mundial da política externa independente foram abandonados. O que, num primeiro momento, poderia indicar benefícios às demandas portuguesas não seria confirmado. Os novos dirigentes assumiriam um alinhamento automático com os Estados Unidos tendo por embasamento a Doutrina de Segurança Nacional da Escola Superior de Guerra do Brasil, que, confrontando com os teóricos cepalinos e do ISEB, vislumbrava o mundo dentro da bi-polarização da Guerra Fria. O Brasil enviou tropas à República Dominicana em junho de 1965 sob a bandeira da Organização dos Estados Americanos para evitar uma guinada à esquerda naquele país caribenho; rechaçou a aproximação com a China Popular e afastou-se dos países africanos e asiáticos e do Movimento dos Países Não-Alinhados. Essa vinculação à grande potência ocidental seria exemplificada pela declaração submissa do Ministro das Relações Exteriores Juracy Magalhães: “o que é bom para os EUA é bom para o Brasil”. Todavia naquela conjuntura não seria bom para o governo português.

No âmbito da encenação diplomática, Castelo Branco tentou revelar apreensões quanto aos problemas africanos, em carta endereçada a Oliveira Salazar em maio de 1966. O marechal presidente tratou dos confrontos que ocorriam na Rodésia (leste da África), que poderiam adquirir “proporções capazes de perturbar a paz do continente africano e de ameaçar a segurança de Moçambique”⁶, e que induziu setores do Itamaraty a movimentarem-se em contatos com os representantes da América Latina e do Conselho de Segurança da ONU, no sentido de se preservarem os interesses de Portugal. Não obstante, Castelo Branco antecipadamente já lamentava a possível impotência do ato, visto que vários dentre os países que compunham o Conselho revelavam um entendimento favorável a emancipações no continente africano. O presidente brasileiro revelou na oportunidade que orientara os embaixadores nos Estados Unidos e na Inglaterra a transmitirem a inquietação com o perigo de implicação não voluntária de Portugal no conflito em questão. Depois de todas as escusas sobre os limites e ineficácias dos atos diplomáticos, o presidente brasileiro termina com os desgastados e repetitivos sentimentos de respeito e carinho pelo país irmão.

Naquele contexto desfavorável aos seus interesses o Ministério dos Negócios Estrangeiros de Portugal decidiu recorrer à experiência galgada na realização de grandes exposições enquanto ferramenta de promoção ideológica do regime. Experiência iniciada com a *Exposição Colonial Portuguesa* realizada na cidade do Porto em 1934 e passando pela *Exposição Ano X da Revolução Nacional* em Lisboa (1936), cidade que no ano seguinte sediou a *Exposição Histórica da Ocupação*. Dois anos depois, o Porto voltaria a sediar mais uma exibição: a *Exposição Marítima do Norte de Portugal*. A partir daí teria uma sequência marcante nos anos 40: *Grande Exposição do Mundo Português* (1940); *Exposição de Obras Públicas* – comemoração de 15 anos (1932-1947) – (Lisboa, 1948). Após um hiato de nove anos voltou-se à carga com a exposição *Conheça a sua Terra como país industrial* (Lisboa, 1957) e *Exposição Henriquina* (Lisboa, 1960). Esses eventos faziam parte de uma “diplomacia do encanto”, que já havia sido usada pelo Ministro da Propaganda, António Ferro, que lançava mão do convite a ilustres formadores de opinião para visitas planejadas no afã de difundir uma imagem favorável de Portugal e dos territórios de além-mar.

No ano 1965, o Rio de Janeiro foi movimentado pela celebração do quarto século de sua fundação, mas o momento era confuso. Havia passado alguns meses que a antiga capital do país havia sido uma das destacadas arenas do golpe civil-militar. Para lá rumaram os destacamentos liderados por Mourão Filho, comandante que deu o primeiro passo golpista, e que foi saudado de forma enfática por Carlos Lacerda, governador de então e um dos destacados líderes da União Democrática Nacional (UDN) e que, desde os anos cinquenta, se tornara o maior defensor de uma ação contra o ordenamento político institucionalizado após o fim da Ditadura do Estado Novo varguista. Lacerda valia-se para suas ações da condição de jornalista e proprietário do vespertino *Tribuna da Imprensa*. Todavia, no mesmo Estado onde múltiplos segmentos da sociedade estearam o movimento golpista, ocorreu a eleição em 1965 de Negrão de Lima do Partido Social Democrático (PSD) – coligado com o Partido Trabalhista Brasileiro –, um político de oposição ao governo militar que, por sua vez, apoiara a candidatura de Flexa Ribeiro derrotado nas urnas. As comemorações ocorrerem em ambiente de dúvidas e inconstâncias daquele período.

Por ação de Alberto M. Franco Nogueira, o governo salazarista resolveu se envolver nas festividades com a instalação de um pavilhão configurado em uma “grande nave” repartida em “três terços” para propalar as conquistas e grandezas do regime em Portugal e no ultramar⁷. A abundante quantidade de correspondências

oficiais, particulares, textos divulgados pela imprensa agrupados nos Arquivos Oliveira Salazar (AOS) e preservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), formam um manancial relevante para abordagens reveladoras dos relacionamentos, incongruências e identificações em ambos lados do Atlântico. Torna possível lançar luzes sobre formações sociais submetidas a regimes autoritários, na América do Sul um em afirmação e outro a se esvanecer na Europa.

A participação portuguesa nas comemorações do IV centenário do Rio de Janeiro com uma exposição, provavelmente distribuiu a ideia para o público de um Portugal que se modernizava, mas não colaborou para a alteração do posicionamento da diplomacia do Brasil em relação às aspirações do governo de Portugal.

A primeira parte ou “terço” destacaria o incremento econômico e tecnológico alcançado por Portugal. No início seriam mostradas as obras realizadas pelo poder público, com destaque para infraestrutura e instalações industriais. Os domínios de ultramar seriam apresentados conjuntamente com o o território europeu, uma forma de não revelar as contradições do relacionamento entre a metrópole e os territórios coloniais. Ficariam destacadas construções de grande porte: ponte que liga Lisboa a Almada sobre o Tejo; a ponte da Arrábida unindo o Porto a Vila Nova de Gaia e a ponte sobre o rio Zambeze em Moçambique. As ferrovias também seriam valorizadas, algo que seria perceptível num Brasil que estava a abandonar as suas vias férreas ao priorizar as rodovias. Imagens das grandes plataformas de navegação atlântica, a hidráulica usada na agricultura, os produtos agroindustriais e as múltiplas modalidades da indústria encerravam o primeiro demonstrativo.

O catolicismo português, a fé e outros aspectos da cultura seriam os pontos focados no “segundo terço”. Seria enfatizado o papel desses elementos na formação e inabalável conexão entre os dois países. O território português seria exposto como um ambiente de perfeita coexistência religiosa. O prestígio e a antiguidade da Universidade de Coimbra a colocaram em espaço de destaque juntamente com os progressos científicos e os prêmios internacionais conquistados por intelectuais e cientistas portugueses. As distintas manifestações do povo português do artesanato à música (popular e erudita) foram escolhidas para concluir o lance.

Um português e um Portugal idealizados, com um currículo que o qualificava na terra e no mar seriam destacados no último e “terceiro terço”. Serviços de saúde e educação volvidos para a população portuguesa e toda atuação de promoção social dariam a tônica. Concluindo com um cenário geográfico (físico e humano) dos territórios sob o controle do Estado dirigido pelo salazarismo.

A exposição teria espaços adjuntos contando com restaurante, café, capela, auditório, pequeno centro comercial com itens alusivos ao evento e uma agência de informações ao turista. A exposição procuraria anunciar um país moderno, convencendo a opinião pública especializada e ou formadores de opinião (imprensa, políticos e empresários) dos progressos nos territórios além-mar.

Os espaços montados para comemorações quartocentenário do Rio de Janeiro em 1965 continuariam até abril do ano seguinte. A princípio, o orçamento era de 12 mil contos – incluindo o monumento equestre de D. João VI doado à cidade do Rio de Janeiro –, mas seria excedido e chegou a mais de 51 mil. O evento teve boa aceitação pelo público alvo (jornalistas, políticos e empresários), mas seria criticado sobretudo pela comunidade portuguesa já residente na cidade. A direção da Federação das Associações Portuguesas deplorou o insuficiente espaço de participação nas deliberações sobre a exposição devido à centralização das decisões nas mãos dos comissários vindos de Portugal. Os imigrantes com limitado poder de compra lastimavam por dois motivos: criticavam valores exagerados dos produtos e serviços no restaurante, café e centro comercial, o que, em grande parte, os proibia de aplacar a saudade do torrão natal degustando um vinho verde ou algum prato da culinária lusa; o segundo aspecto recriminado seria o suposto desperdício de recursos públicos com propaganda no Brasil, enquanto sabiam das carências em Portugal.

Todo esforço e gasto da exposição portuguesa nas comemorações cariocas apresentou uma imagem positiva para os visitantes, mostrando à cidade um Portugal que se modernizava, todavia não galgou o objetivo maior, uma mudança de postura da diplomacia brasileira no sentido de apoiar as demandas lusas no cenário internacional.

O Ministro das Relações Exteriores do segundo governo do período ditatorial (governo Costa e Silva) seria o banqueiro Magalhães Pinto, que exibiu uma política exterior referendada na autonomia e no desenvolvimento, guardando semelhanças com política externa independente, anterior ao golpe civil-militar, entretanto, sem a alusão à reforma social. Com esse novo contexto, a estratégia da política externa portuguesa mudou. Com escassos efeitos junto ao Executivo brasileiro, incidiu suas ações no Congresso Nacional. Uma comissão de deputados federais, liderados pelo animado Cunha Bueno, foi deslocada para os domínios de ultramar entre os anos de 1966 e 1967. No regresso os comissários expuseram um relatório à Comissão de Relações Exteriores e de Economia da Câmara de Deputados⁸ no qual eram enfatizados os avanços econômicos e as

propícias probabilidades de investimentos de agentes econômicos brasileiros notadamente em Angola e Moçambique, num modelo de associação que, como foi apresentado pelo deputado Bueno, seria uma concreta presença brasileira na África portuguesa. A proposta que havia sido apresentada com sigiloso cuidado em 1962 por Alberto Franco Nogueira ao embaixador Negrão de Lima seria aberta sem pudores em um relatório parlamentar marcado por anacrônicos sonhos neocoloniais.

Apesar do ânimo dos deputados, em seu relatório, não ocorreu qualquer alteração na postura da diplomacia brasileira no que diz respeito às questões do ultramar português. Sob a presidência do general Ernesto Beckmann Geisel, as diretrizes da política externa brasileira adquiririam uma improvável conduta para um período ditatorial: o pragmatismo responsável e ecumênico. A postura assumida no governo do quarto general-presidente do ciclo militar expressava o abandono do alinhamento automático com os Estados Unidos assinalando posição com atos surpreendentes: rompimento com Taiwan ao mesmo tempo em que reatava relações diplomáticas com a China Popular; condenação do sionismo em Israel; cooperação nuclear com a República Federal Alemã ao arripio de questionamentos do governo norte-americano; tratados multilaterais com os países da América do Sul e o reconhecimento imediato da independência de Angola em novembro de 1975.

As pretensões de continuidade do domínio colonial português no ultramar revelaram-se inviáveis na conjuntura internacional marcada pela bipolaridade da Guerra Fria onde as superpotências, por interesses diversos, colaboravam com as vagas dos movimentos separatistas que estavam a desmontar os velhos domínios coloniais. Inúteis foram os esforços diplomáticos iniciados por Alberto Franco Nogueira. Mesmo com a exposição de 1965, o máximo alcançado foi o impreciso apoio do embaixador Negrão de Lima, que, mesmo tendo sido também representante na Venezuela nos anos 40 e Chanceler do governo JK, devia suas indicações às combinações políticas, não era diplomata de carreira, daí pouco determinar no Itamaraty e entraria em declínio no ciclo após o golpe civil-militar que inviabilizou um possível retorno de seu amigo e aliado Juscelino à presidência. Mesmo que tal retorno ao comando do poder executivo brasileiro tivesse ocorrido, não seria um fato maior que a conjuntura internacional e suas inexoráveis tendências nas décadas de 60 e 70. Inútil e anacrônico foi o entusiasmado arroubo neocolonial do deputado conservador Cunha Bueno. A independência do ultramar se tornaria inevitável.

Os cravos vermelhos anunciariam o advento democrático em Portugal. Na África, conquistavam-se as independências. Quanto ao Brasil, com a transição lenta, gradual e segura, processo de abertura política controlado pelo regime, mas inevitável arena de confrontos com a oposição, teria que esperar uma década pelos ventos da democracia.

-
- ¹ IANTT/AOS/COE – 1 – setembro de 1958: Carta de Juscelino Kubstchek para Oliveira Salazar.
 - ² IANTT/AOS/COE – 27 – 1962: Telegrama de Juscelino a Salazar.
 - ³ IANTT/AOS/COE – 27 – 23 de outubro de 1962: Carta de Juscelino para Salazar.
 - ⁴ IANTT/AOS/NE – 30 B (pt. 6) – 13 de fevereiro de 1962: Informações do Adido Militar Português no Rio de Janeiro.
 - ⁵ IANTT/AOS/NE – 30 B (pt. 9) – Conversas do Ministro dos Negócios Estrangeiros, A. Franco Nogueira, com o Embaixador do Brasil (1962).
 - ⁶ IANTT/AOS/COE – 1: Correspondências relativas ao Brasil (1958-1966).
 - ⁷ IANTT/AOS/NE – dezembro de 1964: IV Centenário da Fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.
 - ⁸ IANTT/AOS/CO/NE – 30 (pt. 27) – Relações econômicas entre Portugal e o Brasil e posições brasileiras em face da questão colonial portuguesa (1967).





Referências

- ABREU, Mauricio de Almeida. 2010. *Geografia histórica do Rio de Janeiro, 1502-1700*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson.
- ALDEN, Dauril. 1996. *The making of an Enterprise: the society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 2000. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ALMADA, André Álvares de. 1995. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde feito pelo Capitão André Álvares d'Almada Ano de 1594*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- ALVAR, Manuel. 1987. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- AMES, Glenn J. 1998. "An African Eldorado? The Portuguese Quest for Wealth and Power in Mozambique and the Rios de Cuama, c. 1661-1683". *International Journal of African Historical Studies* 31.1: 91-110.
- Anais da Biblioteca Nacional*. 1951. Vol. 71. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Biblioteca Nacional.
- ANCHIETA, José de. 1984. *Cartas*. São Paulo: Loyola.
- IDEM. 1988. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- IDEM. 1999. *Auto de São Lourenço*. São Paulo: Martins Fontes.
- ANDAYA, Leonard Y. 1995. "The Portuguese Tribe in the Malay-Indonesian Archipelago in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". In Francis A. DUTRA e João Camilo dos SANTOS (eds.), *The Portuguese and the Pacific*. Santa Barbara: Center for Portuguese Studies. 129-148.
- IDEM. 2010. "The 'informal Portuguese empire' and the Topasses in the Solor archipelago and Timor in the seventeenth and eighteenth centuries". *Journal of Southeast Asian Studies* 41.3: 391-420.
- ANDRADE, António Alberto de (ed.). 1955. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- ANGLERÍA, Pedro Mártir de. 1989. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- ANZAI, Leni Caselli e Maria Cristina Bohn MARTINS (org.). 2008. *Histórias coloniais em áreas de fronteiras: índios, jesuítas e colonos*. São Leopoldo RS: Oikos; Unisinos; Cuiabá, MT: EDUFMT.
- ARAÚJO, Ubiratan Castro de. 2001. "A Política dos Homens de Cor no Tempo da Independência". *CLIO. Revista de Pesquisa Histórica* 19: 7-27 [Programa de Pós- Graduação em História. UFPE. Recife: Ed. Universitária].
- AVELAR, Pedro. 2012. *História de Goa de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva*. Lisboa: Texto Editores.
- AXELSON, Eric A. (ed.). 1959. "Viagem que fez o Padre Antonio Gomes, da Companhia de Jesus, ao Imperio de Monomotapa" [1648]. *Stvdia* 3: 155-242.

- IDEM. 1960. *Portuguese in South- East Africa. 1600-1700*. Joanesburgo: Witwatersrand University Press.
- AZEVEDO, João Lúcio de. 1921. “Os processos da Inquisição como documentos da história”. *Boletim da Universidade de Coimbra. Classe de Letras* 13: 1-21.
- BACELAR, Jeferson. 2001. *A Hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas.
- BARROS, João de. 1945. *Ásia. Década Segunda*. Actualização ortográfica e anotações de Hernâni Cidade, anotações históricas de Manuel Múrias. Lisboa: Agência-Geral das Colónias [reed. digital 1998, Lisboa: CNCDP, col. Ophir].
- BENCI, Jorge. 1977. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo.
- BERNAND, Carmen e Serge GRUZINSKI. 1993. *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizages, 1550-1640*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BETHENCOURT, Francisco. 2004. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BLUTEAU, Rafael. 1712-1728. *Vocabulario Portuguez & Latino, aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Lisboa: Pascoal da Sylva; Joseph Antonio da Sylva; Patriarcal Officina da Musica. Disponível em <http://www.ieb.usp.br/online/dicionarios/bluteau/imgDicionario.asp?arqimg=2425&vol=3&vvcont=17105&vtabela=tabBluteauE>
- BOAS, Franz. 2010 [1938¹]. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes.
- BOCARRO, António. 1992. *O Livro das Plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia Oriental*. Transcrição, estudo histórico, codicológico, paleográfico e índices por Isabel CID. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- BOUCHON, Geneviève. 1999. *Inde découverte, Inde retrouvée (1498-1630). Études d'histoire indo-portugaise*. Paris-Lisboa: CCCG-CNCDP.
- BOXER, Charles R. 2002. *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRAGANÇA PEREIRA, A. B. de (ed.). 1938. *Arquivo Português Oriental (Nova Edição)*. Tomo IV. Vol. II. Parte III. Bastorá: Tipografia Rangel.
- BRAUDEL, Fernand. 1983. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Felipe II*. São Paulo: Martins Fontes.
- IDEM. 1995. *Civilização Material, Economia e Capitalismo. Séculos XVI-XVIII. As estruturas do cotidiano*. São Paulo: Martins Fontes.
- CALAINHO, Daniela Buono. 2006. “Um escravo nas malhas do Santo Ofício: Francisco Antônio e o curandeirismo africano no Império Português”. In Ronaldo VAINFAS et al. (orgs.). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EdUFF. 207-217.

- IDEM. 2008. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CAMINHA, Pêro Vaz de. 1974. *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*. Introdução, actualização do texto e notas de M. Viegas Guerreiro; leitura paleográfica de Eduardo Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CAMPBELL, Gwyn. 2008. “The African-Asian Diaspora: Myth or Reality?” In Shihan de Silva JAYASURIYA and Jean-Pierre ANGENOT (eds.). *Uncovering the History of Africans in Asia*. Leiden: Brill. 37-56.
- CARDOSO, Hugo C. 2010. “African slave population of Portuguese India: Demographics and impact on Indo-Portuguese”. *Journal of Pidgin and Creole Languages* 25.1: 95-119.
- CARDOSO, V. M. 2010. “Emblema sagitado: os jesuítas e o patrocínio de São Sebastião no Rio de Janeiro, sécs. XVI-XVII”. Dissertação de Mestrado. Seropédica RJ: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- CARERI, Francesco. 1700. *Giro del Mondo del Dottor D. Gio Francesco Gemelli Careri. Parte Terza Contene le cose più ragguardevoli vedute nell’indostan*. Nápoles: Giuseppe Roselli.
- CARLETTI, Francesco. 1701. *Ragionamenti di Francesco Carletti Fiorentino sopra le cose da lui vedute ne’ suoi viaggi si dell’ Indie Occidentali e Orientali*. Florença: Giuseppe Manni.
- CASTANHEDA, Fernão Lopes de. 1833. *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses*. Livro III. Nova ed. Lisboa: Typographia Rollandiana.
- IDEM. 1924. *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos portugueses*. Vol. I. 3.ª ed. revista e anotada por Pedro de Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- CASTRO, Celso (org.). 2010. *Franz Boas. Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- CASTRO FARIA, Sheila de. 1998. *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- COLLADO, Diego, O.P. 2005a. “MODVS CONFIDENTI et EXAMINANDI (Roma, 1632) da autoria de frei dominicano Diego Colhado: Confissões dos pecados dos crentes japoneses seiscentistas contra o quinto mandamento de Moisés”. Tradução integral portuguesa de Hino HIROSHI, *Journal of the Ryutsu Keizai University* 15.2.
- IDEM. 2005b. “MODVS CONFIDENTI et EXAMINANDI (Roma, 1632) da autoria de frei dominicano Diego Colhado: Confissões dos pecados dos crentes japoneses seiscentistas contra o sexto mandamento de Moisés”. Tradução integral portuguesa de Hino HIROSHI, *Journal of the Ryutsu Keizai University* 40.1.
- CORRÊA, Elias Alexandre Silva. 1937. *História de Angola*. Lisboa: Ática.
- CORREIA, Alberto Carlos Germano da Silva. 1948-54. *História da colonização portuguesa na Índia*. 5 vols. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- CORTESÃO, Armando (ed.). 1978. *A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis.

- COURTOIS, José Victor. 1885. "Terras de Macanga. Relatório sobre a minha viagem, em companhia do Ex.mo Sr. Governador d'este Districto, Luiz Joaquim Vieira Braga, às Terras de Macanga. 8 a 17 de Julho de 1885". *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa* 5.1: 502-520.
- COUTO, Diogo de. 1783. *Da Ásia. Década Sétima. Parte Segunda*. Lisboa: Regia Officina Typografica.
- CRISPIN, Ana Carolina Teixeira. 2011. "Além do acidente pardo: os oficiais das milícias pardas de Pernambuco e Minas Gerais (1766-1807)". Dissertação de Mestrado em História. UFF.
- CRUZ, Maria Augusta Lima. 1996. "Degredados e arrenegados portugueses no espaço Índico, nos primórdios do século XVI". *Povos e Culturas* 5: 41-61.
- CUNHA, Pedro Henrique da. 1790. *Notícia curiosa a beneficio da Fazenda de Santa Cruz que foi dos denominados jesuítas*. Rio de Janeiro: Manuscrito da Biblioteca Nacional.
- D'AREZZO, Restoro. 1859. *La composizione del mondo di Ristoro d'Arezzo: testo italiano del 1282, publicato da Enrico Narducci*. Roma: Tipografia delle Scienze Matematiche e Fisiche.
- DEBRET, Jean Baptiste. 1989. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo III. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- DELUMEAU, Jean. 1989. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira.
- DEMÉTRIO, Denise Vieira. 2008. "Famílias escravas no recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.
- DENOIX, Sylvie. 2006. "La servilité, une condition nécessaire pour devenir prince: les Mamlûks (Égypte, Syrie, 1250-1517)". In Carmen BERNAND e Alessandro STELLA (orgs.). *D'esclaves à soldats. Miliciens et soldats d'origine servile, XIIIe-XXIe siècles*. Paris: L'Harmattan. 39-51.
- DIAS, Andrea Simone Barreto e Suely Creuza Cordeiro de ALMEIDA. 2007. "Atuação franciscana em Pernambuco colonial – o caso da festa dos pardos no Livramento – 1745". In *Anais Eletrônicos I Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje*. Recife: UFRPE.
- DOMINGUES, Ângela. 2000. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP.
- ELTON, G. R. 1985. *A Europa durante a Reforma, 1517-1559*. Lisboa: Presença.
- ENNAJI, Mohammed. 2007. *Le sujet et le mamlouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Paris: Éditions Mille et une nuits.
- ESPADA, Maria de Jesus. 2009. *Io Dali Vos Mori. Retrato sumário de uma comunidade luso-descendente em Tugu*. Lisboa: Prefácio.
- ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. 2005. *Sertão do Rio Doce*. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- FARIA, Juliana Barreto. 2012. "Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanas e africanos minas no Rio de Janeiro do século XIX". In Giovana XAVIER, Juliana Barreto FARIAS e Flávio GOMES (orgs.), *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-abolição*. São Paulo: Selo Negro. 112-133.

- FARIA, Patricia Souza de. 2010. “Guerreiros e sacerdotes a serviço d’El Rei: as *castas* na escrita do clero nativo da Índia Portuguesa (século XVIII)”. 19p. Em linha em <http://www.iseg.utl.pt/aphes30/docs/progdocs/PATRICIA%20SOUZA%20DE%20FARIA.pdf>
- FIGUEIREDO JÚNIOR, João Manuel Pacheco de. 1963. “Goa Pré-Portuguesa” [1.ª parte]. *Stvdia* 12: 141-259.
- FLORES, Jorge Manuel. 1995. “Comunicação, informação e propaganda: os ‘Jurubaças’ e o uso do português em Macau na primeira metade do século XVII”. In *Encontro Português Língua de Cultura. Actas*. Macau: IPOR. 107-121.
- FORBES, Jack D. 1988. *Black Africans & Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- FRAGOSO, João. 2007. “Fidalgos e parentes de pretos’: notas sobre a nobreza principal da terra do Rio de Janeiro (1600-1750)”. In João FRAGOSO, Carla Maria Carvalho de ALMEIDA e Antonio Carlos Jucá de SAMPAIO. *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América Lusa, Séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 33-120.
- IDEM. 2009. “O capitão João Pereira Lemos e a parda Maria Sampaio: notas sobre hierarquias rurais costumeiras no Rio de Janeiro do século XVIII”. In Mônica Ribeiro de OLIVEIRA, Carla Maria Carvalho de ALMEIDA (orgs.). *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora FGV. 157-207.
- IDEM. 2010a. “Efigênia angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial”. *TOPOI* 11.21 (jul.-dez.): 74-106.
- IDEM. 2010b. “Capitão Manuel Pimenta Sampaio, senhor de engenho do Rio Grande, neto de conquistadores e compadre de João Soares, pardo: notas sobre uma hierarquia social costumeira (Rio de Janeiro, 1700-1760)”. In *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 243-294.
- FREYRE, Gilberto. 1990 [1933¹]. *Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record.
- IDEM. 1996 [1936¹]. *Sobrados e mucambos. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- FRÓIS, Luís S.J. 1982-1983. *Historia de Japam*. J. WICKI (ed.). Vols. III e IV. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- IDEM. 1993. *Europa, Japão, um diálogo civilizacional no século XVI. Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta província de Japão*. Apresentação de J. M. GARCIA e fixação de texto e notas por Raffaella D’INTINO. Lisboa: CNCDP.
- GALVÃO, António. 1731. *Tratado dos descobrimentos antigos, e modernos: feitos até a era de 1550: com os nomes particulares das pessoas que os fizeram: e em que tempos, e as suas alturas, e dos desvairados caminhos por onde a pimenta, e especiaria veio da Índia às nossas partes*. Lisboa: Officina Ferreiriana.

- GANDON, Tania de Almeida. 1997. "O índio e o negro: uma relação legendária". *Afro-Ásia* 19-20: 135-164.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. 1995. *Comentarios Reales de los Incas*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. 1981-1984. *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*. 4 vols. Lisboa: Editorial Presença.
- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo. 2006. *Tratado de la redención de cautivos en que se cuentan las grandes miserias que padecen los cristianos que están en poder de infieles, y cuán santa obra sea la de su rescate* [Bruxelas 1609¹]. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.
- GRAY, Richard. 1971. "Portuguese Musketeers on the Zambezi". *Journal of African History* 12.4: 531-533.
- GRUZINSKI, Serge. 1994. "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana". In Carmen BERNAND (ed.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Fondo de Cultura Económica, 148-171.
- GRUZINSKI, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard [*O pensamento mestiço*]. São Paulo: Companhia das Letras.
- IDEM. 2004. *Les Quatre Parties du Monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: Éditions de La Martinière.
- GUEDES, Roberto. 2002. "Bibiana, Maria, Ana, Micaela Joaquina e outras escravas: estratégias de mobilidade social de mulheres cativas. Porto Feliz e Rio de Janeiro (primeira metade do século XIX)". *Revista Estudos de História* 9.2: 255-279.
- IDEM. 2006. "Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX". In João FRAGOSO et al. (orgs.), *Nas rotas do Império*. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT. 447-488.
- IDEM. 2008. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz, São Paulo, c. 1798- c.1850*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ.
- HALICZER, Stephen. 1998. *Sexualidade no confessionário: um sacramento profanado*. Lisboa: Europa-América.
- HESPANHA, António Manuel. 2010. "Antigo Regime nos Trópicos? Um debate sobre o modelo político de império colonial português". In João FRAGOSO E. M. F. GOUVÊA (orgs.) *Na trama das redes. Política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 43-93.
- HEYWOOD, Linda M. 2008. "De português a africano: A origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII". In Linda M. HEYWOOD (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- ISAACMAN, Allen. 1972. *Mozambique: the Africanization of a European Institution. The Zambezi prazos, 1750-1902*. Madison: University of Wisconsin Press.
- IDEM. 1973. "The Origin, Formation and Early History of the Chikunda of South Central Africa". *Journal of African History* 13.3: 443-461.
- JABOATÃO, Frei António de Santa Maria. 1758. *Jaboatão mystico em correntes sacras divi-*

didô. Corrente primeira panegyrica, e moral, offerecida, debaixo da proteção da milagrosa imagem do Senhor Santo Amaro, venerada na sua igreja matriz do Jaboatão, ao ilustrissimo e excelentissimo senhor Luiz José Correa de Sá, governador de Pernambuco. Lisboa: Antonio Vicente da Silva.

JENNES, Joseph. 1973. *A History of the Catholic Church in Japan from its beginning to the early Meiji era (1549-1873). A short handbook.* Tóquio: Oriens Institute for Religious Research.

KERN, Arno Alvarez. 1999. “Nas fronteiras do Brasil meridional: jesuítas, bandeirantes e Guaranis”. In *A formação territorial do Brasil.* Oceanos 40 (out/dez): 112-126.

KRAAY, Hendrik. 2003. “Identidade racial na política 1790-1840”. In István JANCSÓ (org.), *Brasil: formação do Estado e da Nação.* São Paulo: HUCITEC, Ed. Unijuí-Fapesp.

LAMARCK, Jean-Baptiste. 1802, *Hydrogéologie.* Paris: l’Auteur au Muséum d’Histoire Naturelle, Agasse Impr.-Lib., Maillard Lib.

LARA, Silvia Hunold. 2007. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa.* São Paulo: Companhia das Letras.

LAS CASAS, Bartolomé de. 1875. *Historia de las Indias escrita por fray Bartolomé de las Casas Obispo de Chiapas ahora por primera vez dada á luz por el Marqués de la Fuensanta del Valle y D. José Sancho Rayon.* Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.

LEITE, Serafim. 1954. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553).* Vol. I. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo.

IDEM. 2000. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia.

LEWCOWICZ, Ida. 1987. “A fragilidade do celibato”. In Lana Lage da Gama LIMA (org.). *Mulheres, adúlteros e padres: história e moral na sociedade brasileira.* Rio de Janeiro: Dois Pontos. 55-68.

LIMA, Ivana Stolze. 2003. *Cores, marcas e falas. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

LIMA, Lana Lage da Gama. 1990. “A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial”. Tese de Doutorado, Departamento de História da FFLCH da Universidade de São Paulo.

LOBATO, Manuel. 2011. “Lusofonia desaparecida e identidade no arquipélago malaio-indonésio. Gênese e marginalização das comunidades de origem portuguesa: o caso de Amboino”. In Ana Maria CORREIA e Ivo Carneiro de SOUSA (eds.), *Lusofonia. Encruzilhadas Culturais.* Macau: Saint Joseph Academic Press. 48-68.

LODOÑO, Fernando Torres. 1989. “O crime do amor”. In Maria Angela D’INCAO (org.). *Amor e família no Brasil.* São Paulo: Contexto. 17-30.

LOURENÇO, Célia Maria Duarte. 2010. “A visão da mulher asiática no século XVI através do olhar de Duarte Barbosa e de Tomé Pires”. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares, Lisboa: Universidade Aberta.

LUZ, Guilherme Amaral. 2001. “Os justos fins da França Antártica”. *Locus. Revista de História* 7.1: 63-78.

- MANDELSLO, J. Albert de. 1669. *The Voyages and Travels of J. Albert de Mandelslo (A Gentleman belonging to the Embassy, sent by the Duke of Holstein to the great Duke of Muscovy, and the King of Persia)*. Rendred into English by John Davies of Kidwelly. The Second Edition Corrected. Londres: J. Starkey and T. Basset.
- MATTOS, Hebe Maria. 1995. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- IDEM. 2000. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. 1992. *A Bahia no século XIX. Uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MAURO, Frédéric. 1989. *Portugal, o Brasil e o Atlântico: 1570-1670*. Lisboa: Estampa.
- MEA, Elvira Cunha de Azevedo. 1999. “O cotidiano entre as grades do Santo Ofício”. In Nachman FALBEL et al. (eds.). *Em nome da fé. Estudos in memoriam de Elias Lipiner*. São Paulo: Perspectiva.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de e Cleonir Xavier de ALBUQUERQUE (orgs.). 1997. *Cartas de Duarte Coelho a El Rei*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana.
- MENDONÇA, Paulo Knauss de. 1991. *O Rio de Janeiro da pacificação: franceses e portugueses na disputa colonial*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes.
- MESQUITA, Adelaide Sofia d’Azevedo Moura de. 1965. “História da Província de Moçambique durante a Restauração”. Dissertação de Licenciatura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTOTO, Santiago. 1927. *Colección de documentos inéditos para la Historia de Ibero-América*. Tomo I. Madrid: Editorial Ibero-Africano-Americana (recopil.).
- MORAES FILHO, Melo. 1896. “Echos – A fazenda de Santa Cruz”. *Revista do Arquivo do Districto Federal* 1, 3º.
- MORAES SILVA, Antonio de. 1789. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Vol. 2. Lisboa: Simão Thaddeo Ferreira. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br> (acesso 24-10-2012).
- MOTA, Celio de Souza. 2010. “A face parda da ‘Conspiração dos alfaiates’: homens de cor, corporações militares e ascensão social em Salvador no final do século XVIII”. Dissertação de Mestrado. UEFS.
- MOTT, Luiz. 2010. “Um dominicano feiticeiro em Salvador colonial (1713)”. In Luiz MOTT, *Bahia: Inquisição & Sociedade*. Salvador: Ed. UFBA. 31-40.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. 2007. *Dez freguesias da cidade de Salvador: aspectos sociais do século XIX*. Salvador: EDUFBA.
- NEVES, Maria de Fátima R. das. 1993. “O sacrilégio permitido: filhos de padres em São Paulo Colonial”. In Maria Luiza MARCILIO (org.). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola. 135-189.

- NEWITT, M.D.D. 1968. “The Portuguese on the Zambesi from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries”. *Race & Class* 9: 477-498.
- NÓBREGA, Manoel da. 1988. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte e São Paulo: Itatiaia e Edusp.
- OKADA, Akio. 1977. *Kirishitan Daimyo*. Kyoiku Sha.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. 2011. “Padre José Mauricio: ‘dispensa da cor’, mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa”. In Roberto GUEDES (org.), *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados*. Rio de Janeiro: Mauad X, 51-66.
- OLIVEIRA, Inês. 1988. *O Liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 2011. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ORTIZ, Fernando. 1978 [1940¹]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PAIVA, Eduardo França. 1995. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII. Estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume.
- IDEM. 2001. *Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- IDEM. 2008. “Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no mundo Ibérico”. In Eduardo França PAIVA e Isnara Pereira Ivo (orgs.), *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume/Belo Horizonte: PPGH-UFMG/ Vitória da Conquista: Edições UESB, 13-25.
- IDEM. 2009. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII. Estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo e Belo Horizonte: Annablume e PPGH-UFMG.
- IDEM. 2012. “Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII. As dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho”. Belo Horizonte: Dissertação para Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais.
- PAIVA, José Pedro. 2002. *Bruxaria e superstição num país sem ‘caça às bruxas’, 1600-1774*. 2.ª ed. Lisboa: Notícias Editorial.
- PARÉS, Luís Nicolau. 2005. “O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia* 33: 87-132.
- PATO, Raimundo António Bulhão (ed.). 1884. *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*. Vol. I. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- PINTO, Fernão Mendes. 1962. *Peregrinação*. Edição prefaciada e organizada por Álvaro Júlio da COSTA PIMPÃO e César PEGADO. 2 vols. Porto: Portucalense Editora.
- PISSURLENCAR, Panduronga. (ed.). 1953. *Assentos do Conselho do Estado, 1618-1633*. Vol. I. Bastorá: Tipografia Rangel.
- IDEM. 1931. “As primitivas capitais de Goa”. *O Oriente português* 30.1: 1-20.

- POLO, Marco e Ruggero M. RUGGIERI. 1986. *Il Milione*. Florença: L. S. Olschki.
- POS, Arie e Rui LOUREIRO (eds.). 1997. *Itinerário. Viagem ou Navegação de Jan Huyghen van Linschoten para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: CNCDP.
- PRIORE, Mary Del. 1989. “O corpo feminino e o amor: um olhar”, in M. A. D’INCAO (org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto. 31-56.
- PROSPERI, Adriano. 1995. “O missionário”. In Rosário VILLARI. *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença. 143-171.
- REGO, A. da Silva (ed.). 1952. *Documentação para a História do Padroado Português no Oriente. Índia*. Vol. VII. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- IDEM. 1963. *As Gavetas da Torre do Tombo*. Vol. III. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- REIS ALVES, Adriana Dantas. 2010. “As mulheres negras por cima. O caso de Luzia jeje. Escravidão, família e mobilidade social. Bahia, c. 1780 – c. 1830”. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense.
- REIS, Adriana Dantas. 2010. “Luzia jeje, o Capitão Manoel de Oliveira Barrozo e seus filhos pardos: quando as fronteiras de gênero interferem nas hierarquias sociais. Bahia, 1780-1822”. In Célia Cristina Silva TAVARES e Rogério de Oliveira RIBAS (orgs.), *Hierarquias, raça e mobilidade social. Portugal, Brasil e o império colonial português (séculos XVI- XVIII)*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Companhia das Índias. 151-166.
- IDEM. 2012. “Mulheres afro-ascendentes na Bahia: gênero, cor e mobilidade social (1780-1830)”. In Giovana XAVIER, Juliana Barreto FARIAS e Flávio GOMES (orgs.), *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-abolição*. São Paulo: Selo Negro. 24-34.
- REIS, João José, 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- IDEM. 1997. “Identidade e diversidade étnica nas irmandades no tempo da escravidão”. *Tempo* 2.3: 1-21.
- IDEM. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2.^a ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras.
- IDEM. 2012. “Cor, classe, ocupação etc: o perfil social (às vezes pessoal) dos rebeldes baianos, 1823-1833”. In João José REIS e Elciene AZEVEDO (orgs.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador, EDUFBA.
- RESTALL, Matthew (ed.). 2005. *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico.
- RITA-FERREIRA, A. 1966. *Os cheuas da Macanga*. Lourenço Marques: Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, Série C (Ciências Humanas) n.º 8.
- RIVARA, J. H. da Cunha (ed.). 1861-1876. *Archivo Portuguez Oriental*. Fasc. 3º e 6º Suplementos. Nova Goa: Imprensa Nacional.
- SÁ, Artur Basílio de (ed.). 1956. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*. Vol. IV. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. 2003. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-c.1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- SANTOS, Jocelio Teles. 2005. “De pardos disfarçados a brancos pouco claros. Classificações raciais do Brasil séculos XVIII e XIX”. *Afro-Ásia* 32: 115-137.
- SCHOT, Apollonius. 1705. “Relation du Voiage du même Apollonius Schot, fait de Bantam à Botton, à Solor & à Timor (...), datée le 5. de Juillet 1613”. In *Recueil des Voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales, Formée dans les Provinces Unies des Pays-bas*. T. IV. Amsterdão: Etienne Roger. 206-219.
- SCHUMM, Petra. 1998. “El concepto ‘barroco’ en la época de la desaparición de las fronteras”. In Petra SCHUMM (ed.). *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Ibero-Americana. 355-369.
- SCHWARTZ, Stuart B. 2003. “Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”. *Afro-Ásia* 29-30: 13-40.
- SERRES, Michel. 1992. *Filosofia Mestiça*. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SILVA, Cândido da Costa e. 2000. *Os segadores e a messe. O clero oitocentista na Bahia*. Salvador: EDUFBA.
- SILVA, Joaquim Norberto de Souza e. 1854. “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* XVII.14.
- SINGH, Anjana. 2010. *Fort Cochin in Kerala, 1750-1830: the social condition of a Dutch community in a Indian milieu*. Leiden: Brill.
- SLAMET-VELSINK, Ina E. 1995. *Emerging Hierarchies. Processes of stratification and early state formation in the Indonesian archipelago: prehistory and the ethnographic present*. Leiden: KITLV Press.
- SOARES, Márcio de Sousa. 2009. *A remissão do cativo. A dívida da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750- c. 1830*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- SOLÓRZANO PEREYRA, Juan. 1996. *Política indiana*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- SOUSA, Maria Augusta Veiga e (ed.). 2000. *O Livro de Duarte Barbosa (edição crítica e anotada)*. Vol. II. Lisboa: IICT.
- SOUZA, Laura de Mello e. 1986. “O padre e as feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil colonial”. In Ronaldo VAINFAS (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 9-18.
- IDEM. 1993. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- IDEM. 2009. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SUBRAHMANYAM, Sanjay. 1994. “Duas perspectivas da Malaca portuguesa na década de 1620”. In Sanjay SUBRAHMANYAM. *Comércio e Conflito. A Presença Portuguesa no Golfo de Bengala (1500-1700)*. Lisboa: Edições 70. 175-200
- SYMANSKI, Luiz Claudio Pereira. 2011. “Caburé”. In Nauk Maria de JESUS (org.). *Dicionário de História de Mato Grosso. Período colonial*. Cuiabá: Carlini & Caniato. 44.
- TAYLOR, Jean Gelman. 2009. *The social world of Batavia Europeans and Eurasians in colonial Indonesia*. 2.^a ed. Madison: The University of Wisconsin Press.
- THEAL, George McCall (ed.). 1901. *Records of South-Eastern Africa. Collected In Various Libraries and Archive Departments in Europe*. Vol. V. Londres: William Clowes and Sons for the Government of the Cape Colony.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R. 1964. *Os portugueses em Malaca (1511-1580)*. Dissertação de Licenciatura. Faculdade de Letras de Lisboa. Vol. I.
- IDEM. 2004. “La présence iranienne autour de l’océan Indien au XVI^e siècle d’après les sources portugaises de l’époque”. *Archipel* 68: 59-158.
- TODOROV, Tzvetan. 2003. *A Conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- TRAVASSOS, Simão. 1983. *Summario das Armadas que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba; escripto e feito por mandado do muito reverendo padre em Christo, o padre Christovam de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus, de toda a província do Brasil*. Campina Grande: Fundação Universidade Regional do Nordeste/Universidade Federal da Paraíba.
- TREVIRANUS, Gottfried Reinhold. 1802. *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur*. Göttingen: Johann Friedrich Röwer.
- VAINFAS, Ronaldo. 1986. “A teia da intriga. Delação e moralidade na sociedade colonial”. In Ronaldo VAINFAS (org.), *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 41-66.
- IDEM. 1989. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus.
- IDEM. 2009. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. *Tempo* 8: 7-22.
- VALADEZ, Mario Gómez. 2008. “Between Linguistic Walls and the Third Space: The Jurubacas’ Identity and Their Role in Sino-Portuguese Negotiations after the 1622 Dutch Attack.” *Revista de Cultura*. International Edition 25 (Jan.): 21-35.
- VALIGNANO, Alessandro. 1954. *Sumario de las cosas de Japon, 1583*. J. A. ALVAREZ-TALADRIZ (ed.). Vol. I. Tóquio: Sophia University.
- VASCONCELLOS, Simão de. 1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes.
- VASCONCELOS, José. 1977 [1925¹]. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. México: Espasa Calpe.
- VASCONCELOS, Pedro de Almeida. 2009. “Complexidade racial: mitos e realidades em duas freguesias de Salvador em 1775”. *Caderno CRH XXII.55* (jan.-abr.): 163-172.

- VENÂNCIO, Renato Pinto. 1986. “Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial”. In Ronaldo VAINFAS (org.). *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 107-123.
- VIANA, Larissa. 2007. *O idioma da mestiçagem*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. 2007. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial.
- IDEM. 2010. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição de Bruno FEITLER e Evergton Sales SOUZA, organização de Istvan JANCSÓ e Pedro PUNTONI. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- VILHENA, Luis dos Santos. 1969. *A Bahia no século XVIII*. Vols. 1 e 2. Salvador: Ed. Itapuã.
- Vocabulário da Língua de Japam com a declaração em Português, feito por alguns Padres, e Irmãos da Companhia de Iesu*. Com Licença do Ordinário, & Superiores em Nangasaqui no Collegio de Japam da Companhia de Iesus. Anno MDCIII.
- WAGNER, Ana Paula. 2007. “Moçambique e seu ‘diminuto número de habitantes’: recenseamentos da população da África Oriental portuguesa no último quartel do século XVIII”. *Diálogos* 11.1/2: 239-266.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Modern World System*. Londres: Academic Press.
- IDEM. 1999. *Repaso Teórico. El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- WETZEL, Herbert Ewaldo. 1972. *Mem de Sá: terceiro governador geral (1557-1572)*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura.
- WICKI, Joseph (ed.). 1962. *Documenta Indica (1566-1569)*. Vol. VII. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- XAVIER, Ângela Barreto. 2006. “De converso a novamente convertido. Identidade política e alteridade no reino e no império”. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. Série II 22: 245-274.
- IDEM. 2007. “Nobres per geração. A consciência de si dos descendentes de portugueses na Goa seiscentista”. *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*. Série II 24: 89-118.
- IDEM. 2008. “Dissolver a Diferença. Conversão e Mestiçagem no Império Português”. In Manuel VILLAVERDE *et al.* (eds.). *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 709-727.





Abstracts/Resumos

Escravidão, dinâmicas de mestiçagens e o léxico ibero-americano

Abstract: The areas of history of slavery and history of miscegenation have been approached by historians of the American colonial period and also the American nineteenth century post-independence. It becomes increasingly obvious the importance of linguistics to this field of study. Specifically, it has become essential to search for meanings ascribed to words, phrases, and concepts related to the world of slavery (and other forms of compulsory labor, as the *mita* and *encomienda*) and miscegenation from the fusion among these dimensions in the Latin African-American universe. The long dominance over the Iberian Peninsula by the Moors and Muslims from other origins, as well as the Iberian presence in various parts of the African coast, has caused the emergence of vocabulary and specific meanings before the American conquest. This experience, however, was expanded exponentially in the New World, especially given the massive presence of the native Indians in this process and the introduction in colonial areas of a numerous contingent of African slaves from various backgrounds and cultures. Since the early days of the meeting of these peoples and the Europeans in the American crucible, biological and cultural mixtures were intense and soon emerged a first generation of *mestizos*, who was engendered along with a new lexicon, expressing precisely this new multifaceted, plural and merged reality: a new vocabulary for a new world and also for new people and cultures. This seems quite obvious, but the scale achieved by this new American reality and the planetary impact it rapidly generated (economic, demographic, political, biological, cultural and, of course, linguistic) are not yet fully known, nor is the lexicon emerged there. Approaching this lexicon in the singular, despite the risk of losing part of its diversity, is an effort for not breaking this story as we actually do in relation to the history of America, separated by nationalism that did not exist for most of the period focused here. It is also a way to emphasize a certain lexical uniformity already shared in the Iberian Peninsula by the Portuguese and the Castilians, both in terms of spelling words as with regard to their use and to the ideas and values associated with them. However, right now it should be clear that even within that uniformity we hardly found any definitions of general acceptance and completely standard use, which was also a constant in the American universe. In this communication I have no greater ambition than to list a few terms used before and after the Iberian conquests in the New World to discuss from them the general theme and demonstrate the importance it has today for studies relating to slavery, to other forms of forced labor and the biological and cultural miscegenation, dimensions strongly connected in American history.

Keywords: Iberian lexicon; American history; slavery; miscegenation.

Identidades e mestiçagens entre negros e índios e o controle da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro colonial

Abstract: In 1757, two years before the expulsion of the Society of Jesus of the kingdoms of Portugal, the order managed in the captaincy of Rio de Janeiro, eight farms and five indigenous villages. This meant that there was a population in their farms around 2616 slaves and 1810 indigenous in their villages.

Although there are clearly differentiated administration policies for indigenous people and slaves, it was inevitable that this population that lived under the spiritual and temporal care of Jesuits constantly shifted between the farms and resorts not only in moments of festivities, but also during the realization of activities related to different needs. Such moves have provided various sexual encounters, legitimized or not by the Church. Anyway, these meetings, although prohibited by law in many moments, were one of the main ways to lessen the cultural differences between the two groups and allowed the development of a mestizo culture, although rooted in slavery.

On the other hand, these meetings were not sufficient to prevent, at times, conflicts between the two groups, thus demonstrating the limits not only of the control exercised by the Jesuits and by society, but also the very edge of biological and cultural miscegenation.

Keywords: Jesuits; Rio de Janeiro; slavery; Indians; Black people; miscegenation.

Pardos na Bahia: casamento, cor e mobilidade social, 1760-1830

Abstract: This paper analyzes the meanings of colors/qualities and the matrimonial arrangements of slaves, freedmen and free colored people in the Parish of Nossa Senhora da Penha de Itapagipe, establishing some comparisons with the Parish of Nossa Senhora do Ó de Paripe, both of them in the city of Salvador, Bahia, 1760-1830. These marriages records draw attention to the paradox unmarried gentlemen / married slaves, and to the importance of marriage for the social ascent of freedmen, especially men. They also provide further analysis on the free *pardos* group, usually legitimate sons, attesting the importance of marriage for individuals in social mobility process. Furthermore, it speculates on marriages without color identification, proposing that many of those who had silenced about their color could have been *mestizo* people which had experienced social ascension. The *pardos*, as they distanced themselves from slavery through generations, came to compose an intermediary social group placed between free *criolos* and whites, or people without color identification. This group of free *pardos* had an important political role in the 1798's movement, as in others, in the context of Independence, fighting for social spaces already occupied or demanding the opening of new ones. Then, having not only a social meaning but also a political one, the *pardo* color brought the "novelty".

Keywords: Color/quality; *pardos*; marriages; slavery; social mobility.

“Por quem os sinos doam”: costumes de enterramentos de brancos e negros entre o Brasil e Angola. Séculos XVIII e XIX.

Abstract: This article seeks to bring lived realities between two main Portuguese conquests: Recife, Pernambuco and Luanda, Angola. The main theme are the burial rituals performed at these sites and interpreted through the documentation of the “Homens Pretos da Vila do Recife” Brotherhood, confronted with a Debret’s watercolor, which represents the burial of a black woman, in Rio de Janeiro, Brazil. Thus, we will launch hand over an official document, being this a bunch of Luanda region, proclaimed in the Francisco de Souza Coutinho government of. In addition to this, we will use the chronicle of Elias Alexandre, entitled “History of Angola”. The combination of this documentation and the construction of narrative attempt to demonstrate how cultures have merged in contact on both shores of the Atlantic. The daily life, verified by the sources, demonstrates the absence of a complete cultural domination of the conqueror. The research indicates that contacts was a strong colonization in reverse, happened when rituals of Catholic Christianity were resignified and reformulated by the inhabitants of the new worlds they created through the Iberian presence, and much more strongly by the Portuguese influence in places treated by our research. From these considerations we began our narrative argument.

Keywords: Burial; culture; Atlantic World.

Feitiçaria e mancebia no Pernambuco colonial

Abstract: The *cadernos do Promotor* have proven an extremely rich source for all researchers who focus on the Court of the Inquisition, although it appeared randomly in the studies about this subject. Their importance might be better assessed for not containing only “official” allegations, as a simple anonymous letter – or a little note, sometimes poorly written – may well be included in. All this documentation allows us to deal with a wide variety of offenses, in addition to the usual we are familiar with in the vast literature concerning the Inquisition. In a single book one may find allegations from various regions of the Portuguese empire, fairly grouped in chronological order; and among the hundreds of stories that were recorded in dozens of the *Promotor*’s notebooks, only a small part has indeed originated inquisitorial processes. However, no such records are less important for the researcher. This is precisely the case we address in this text, involving the colonial clergy with magical practices and concubinage, illustrative also by the fact that the implicated priest not even has been bothered by the Inquisition.

Keywords: *Cadernos do Promotor*; witchcraft; Colonial Brazil; colonial clergy; seventeenth century.

‘Mulheres alvas de bom parecer’: políticas de mestiçagem nas comunidades luso-afro-asiáticas do Oceano Índico e Arquipélago Malaio (1510-1750)

Abstract: The communities of Portuguese origin scattered along the shores of the Indian Ocean and the Far East share quite notorious characteristics. However, how their ethnic markers tend to form a hierarchy of values of miscegenation is not uniformly discernible across different areas of the *Estado da Índia* and the so called informal Luso-Afro-Asian network, having the status of the *mestizo* people varied enormously in Africa and Asia.

In the settlements along the East African coast, the status of the Luso-African - the *mulungos* or *muzungos*, a term which also designates the Europeans - was prized at the eyes of the local African society and also in the relations with the Crown representatives, which were for the most part *mestizo* landowners and sometimes also Indo-Portuguese, the Europeans occupying the top of the governmental hierarchy. The increasing Africanization of these elites led the Crown to adopt innovative measures for whitening their blood, in particular through the implementation of the well-known *prazo*'s system in the Zambezi Valley and the attempting “imports” of Asian women, especially Chinese and Kanarese.

The differences in the status of the *mestizos* were particularly pronounced in Goa, where the *castiços* and the *mestizos* finally blurred into a single group from a Portuguese descent claiming a “white” identity. From these examples, the discussion is extended to distinct *mestizos* in Portuguese Asia, considering their original ethnicity and their ability to join in different communities, and by establishing parallels with the situation of other *mestizos* or “Black Portuguese” in Asian urban centers under the Dutch control.

Keywords: Castiços; mestizos; Portuguese descendants; Portuguese Tribe; Black Portuguese.

Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês

Abstract: The dissonance between the internal regulations of the Society of Jesus in Japan, which fostered a method of evangelization based on *acomodatio*, and its practical application, lead to numerous internal conflicts between Japanese and Europeans. In this article we intend to analyze them regarding the formation of a mixed culture inside the Society of Jesus.

Keywords: Japan; Society of Jesus; mission; accommodation; miscegenation.

Sonhos neocoloniais brasileiros no ocaso colonial português: Franco Nogueira, diplomacia brasileira e as questões do ultramar.

Abstract: The present paper approaches aspects of relationships involving Brazil and Portugal in the period between 1958 and 1975. It emphasises the diplomatic guidelines of various Brazilian governments of the period and the attempts of Portuguese diplomacy in order to draw Brazil as ally and partner in the defence and maintenance of the Portuguese overseas dominions; possibility considered and defended by Brazilian politicians and businessmen with neo-colonial ravishment, however not assimilated by the Ministry of External Relations.

Keywords: Contemporary History; International Relations; Republican Brazil.



Perspectivas

Portuguese Journal of Political Science and International Relations

Editorial Policy

The *Perspectivas* – Portuguese Journal of Political Science and International Relations is a peer reviewed journal with external blind referee system which aims at publishing high quality articles that may bring innovative and significant theoretical, conceptual, methodological and empirical contributions to the fields of Political Science and International Relations.

The *Perspectivas* has a particular interest in interdisciplinary approaches to the Portuguese and Lusophone political spaces, whether through comparative or single case-study analysis, but by no means restricts its interests to these spaces, welcoming any relevant contribution from and about different parts of the World.



The **Perspectivas** accepts original articles which are not under consideration elsewhere at the time of submission.

Policy for non-original articles

As norm, the Journal does not accept for publication as originals, articles that have been published elsewhere in languages different from that of submission. However, articles published elsewhere (regardless of original language) may be exceptionally considered by the Journal, provided that the authors state clearly in the submission form that the article is not an original and prove to have permission to reproduce copyright material (see more information in Copyright Policy).

Special issues

The Journal welcomes proposals for Special Issues. Proposals for organising special issues should be sent directly to perspectivas-nicpri@eeg.uminho.pt

Book reviews

Book reviews may be submitted at any time.

They may be up to 1000 words, and follow the journal's editorial style (see Guidelines for Authors).

General Guidelines for Submission

- Articles may be submitted in one of the following languages: Portuguese, English, Spanish, Italian, and French.
- Articles should not exceed 8000 words in length, including footnotes, bibliographic references, tables, graphics and figures.
- Articles should be free from jargon, biased and offensive language.
- Abstracts should have 250 words maximum, followed by a maximum of five keywords.
- Abstracts must be provided in English, in Portuguese, and in the article's original language if different from the previous two.
- The Journal does not provide translation services. However, it may exceptionally translate abstracts into Portuguese at the authors' request.
- Articles should be provided in editable formats (not PDF).
- Articles should be 1,5 spaced throughout (including all quotations, footnotes and references), with generous margins on both sides of the pages and pages numbered consecutively.

- The style applicable is the Turabian Style (see also Norms on Bibliographic References).
- Authors are responsible for ensuring that their manuscripts conform to the Journal style.
- Articles must be submitted on line in www.nicpri.uminho.pt at [Document Submission](#).

On-line Anonymity Policy

Details about the author(s) and/or academic/professional affiliations must be provided only where requested during the on-line submission process as to ensure the anonymity of the submission.

For further information please contact perspectivas-nicpri@eeg.uminho.pt

Guidelines for Style and References

Footnotes

Notes should be marked clearly in the text at the point of punctuation by superior numbers, and listed consecutively at the bottom of each page.

References

Please follow the **Reference List Style**, citing sources in parentheses in the text by author's last name and date of publication.

For bibliographic references follow these examples:

Book

One author: Doniger, Wendy. 1999. *Splitting the difference*. Chicago: University of Chicago Press.

Two authors: Cowlshaw, Guy, and Robin Dunbar. 2000. *Primate conservation biology*. Chicago: University of Chicago Press.

Four or more authors: Laumann, Edward O., John H. Gagnon, Robert T. Michael, and Stuart Michaels. 1994. *The social organization of sexuality: Sexual practices in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.

Chapter of a book

Wiese, Andrew. 2006. "The house I live in": Race, class, and African American suburban dreams in

the postwar United States. In *The new suburban history*, ed. Kevin M. Kruse and Thomas J. Sugrue, 99-119. Chicago: University of Chicago Press.

Book published electronically

Kurland, Philip B., and Ralph Lerner, eds. 1987. *The founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> (accessed June 27, 2006).

Article in a print journal

Smith, John Maynard. 1998. The origin of altruism. *Nature* 393: 639-40.

Article in an online journal

Hlatky, Mark A., Derek Boothroyd, Eric Vittinghoff, Penny Sharp, and Mary A. Whooley. 2002. Quality-of-life and depressive symptoms in postmenopausal women after receiving hormone therapy: Results from the Heart and Estrogen/Progestin Replacement Study (HERS) trial. *Journal of the American Medical Association* 287, n.º 5 (February 6), <http://jama.ama-assn.org/issues/v287n5/rfull/joc10108.html#aainfo> (accessed January 7, 2004).

Book review

Gorman, James. 2002. Endangered species. Review of *The last American man*, by Elizabeth Gilbert. *New York Times Book Review*, June 2.

Web site

Evanston Public Library Board of Trustees. Evanston Public Library strategic plan, 2000-2010: A decade of outreach. Evanston Public Library. <http://www.epl.org/library/strategic-plan-00.html> (accessed June 1, 2005).

For more information, you may wish to consult the 7th Edition of Kate L. Turabian's *Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations*.

Figures and tables

- Figures and tables should be numbered in Arabic numerals, consecutively.
- Figures and tables must be inserted in editable format at the end of the article's text.

- The text should indicate clearly where figures and tables are to be inserted definitely.
- Figures and tables should be black & white.

Formatting

- One font size throughout.
- Do not justify to the right.
- Do not indent paragraphs.
- Separate paragraphs by two hard returns.
- Abbreviations consisting of capital letters, acronyms and contractions should not take full points. E.g.: UN, NATO, OSCE, EU.
- Spell out numbers one to nine; use figures for numerals 10 and over.
- Write out dates as follows: 15 June 1975.
- Quoted material should be in single quotes, whether in text or notes.
- Double quotes should be used for a quote within a quote.
- Long quotations (30 words or more) should be indented without quotation marks.
- Quotes within an indented quote should have single quotation marks.

Headings and Subheadings

Type headings and sub-headings at the left margin, using the following hierarchy:

- **First-level headings** in bold, with an initial capital letter for any proper nouns.
- **Second-level headings** in bold italics, with an initial capital letter for any proper nouns.
- *Third-level (and subsequent if necessary)* in italics, with an initial capital letter for any proper nouns.

Revised articles

When submitting revised articles, authors must signal directly in the text all revisions made.

Authors may also send a file with a direct response to the reviewers' comments, with no reference

to contacts, names or institutional affiliations. This file will be sent to the reviewers, hence the importance of keeping anonymity.

Answers and revisions should always be as neat and detailed as possible as to avoid any misinterpretations.

The revised articles and any other files should be sent to the Journal using the author's login area, and following the article's identification provided by the Journal.

Proofs

The publisher will send final proofs directly to the authors and these should be returned after minor corrections within 20 days.

Editing

The editor retains the right to make minor stylistic changes to the finally accepted article.

Copyright Policy

Authors must be sure that they have permission to reproduce copyright material, prior to submitting their articles to this Journal.

Authors must secure permission if they want to reproduce figures, tables, or any extract from the text of another source. This applies to direct reproduction as well as to any derivative reproduction.

In assigning copyright, authors retain their right to use their own material elsewhere, provided that the Journal is acknowledged as the original place of publication, and the Editor (NICPRI) is notified in writing in advance.

Further information on copyright policy please contact perspectivas-nicpri@eeg.uminho.pt

Offprints

A PDF offprint of each article will be provided free of charge to each author.

Additional offprints may be purchased by contacting the Editor, according to a scale of charges. For further information please contact the Journal.

