

23

N1

2 0 2 3

**Revista
de História
da Sociedade
e da
Cultura**

CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE E DA CULTURA

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
UIDB/00311/2020



Governo da República
Portuguesa

Estatuto editorial / Editorial guidelines

A *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, fundada em 2001, tem periodicidade semestral (a partir de 2022) e publica artigos de investigação na área da História, sujeitos a avaliação prévia por especialistas externos. Inclui uma secção de artigos originais e outra de resenhas críticas de livros. Aceita artigos submetidos por qualquer investigadora/or e propostas de cadernos temáticos, as quais serão sempre apreciadas pelo Conselho Editorial.

A *Revista de História da Sociedade e da Cultura* visa estimular o diálogo científico entre a comunidade historiográfica internacional. A Revista está referenciada e indexada nos seguintes catálogos internacionais: Web of Science, Scopus, Dialnet, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIHPlus (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) e Latindex (México).

The *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, founded in 2001, publishes two issues per year since 2022, including research articles in the area of History, subject to prior evaluation by external experts. It also has a section for book reviews. It accepts articles submitted by any researcher and proposals for thematic issues, which will always be assessed by the Editorial Board.

The *Revista de História da Sociedade e da Cultura* aims to stimulate the scientific debate among the international historiographic community.

The Journal is indexed in the following international catalogues: Web of Science, Scopus, Dialnet, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIHPlus (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences) and Latindex (Mexico).

Diretor / Director

José Pedro Paiva / Universidade de Coimbra - CHSC / coordchsc@fl.uc.pt

Editor / Editor Chief

Jaime Ricardo Gouveia / Universidade de Coimbra - CHSC / jaime.gouveia@uc.pt

Assistente Editorial / Editor Assistant

Carla Rosa / gapci@fl.uc.pt

Conselho Editorial / Editorial Board

Antoine Destemberg, Université D' Artois, Arras, França; Bernardo Vasconcelos e Sousa, Instituto de Estudos Medievais - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Portugal; Eric Morier-Genoud, Universidade de Belfast, Irlanda; Gabriel Rocha, Brown University, Providence, EUA; Giulia Albanese, Universidade de Padova, Itália; Inês Amorim, Universidade do Porto, Portugal; John-Paul Ghobrial, Oxford University, Inglaterra; José Eloy Hortal Muñoz, Universidade Rei Juan Carlos, Madrid, Espanha; José Luís Cardoso, Instituto de Ciências Sociais (ICS), Universidade de Lisboa, Portugal; Luís Nuno Rodrigues, Instituto Universitário de Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-Iscte), Portugal; Maria Filomena Coelho, Universidade de Brasília, Brasil; Maria João Vaz, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-Iscte), Portugal; Martial Staub, University of Sheffield, Inglaterra; Serena Ferente, Universidade de Amsterdão; Silvia Liebel, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil; Vincenzo Lavenia, Universidade de Bolonha, Itália; Violet Soen, Universidade de Lovaina, Bélgica.

Propriedade / Ownership

Centro de História da Sociedade e da Cultura / <https://chsc.uc.pt/>

Endereços / Address

Arquivo da Universidade de Coimbra, Rua São Pedro, nº 2, 3000-370 Coimbra, Portugal

Normas para a submissão de artigos: <https://impactum-journals.uc.pt/rhsc/about/submissions> • **Telefone/Phone:** (351) 239859900

Edição: Imprensa da Universidade de Coimbra – IUC

Design e paginação: Fig - Indústrias Gráficas, S.A.

Depósito legal: 168142/01 • ISSN 1645-2259

Direitos de autor / Copyright ©

Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra

Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor.

https://doi.org/10.14195/1645-2259_23-1

23

N1

2 0 2 3

Revista de História da Sociedade e da Cultura

CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE E DA CULTURA

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Índice

Caderno Temático: *Mestiçagens no Mundo Moderno*

Introdução 11

ANDERSON OLIVEIRA E EDUARDO FRANÇA PAIVA

Mestiçados e forros em Minas Gerais e Buenos Aires nos séculos XVIII e XIX
Freedmen and freedwomen mestizos in Minas Gerais and Buenos Aires, 18th
and 19th centuries 15

EDUARDO FRANÇA PAIVA E CARMEN BERNARD

Trajatória Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista
Mestiza Trajectory: father Domingos Barbosa in Maranhão in the 18th cen-
tury 45

ANDERSON JOSÉ MACHADO DE OLIVEIRA E MÁRCIO DE SOUSA SOARES

Escravidão e mestiçagens: mamelucos, mulatos e alguns pardos entre mil e
um índios forros. São Paulo, século XVII

Slavery and miscegenation: mamelucos, mulattoes and some pardos among a
thousand and one freed Indians. São Paulo, 17th century 75

ROBERTO GUEDES E SILVANA GODOY

“Homens de caminho”: mestiçagens, escravos, forros e comércio entre os ser-
tões do Brasil no século XVIII

“Homens de caminho”: slaves and freedmen in the trade between the backwoods
of Brazil in the 18th century 103

ISNARA PEREIRA IVO

Famílias amestizadas en contextos esclavistas. Un estudio comparado entre
la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII
Famílias amestizadas in slave contexts. A comparative study between the
Iberian Peninsula of the 16th-17th centuries and the Minas Gerais of the
18th century 123

EDUARDO CORONA PÉREZ

De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas, para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas
 From the Habsburgs to the Bourbons: on how priests and friars changed policies in order to grant caste categories to the children of mixed couples . . 149
 NORMA ANGÉLICA CASTILLO PALMA

O casamento de Mariana Vitória e de Gregório, ou o “defeito do mulatismo”
 The marriage of Mariana Vitoria and Gregorio, or the “defect of mulatism” . 173
 NUNO GONÇALO MONTEIRO

Distinguir e hierarquizar: narrativas missionárias e mestiçagens na Ásia portuguesa
 Distinguishing and hierarchizing: missionary narratives and mestisms in Portuguese Asia 195
 ANA PAULA SENA GOMIDE

African Gods and Saints in the Americas: Some Considerations 213
 JOHN THORNTON

Artigos

Boundaries and Connections. Producing, organizing and sharing knowledge on medieval Iberian art 237
 ALICIA MIGUÉLEZ CAVERO

El “amoroso cuidado con que se procura en ellas la preservación de la caza y las especies forestales”: el proceso de cercamiento del Monte de El Pardo en tiempos de Fernando VI
 The “loving care with which they are taken care of in them was due to hunting and forest species”: the process of enclosing the Monte de El Pardo in the time of Fernando VI. 267
 FÉLIX LABRADOR ARROYO

Lazaretos, rentas y beneficencia: iniciativa legislativa y gubernamental para confinar leprosos en el Estado de Boyacá (Colombia), 1859-1881
 Lazarettos, rents and charity: legislative and governmental initiative to confine lepers in the State of Boyacá (Colombia), 1859-1881. 295
 CLARA INES CARREÑO-TARAZONA E GIOVANNI FERNANDO AMADO-OLIVEROS

Inventar una policía republicana: los discursos políticos sobre el orden público en la Segunda República española, 1931-1933

Inventing a republican police: political discourses on public order in the Spanish Second Republic, 1931-1933 325

SERGIO VAQUERO MARTÍNEZ

Entrevista

The entangled histories and historiographies of humanitarianism, human rights, and development. Interview with Andrew Thompson. 345

MIGUEL BANDEIRA JERÓNIMO E JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Recensões

MONSALVO ANTÓN, José María (2020). *Edad Media y medievalismo*. Madrid: Editorial Síntesis, 373 pp.... 359

ANA RITA ROCHA

AGÜERA CARMONA, Eduardo (2021). *El Caballo de la frontera (1236-1492). Origen del caballo andaluz*. Córdoba: UCOPress Editorial Universidad de Córdoba, 224pp. 365

AFONSO SOARES DE SOUSA

FEITLER, Bruno (2022). *A fé dos juízes. Inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 335 pp. 369

ANA ISABEL LÓPEZ-SALAZAR

FEITLER, Bruno (2022). *A fé dos juízes: inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 335 pp. 373

GUILHERME MIGUEL MENDES DE SOUSA

BETHENCOURT, Francisco (ed.) (2018). *Inequality in the Portuguese-speaking world: global and historical perspectives*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 294 pp. 377

DIOGO RIBEIRO FONSECA

MARTINS, Carlos (2022). *Fascismos. Para além de Hitler e Mussolini*. Lisboa: Edições Saída de Emergência, 314 pp.....381

SÉRGIO NETO



CADERNO TEMÁTICO

Introdução

Mestiçagens no Mundo Moderno

Para além de ser um tema que continua a suscitar debates, as misturas entre “qualidades” e entre “nações”, isto é, as mesclas que hoje chamamos de biológicas e culturais, marcaram indelevelmente a formação do mundo moderno. Embora não fosse vínculo obrigatório, o desenvolvimento dos fenómenos esteve particularmente associado ao universo laboral, sobretudo à escravidão e às diversas modalidades de trabalho compulsório. Nos vastos domínios ibéricos, esta interseção ocorreu precoce e intensamente, envolvendo um novo protagonista – o “índio” –, para além dos naturais da África, do Oriente, da Europa e dos próprios mestiçados nascidos nos territórios das conquistas, produzindo complexas realidades, muito mais profundamente misturadas que as sociedades precedentes ao processo da expansão moderna. Estudar estes aspetos, portanto, equivale a conhecer melhor um dos eixos essenciais, em torno dos quais o mundo moderno se constituiu, diferenciando-se das épocas que o antecederam.

Embora “mestiçagem” seja um conceito cunhado nas áreas biológicas, no século XIX, o seu emprego retroativo é amplamente aceitável e justificável, desde que explicitada a sua definição com as devidas distâncias em relação aos entendimentos atuais. Desde o fim do século XVIII, mas principalmente ao longo do século XIX, antes mesmo do surgimento do conceito, desenvolveu-se uma perspetiva biologizada, racista e evolucionista para classificação de culturas, gentes e nações, mais tarde fortalecida por aportes geneticistas e eugénicos. A perspetiva da raciologia científica, que se afirmou em Oitocentos, impôs à classificação das populações marcas fixas atreladas a componentes biológicos, com desdobramentos morais e sociais, marcadores muitas vezes entendidos como atemporais, que se associaram aos conceitos de “raça” e “mestiçagem”. Obviamente, as mestiçagens que nos propomos a estudar neste Caderno Temático não se definem por estes parâmetros, mas pelo entendimento anterior de misturas entre distintas “qualidades”, que, por sua vez, se explicavam por meio das noções de origem, procedência, linha-

gem e fé professada por indivíduos, famílias e grupos sociais. É esta a base preponderante, sobre a qual se empregaram as formas de identificação, de classificação e de hierarquização sociais até às primeiras décadas do século XIX, sendo também esta a base sobre a qual os artigos deste Caderno foram produzidos.

Escrevem nele, especialistas com reconhecida inserção na área de estudos, cujos trabalhos têm norteado as discussões mais recentes sobre a temática. Individualmente ou a duas mãos, uns abordaram os temas em perspectiva comparada e conectada, outros trataram aspetos específicos, espacialmente recortados. Os subtemas abrangem óticas variadas, por vezes conectadas, tais como a constituição de famílias mistas, as expressões culturais e religiosas, as ações políticas, o desenvolvimento demográfico, as ocupações espaciais, a constituição de grupos sociais específicos e a recriação de hierarquias, o universo do trabalho, as práticas de libertação, as biografias e o emprego lexical. O conjunto de artigos que o leitor aqui poderá encontrar, permite uma aproximação a realidades aparentemente apartadas, evidenciando a sua complexidade e as íntimas correlações e articulações históricas ocorridas entre elas, assim como a circulação de mestiçados, de “taxionomias”, de práticas, de definições e mesmo de culturas mestiças, à escala global. Todos os estudos assentam em densas pesquisas documentais, bem como nas metodologias e no *corpus* concetual que têm caracterizado a reconhecida produção dos autores.

Estamos cientes do potencial historiográfico do tema e do tipo de abordagem que aqui se propõe. O Caderno Temático nasceu com o propósito de explicitar esta riqueza e expor os dilemas inerentes às perspetivas inovadoras da análise historiográfica. É nosso desejo, também, que o conjunto de textos que o compõem se tornem referência para especialistas e jovens investigadores que se iniciam nos estudos de temática tão importante e atual, por continuar a marcar as nossas formas de viver e de pensar.

Tendo como referência a riqueza desse campo de investigação e o impacto positivo que ele impõe aos estudos sobre a época moderna, Eduardo França Paiva (Universidade Federal de Minas Gerais) e Carmen Bernand (Institut de France) voltaram aos séculos XVIII e XIX para comparar histórias de mestiçados nas Minas Gerais e em Buenos Aires, tanto as similitudes quanto as muitas diferenças existentes, focando a sua inserção social em contextos de cativeiro e de liberdade. Já Anderson Oliveira (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro) e Márcio de Sousa Soares (Universidade Federal Fluminense) estudaram o processo de mobilidade social traçado por Domingos Barbosa, um mestiço que no século XVIII acabou por ser ordenado sacerdote do clero secular e designado pároco no Maranhão, examinando as relações

sociais construídas por ele e pela sua família, bem como as variantes do vocabulário classificatório utilizado para identificar esse núcleo familiar marcado por um intenso processo de mestiçagem.

Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro) e Silvana Godoy (Doutora em História) escolheram analisar os mamelucos, mulatos e pardos na sociedade paulista do século XVII, a partir de inventários *post-mortem*, refletindo sobre como as formas de classificação social e os termos de mestiçagem aparecem na documentação. Por sua vez, Isnara Pereira Ivo (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia) analisou as misturas biológicas e culturais nos sertões do Norte de Minas Gerais e do Centro-Sul da Baía, no século XVIII, a partir dos “homens de caminho”, que eram indivíduos de distintas qualidades e condições sociais, responsáveis pelo abastecimento das áreas mineradoras. Já Eduardo Corona Pérez (Universidad de Sevilla/Universidade Federal de Minas Gerais), comparou a constituição e a composição de famílias mestiçadas na Península Ibérica dos séculos XVI-XVII e nas Minas Gerais do século XVIII, a partir de três pilares: as dinâmicas de mestiçagens, o conceito ampliado de família e a perspectiva histórica comparada-conectada.

Focando o México do período dos Áustrias e dos Bourbons, Norma Angélica Castillo Palma (Universidad Autónoma Metropolitana, México) analisou a atribuição das “qualidades” realizadas pelos párocos, inquirindo sobre se o que ficou registrado nos livros de batismos e casamentos resultou das declarações dos fiéis, do julgamento dos curas ou da verificação de ascendências familiares. Nuno Gonçalo Monteiro (Universidade Nova de Lisboa) tratou das formas de classificação e de hierarquização sociais na Lisboa setecentista, tomando como exemplo o casal de noivos Mariana Vitória da Ascensão e Silva Torres e Gregório Gonçalves Basto, que tiveram que solicitar à Mesa do Desembargo do Paço a supressão da obrigatoriedade do consentimento do pai dele, que se opunha ao casamento, acusando a noiva de ser pobre e de apresentar o estigma do mulatismo por parte de mãe. Já Ana Paula Sena Gomide (Universidade do Estado de Minas Gerais) estudou as classificações e hierarquizações de grupos sociais e indivíduos no Império Asiático português, assim como a formação de sociedades mestiças na região, por meio de narrativas missionárias, escritas entre os séculos XVI e XVII. Finalmente, John K. Thornton (Universidade de Boston) revisitou o tema das tradições religiosas africanas que chegaram às Américas atreladas ao tráfico de escravos, assim como dos sincretismos religiosos no Brasil, explorando também o caso de co-revelação que envolveu a negra Mina Josefa Maria, em Paracatu, Minas Gerais, em 1747.

As amplitudes temporal e espacial propostas neste Caderno Temático tinham mesmo que envolver trabalhos relativos às quatro partes do mundo, bem como assuntos e abordagens que apresentam as mestiçagens como um dos mais potentes elementos propulsores da época moderna. Quando associadas ao escravismo e às estratégias de domínio das coroas ibéricas elas tornaram-se ferramentas práticas ainda mais potentes e moldaram muito do que entendemos hoje como culturas nacionais e culturas globais. Cremos que os textos aqui apresentados são importantes reflexões sobre como as mestiçagens no mundo moderno conectaram *locus* e *orbis* e, assim, consolidaram e aprofundaram processos de globalização em curso. Numa perspectiva historiográfica, as dinâmicas de mestiçagens foram uma dimensão importantíssima da diversidade histórica vivenciada à escala ampla e permanecem imbuídas de relevância ímpar para melhor se compreender o que se define hoje ser História Global.

ANDERSON OLIVEIRA

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

anderson.oliveira@unirio.br

<https://orcid.org/0000-0002-4801-5434>

EDUARDO FRANÇA PAIVA

Universidade Federal de Minas Gerais

ef.paiva@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-8100-573X>



Mestiçados e forros em Minas Gerais e Buenos Aires nos séculos XVIII e XIX¹

Freedmen and freedwomen mestizos in Minas Gerais and Buenos Aires, 18th and 19th centuries

EDUARDO FRANÇA PAIVA

Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de História

ef.paiva@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-8100-573X>

CARMEN BERNAND

Institut Universitaire de France

carmen.bernand@wanadoo.fr

<https://orcid.org/0000-0003-1504-1692>

Texto recebido em / Text submitted on: 16/03/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 18/04/2023



Resumo. Este artigo compara histórias de mestiçados forros em Minas Gerais e Buenos Aires ao longo dos séculos XVIII e XIX. A análise patenteia dinâmicas sociais semelhantes, mas também diferentes, dimensões claramente atreladas à importância histórica assumida por ambas as sociedades e às pujantes economias desenvolvidas nessas regiões. Não obstante as diferenças marcantes encontradas, ficou claro que os mestiçados procuraram, com maior ou menor grau de sucesso, conduzir as suas vidas, transitando entre o cativo e a vida em liberdade, vinculando-se a atividades econômicas específicas, formando famílias e redes de relacionamento, tornando-se senhores e senhoras de escravos e inserindo-se social e culturalmente nas realidades que ajudaram a conformar.

Palavras-chave. Mestiçados, forros, escravidão, Minas Gerais, Buenos Aires.

Abstract. This article compares histories of *mestiçados forros* (freed mestizos) in Minas Gerais and Buenos Aires throughout the 18th and 19th centuries. The analysis reveals similar social dynamics but also different, dimensions clearly linked to the historical importance assumed by both societies and the thriving economies developed in these regions. Despite the marked differences found, it was clear that the freedmestizos sought, with greater or lesser success, to lead their lives, transiting between captivity and life in freedom, linking themselves to specific economic activities, forming families and relationship networks, becoming masters and mistresses of slaves and inserting themselves socially and culturally in the realities they helped to shape.

Keywords. Mestizos, freedmen, slavery, Minas Gerais, Buenos Aires.

¹ Este texto resulta, parcialmente, de pesquisas realizadas com recursos da bolsa PQ-CNPq-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 2018-2022 / 2022-2026.

1. Mestiço: antigo termo de distinção

Há setecentos anos o termo “mestiço” já era empregado em algumas línguas faladas ao sul da Europa para identificar os nascidos de pais de diferentes origens. “Mestis” ou “mestiz”, em provençal antigo, aparece no século XII para identificar mistura entre francos e borgonheses². De acordo com Manuel Alvar, já Afonso o Sábio (1221-1284), rei da Castela e de Leão, teria referido o filho de uma hebreia e de um egípcio como “mestizo” (ALVAR 1987: 162). “Mistici” foi também usado por Restoro d’Arezzo, na Toscana de 1282, para nomear o rebento nascido do cruzamento de animais de espécies diferentes (D’AREZZO 1864). Já não era, portanto, um termo novo, assim como alguns dos seus sinónimos contemporâneos ou mais antigos, como “mixtura”, “híbrida”³, “mesclatz” (ROSSILLON 1856: 136) e “mezclá” (LAS SIETE PARTIDAS 1807: 236) quando passou a ser utilizado no “Novo Mundo”, por conquistadores espanhóis e portugueses, para identificar os filhos que estes últimos tinham com as nativas.

Nos tempos mais antigos e nos anos que se seguiram às conquistas ibéricas, o termo continuou a distinguir uns dos outros, referindo-se ao nascimento de “novos”. Logo sucedeu ser amplamente utilizado, evidenciando o rápido surgimento de filhos biológica e culturalmente mesclados, que também foram chamados de “bastardos” e, no Brasil, de “mamelucos” ou “mamalucos”⁴. A nova realidade, entendida como naturalmente desigual e hierarquizada, requereu novas formas de nomeação e compreensão. Foi então que o antigo léxico se “americanizou” e ampliou, tendo significados associados a outros, ou alterados, introduzindo-se novas palavras ao vocabulário das distinções.

Segundo Manuel Alvar, na *Historia general...* (1535-1557), Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés já definia os “mestizos” americanos como “hijos de christianos e de indios” (ALVAR 1987: 162). O próprio jesuíta José de Anchieta, em 1554, na América portuguesa, definia-os de forma similar, chamando-lhes de “mestizos de la tierra (...) la más perdida gente desta tierra” (LEITE 1956: 76).

Assim, “mestizo” e “mestiço”, inicialmente, foram termos exclusivamente usados para designar os filhos dos cristãos ou conquistadores com as índias. Este costume perduraria até o fim do século XVIII nos domínios espanhol e português. No entanto, com o passar do tempo ocorreram variações, sendo por exemplo usados para se fazer referência a outros tipos de misturas bioló-

² ROSSILLON 1856: 230, 377, citado por BERNAND; GRUZINSKI 1993: 7-8.

³ Plínio, o Velho (Roma, 23-79), no livro 8, capítulo 53 de sua *Naturalis Historiae*, segundo BLUTEAU 1712: 455.

⁴ Sobre “bastardos”, “mamelucos” e “mamalucos” ver PAIVA 2015: 50, 179-189.

gicas e culturais. Ainda assim, a definição mais antiga permaneceu viva, o que justifica a nossa preocupação, hoje, de a preservar, evitando anacronismos e leituras equivocadas que um uso ampliado e generalizado ao entendimento atual pode causar na historiografia, sendo nossa convicção que a definição original é imprescindível para compreender os contextos mais antigos.

Na América, mestiços e demais mezclados, doravante chamados de “mestiçados” (PAIVA 2019: 138), o que nos permite preservar os significados históricos, acabaram sendo associados a fisionomias, a comportamentos e a condições sociais por eles experimentadas. Tudo isto engendrou representações sociais relativas a esses grupos, as quais variaram no tempo e no espaço, permanecendo registadas na extensa e diversificada documentação produzida. Mestiços, bastardos, mamelucos, pardos, mulatos, zambos, cabras, caboclos, entre outras “qualidades”, foram descritos em crônicas, músicas, textos teatrais, assim como em documentos oficiais e particulares de variada natureza, tratando-se, por vezes, de autorretratos escritos ou desenhados.

O índio Guaman Poma de Ayala expressou a sua desconfiança em relação a eles, a qual, na verdade, era compartilhada com outros grupos sociais, principalmente os que se julgavam superiores. Assim, em 1615, na extensíssima carta denúncia que escreveu ao rei espanhol Filipe III, chegou a tratá-los, desqualificadamente, como “mesticillos”, filhos de índias violentadas por espanhóis, que se perdiam e se tornavam “putas” (POMA DE AYALA 2005: 389). Entretanto, não era esta a única percepção que se tinha dos mestiços americanos e eles mesmos trataram de melhorar a sua representação social.

Antes de Ayala, outro natural do vice-reino do Peru também se manifestou sobre o tema. Garcilaso de la Veja, que nascera no século XVI, era filho bastardo de um conquistador espanhol e de uma princesa inca. Recebeu educação esmerada na sua Cuzco natal. Com vinte anos de idade deixou a cidade em direção à Europa, chegando a Lisboa e depois a Córdoba, onde se radicou (BERNAND 2006: 105-110, 131-159). O seu gosto pelas letras e a sua educação clássica juntaram-se à experiência de viver em mundos diferentes, fossem eles os das elites espanhola e inca, no Peru, ou os mundos americano e europeu. Quando em 1609 saiu publicado em Lisboa o seu conhecido *Comentarios reales de los Incas*, Garcilaso logo declarou, no início do capítulo XXXI (“Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones”):

A los hijos de español y de india – o de indio y española – nos llaman *mestizos*, por decir que somos mezclados de ambas naciones. (...) Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él (LA VEGA 1995: 627).

Garcilaso, o mestiço peruano, um personagem “global” pela sua trajetória e pela sua erudição clássica, mostrava orgulho por ser um produto moderno e sofisticado daquele mundo marcadamente ibérico. Assim, demonstrava combater o menosprezo à qualidade de “mestiço” que ele mesmo testemunhara no Peru, invertendo o juízo em seu favor e a partir da sua própria experiência. Ser mestiço, para Garcilaso, era o que havia de mais moderno no início do século XVI.

As representações sobre os mestiçados americanos permaneceram até o século XVIII, quase sempre ancoradas nas formas de viver e de pensar desses grupos sociais. O jesuíta André João Antonil na sua célebre obra *Cultura e opulência no Brasil*, publicada em 1711, reproduziu um provérbio muito evocado hoje por historiadores e por eles muitas vezes transformado em verdade absoluta ou generalizado para qualquer período e para todas as regiões da América portuguesa. Antonil reforçava, então, a ideia de que “o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas” (ANTONIL 1982: 90), atribuindo a estes últimos autonomias, habilidades, pecados, luxúria e a sua frequente transformação em senhores de escravos. Na centúria que se iniciava, sobretudo nas áreas mais urbanizadas do Brasil, como era o caso das Minas Gerais, mestiçados de várias “qualidades” experimentariam mobilidade social extraordinária, como se verá mais à frente. Não obstante, a realidade vivenciada pela maioria deles estava longe de se confundir com o paraíso. Os (não poucos) que conseguiram alforria, ascensão social e fortuna, fizeram-no a partir do próprio trabalho e de heranças familiares. Assim como negros, pretos e crioulos⁵, muitos mestiçados alforriaram-se, pagando o valor negociado com os seus patronos, para se tornarem, logo de seguida, senhores de escravos. A realidade urbanizada, principalmente a partir do século XVIII, favoreceu essa dinâmica social⁶.

A dimensão religiosa também contribuiu para a mobilidade dos mestiçados. Ordens religiosas, universidades, seminários e colégios, irmandades e confrarias que acolhiam pardos e mulatos espalharam-se pela urbe ibero-americana, arregimentando homens e mulheres para os seus quadros. Isto trazia-lhes

⁵ Segundo o Inca Garcilaso de La Vega (1995: 627), referindo-se ao Peru do século XVI, “A los hijos de español y española nacidos allá dicen *criollo* o *criolla*, por decir que son nacidos en Indias. 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 el español y al guineo nacidos allá les llaman *criollos* y *criollas*”.

⁶ Nos últimos quarenta anos houve enorme produção historiográfica relativa a esses aspetos sociais. Entre muitos outros estudos ver FIGUEIREDO 1993; LARA 2007; MATTOSO 1988; OLIVEIRA 1988; PAIVA 2009, 2022.

prestígio e distinção durante a vida e, também, depois da morte, pois garantia-lhes assistência, sociabilidade e ascensão, assim como cortejos fúnebres e enterros dignos⁷. Todos estes aspetos eram ansiados pelos mestiçados, mas era necessário associá-los indelevelmente a um carácter positivo desse grupo, à sua capacidade de trabalho e de transformação e outras qualidades que pretensamente lhes eram naturais. Assim, os mestiçados buscavam qualificação, distinção e valorização num mundo regido por hierarquias rígidas e, ao mesmo tempo, marcado por forte mobilidade social, além de organizado em torno da escravidão e de outras formas de trabalho compulsório.

Em 1758, o franciscano frei António de Santa Maria Jaboaão, compreendendo bem todo o emaranhado social brasileiro, publicou um sermão proferido em 1745, durante a festa promovida pelos pardos de Pernambuco em louvor ao beato Gonçalo García, ele também um pardo nascido na Índia, filho de pai português e mãe indiana. Para os valorizar e qualificar, frei Jaboaão escreveu:

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 (...)⁸.

Entre a desqualificação e a procura de distinção social, os mestiçados transformaram-se em agentes históricos atuantes, corresponsáveis pela organização das sociedades ibero-americanas. A vinculação das suas trajetórias ao mundo do trabalho é nítida. Submetidos à escravidão ou a outras formas de trabalho compulsório, eles, ainda assim, aprenderam a gerar oportunidades de libertação, de ascensão socioeconómica e de distinção. Entender como esses grupos sociais se organizaram e viveram em diferentes áreas americanas é imprescindível para o melhor conhecimento de uma longa e complexa história compartilhada (nas suas similitudes e diferenças), que acabou por se fragmentar muito em função dos nacionalismos do século XIX. Entretanto, hoje, impõe-se como desafio, importante mas difícil, analisá-la comparativamente e (re) conectá-la historiograficamente. Para tanto, elegemos duas regiões nas quais esses grupos sociais desempenharam papel histórico muito relevante: Minas

⁷ Sobre este tema ver entre outros ALGRANTI 1993; BERNAND 2001; BERNAND; GRUZINSKI 1993; BOSCHI 1986; CARRERA et al. 2011; CASTAÑEDA DELGADO 2008; FERREIRA 2019.

⁸ JABOATAO 1758, citado por DIAS, ALMEIDA 2007: 7.

Gerais e Buenos Aires. Evocaremos alguns relatos que indivíduos deixaram sobre as suas vidas, ou testemunhos de terceiros sobre as articulações entre *locus* e *orbis*, entre o seu cotidiano e as dinâmicas globais. É um primeiro passo para uma história efetivamente conectada e comparada, temos consciência disto. Neste artigo pretendemos trazer à tona casos pontuais de mestiçados nas duas regiões, que, para além da dimensão pessoal, permitem aos historiadores de hoje compreender melhor a complexidade das realidades sociais nas quais eles se inseriram. Como se verá adiante, esses casos sumariam o viver de indivíduos e de grupos sociais nas regiões escolhidas, tanto no que trazem explicitado quanto no que ocultam ou tentam ocultar, aspeto que nos garante o afastamento devido do casuísmo *per se*.

2. Mestiçados em Minas Gerais – século XVIII

Durante o século XVIII, a capitania de Minas Gerais converteu-se numa das regiões mais prósperas e dinâmicas do mundo ibérico. Era urbanizada, escravista e bastante populosa para os padrões da época, estimando-se que na década de 1770 vivessem aí 110.000 negros, crioulos e mestiçados forros e livres, além de 140.000 escravos de distintas qualidades e mais 75.000 brancos (muitos destes já mestiçados, filhos de homens portugueses ou de brancos nascidos no Brasil) (BERGARD 1999: 91; LIBBY 2020: 85; PAIVA 2022: 70-75). A riqueza da região remontava aos finais do século XVII, e devia-se à exploração de ouro, diamantes e outros minerais; ao comércio globalmente conectado, incluindo o de escravos; ao extenso aparato administrativo instalado pela Coroa nas vilas, arraiais e comarcas; à prestação de todo tipo de serviço à população; e também ao contrabando e aos descaminhos. Não por outro motivo, já em 1732, a capital, Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, foi chamada de “Potosí de Ouro” (BRITO 1732: 18). O impressionante sistema escravista era predominantemente masculino e abarcava tanto africanos quanto nascidos *in loco*, tais como crioulos, mestiçados e até mesmo índios. Contudo, a mobilidade que a urbanização proporcionou, a economia forte e a diversidade cultural fomentaram as alforrias de maneira extraordinária. Uma das maiores populações forras até então conhecidas concentrou-se em Minas Gerais, abarcando mais mulheres que homens. A maior parte deles comprou as suas alforrias e as dos seus familiares, conformando famílias formais e matrifocais⁹ (chefiadas pelas mães), constituindo-se um numeroso grupo de

⁹ Ver, sobre o tema, FIGUEIREDO 1997; FERREIRA 2000; PAIVA 2009, 2022; RAMOS 1975: 221; PRIORE 1993; SOUZA 1986.

senhoras(es) de poucos escravos (LIMA 2020; PAIVA 2009, 2021, 2022).

Foi este, grosso modo, o ambiente no qual se produziram intensamente as misturas (termo empregado na época) biológicas, que é necessário entender também como resultado da economia dinâmica, das migrações voluntárias e forçadas, da marcante mobilidade social urbana, das práticas de alforrias, para além dos relacionamentos forçados entre senhores e escravas. As mestiçagens não produziram harmonia social, sublinhe-se. Entretanto, elas resultaram e incentivaram negociações e, não obstante serem produto da mobilidade, também serviram para promover e preservar distinções e hierarquias sociais (ANGELO 2021: 68-98).

Mesmo em realidades indelevelmente mestiçadas, como as das Minas Gerais, onde filhos de portugueses e de não brancas frequentemente enriqueceram, herdaram fortunas e prestígio dos pais e fundaram linhagens mestiçadas, houve fortes discursos de desqualificação. Enquanto em 1732, o governador da capitania, conde das Galveas, acusava os mulatos forros de insolentes, “porque a mistura que têm de brancos os enche de tanta soberba e vaidade que fogem ao trabalho servil” (APM/CMOP, cód. 35, fl. 118-118v), autoridades reais, em 1754, diziam que “os ladrões, que mais perseguem, e roubam as terras dos diamantes, são negros forros, mulatos, cabras, mestiços e outros desta qualidade” (SCARANO 1978: 120). Já os membros do Senado da Câmara da cidade de Mariana, em 1755, referiam a “muita desenvoltura com que vivem os mulatos, sendo tal a sua atividade que não reconhecendo superioridade nos brancos, se querem igualar a eles” (SCARANO 1978: 121). É curioso, diante do incômodo provocado pela presença dos mulatos, constatar que eles raramente aparecem entre os testadores mineiros setecentistas, ao contrário dos pardos que, por sua vez, não eram geralmente alvo da desqualificação e da desconfiança das autoridades.

O menosprezo de parte das elites locais não impediu a atuação, a mobilidade e a ascensão sociais de muitos dos mestiçados, que naturalmente souberam aproveitar a realidade social dinâmica das Minas Gerais setecentistas. Os exemplos que seguem ajudam a compreender melhor a vida desses agentes históricos e a posição que lograram alcançar naquela sociedade escravista e mestiçada, marcada por mobilidades e, ao mesmo tempo, por hierarquias rígidas.

Nos primeiros anos do século XVIII, uma mestiça (“bastarda”¹⁰/mameluca) nascida livre, filha ilegítima de índia com branco ou mestiço, natural da vila de Itu, na capitania de São Paulo, protagonizou uma história extraordinária que reflete bem a movimentação intensa de gente e culturas em direção às novas

¹⁰ AEAM, Devassas, junho-setembro de 1737-1738, fl. 10. Citado por PAIVA; CERCEAU NETTO 2011: 147.

áreas de mineração de ouro. Batizada como Anastácia ela casou ainda jovem, com um homem rústico, talvez mestiço, e logo teve a primeira filha. O marido abandonou-as à própria sorte e escolheu deslocar-se para “os sertões”, de onde, anos mais tarde, resolveu voltar. Durante a ausência do marido ela teve outros relacionamentos dos quais resultaram mais dois filhos, clara estratégia de sobrevivência. Mas, ao ser informada do regresso do esposo e com receio de ser morta por ele, Anastácia decidiu mudar-se para Minas Gerais, “sem bens alguns senão só com a minha pesoa”. Ao fazê-lo, deslocou-se por caminhos perigosos e atravessou um extenso território (possivelmente junto de alguma tropa de comerciantes ou de uma bandeira, como se chamavam as expedições de exploração do território), resolvendo mudar de nome, passando a chamar-se Francisca Poderosa. Em Minas, ela prosperou e teve outros relacionamentos e mais filhos. Instalou-se em Pitangui com o licenciado Domingos Maciel Aranha, de quem teve uma filha. A mestiça Francisca Poderosa conheceu então fortuna. Tornou-se senhora de escravos (uma negra Angola, uma índia carijó, cuja “administração” havia sido comprada, e os filhos dela: uma bastarda, um mulato e um curiboca), bem como possuidora de bens móveis e imóveis; passou a ostentar roupas finas; e passou a deter alguns créditos (IBRAM/CBG, CPO, TEST, Cód. 7, 13, fl. 90v-95v). Entretanto, a trajetória corajosa, empreendedora e vitoriosa, não impediu que o casal fosse denunciado por mancebia ao visitador eclesiástico, que o repreendeu e o obrigou a pagar multa (PAIVA, CERCEAU NETTO 2011: 143). Cinco anos depois do episódio, Poderosa (indicada como Pedroza na documentação eclesiástica) morreria. No testamento por si ditado, consta o sobrenome adjetivado que parece ter derivado de escolha pessoal. Afinal, ela traçara seu próprio destino e enfrentara com êxito um mundo masculino, patriarcal e misógino.

Outro caso que importa destacar é o do pardo forro Pedro da Costa, filho de Maria da Costa, preta forra, natural da Costa da Mina. Diante da morte iminente, Maria revelou-lhe que o seu pai era o antigo senhor dos dois (sem qualidade e condição declaradas), ao qual ela pagara pelas suas alforrias. Após a morte da mãe, Pedro deu prosseguimento à vida e aos negócios e, em 1744, ditou o seu testamento no Rio de Janeiro, embora morasse na vila de Sabará, em Minas Gerais. Neste momento era um homem relativamente rico, senhor de sete escravos, entre os quais três crioulinhos que ficavam forros. Possuía moradia herdada da mãe, móveis e considerável fortuna em ouro lavrado e em pó, que guardava em casa. Tudo isto, no entanto, não dirimia a profunda mágoa que nutria em relação ao pai, que permanecia vivo e que, ao longo dos anos, não o reconhecera como filho, nem o abençoara, embora lhe tivesse dedicado “obediência de filho pelo Pay”. Pedro tinha sido vendido pelo próprio pai à

sua mãe, que parece ter entendido toda a amargura do filho e tê-lo protegido, não lhe confirmando a paternidade já certamente imaginada, fazendo isto apenas nos últimos momentos de vida, por “dezcargo de sua conciencia”. O insensível pai, entretanto, de acordo com o testamento de Pedro (que não declarava ser casado e possuir filhos), se quisesse ser herdeiro conforme a lei, teria que reconhecê-lo oficialmente como filho; e não o fazendo, nada herdaria de sua fortuna. Entre o cativo e a vida de liberdade e de riqueza, o pardo forro protagonizou uma história esclarecedora dos meandros das dinâmicas das mestiçagens e dos seus desdobramentos familiares e sociais, além de deixar registada uma das muitas trajetórias de forros que conseguiram organizar as suas vidas depois da alforria e ascender social e economicamente em sociedades escravistas (APM/CMS, 1744, Cód. 24, fl. 122v-124).

Mais um caso que corrobora a descrição sobre o viver dos mestiçados na capitania das Minas Gerais é o da parda forra Isabel da Rocha, igualmente moradora em Sabará, onde ditou seu testamento, em 1754. Como noutras situações similares, ela também ascendeu económica e socialmente após ter conseguido a sua liberdade, estabelecendo relações de amizade, inclusive com ex-escravas, o que denota a manutenção de fortunas e de bens materiais entre elas, transitados de geração em geração, além da existência de redes femininas de sociabilidade e de proteção mútua. Como muitas outras ex-escravas, Isabel nascera na Cidade da Baía e deslocara-se para Minas Gerais durante a primeira metade do século XVIII, onde explorou oportunidades surgidas no já descrito ambiente dinâmico. Como era costume entre elas, também não era casada, nem tinha herdeiros. Além disto, possuía duas escravas africanas: uma Mina, que deveria ser vendida pelos testamenteiros, e outra Nagô, que se encontrava coartada¹¹, além de uma “morada de casas terreas”, sitas em local nobre, na rua de cima da igreja matriz de Sabará. No seu testamento a morada foi legada à sua ex-escrava, Tomásia, parda, que comprara a sua alforria, e à irmã dela, Efigênia, crioula, que se obrigavam, por isto, a pagar 30\$000 (trinta mil réis), em quatro anos, à irmandade do Santíssimo Sacramento da matriz de Nossa Senhora da Conceição. Como se vê, a ascensão socioeconómica e a constituição da mencionada rede de sociabilidade entre essas mulheres pareciam vincular-se, também, à dimensão religiosa e às irmandades leigas tão fortemente presentes na urbe mineira (APM/CMS, 1754, Cód. 20, fl. 113v-114v).

¹¹ Sistema muito comum na região, produto de negociações entre senhores e escravos, a partir do qual esses últimos obtinham licenças dos primeiros para durante alguns anos viverem com relativa autonomia e buscarem recursos para pagarem as parcelas previamente acordadas, relativas à carta de alforria que seria emitida ao final, uma vez saldada a dívida. Ver sobre o tema GONÇALVES 1995; SOUZA 2000; PAIVA 2009, 2022; SCHWARTZ 1985.

A viúva Luísa de Sousa, parda forra, nascida na cidade de Pernambuco, filha de uma escrava parda e de pai incógnito, inscreve-se também no quadro aqui analisado. Ela tivera sete filhos, dois dos quais já haviam morrido, quando em 1755 ditou o seu testamento em Sabará, onde morava. Luísa deixara os filhos ao transferir-se para as Minas e acabou por perder o contacto com alguns deles, embora tivesse notícias de três. Entre os que já tinham falecido incluía-se Rosa Maria, dotada, para seu casamento, com três escravos, ouro lavrado e enxoval. Um dos filhos vivos tinha dívidas que a mãe assumiu em testamento. Além disto, Joana, outra das filhas, havia sido dotada com uma escrava e enxoval, valendo tudo 230 oitavas de ouro, equivalentes à considerável quantia de 345\$000, valor que se poderia pagar por dois escravos relativamente jovens, com boa saúde. Estes gastos, entretanto, deveriam ser descontados do montante a ser posteriormente dividido entre os demais herdeiros, que eram outros filhos e netos.

Luísa não levava uma vida tranquila, como parece. Ela era consumida pela falta completa de notícias relacionadas com duas das suas filhas, talvez as mais velhas, nascidas escravas, cujas idades ultrapassavam os 30 anos. Não sabia do paradeiro das duas, nem sequer se ainda estavam vivas, apesar das constantes diligências para encontrá-las. Talvez receosa de que o abandono lhe pesaria no Juízo Final, ela ordenava que as “legítimas” a que tinham direito permanecessem nas mãos de seus testamenteiros, que deveriam continuar a procurá-las durante três anos. No caso de não serem encontradas, os montantes deveriam reverter para missas por intenção de Maria e de Simoa (APM/CMS, 1755, Cód. 20, fl. 124v-126). Mesmo não conseguindo o controle total sobre sua família, a viúva Luísa legou-nos informações preciosas sobre uma organização familiar matrifocal. No seu relato testamentário o(s) pai(s) dos filhos simplesmente desaparece(m) e ela constrói o seu perfil de mãe amparadora, o qual deveria ser lembrado depois de sua morte.

Já a parda forra Elena Joaquina Barros, moradora nos “subúrbios” da vila de São João del-Rei, ostentava o êxito da sua trajetória. Casada, sem filhos, descendente de uma “preta forra”, católica e associada à irmandade da Boa Morte, Elena saíra do cativeiro e amealhara fortuna. O inventário dos seus bens, feito em 1789, é extenso e rico. Ela possuía casa coberta de telhas, com curral e pomar, uma escrava Angola, gado vacuum, ferramentas de trabalho agrícola, móveis, utensílios domésticos e louça, talheres e pratos de estanho, latão e prata, além de várias jóias em ouro, prata, diamantes e outras pedras. Chama a atenção, ainda, a grande quantidade de roupas de tecidos importados de várias partes – linho, seda, chamalote, chita e bretanha (IPHAN/ AHSJDR, INV, Cx. 30, fl. 6-9v). Note-se que esses e outros tecidos eram frequentemente usados

por forras e não brancas nascidas livres, o que se constata com facilidade nos seus testamentos e inventários *post-mortem*. Isto testemunha a inserção dessas mulheres no mercado global, como consumidoras vorazes, e indica a sua incorporação ao que se pode chamar de camadas intermediárias, conformadas generalizadamente nas áreas urbanizadas brasileiras e ibero-americanas (PAIVA 2020: 20).

Outros mestiçados, obviamente, tiveram vida mais modesta. Pedro de Almeida Faria, pardo forro, por exemplo, parece ter sido carpinteiro em Sabará. No testamento ditado em 1764, declarou ser filho de uma “mulher preta” e de pai incógnito, solteiro e sem filhos. Os seus bens limitavam-se a dois escravos, um crioulo adulto e um “moleque boçal”, aprendizes, alguns móveis e ferramentas do ofício (APM/CMS, 1764, 24, fl. 102-104). Independentemente de fortunas acumuladas ou de situações menos privilegiadas, esses mestiçados e mestiçadas, ao ditarem seus testamentos, legaram ricas informações sobre como organizaram as suas vidas e sobre como entenderam aquela realidade. Os seus testemunhos atestam regularmente a mobilidade social marcante, as conexões globais que moldavam aquela realidade, assim como as distinções e hierarquizações vigentes, facetas incontornáveis daquele universo escravista e profundamente mestiçado.

3. Da sociedade de castas em Buenos Aires e arredores, à origem do populismo argentino

A prosperidade de Minas Gerais no “século das luzes” não tinha paralelo em Buenos Aires do século XVIII e inícios do século XIX, bastante aquém do brilho da arquitetura, das artes musicais, esculturais e gráficas do arraial do Tejuco (Diamantina), Vila do Príncipe (Serro), Vila Rica (Ouro Preto), Mariana, Sabará, São João del-Rei, São José del-Rei (Tiradentes) e outras localidades. Tampouco havia equivalência no número de escravos negros e seus descendentes. Vale a pena então atentar nas mestiçagens e respetivas categorias nestas duas regiões.

O Rio da Prata era o término sul do Brasil ou da América, segundo a cartografia do século XVI. O porto de Buenos Aires, fundado em 1536, destruído pelos indígenas e posteriormente refundado em 1580, ocupou um lugar estratégico entre os territórios das Coroas da Espanha e de Portugal até a tomada da Colônia do Sacramento (atual Uruguai), por Pedro Cevallos, em 1777. Como consequência dessa vitória, em 1778 foi criado o vice-reino do Rio da Prata, que incluía parte dos atuais Paraguai e Bolívia, cujo território – o

da futura Argentina – estava principalmente habitado por uma diversidade de grupos indígenas livres (os do Alto Peru) ou incluídos nas missões jesuíticas, abandonadas em meados do século XVIII, com a expulsão desta ordem. Os contingentes indígenas mais importantes eram os Araucanos, subdivididos em vários grupos originários do Chile, assim como os Pampas e os Tehuelches, que viviam no imenso território imediato a Buenos Aires: o Pampa e a Patagônia. Também existiam outros grupos indígenas independentes no território do Chaco, na fronteira como o Alto Peru. A conquista desse “deserto” habitado por nativos belicosos foi o objetivo da Confederação Argentina depois da independência (1810-1816).

No contexto geral próprio do século XVIII, Buenos Aires pertenceu ao vice-reino do Peru até ao ano de 1777, ao qual estava conectada por uma rede de caminhos incômodos e perigosos. A via que a ligava às riquezas do Peru (Potosí, Lima) teve o seu cronista. Em 1773, publicou-se *El Lazarillo de ciegos caminantes*, cujo autor, que assina Concolorcorvo (“color de cuervo”, isto é, escuro), foi um mestiço ou mulato chamado Calixto Bustamente Carlos Inga, originário do Chile. Este homem de “cor” e de identificação ambígua acompanhou, como secretário, o funcionário espanhol Dom Alonso Carrió de la Vandra, cuja missão era escrever um relatório sobre o serviço postal no vice-reino do Peru. A principal cidade do interior era Córdoba, cuja prosperidade dependia dos jesuítas. Santiago del Estero, Tucumán, Salta e *el paso* de Humahuaca conduziam ao Alto Peru, hoje Bolívia. O labirinto do delta dos rios Paraná e Uruguai, que desembocam no Rio da Prata, facilitava o contrabando de escravos e de mercadorias. Como em Minas Gerais, os descaminhos (contrabandos, corsários, *malones* de índios) foram frequentes ao largo dessas rotas.

Sendo porto, de rápido acesso com o sul da Península Ibérica, Buenos Aires precedia Lima na receção de informações dos sucessos europeus, como por exemplo as notícias da Revolução Francesa (1789-1799), que desencadearam alvoroço e esperanças entre os escravos e as castas de “cor”, tema importante que não podemos tratar nestas páginas. A sua proximidade com o Brasil confere a esse porto não só uma importância política para a Espanha mas, também, uma característica “mestiça”, no que se refere à língua e ao modo de falar. No Archivo General de la Nación (AGN, Argentina) há textos escritos num dialeto misto, o “portuñol”, e a pronúncia da Língua Castelhana do porto de Buenos Aires (a fala “porteña”) continha muitas inflexões portuguesas e também guaranis. A Colônia do Sacramento, no Uruguai, estava muito próxima do litoral de Buenos Aires, ao ponto de ser recorrente, nessa zona mais estreita do estuário, negros escravos *cimarrones* (quilombolas) rumarem à outra margem a nado,

como faziam os indígenas. Não se deve esquecer que Buenos Aires foi refundada em 1580 por Juan de Garay e seus homens, maioritariamente mestiços de espanhol e de índias guaranis, isto é “gente de la tierra”, nascida naquele “paraíso de Mahoma” que foi o Paraguai (BERNAND 2017: 319-328).

Estas linhas preliminares são necessárias para contextualizar este esboço comparativo inicial das mestiçagens do Rio da Prata e seus confins. O formato estreito deste artigo restringe os exemplos e a problemática: sabemos da necessidade de uma reflexão mais profunda sobre a fronteira (que também é uma não fronteira) entre os domínios das Coroas portuguesa e espanhola, no século XVIII. Procuraremos então responder sobretudo a uma pergunta muito simples: quem eram os mestiços do Rio da Prata?

4. Quadros de castas

Para encarar o tema é necessário recordar rapidamente a codificação das mestiçagens elaborada no vice-reino do Peru, por meio dos célebres quadros de castas, pintados para informar o rei espanhol Carlos III sobre os povos que habitavam os seus domínios. O termo “casta” é muito mais antigo, pois aparece em fins do século XV com o significado de “linaje noble y castizo”, incluindo, portanto, pessoas que eram “de buena línea y descendencia” (ALONSO 1986: 643-644). Porém, depois da conquista europeia de parte significativa da América, o conceito de casta transformou-se e passou a designar as mestiçagens em geral, sobretudo as que se supunham “sin orden ni concierto” e que eram próprias de plebeus. Essa conotação negativa, similar à que vigorava em Minas Gerais, foi indicada por Covarrubias, autor do célebre *Diccionario de la lengua castellana*, de inícios do século XVII, no qual esclarecia que casta “se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío”. Os quadros de castas setecentistas do vice-reino de Lima são ilustrações gráficas das misturas ou “castas”, as quais dependiam do estatuto das pessoas, da visibilidade e do género. Além da indicação da “qualidade” e da “cor”, referiam-se outros aspetos como o traje, o modo de comer, o asseio, etc. Os quadros representavam uma mesma cena inicial: um casal desigual no que se refere à origem e ao aspeto físico, com uma criança resultante dessa união. Curiosamente todos os quadros expunham uma imagem harmoniosa e idealizada da sociedade e, salvo algumas exceções, o casal que servia de modelo expressava ternura e serenidade. Desses quadros se depreende que a mistura de “sangue” dependia da categoria social, da origem peninsular, americana ou africana, e do contexto cultural.

Os quadros de castas seguiam um esquema ternário, reconhecendo-se três

tipos de mestiçagens. Primeiramente, as misturas originárias de troncos puros (espanhol e índia da nobreza), uma construção ideológica do século XVI, quando os dois atores principais foram os conquistadores (a maioria tinha origens “baixas” ou ilegítimas) e as mulheres descendentes dos incas ou de outros povos do Peru. Em segundo lugar, as ilustrações evidenciam a mistura menos prestigiante de espanhol com negra e a sua descendência variada. O terceiro tipo desenvolve as misturas das “castas confusas”, distinguindo-se dos dois primeiros porque concerne unicamente a uniões “baixas”, isto é, entre índios e negros e suas diversas misturas. A série peruana inclui o termo *cholo*, filho de mestiço e de índia, assim como *zambo*, filho de negro e índia, que encontramos no Rio da Prata. Os mestiços “baixos” e “confusos” eram pobres, vestiam calças já gastas e andavam descalços (todos os demais calçavam sapatos, inclusive finos, com fivelas). Não comiam sentados à mesa, mas de cócoras, no chão. As “castas confusas” entre gentes “baixas” correspondiam a um grupo social muito pobre, noutras fontes designado de “populacho”, sobre o qual se falará adiante.

As mestiçagens patentes nos referidos quadros são interessantes do ponto de vista do género. Contrariamente à ideia que vigora, a mulher mestiça ou mulata tinha um estatuto superior ao do homem mestiço ou amulatado. A ascensão social de um filho mesclado era muito mais fácil se a mãe fosse mestiça ou mulata, porque podia unir-se com um espanhol de estatuto “superior” e engendrar uma descendência mais “decente” (segundo o vocabulário da época, que, todavia, se ouvia nos Andes, no último terço do século XX), isto é, mais branca (ainda que se devam considerar diferentes percepções produzidas ao longo do tempo). Se o casal desigual tinha um filho varão mestiço ou mulato, o mesmo não seria possível, já que ele teria que casar com alguém pertencente à sua categoria ou a uma inferior à sua. Entre as “castas confusas”, o branqueamento era de certa forma impossível apesar das aparências, como o indicava o termo *tornatrás*, utilizado no caso do nascimento inesperado de uma criança de pele escura, cujos pais já se tinham “branqueado”. A “mancha servil”, sobretudo africana, não podia ser apagada. Esta dificuldade de mobilidade social em função do tipo de mestiçagem difere da realidade verificada em Minas Gerais.

O vocabulário utilizado nos quadros para definir, sobretudo, mas não exclusivamente, as classes “baixas”, incluía sinónimos aplicados a animais, tais como lobo, coioite e *barcino* (alusão à pelagem). Isto também difere de Minas Gerais. Havia, ainda, termos como *albarazado*, que designavam uma pessoa com sangue enfermo. Na prática, nos documentos da época utilizavam-se vozes mais comuns para se evocar os agentes das misturas: índios, mestiços, *sambos*, *cholos* e outros. Por outro lado, nos documentos em que aparecem palavras

ditas por pessoas envolvidas em litígios, surgem várias etiquetas ofensivas, com alusão à cor de pele ou à “qualidade”.

Um critério de distinção era o facto de se comer em pé e, sobretudo, na rua, próprio dos índios “baixos”. Segundo o terceiro Concílio de Lima, dever-se-ia dormir no alto e não no chão, como o faziam, e as casas deveriam parecer habitações “de hombres y no chozas o pocilgas de animales inmundos” (PEREIRA 1972: 384). O “populacho” não era considerado pertencer totalmente ao mundo humano. Esta variante manifestava-se em meados do século XVIII¹².

5. Os integrantes das “castas oscuras” do Rio da Prata

No vice-reino do Rio da Prata, o mais tardio da América espanhola, criado em 1776, o termo *criollo* era sem dúvida o mais ambíguo, porque na sua origem designava os filhos de espanhóis e, também, os nascidos “en la tierra” (“Novo Mundo”), filhos de negros africanos. No século XVIII, os espanhóis que chegavam à América, vindos da Península (chamados de *chapetones*), diferenciavam-se fortemente dos que viviam ali, já *acriollados*, que viam aqueles como estrangeiros, pelo modo de falar, pelo tom imperioso e pelos costumes. O incremento comercial promoveu a intensificação das tensões entre *criollos* y *chapetones*. As elites *criollas* sentiram-se impedidas de aceder aos cargos superiores da administração, reservados aos peninsulares e esse ressentimento foi uma das causas da revolução independentista. Tampouco entre os descendentes dos negros africanos, *criollos* correspondiam a boçais, os recém-chegados de África. A maneira de falar, o sotaque, o tom de voz, eram aspetos significativos, diferenciadores e discriminadores, que nem sempre aparecem na historiografia. Por outro lado, o *criollismo* não significou necessariamente a abolição das castas, ainda que tenha introduzido uma identidade comum, o “ser de la tierra”, presente já nos finais do século XVIII e fundamental no século XIX, na formação da Argentina (QUIJADA 2000: 178-216).

Acresce ao já exposto que, para descrever as mestiçagens modernas no sul do vice-reino do Peru, há que considerar quatro datas importantes, além da expulsão dos jesuítas em 1767, fortemente instalados em Córdoba e na bacia do Rio Uruguai. O sistema de castas ruiu no período compreendido entre

¹² Não devemos tratar os quadros de castas do século XVIII sem evocar o debate europeu sobre os povos “degenerados” e o colonialismo espanhol (e não o português) denunciado pelos porta-vozes da nova História Universal, como Cornelius de Paw, William Robertson e, sobretudo, o abade Guillaume de Raynal. Sobre essa controvérsia, com repercussão em Buenos Aires e no México, ver BERNAND 2014: 85-111. A exceção portuguesa e, portanto, brasileira, merece uma releitura à luz dessa polémica.

1776 e 1777, quando Pedro Cevallos e os seus batalhões de castas e de negros tomaram a Colônia do Sacramento. Por ocasião deste triunfo, Buenos Aires converteu-se em capital do novo vice-reino do Rio da Prata, em 1778. A segunda data significativa é o ano de 1780, ocasião em que estalou a insurreição de José Gabriel Condorcanqui Tupac Amaru, no Peru, e a rebelião de Tomas Catari, no Alto Perú, pertencente ao novo vice-reino. Ser *cholo* não revelava somente a “qualidade” ou a cor *cetrino* da pele, mas também o ser inimigo potencial dos espanhóis brancos. A terceira data é 1794, respeitante ao decreto de abolição da escravidão pela Assembleia Constituinte dos revolucionários de Paris, um facto transcendente, que provocou distúrbios em Buenos Aires, entre *criollos*, castas e autoridades espanholas. Poucos anos depois, em 1806-1807, os ingleses desembarcariam nas cercanias de Buenos Aires e o francês Santiago Liniers, futuro vice-rei, mobilizaria os negros escravos e os pardos, todos unidos contra os estrangeiros, que seriam derrotados em grande parte pelas “turbas” de “cor”. A independência das Províncias Unidas do Sul foi proclamada em 25 de maio de 1810. As castas, os negros e os *criollos*, unidos contra a Espanha, proclamaram a liberdade e a união. Nem sempre esses valores seriam respeitados, mas aparecem mencionados no hino argentino, criado nessa ocasião e no monumento erigido na atual *Plaza de Mayo*. Como se vê, ao contrário do que ocorreu em Minas Gerais durante o século XVIII, os mestiçados de Buenos Aires assumiram alguma importância nos movimentos políticos separatistas.

A terminologia utilizada para designar as misturas em Buenos Aires e território circundante, não era tão subtil como a utilizada no Brasil, com as suas numerosas matizes, estudadas por Eduardo França Paiva. Ainda que sempre tenha havido negros em Buenos Aires, o seu número era muito inferior em relação ao verificado no Brasil, já que a introdução massiva de africanos destinados ao Peru se desenvolveu apenas no começo do século XVIII. Ao longo dessa centúria fizeram-se numerosas menções a *personas de color* na documentação. O vocabulário das misturas, menos rico do que no Brasil e do que nos mencionados quadros de Lima, era bastante restrito: pardos, morenos, mulatos, *criollos*, *gauderios*, *cholos*, muitas vezes utilizados indistintamente para indicar indivíduos misturados, pertencentes aos setores mais baixos da sociedade.

Com a criação do novo vice-reino, Buenos Aires transformar-se-ia progressivamente em cidade, logo ocorrendo uma escassez de mão de obra, dada a instabilidade da população que deveria dedicar-se aos ofícios mecânicos (manuais). Surgiu então um decreto (nem sempre cumprido) que dispunha a obrigatoriedade de índios, negros e mulatos livres que andassem “vagando” se “alugassem” para trabalhar na colheita do trigo. Essas gentes eram também mencionadas nos documentos como *gauderios vagamundos*. Concolorcorvo

chamava assim aos “mozos nacidos en Montevideo y de los vecinos pagos”, os que “se pasean a su albedrío”, matando uma rês para comer quando tinham fome. Viviam do gado, todavia solto, como eles, próximo ao Rio da Prata, já que os campos não tinham cercas nem fronteiras. Era o caso dos *gauchos* (ou gaúchos do sul do Brasil). O interessante é que essa categoria abarcava outras, como os mulatos livres, considerados preguiçosos, que preferiam a liberdade do campo. Eis mais uma diferença em relação ao Brasil e a Minas Gerais, onde não havia leis que obrigassem mestiçados livres ou forros ao trabalho.

Os critérios de “qualidade” e de cor foram substituídos por outro, muito mais perigoso: o de gente não submetida às regras urbanas e à disciplina. Uma causa criminal de 1779 (AGN, Argentina, IX-32-2-3), por exemplo, incriminava “dos ladrones *pardos* de Buenos Aires”, um deles, um tal Felipe Bustamante (o pardo), por “haberlo visto de *gauderio* ocioso de esquina en esquina” (a palavra esquina alude a um estabelecimento de bebidas, a *pulpería*, geralmente construída nas esquinas das ruas). Os *gauderios* eram incluídos nas classes “baixas” e “confusas”, que reuniam “indisciplinados” e “preguiçosos”. O critério que os distinguia era o amor desmesurado pela liberdade e peregrinação, que também qualificava os grupos indígenas *pampas* e chilenos, residentes em acampamentos móveis. Os *gauderios* do Rio da Prata eram mal vistos no século XVIII (no XIX eles seriam idealizados pela literatura *gauchesca*) já que, nessa época, a ausência de trabalhadores braçais punha em risco a prosperidade de Buenos Aires. Importa não esquecer que a fronteira sul passava muito perto da capital e que, nesses pampas, os que fugissem do trabalho poderiam integrar-se nos grupos indígenas independentes. *Gauderio* designava de facto gente que tinha mistura de índios, africanos e descendentes de espanhóis (“castas confusas”).

Em Buenos Aires, como em Lima, a visibilidade das “gentes de color” era também um indício potencial de criminalidade. O escravo negro ou moreno integrado numa casa “respeitável” seguia as regras do seu senhor e estava vestido com roupa limpa, educado com bons modos. Por outro lado, negro e moreno não eram exatamente sinónimos: negro era uma palavra mais violenta do que moreno, e quando a pessoa se referia à sua qualidade preferia ser designada de “morena”. Em certos casos, negro designava o boçal, enquanto moreno referia-se ao indivíduo nascido na terra e no estrangeiro, ainda que também pudesse designar algum mulato de traços africanos marcados. Distinções similares ocorriam no Brasil, por exemplo envolvendo pardos e mulatos livres ou forros, pois o termo mulato era mais pejorativo, enquanto geralmente o termo negro era mais restrito aos escravos.

As “castas oscuras” viviam em bairros perigosos. Em Lima, o protótipo dessa gente urbana e mesclada era o *zambo* (mistura de índio e de negro), isto

é, o “populacho”, formado por gente indistinta não espanhola, que carecia de ofícios permanentes. Ali se aplicava a designação de *zánganos* ou ociosos àqueles que pululavam na Plaza de Armas de Lima e, também, aos que frequentavam a recova da *Plaza Mayor* de Buenos Aires (hoje *Plaza de Mayo*). Os *zánganos* portenhos instalavam as suas *bandolas*, ou seja, caixas desmontáveis cheias de mercadorias, o que valia a esses vendedores ambulantes o apodo de *bandoleiros*. Tratava-se de um setor informal, representado por gente de “qualidade” e “cor” indefinidas e indesejáveis, sobre o qual o governo deveria exercer algum controle.

As classificações de castas não eram estritas, portanto o estatuto social transformava a atitude geral dos habitantes da cidade em relação às misturas. Com o tempo, a identificação da gente misturada tornou-se mais ambígua. Por exemplo, o coronel Barcala, recrutado no batalhão cívico de pardos, era, na realidade, um *criollo*, já que seus pais tinham sido escravos trazidos da África¹³.

Uma vez que os indígenas entravam também na composição da população mesclada, encontramos o termo impreciso *china*, próprio das “castas confusas”, que referia indígenas misturados com brancos, mestiços ou mulatos. Chama à atenção a pobreza do vocabulário relativo às misturas em Buenos Aires. Aí não havia minas nem plantações e o campo reduzia-se a algumas roças e chácaras próximas. Depois, daí se estendia o espaço livre do gado, dos índios, dos *gaudérios* e dos negros revoltosos (quando se tratava de gente “selvagem” o termo “negro” podia incluir mulatos e pardos) que procuravam refúgio nas terras do sul.

Em Buenos Aires, negros, mulatos e pardos eram escravos urbanos ou homens libertos e livres que circulavam pelas ruas. Conheciam os boatos, davam notícias e ocupavam o espaço público, já que a gente “descendente” (descendente de espanhóis ou de outros europeus, ou de mestiços do Alto Peru, “embranquecidos” pela instrução e pelo dinheiro) locomovia-se em liteiras ou em carros, porque as ruas eram sujas, cheiravam mal e estavam povoadas de cães famintos.

Os escravos urbanos eram uma fonte de informação. Exerciam ofícios mecânicos, vendiam a sua força de trabalho a particulares e compartilhavam o ganho com o amo. O ofício transformava o negro em mulato. A pertença a uma confraria, também. A das Mercês (1803), por exemplo, reunia toda a sorte de “personas sin distinción de calidades: españoles, negros, indios, mulatos”, e a irmandade de São Baltazar era “constituída por morenos, pardos e indios de buena vida y costumbres” (ROSAL 1982; 2009: 208). Os estatutos da confraria

¹³ ESTRADA 1979. O autor apresenta trinta e quatro biografias de “argentinos” de “cor”. Este livro foi publicado numa época em que se acreditava que as raízes negras argentinas eram ténues e pouco importantes.

de São Benedito de Palermo (um santo negro muito venerado) afirmavam a vontade de “congregar a toda clase de gente (...) principalmente aquellos que por su estado y condición son mas miserables y abatidos en estos países: los negros, indios, mestizos, zambos, mulatos, toda clase de gente de servicio”. Encontramos aqui novamente a condição social como critério integrador da gente “de cor”.

Por vezes as descrições físicas detalhadas expõem também a dificuldade de se aplicar definições identitárias pré-concebidas às pessoas, como no caso de “ciertos mulatillos libres de pelo lacio”, que uma parda livre criara como seus filhos¹⁴. O cabelo era um traço de identidade tão importante quanto a cor de pele. Muitos mulatos apareciam descritos segundo o tipo de cabelo, como o *mulato chascón* (de cabelo encaracolado), chamado também, no mesmo documento, de *parda chascón*. Este, um tal Pedro Inácio Guzmán, quando lhe perguntaram se era espanhol, índio ou mulato, respondeu “ser natural del Paraguay, de calidad español, de oficio zapatero, de 30 años de edad”¹⁵. Nada disse sobre seus traços fisionômicos.

Numa lista de ofícios, relativa ao ano de 1780 (ROSAL 2009: 66-69), do grémio dos alfaiates, registaram-se várias categorias e origens: um escravo natural do “Rio Geneiro”, um francês, um natural da Galícia, um negro escravo, um negro natural “de esta ciudad”, um pardo escravo, um pardo livre e um personagem recorrente na documentação, Pedro Pablo de Agüero, “negro esclavo que fue, pardo libre desta ciudad”. No grémio dos pedreiros havia negros e pardos livres, um pardo escravo, gente de “color mestizo”, alguém de “color etíope”. Já os negros sem amos ou sem grêmios eram os violentos, violadores de mulheres, bêbados e jogadores.

6. A liberdade e a suspeita

Se a categoria “mestiço”, utilizada na documentação oficial, era vaga, também os indivíduos utilizavam designações muito diversas. A imputação de uma mistura infame a uma pessoa era acompanhada da ideia de que os que pretendiam ser brancos, mas não vinham de Espanha, o que seria fácil de perceber na maneira de falar, não o eram de todo, ainda que ostentassem estatuto superior, como no caso dos *criollos* e, também, dos *cholos*. A suspeita

¹⁴ O tema do cabelo liso (*lacio*) aparece frequentemente nas fontes: “según demostraba su color y pelo”, esta é a fórmula corrente. Ver por exemplo, AGN, IX-35-9-3 e AGN, Registro Thomas Boyso, fl. 157, sobre “los mulatillos de color blanco y pelo lacio de Ana Espinosa”.

¹⁵ AGN, IX-31-6, sobre Pedro Inácio Guzman, oficial de sapateiro, originário do Paraguai.

era um tema que impregnava numerosos relatórios, porque as aparências e a identidade, reais ou pretendidas, dependiam da interpretação que se lhes dava. Por exemplo, apesar de o mulato Basilio Baldés, que se definia como “mulato escravo”, ter evocado o direito de comprar a sua liberdade, o seu senhor considerava-o pardo. Contudo, por ser sangrador e médico, cuja habilidade “no tenía su igual”, o seu amo negou desfazer-se dele. Noutro documento, relativo a 1785, as “Mingochas”, de reputação “callejeras”, “en presencia de los que alli estaban”, insultaram Dona Maria Guerrero, chamando-lhe de mulata, *chola* e ladra, “que son palabras mayores y que nadie que debe vivir con honra como nosotros lo deseamos” (AGN, IX-39-7-9).

A causa crime contra Josef Arriola, mulato, é uma das mais curiosas. Foi incriminado pelas feridas que provocou em Dionísio Leiba, em 1790. Leiba era um espanhol pobre, recém-chegado da Península, que vivia num quarto alugado. Foi agredido ao sair da pensão, pelo mulato Arriola que vinha a cavalo (Leiba era demasiado pobre para andar a cavalo). Arriola perguntou ao espanhol, com muita altivez para alguém da sua condição: “che porquería, que yo te debo algo que no me saludas”? Repreendido por Leiba, o ginete apeou do cavalo, sacando uma faca. O agressor apenas seria advertido, porque era escravo mulato do assessor do vice-rei, pelo que Leiba não foi considerado vítima de desacato (AGN, 1790). Na medida em que o Alto Peru integrava, como Buenos Aires, o vice-reinado de Lima e, depois, o vice-reinado do Rio da Prata, não surpreende que se encontrem nos arquivos numerosas referências a *cholos*, termo que no Peru correspondia a mestiços, quando eles eram de baixo estatuto social. Um mestiço descendente de caciques governadores não era designado por esse apodo infame, costume ainda hoje vigente. Carlos González, sapateiro, natural de Guanuco, no Peru, pediu autorização para se casar com uma das órfãs espanholas do colégio de San Miguel, segundo as regras imperantes no vice-reinado (regras que podiam ser esquecidas com dinheiro e influência) (AGN, 1788, fl. 101). González pretendia ser “indio legítimo sin mezcla de otras castas”. Os seus pais descendiam de índios e não de *cholos*, mulatos ou mestiços, como o próprio afirmava. Entretanto, o tribunal alegou que o seu aspecto “demuestra no ser indio sino de distinta calidad”.

Já Don Inácio Maradona, vizinho e alcaide de San Juan de la Frontera, denunciou os agravos que sofreu da mulher do oficial A. Vera, “con muchas desacatadas expresiones que a gritos profería a las puertas de su casa y lo que es mas lo oprobíó imputándole la calidad vergonzosa de mulato, casta que por su mezcla de sangre, se tiene acarreado el odio e infamia de los vivientes”. Segundo o testemunho de um escravo, a frase pronunciada por Luísa Frías foi textualmente: “que estos cholos aguardan a tener empleo para ultrajar a las

personas honradas”. Outra testemunha ouviu: “ese perro mulato, villano, que en plaza pública se lo he de hacer bueno”, mas, ao ser interrogada, não explicou a quem se referia. Outra testemunha ainda disse que: “sabe por habérselo oído a don Juan Rodríguez en presencia de varias personas, que Luisa Frías, mujer de Antonio Vieyra, había dicho que el mismo señor alcalde era mulato por ser de familia de Montenegro y que esto sabe por ser público y notorio en el pueblo”. Luísa Frías acabaria por ser presa. Por fim, a petição de Maradona, que queria reivindicar a sua honra, foi enviada ao tribunal de Córdoba (Argentina) e daí para Espanha, ignorando-se o que sucedeu (AGN, IX 32-5-3).

Talvez, o exemplo mais célebre de “insulto” baseado na “geração”, ainda que anos mais tarde e noutro contexto político, tenha sido o sofrido por Bernardino Rivadavia, primeiro presidente argentino e maçom, apelidado depreciativamente de “Doctor Chocolate”, devido à ascendência parda real ou inventada pelos seus adversários.

A tomada da Colónia do Sacramento, na qual participaram escravos negros, mulatos e pardos, valeu à gente “de cor” o direito de

hacer sus funciones como se acostumbran en todas las Indias, en recompensa de los servicios en todo tiempo con mayor celo y desinterés, que hacen y han hecho a la Real Corona, ya asistiendo a las guerras que se han ofrecido con los portugueses y contra los enemigos bárbaros que invaden esta jurisdicción (ROSAL 2009: 60-61).

Gervasio Posadas foi, talvez, quem melhor descreveu os novos conflitos iniciados com a independência, em 1816. Homem de leis, *criollo* e diretor supremo das Províncias Unidas do Rio da Prata, renunciou ao cargo em 1815, quando Fernando VII recuperou o trono. Encarcerado como “realista”, foi libertado em 1821. Diz ele que durante a revolução de 5 e 6 de abril de 1811 e as demais, como a de 1815,

la conducta de las clases bajas en esta ciudad de Buenos Aires siempre ha tomado un carácter alarmante a instigación de los que han capitaneado y dirigido semejantes convulsiones por sus miras particulares y por tomarse el Poder que no podían ver en otros manos sin envidia y celos. En los primeros momentos de cada convulsión, muchos de la ínfima plebe oían el trueno lejano con una suerte de terror estúpido y otras su pequeña parte veían con asombro pasivo, la marcha acelerada de los agentes principales del desorden (...). Se han visto salir de los arrabales y de los barrios oscuros aquellos miembros degradados de la sociedad, cuyas labores mercenarias no

encuentran descanso sino en la francachela grosera, invisibles las mas veces a las clases mas respetables de la sociedad, pero que los hacen aparecer en los tiempos de agitación y de calamidad pública para aumentar la confusión y el terror general. Aquellos seres oscuros se reúnen en los momentos de peligro público a la simple reseña de un jefe revolucionario, y los ciudadanos sensatos ven, con tanto disgusto como terror, unas fisionomías que les son tan desconocidas como si aquellos seres hubieran salido de un país lejano y salvaje. Esto es lo que ha pasado y pasa (BN 213, n° 2334-19).

Como se percebe neste trecho, a realidade social e política na qual Posadas se inseria tinha-se alterado, pondo em evidência a emergência da plebe como agente político maior e do populismo argentino, cujas primeiras figuras foram os caudilhos federais do Rio da Prata, na primeira metade do século XIX.

Conclusões

Não existe ainda uma história adequadamente comparada e conectada da escravidão, do mundo do trabalho e das dinâmicas de mestiçagens ibero-americanas, não obstante tenham vindo a ser desenvolvidos esforços nesse sentido. Entendemos, por isso, que, embora iniciais, estudos como este sejam importantes, pelo seu foco comparativo, mesmo que em escala reduzida, com recorte menos abrangente e recurso a casos pontuais. Com exercícios metodológicos, conceptuais e temáticos, como os empreendidos aqui, é possível esclarecer realidades mais amplas e complexas. O diálogo, as conexões e as comparações não são fáceis de levar a cabo, o que se agrava em função de alguns aspetos corriqueiros a serem enfrentados por quem caminha no sentido indicado neste texto. Entre eles poder-se-á destacar a natureza diversa das fontes disponíveis, com vocabulários distintos, que podem denotar formas igualmente distintas de classificação social. Além disso, o facto de nem sempre existir disponibilidade documental, de as historiografias nacionais ou transnacionais em alguns casos não estarem devidamente consolidadas sobre esta temática, e de ser por vezes difícil ultrapassar as barreiras criadas pelas diferenças de perspetiva em termos conceptuais, metodológicos e historiográficos, adotadas pelos pesquisadores, são dificuldades não menores, por nós enfrentadas e a enfrentar no futuro. Contudo, é importante e necessário encarar esses desafios, desenvolvendo investigação colaborativa e debates sobre esta temática.

A aproximação de experiências de pesquisadores que de há algum tempo a esta parte se têm dedicado a estes temas é sempre iniciativa alvissareira. Resulta

do desejo de articulação entre o *locus* e o *orbis* e produz, quase sempre, revisões e novas perspectivas, base para a continuidade de comparativos futuros, para os quais deverão ser desafiados investigadores mais jovens.

A construção do mundo mestiçado ibero-americano guarda diferenças essenciais entre regiões e épocas, mas, igualmente, ostenta similitudes incontornáveis. Ambas as dimensões são passíveis de comparação e de serem compreendidas a partir de conexões culturais, políticas, religiosas, demográficas, económicas e historiográficas. Afinal, esse extenso território esteve interligado, permitindo a intensa circulação de gentes e culturas, diferentemente do que as histórias nacionais do século XIX nos obrigaram a acreditar. Trabalho e dinâmicas de mestiçagens foram, naquele contexto, eixos primordiais, em torno dos quais as sociedades se organizaram e os distintos grupos sociais atuaram.

Ao eleger os mestiçados e forros nas Minas Gerais e em Buenos Aires dos séculos XVIII e XIX, propusemo-nos a produzir comparações iniciais e sublinhar conexões históricas, mas, também, a explicar a importância desses centros irradiadores e recetores para a conformação do que poderíamos chamar de mundo mestiçado ibero-americano. Assim, ao invés de ocuparem o desprestigiado lugar de “periferia”, que tradicionalmente lhes é atribuído, esses centros são aqui percebidos como promotores vitais de um novo mundo, fortemente mestiçado, que surge de conexões globais, ao mesmo tempo que se constituem em praças-pilares do aprofundamento dessa globalização fundante dos tempos modernos. Além disso, os mestiçados são fruto da inserção e de conflitos sociais e, concomitantemente, de diferentes maneiras, também neles participaram.

Por isso, entre os protagonistas da história aqui revisitada, estão os mestiçados de várias “qualidades”, escravos, forros ou nascidos livres, que a testemunharam e a fizeram registar na documentação que produziram oralmente ou por escrito, ou ainda em registos em que são referidos. Alguns deles foram aqui amplamente utilizados, permitindo-nos reafirmar, por exemplo, direta e indiretamente, a natureza indelevelmente mestiçada, biológica e culturalmente, das realidades em que viviam e das quais foram co-constructores ativos. Ao longo da análise que empreendemos a esses documentos pudemos verificar que existia mobilidade social, que facilitou liberdades, ascensão e descendências, e que nos advertiu sobre a falsa ideia de harmonia social, ao nos expor distinções e hierarquias rígidas, conflitos de poder e menosprezos, assim como o pragmatismo posto em prática durante as necessárias e incontáveis negociações e adaptações ocorridas.

Resulta, portanto, desta análise, a clara percepção de que desqualificar, desconsiderar ou invisibilizar as mestiçagens biológicas e culturais na formação

das sociedades ibero-americanas constitui equívoco imperdoável. Mais do que isto, apagá-las da história significa impedir nosso pleno conhecimento sobre o que somos hoje.

Fontes e Bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo Eclesiástico a Arquidiocese de Mariana, Devassas, junho-setembro de 1737-1738.

Archivo General de la Nación, Argentina, 1790, Causa criminal de oficio de la Real Justicia contra Josef Ignacio Arriola, mulato, por las heridas que dió a Dionisio Leyba (Buenos Aires).

Archivo General de la Nación, Argentina, IX-31-6, Tribunales.

Archivo General de la Nación, Argentina, IX-32-2-3.

Archivo General de la Nación, Argentina, IX 32-5-3, 1794-1795, Gobierno, Criminales.

Archivo General de la Nación, Argentina, IX-35-9-3, 1798.

Archivo General de la Nación, Argentina, IX 36-5-3, Tribunales 1788.

Archivo General de la Nación, Argentina, IX-39-7-9, Tribunales 276.

Archivo General de la Nación, Argentina, Registro Thomas Boyso, 1806-1807.

Arquivo Público Mineiro/Câmara Municipal de Ouro Preto, Cód. 35, Registro de editais, cartas, provisões e informações do Senado de petições e despachos – 1735-1736.

Arquivo Público Mineiro/Câmara Municipal de Sabará, Cód. 20, Testamento de Isabel da Rocha, parda forra, Sabará, 03/03/1754.

Arquivo Público Mineiro/Câmara Municipal de Sabará, Cód. 20, Testamento de Luisa de Souza, parda forra, Sabará, 30/08/1755.

Arquivo Público Mineiro/Câmara Municipal de Sabará, Cód. 24, Testamento de Pedro da Costa, pardo forro, Rio de Janeiro, 19/11/1744.

Arquivo Público Mineiro/Câmara Municipal de Sabará, Cód. 24, Testamento de Pedro de Almeida Faria, pardo forro, Sabará, 18/01/1764.

Biblioteca Nacional, Argentina, 213, n° 2334-19, 1822, *Gervasio Posadas sobre clases bajas*.

Instituto Brasileiro de Museus/Casa Borba Gato, Sabará, Cartório do Primeiro Ofício, Testamentos, Cód. 7, 13, Testamento de Francisca Poderosa, Pitangui, 06/08/1742.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Arquivo Histórico de

São João del-Rei, Inventários, Cx. 30, Testamentos, Testamento de Elena Joaquina Barros, parda forra, Barro Vermelho, subúrbios da vila de São João del-Rei, 15/02/1789.

Fontes impressas

BLUTEAU, D. Raphael (1712). *Vocabulario Portuguez e Latino Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Crítico, Chimico...* Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de JESU. <https://digital.bbm.usp.br/view/?45000008432#page/4/mode/2up> (consultado em 2022.11.28).

BRITO, Francisco Tavares de (1732). *Itinerario geografico com a verdadeira descripcao dos Caminhos, Estradas, Rossas, Citios, Povoacoens, Lugares, Villas, Rios, Montes, e Serras, que ha da cidade de S. Sebastiao do Rio de Janeiro ate as Minas do Ouro*. Sevilha: Oficina de Antonio da Sylva. <https://purl.pt/150> (consultado em 2022.11.28).

D'AREZZO, Restoro (1864). *Della composizione del mondo di Restoro d'Arezzo. Testo italiano del 1282 già pubblicato da Enrico Narducci ed ora in più comoda forma ridotto e diligentemente corretto*. Milano G. Daelli e Comp. Editori. (Libro VII, parte III, Capitlo II. Capitolo secondo. Della diversità delli animali, colle sue cagioni.).

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria (1758). *JABOATAO mystico em correntes sacras dividido. Corrente primeira panegyrica, e moral, offerecida, debaixo da protecao da milagrosa imagem do Senhor Santo Amaro, venerada na sua igreja matriz do Jaboatao, ao ilustrissimo e excelentissimo senhor Luiz Jose Correa de Sa, governador de Pernambuco*. Lisboa: Na offic. de Antonio Vicente da Silva.

Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia (1807). Madrid: La Imprenta Real. [http://www.cervantesvirtual.com/buscador/?f\[cg\]=1&q=las+siete+partidas&x=0&y=0](http://www.cervantesvirtual.com/buscador/?f[cg]=1&q=las+siete+partidas&x=0&y=0) (consultado em 2022.11.28).

LEITE, Serafim (1956). *Monumenta Brasiliae. Tomo II – 1558*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman (2005). *Nueva corónica y buen gobierno. Tomo II*. Lima: Fondo de Cultura Económica. <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/> (consultado em 2022.11.28).

ROSSILLON, Gérard de (1856). *Chanson de geste ancienne publiée en provençal et en français d'après les manuscrits de Paris et de Londres*. Paris: P. Janet. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k102995h.texteImage> (consultado

em 2022.11.28).

VEGA, Inca Garcilaso de la (1995). *Comentarios Reales de los Incas*. 2 v. México: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografia

ALGRANTI, Leila Mezan (1993). *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb.

ALONSO, Martín (1986). *Diccionario medieval español (siglos X-XV)*. Salamanca: Universidad Pontificia.

ALVAR, Manuel (1987). *Lexico del mestizaje en Hispanoamerica*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica; Instituto de Cooperación Iberoamericana.

ANGELO, Fabrício Vinhas Manini (2021). “Pelo muito amor que lhe tenho”: a família, as vivências afetivas e as mestiçagens em Minas no século XVIII. Jundiaí: Paco Editorial.

ANTONIL, Andre João (1982). *Cultura e opulência do Brasil*. 3 ed. Belo Horizonte; São Paulo: Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/580735/000921829_Cultura_opulencia_Brasil.pdf (consultado em 2022.11.28).

BERGARD, Laird. W. (1999). *Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Cambridge: Cambridge University Press.

BERNAND, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera. chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000206 (consultado em 2022.11.28).

BERNAND, Carmen (2006). *Un inca platonicien; Garcilaso de la Vega, 1539-1616*. Paris: Fayard.

BERNAND, Carmen (2014). “Hispanic America and the Universal History. Degeneration, Stagnation or Singularity?”, in Matthias Middell (ed.), *Cultural transfers, encounters and connections in the global 18th Century*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 85-111.

BERNAND, Carmen (2017). “De Cocagne au Paradis de Mahomet: les délices de Jauja et de Chacona”. Paris, *Cahiers Saulnier: PUPS*, n. 34, 319-328. https://www.academia.edu/32388337/De_Cocagne_au_Paradis_de_Mahomet_les_d%C3%A9lices_de_Jauja_et_de_Chacona (consultado em 2022.11.28).

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge (1993). *Historia del Nuevo Mundo*.

- Los mestizajes, 1550-1640*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOSCHI, Caio César (1986). *Os leigos e o poder (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ática.
- CARRERA, Eduardo; CRUZ PERALTA, Clemente; CRUZ RANGEL, José Antonio; PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel (coords.) (2011). *Las voces de la fe. Las confradías en México (siglos XVII-XIX)*. México: CIESAS-Universidad Autónoma Metropolitana.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (2008). *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Editorial Deimos.
- DIAS, Andrea Simone Barreto; ALMEIDA, Suely Creuza Cordeiro de (2007). “Atuação franciscana em Pernambuco colonial – o caso da festa dos pardos no Livramento – 1745”, in *Anais Eletronicos I Coloquio de Historia da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Brasil e Portugal: nossa historia ontem e hoje*. Recife: UFRPE.
- ESTRADA, Marcos de (1979). *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires: Eudeba.
- FERREIRA, Maria Clara Caldas Soares (2019). *A Arquiconfraria do Cordão de São Francisco em Minas Gerais: História, culto e arte (1760-c.1850)*. Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- FERREIRA, Roberto Guedes (2000). *Na pia batismal. Família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do rio de Janeiro (primeira metade do século XIX)*. Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidad Federal Fluminense.
- FIGUEIREDO, Luciano de A. F. (1993). *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Edunb.
- FIGUEIREDO, Luciano de A. F. (1997). *Barrocas famílias; vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec.
- GONÇALVES, Andréa Lisly (1995). ““Cartas de liberdade”: registros de alforrias em Mariana no século XVIII”, in *Anais do VII Seminário sobre a economia mineira*. v. 1. Belo Horizonte: CEDEPLAR/UFMG, 197-218.
- LA VEGA, Inca Garcilaso de (1995). *Comentarios Reales de los Incas*. Tomo II. México: Fundo de Cultura Económica. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000042078&page=1> (consultado em 2022.11.28).
- LARA, Silvia Hunold (2007). *Fragments setecentistas; escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIBBY, Douglas Cole (2020). *Nos limites de seu estado. A vida em família, rumos econômicos e jogos identitários (São José do Rio das Mortes - séculos XVIII e*

- XIX). Belo Horizonte: Odisseia, Miguilim.
- LIMA, Douglas (2020). *Libertos, patronos e tabeliães: a escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais*. Belo Horizonte: Caravana Grupo Editorial.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós (1988). *Ser escravo no Brasil*. (trad.). São Paulo: Brasiliense. https://www.academia.edu/38926833/SER_ESCRIVO_NO_BRASIL_XVI_XIX_KATIA_MATTOS_p (consultado em 2022.11.28).
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1988). *O liberto: o seu mundo e os outros; Salvador, 1790/1890*. São Paulo: Corrupio/CNPq.
- PAIVA, Eduardo França (2009). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII; estratégias de resistência através dos testamentos*. 3 ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM. https://www.academia.edu/36713828/Escravos_e_libertos_nas_Minas_Gerais_do_s%C3%A9culo_XVIII_estrat%C3%A9gias_de_resist%C3%A2ncia_atrav%C3%A9s_dos_testamentos_3a_edi%C3%A7%C3%A3o_2009 (consultado em 2022.11.28).
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PAIVA, Eduardo França (2019). “Filhos de índios e negros e dinâmicas de mestiçagens nas Minas Gerais do século XVIII - entre o cativo e a liberdade”, in Carmen Alveal; Thiago Alves Dias (orgs.), *Espaços coloniais – domínios, poderes e representações*. São Paulo: Alameda, 137-170.
- PAIVA, Eduardo França (2021). “Les villes esclavagistes de l’or Minas Gerais, XVIIIe siècle”, in Paulin Ismard; Benedetta Rossi; Cécile Vidal (eds.), *Les mondes de l’esclavage. Une histoire comparée*. Paris: Éditions du Seuil, 237-243.
- PAIVA, Eduardo França (2022). “Por meu trabalho, serviço e indústria”: histórias de africanos, crioulos e mestiçados na Colônia – Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Caravana.
- PAIVA, Eduardo França; CERCEAU NETTO, Rangel (2011). “Uma mamaluca poderosa entre Itú e Pitangui, no início do século XVIII”, in Leandro Pena Catão, *Pitangui Colonial. História & Memória*. Belo Horizonte: Crisálida, 133-154.
- PEREIRA, Juan Solórzano y (1972). *Política indiana*. Libro 2. Madrid: BAE, XXV-4. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134097&page=1> (consultado em 2022.11.28).
- PRIORE, Mary del (1993). *Ao sul do corpo; condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Edunb.
- QUIJADA, Mónica (2000). “Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la

- tierra”, in Mónica Quijada; Carmen, Bernand; Arnd Schneider, *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, 178-216.
- RAMOS, Donald (1975). “Mariage and the family in colonial Vila Rica”. *Hispanic American Historical Review*, 2, 200-225. <https://read.dukeupress.edu/hahr/article/55/2/200/151088/Marriage-and-the-Family-in-Colonial-Vila-Rica> (consultado em 2022.11.28).
- ROSAL, Miguel Angel (1982). “Artesanos de color de Buenos Aires, 1750-1910”. *Boletín del Instituto de Historia argentina y americana*, 17, 331-346.
- ROSAL, Miguel Angel (2009). *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos VIII-XIX*. Buenos Aires: Dunken.
- SCARANO, Julita (1978). *Devoção e escravidão; a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SOUZA, Laura de Mello e (1986). *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal.
- SOUZA, Laura de Mello e (2000). “Coartação – problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII”, in Maria Beatriz Nizza da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 275-295.
- SCHWARTZ, Stuart (1985). *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.

Trajetória Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista

Mestiza Trajectory: father Domingos Barbosa in Maranhão in the 18th century

ANDERSON JOSÉ MACHADO DE OLIVEIRA

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), CNPq

anderson.oliveira@unirio.br

<https://orcid.org/0000-0002-4801-5434>

MÁRCIO DE SOUSA SOARES

Universidade Federal Fluminense (UFF)

soaresmsousa@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2467-4654>

Texto recebido em / Text submitted on: 30/12/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 29/03/2023



Resumo. Aos 17 dias do mês de outubro de 1717, Domingos Barbosa, filho legítimo de João Barbosa da Costa e Maria Ribeira, foi batizado na Sé Catedral de São Luís do Maranhão pelo vigário geral Agostinho Mouzinho Garro. No registo de batismo nenhum termo classificatório, relacionado com os processos de mestiçagem, foi utilizado para identificar Domingos e seus pais. No entanto, em 1742, durante a investigação *de genere* com vista à obtenção das ordens sacerdotais, as testemunhas do processo indicaram que Domingos, pela parte paterna e materna, tinha “sangue de gente da terra”, tendo os seus bisavós “casta de mamaluco”. Não obstante o gentilismo dos seus ascendentes, Domingos foi ordenado e posteriormente exerceu a função de pároco em duas freguesias maranhenses. O objetivo deste artigo é discutir o processo de mobilidade social traçado por este mestiço, considerando as relações sociais construídas por ele e sua família e as variações na conjuntura da Igreja maranhense no decorrer de Setecentos. Convergem para esta análise o peso das relações pessoais e políticas na superação dos estigmas geracionais em sociedades com traços da cultura política do Antigo Regime, bem como a postura de setores da hierarquia eclesástica favoráveis à formação de um clero nativo em resposta ao imperativo da cristianização dos povos.

Palavras-chave. Maranhão, Mestiçagem, Sacerdócio, Igreja Católica, século XVIII.

Abstract. On October 17, 1717, Domingos Barbosa, legitimate son of João Barbosa da Costa and Maria Ribeira, was baptized in the Cathedral of São Luís do Maranhão by General Vicar Agostinho Mouzinho Garro. In the baptismal register no classificatory term, related to the processes of *mestizaje*, was used to identify Domingos and his parents. However, in 1742, during the investigation of *genere* with the purpose of obtaining priestly orders, the witnesses of the process indicated that Domingos, on his father and mother's side, had “blood of the people of the land”, having his great-grandfathers “mamaluco”

caste”. Despite the gentility of his ancestors, Domingos was ordained and later became a parish priest in two parishes in Maranhão. The aim of this article is to discuss the process of social mobility traced by this mestizo, considering the social relations built by him and his family and the variations in the conjuncture of the Maranhão’s Church during the eighteenth century. The weight of personal and political relationships in overcoming generational stigmas in societies with traces of the political culture of the Ancien Regime converge to this analysis, as well as the position of sectors of the ecclesiastical hierarchy favorable to the formation of a native clergy in response to the imperative of the Christianization of the people.

Keywords. Maranhão, Mestizaje, Priesthood, Catholic church, XVIII century.

Introdução

Aos dezessete dias do mês de outubro de 1717, na Catedral de Nossa Senhora da Vitória, o vigário geral do bispado do Maranhão, padre Agostinho Mouzinho Garro, batizou o inocente Domingos, primeiro filho do casal formado por João Barbosa da Costa e Maria Ribeira (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Batismos, 1715-1745, <http://familysearch.org>). Ainda que o casal pudesse ter boas relações com o segundo sacerdote na hierarquia diocesana, colaborador direto do bispo D. Frei José Delgarte no governo pastoral do bispado, tudo faz crer que se tratava de gente comum, sem qualquer lustro derivado da pertença à nobreza da terra (FEIO 2013: 141-144)¹. João Barbosa da Costa não exerceu nenhum cargo honroso da República nem qualquer posto de comando nas companhias de ordenança da cidade. Hilário Álvares e Maria de Albuquerque, padrinho e madrinha de Domingos, tampouco ostentavam títulos de distinção social.

Com efeito, em fevereiro de 1723, João Barbosa da Costa encaminhou uma petição ao Senado da Câmara de São Luís na qual dizia que “ele Suplicante quer fazer umas casas para morar e por falta de chãos as não tem feito” (Arquivo Público do Estado do Maranhão [doravante APEM], Livro de Registo da Câmara de São Luís, 1723-1736, fl. 11). Para tanto, solicitou e recebeu a doação de uma data de “chãos” devolutos junto às casas de seu cunhado “com cinco braças de testada e quinze de vão de quintal, visto não ter casas onde more com sua mulher e filhos” (APEM, Livro de Registo da Câmara de São Luís, 1723-1736, fl. 11-11v). A confirmação da doação feita pela Câmara garantiu a João Barbosa e seus herdeiros “possuir e gozar como seus, sem que haja de pagar pensão e tributo algum a nenhuma pessoa mais do que os dízi-mos a Deus dos frutos que deles colher” (APEM, Livro de Registo da Câmara

¹ O autor elaborou uma relação nominal dos ocupantes de cargos no Senado da Câmara Municipal de São Luís entre 1703-1742.

ra de São Luís, 1723-1736, fl. 11-11v). A única exigência feita pela vereação ao suplicante foi a obrigação de “os cultivar e beneficiar dentro de ano e dia, fazendo neles casas e trazendo-os limpos”, sob pena de serem considerados devolutos e passíveis de doação a outrem. É de presumir que os “chãos” doados fossem suficientes para a construção da moradia e para o cultivo de uma pequena roça.

Quando João Barbosa recebeu os chãos para levantar suas casas, Maria Ribeira já havia dado à luz a duas filhas – Luísa Maria e Joana – e, cinco anos depois, nasceu Jerónimo, o último rebento do casal. Luísa Maria foi apadrinhada por um tio paterno, Joana, pelo sargento-mor João Nogueira de Sousa e Jerónimo, pelo religioso carmelita, frei Jerónimo de Santa Ana. Ao que parece, o casal mantinha boas relações com a esfera eclesiástica secular e regular estabelecida na cidade, uma vez que o vigário da Sé concedeu licença para que o prior do Carmo, frei André da Costa, batizasse Luísa Maria, assim como o frade carmelita António da Cunha também recebeu autorização para batizar Jerónimo.

João Barbosa da Costa e Maria Ribeira formavam um casal modesto, razoavelmente bem relacionado e com bom trânsito entre aqueles que, no início da década de 1720, serviam na governança da República na cidade de São Luís do Maranhão. Um dos fatores que certamente contribuía para a boa reputação de ambos era o fato de formarem um casal cuja união havia sido sacramentada pela Igreja. Praça militar da cabeça de uma área de conquista e cidade portuária, São Luís contava com uma diminuta presença de mulheres brancas vindas de além-mar ou nascidas na capitania. Não é de admirar que o concubinato com índias, mamalucas, cafuzas e cabouculas fosse uma prática corriqueira que, por sinal, foi severamente combatida durante três anos consecutivos pelo bispo Dom Frei Timóteo do Sacramento, logo que tomou posse efetiva do governo episcopal do Maranhão, a partir de 1697. A defesa enérgica da moralização dos costumes conduzida pelo bispo gerou grande embaraço e descontentamento entre principais da terra e gente do povo, acossados pela vexação pública decorrente da instauração de processos e das prisões movidas pelo prelado (MUNIZ 2017: 28-30).

As informações sobre a composição e número dos moradores da cidade, na primeira metade do século XVIII, são raras e precárias. Segundo as estimativas do governador Bernardo Pereira de Berredo e Castro, ao assumir o governo da capitania do Maranhão, em 1718, São Luís contava com “pouco mais de mil vizinhos” (BERREDO 1849: 7). Entretanto, não há dúvida de que desde a conquista da Ilha do Maranhão aos franceses se tratava de uma população francamente marcada pela mestiçagem com forte coloração indígena.

A ocupação e defesa lusitana contra as investidas das monarquias rivais também foi acompanhada pelo movimento de conquista das almas do “gentio da terra” graças ao ingresso progressivo das ordens religiosas. Franciscanos, jesuítas, carmelitas calçados e mercedários, todos edificaram os seus conventos na cidade com o propósito de fincar as raízes do catolicismo no Maranhão, mormente por meio da catequese dos gentios da terra, fazendo de São Luís um importante pólo missionário na América portuguesa. Ainda que a maior parte dos índios descidos dos sertões fosse conduzida para os aldeamentos jesuíticos, os que eram aprisionados por meio das guerras justas e dos resgates trabalhavam como escravos na agricultura, pecuária ou extrativismo (DIAS; BOMBARDI 2016: 249-280). Entretanto, uma fração composta sobretudo por índias adultas e crianças era retida pelos moradores da cidade para prestar serviços na condição de escravas ou de servas, isto é, forras e livres que, em rigor, deveriam receber salários.

Embora abrigasse um núcleo populacional modesto, contando apenas com a freguesia de Nossa Senhora da Vitória, a importância estratégica de São Luís aos olhos da Coroa portuguesa fez com que, em 1677, a vila fosse elevada à categoria de cidade. Por outro lado, com o objetivo de atender melhor aos fiéis e em razão das dificuldades de comunicação marítima e terrestre com a arquidiocese da Baía, criou-se o bispado do Maranhão, com sede em São Luís, no mesmo ano em que a vila ganhou o estatuto de cidade. Desde 1673, após retomadas as relações com a Santa Sé, a Coroa portuguesa havia enviado a Roma um memorial a esse respeito, tendo ocorrido a ereção da diocese quatro anos depois pela bula *Super universas* expedida pelo papa Inocêncio IX (RUBERT s/d: 177-179).

Em rigor, o serviço espiritual voltado para os moradores da capitania deveria ser prestado pelo clero secular, entretanto o contingente de sacerdotes do hábito de São Pedro estabelecido no Maranhão era reduzido para atender a ampla dimensão do bispado (SOARES 2016: 26-28), carência possivelmente agravada em razão das frequentes vacâncias no trono episcopal. Com efeito, ainda que, a partir de 1716, Dom Frei José Delgarte, terceiro bispo do Maranhão, tomasse a iniciativa de promover a ordenação sacerdotal de moradores com o objetivo de diminuir a dependência da migração de padres forâneos, num total de 75 seculares habilitados no estado clerical, entre 1717-1724, apenas 37 alcançaram o último grau sacro de presbítero (SOARES 2016: 35-36). Em correspondência dirigida ao monarca D. João V, quando apenas sete postulantes haviam sido ordenados presbíteros, Frei José Delgarte afirmava que “Nesta cidade do Maranhão não há mais que dezesseis clérigos, uns estão ocupados no serviço eclesiástico, e outros tão antigos e enfermos que já não

podem servir” (Arquivo Histórico Ultramarino [doravante AHU], Conselho Ultramarino [doravante CU], 009, cx. 12, doc. 1258). Tanto quanto se sabe, o esforço para dilatar o corpo clerical no Maranhão foi interrompido, em 1724, pela morte do prelado e pela vacância de 14 anos que se seguiu até a nomeação e posse do novo bispo.

Nomeado, em julho de 1738, Dom Frei Manuel da Cruz, o novo bispo do Maranhão, desembarcou em São Luís um ano depois, para dar início ao seu múnus episcopal. Na ausência de um seminário na cidade, a formação dos candidatos ao sacerdócio ficava a cargo do colégio de Nossa Senhora da Luz, fundado em 1679 pelos jesuítas que, desde então, instruíam as primeiras letras, além de oferecer cursos de teologia, filosofia e retórica. À luz das diretrizes tridentinas, uma das primeiras providências adotadas por D. Frei Manuel da Cruz foi dar início à criação de um seminário em São Luís para incentivar a ordenação sacerdotal. Não obstante o entusiasmo do prelado, a iniciativa esbarrou em grandes dificuldades para a conclusão da obra. Não bastasse a escassez de recursos materiais, o bispo reconhecia, em 1747, “que para o *regimen* espiritual, e temporal do dito seminário, com muita dificuldade se acharão clérigos de capacidade, letras e virtudes, para prelados, mestres, e mais ministros do tal seminário” (*apud* LEONI 2008: 203)². Malgrado as dificuldades enfrentadas para a criação desse estabelecimento religioso em São Luís, Frei Manuel da Cruz não poupou esforços para o provimento do clero secular no Maranhão.

1. A ordenação sacerdotal

A prole de João Barbosa da Costa e Maria Ribeira sobreviveu ao risco de morte precoce que rondava as crianças, em particular, a exemplo do “formidável contágio de bexigas” que assolou a capitania do Maranhão em 1724 (SOUSA 2017: 31-32). Para muitos rapazes de famílias pobres que viviam em São Luís, restava viver de algum ofício mecânico ou assentar praça como soldado para aquartelar numa das fortalezas da cidade e, não raro, participar das tropas de resgate e das “guerras justas” movidas contra o “gentio da terra” nos sertões. Para poucos, no entanto, havia a alternativa mais promissora de ingressar na carreira clerical. Ao contrário do que se possa pensar, o recebimento de côngruas, em virtude do provimento numa paróquia, não era o

² Após ter sido designado para assumir o bispado de Mariana, D. Frei Manuel da Cruz encarregou a Companhia de Jesus da tarefa de concluir a construção e assumir a administração do Seminário, cujas obras foram concluídas em 1753 (VIOTTI 1993: 59-61).

principal atrativo para a ordenação sacerdotal, visto que, não raro, a remuneração era bastante intermitente, o que fazia com que os párocos dependessem das conhecenças ou dízimos pessoais, geralmente ofertados pelos fiéis na Páscoa, da cobrança das taxas e das esmolas que lhes eram dadas para celebração de missas pelos defuntos.

Numa sociedade modelada pelos valores de Antigo Regime e pela escravidão, o que certamente mais contava no cálculo familiar para decidir o destino eclesiástico de algum filho varão era o papel do estatuto derivado da condição sacerdotal para promover ou reforçar o prestígio social das famílias³. Além de, por vezes, resolver questões ligadas à distribuição e sucessão do patrimônio familiar de pessoas abastadas ou até mesmo se tornar um meio de sobrevivência, não raro a integração no corpo sacerdotal era solução encontrada pelos nobres da terra para favorecer filhos naturais muitas vezes nascidos do ventre de mulheres de baixa extração social (VILLALTA 2007: 28-31).

Convém não esquecer que o clero secular ocupava lugar de destaque no corpo social, em virtude da mediação exercida entre os fiéis e o Criador. Os sacerdotes do hábito de São Pedro eram responsáveis pela administração dos sacramentos do batismo, eucaristia, casamento, penitência, extrema-unção e pela celebração de missas, além da eventual assistência aos pobres, viúvas e doentes. Estavam, portanto, presentes nos momentos cruciais da vida secular e religiosa dos paroquianos e, pela lei e pelo costume, gozavam de várias benesses associadas ao estado clerical. Destaquem-se os privilégios jurídicos, assegurados pelo foro eclesiástico e os privilégios económicos, tais como isenções fiscais e recebimento de benefício eclesiástico – às expensas da Coroa ou da própria Igreja – além da isenção do recrutamento militar (HESPANHA 2000: 89-106; PAIVA 2012: 167-168). Tudo faz crer que o destino do jovem Domingos foi selado pela conjugação entre o bom relacionamento da família Barbosa com o clero local e a iniciativa de Frei Manuel da Cruz em sagrar novos sacerdotes.

Essa hipótese reforça-se quando observamos que, no ano de 1741 Domingos deu início ao seu processo de ordenação sacerdotal. Segundo o requerimento que compunha a solicitação para as investigações *de genere*, o escrivão do bispado disse ter o habilitando afirmado que seus pais e avós eram “tidos e havidos por cristãos velhos sem raça alguma de mouro, judeu, mulato

³ Uma sociedade escravista modelada pelos valores de Antigo Regime, na qual prevalecia uma concepção corporativa da sociedade e do poder, que naturalizava as desigualdades jurídicas entre as pessoas. Por conseguinte, a noção de direito era sinónimo de privilégios e mercês distribuídos de forma desigual entre os membros da sociedade e as hierarquias eram definidas acima de tudo pelo estatuto de cada um, na qual as ideias de distinção e de honra norteavam as aspirações de ascensão social.

e mamaluco, ou outra qualquer infecta”, também acresceu às informações que os ditos seus pais e avós foram irmãos da Santa Casa da Misericórdia e da Ordem Terceira e que tinha muitos parentes tanto paternos quanto maternos que eram religiosos e sacerdotes (APEM, AAM, Genere, doc. 1566 – Domingos Barbosa).

A declaração feita por Domingos seguia certa fórmula inspirada no texto normativo das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* que mandavam verificar quando da pretensão à obtenção das ordens sacras se o candidato tinha “parte de nação hebreia, ou de outra qualquer infecta, ou de negro ou mulato” (VIDE 2012: 224). O acréscimo seria o termo “mamaluco”, que indicaria uma categoria de mestiçagem com índios, muito presente entre os habitantes da capitania do Maranhão, e que não constava do código canônico baiano. De resto, Domingos esforçou-se por demonstrar que sua família era socialmente bem-posicionada, já que a pertença à Santa Casa e a uma Ordem Terceira eram inequívocos sinais de prestígio.

A Santa Casa de Misericórdia em São Luís do Maranhão é considerada por alguns historiadores como a irmandade mais antiga da cidade, tendo sido criada em 1622 e já demarcando o seu caráter elitista (LACROIX 2020: 256). Tal acontecera com as demais Misericórdias no Império português, em 1735, a provisão passada por D. João V concedia aos irmãos maranhenses os mesmos privilégios outorgados à Misericórdia de Lisboa, estendendo-lhes a sua proteção e autorizando-os a continuar a reger-se pelo compromisso da irmandade lisboeta (AHU, CU, Maranhão, Provisão ... 1735, cx. 22, doc. 2232). Essa mercê régia reforçava o perfil exclusivista da Misericórdia ao exigir que os irmãos comprovassem pureza de sangue e fossem abastados em rendas que pudessem acudir ao serviço da irmandade (RUSSELL-WOOD 1981: 95).

Em relação à Ordem Terceira, não conseguimos precisar o seu aparecimento no Maranhão e a qual instituto terciário Domingos se referia. Acreditamos que fosse a Ordem Terceira de São Francisco, isso porque, em 1668, este sodalício estabeleceu-se na capitania vizinha do Grão-Pará, adaptando à realidade local os estatutos gerais dos terceiros da penitência, os quais igualmente exigiam a comprovação de pureza de sangue e a disponibilidade financeira para satisfazer os encargos da Ordem (MARTINS 2021: 499-500). Outro indício são dois testamentos lavrados em 1741 e 1751. O primeiro expunha as disposições de Gabriel da Costa Quental, que disse ser Terceiro de São Francisco e irmão da Santa Casa. Solicitou que o seu corpo fosse sepultado na capela dos Terceiros, amortalhado no hábito de Santo António e que fosse acompanhado à sepultura pelo seu vigário e mais padres que estivessem

na cidade, dispendendo-se para isso a esmola do costume. Declarou que a sua mulher e filhos sabiam os bens que possuía, mas mencionou ter casas térreas e outra morada de sobrado, sendo que metade da morada térrea pertencia a sua cunhada. Também mencionou possuir terras na região do Rio Mearim. Deixava forro um mamaluco de nome Apolinário, e um mulatinho de nome Lourenço, filho de sua serva Getrúdia, que deveria servir a sua filha – Cecília – enquanto essa vivesse tornando-se forro depois de sua morte (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>).

O segundo testador, João Gomes Pereira, também se declarou Terceiro de São Francisco e, naquele ano de 1751, também exercia o cargo de provedor da Santa Casa da Misericórdia. João era natural da cidade de Braga. Disse que possuía diversos bens na cidade, entre os quais duas casas, vivendo numa delas, duas roças onde tinha vários trastes de lavrar, além de 26 escravos entre pretos, mulatos e alguns da terra. Afirmou que os seus irmãos não queriam que largasse o cargo de provedor, pois estava a ajudar na construção da igreja, tendo já gasto muito da sua fazenda na referida obra (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>).

Os signos de distinção e riqueza material que apresentaram esses dois terceiros de São Francisco, igualmente irmãos da Misericórdia, podem servir como amostra do cabedal dos irmãos que compunham aqueles sodalícios e explicar o facto de Domingos ter evocado essa associação na sua petição, juntamente com a menção de ter parentes sacerdotes. Essa última referência poderia funcionar como uma espécie de salvo conduto que dispensasse das inquirições genealógicas (MELLO 2000: 54).

Entretanto, isso não foi suficiente para contornar as averiguações sobre a ascendência de Domingos. Iniciadas as inquirições *de genere*, o “vice-pároco” da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, Henrique Ferreira Delgado, trouxe à tona o que não havia ainda aparecido nos registros paroquiais de batismo dele e dos seus irmãos. Domingos Barbosa “tinha casta do gentio da terra em quinto grau” (APEM, AAM, Genere, doc. 1566, Domingos Barbosa). As testemunhas convocadas para depor na inquirição *de genere* confirmariam o veredito. Parece que Domingos, ao inserir o termo “mamaluco” na sua petição, já antecipava o receio de que algum obstáculo poderia emergir pelo gentilismo dos seus antepassados e colocar em risco o projeto acalentado. Afinal, ele certamente conhecia o segundo mandamento que proibia a idolatria e ameaçava com punição “iniquitatem patrum in filiis in tertitam et quartam

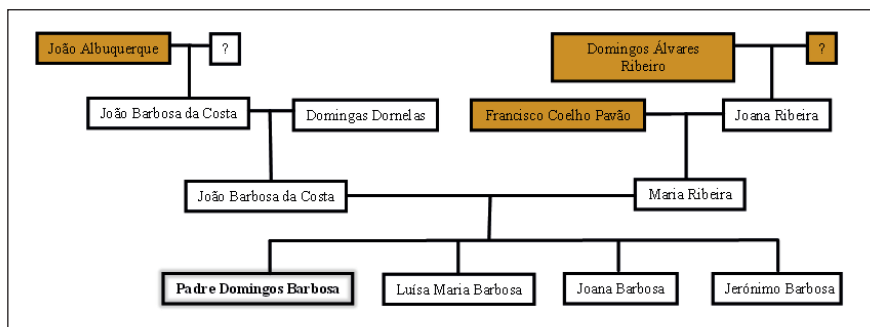
generationem”⁴ daqueles que desprezassem o Deus verdadeiro (VULGATA LATINA, *Liber Exodus* 20: 4-5). Importa salientar que os processos de habilitação sacerdotal, bem como os processos inquisitoriais e os de habilitação às ordens militares, tendiam a ser mais rigorosos no que tange ao aparecimento do vocabulário classificatório identificador das máculas, mormente as de cunho religioso. Visto que se tratavam de instrumentos que regulavam uma possível mudança de estado, acabaram por expressar um zelo maior pelo controle das transformações na estrutura de sociedades que viam a mudança como algo que deveria ser controlado e ocorrer de forma lenta (HESPANHA 2010: 251-273; OLIVEIRA 2020: 782).

As inquirições *de genere* de Domingos Barbosa foram iniciadas em novembro de 1741 e concluídas em janeiro de 1742. As *Constituições Primeiras* determinavam a convocação de sete ou oito testemunhas que fossem pessoas antigas, fidedignas e cristãs velhas, sem que tivessem parentesco com o habilitando (VIDE 2012: 824). Sete depoentes foram chamados, entre os quais seis que haviam ocupado cargos na Câmara de São Luís, destacando-se o sargento-mor João Nogueira de Sousa, que apadrinhou uma das irmãs de Domingos; Veríssimo Homem, que exercia naquele ano de 1741 a função de juiz ordinário; o capitão Luís Lançarote Coelho, que em 1742 exercia o ofício de juiz dos órfãos⁵. Todas as testemunhas, de alguma forma, reconheceram que Domingos carregava o “sangue do gentio da terra”, embora em grau remoto, o que lhe vinha pela parte dos bisavós maternos – Domingos Álvares e Joana Ribeira – identificados por alguns depoentes como sendo “mamalucos” ou tendo “casta de mamaluco” (APEM, AAM, *Genere*, doc. 1566, Domingos Barbosa).

⁴ Tradução livre: “a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração”.

⁵ A associação dos nomes das testemunhas aos cargos camarários foi possível por meio da consulta às listas elaboradas por FEIO 2013.

Fig. 1. Diagrama da família do padre Domingos Barbosa



Fonte: APEM, AAM, Genere, doc. 1566, Domingos Barbosa; Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Batismos, 1715-1732. <http://familysearch.org>

Obs: Os antepassados do padre Domingos Barbosa, sobre os quais pairavam os rumores de “sangue do gentio da terra”, estão destacados.

Ao contrário do que se poderia eventualmente pensar, havia semelhantes murmurações sobre a ascendência paterna do candidato ao sacerdócio (fig. 1). João Coelho da Silva, de 74 anos de idade, afirmou que “conhecera o seu bisavô João Albuquerque que fora casado com sua bisavó cujo nome se olvida do qual teve [notícia] ter casta de mamaluco, porém em que grau não sabe” (APEM, AAM, Genere, doc. 1566, Domingos Barbosa). Por sua vez, o vereador Manuel Inocêncio Bequeman, de 57 anos de idade, atestou os mesmos rumores ao dizer

que elle testemunha tinha discutido com pessoas mais antigas e da mesma sorte disse que também pela parte paterna padecia o mesmo defeito, porque seu bisavô João de Albuquerque fora casado com huma mulher que se dizia ter casta de mamaluco, porém em que grau não sabe (APEM, AAM, Genere, doc. 1566, Domingos Barbosa).

Conforme a observação certa de Guilherme Pereira das Neves, ainda que as sociedades de Antigo Regime contassem com a volumosa presença de registros escritos, os valores locais

continuavam predominantemente guardados pela memória social coletiva encarnada nos anciãos, e a única forma de conservá-la e de transmiti-la, assegurando a identidade do conjunto e delimitando os espaços que cada membro ocupava, era através da palavra oral (NEVES 2000: 417).

Os termos mamaluco e bastardo foram usados em São Paulo, pelo menos desde o século XVII, para distinguir duas categorias de mestiçagem de brancos com mães indígenas. No caso dos mamalucos, a classificação destinava-se para aqueles que o pai reconhecia publicamente a paternidade. Em relação aos bastardos, dava-se o inverso, mantendo-se o indivíduo mais próximos do segmento indígena, acompanhando a condição materna (MONTEIRO 1994: 166-167). Silvana Godoy concluiu que a dependência da elite paulista em relação à mão de obra indígena requereu inúmeras alianças com o gentio da terra, resultando, inclusive, em relações familiares responsáveis pela geração de uma elite mamaluca, formada por mestiços de brancos e índias (GODOY 2016). Embora nos faltem estudos sistemáticos sobre o assunto, situação semelhante pode ter-se dado na capitania do Maranhão, a julgar, por exemplo, pela sanha moralizante do primeiro bispo contra as relações concubinárias que atingiram em cheio a nobreza local residente em São Luís e a dar crédito à declaração, em momento algum contestada, feita por Domingos Barbosa de que seus avós foram irmãos da Misericórdia e da Ordem Terceira.

A qualidade das testemunhas do processo demonstrava as já mencionadas boas relações mantidas pela família Barbosa. O ato de testemunhar em sociedades de antigo regime correspondia a apoiar uma causa. As testemunhas não eram escolhidas aleatoriamente e, sendo a família bem relacionada atuariam de forma decisiva, pois emprestavam o seu estatuto à validação dos depoimentos (OLIVAL et al. 2013: 315-348). No caso em questão, em que pesasse a inconveniência das lembranças evocadas pelos depoentes, ao trazerem à tona a “mácula do sangue índio” herdada dos antepassados de Domingos Barbosa, todos reconheceram que os parentes do candidato eram de bom proceder na cidade e que não tinham fama de cristãos novos, nem tampouco havia notícia de que algum deles tivesse sido penitenciado pelo Santo Ofício.

Tal como ocorria com as habilitações para as ordens militares, o gentilismo de antepassados, em comparação com a ascendência cristã nova, nunca representou um obstáculo de grande monta à aceitação de candidatos no corpo sacerdotal (MELLO 2000: 115-116). Note-se que, não por acaso, o “vice-pároco” da freguesia teve o cuidado de afirmar que a “casta de gentio” da terra na ascendência de Domingos Barbosa era de quinto grau, embora nenhuma testemunha tenha declarado essa informação tão precisa. De acordo com Figueirôa-Rêgo e Fernanda Olival, tanto as autoridades civis quanto as eclesiásticas atentavam “ao fato da mácula se situar dentro ou fora do 4º grau. Transposta a barreira geracional apontada, o problema não suscitava grandes obstáculos” ao provimento de alguns cargos ou honrarias (FIGUEIRÔA-RÊGO; OLIVAL 2011: 139). Os mencionados autores igualmente argumentam

que, ao contrário dos judeus e dos mouros, os índios não seguiam nenhuma das grandes religiões que confrontavam o Catolicismo. Malgrado a acusação de idolatria que pairava sobre os índios na América portuguesa, “como não tinham uma adesão a um credo religioso estruturado que houvesse que combater; bastava ensinar-lhes os preceitos católicos, doutriná-los. No embate entre as grandes religiões, o seu lugar era menos embaraçoso”. Por conseguinte, nos séculos XVII e XVIII, as imprecisões sobre as gotas de sangue gentio dos postulantes tendiam a ser desvalorizadas pelos tribunais (FIGUEIRÔA-RÊGO; OLIVAL 2011: 137-139).

Não é de admirar, portanto, o curtíssimo espaço de tempo de apenas quatro meses, transcorrido entre a abertura da investigação *de genere de Domingos Barbosa e o veredito da Câmara Eclesiástica*. O vigário geral do bispado do Maranhão, Filipe Camelo de Brito, exarou um parecer afirmando que, sem que obstasse o depoimento das testemunhas que reconheceram que o bisavô materno de Domingos era “mamaluco”, aprovava o habilitando para as ordens e mais honras eclesiásticas, pois o defeito em questão não se achava expressamente reprovado em direito. O tema, porém, não era isento de controvérsias. Havia aqueles, principalmente entre as ordens regulares, que entendiam a ascendência indígena ou mestiça como impedimento moral no acesso às ordens sacras. O provincial dos jesuítas no Brasil, Luís de Grã, já no século XVI, afirmara que os mamalucos não tinham talento para a Companhia. O superior dos carmelitas, em 1600, frei Henrique Sílvio afirmava a necessidade de afastar elementos indignos da ordem proibindo-se a ordenação de índios e mouros (HOORNAERT 1992: 202-204). Na segunda década do século XVIII, essas opiniões foram reforçadas pelo então provincial dos jesuítas, o padre João Honorato:

Quanto não trabalharam os primeiros Missionários Jesuítas, que erigiram Aldeia no Brasil para civilizar estes índios com as artes Liberais, que costumam ensinar. Levantaram seminários nos Campos de Piratininga, onde recolheram os que pareciam mais hábeis: abriram escola pública na Vila de São Vicente, onde foi o primeiro Mestre o Venerável Padre José de Anchieta, e sendo Mestre tão prodigioso, nem ele, nem os seus sucessores puderam produzir discípulo algum capaz do estado Eclesiástico. Acham-se Cónegos negros em São Tomé, sacerdotes simples em Angola e alguns na Bahia onde chegam a graduar-se em Filosofia, mas não se acham em todo o Brasil índio algum que chegaram em algum tempo a estado semelhante (AHU, CU, Bahia, Relação das razões ..., 1721, cx. 14, doc. 1230).

Conforme argumentou o vigário geral Filipe Camelo de Brito, de facto, não havia na legislação canónica local ou mesmo nas determinações do Concílio de Trento qualquer impedimento formal à ordenação de índios ou mamalucos. Situação radicalmente distinta de regiões da América espanhola, nas quais esses impedimentos foram explícitos, a exemplo da determinação estabelecida pelo III Concílio Provincial Mexicano que, em 1586, proibiu expressamente que fossem ordenados mestiços descendentes de índios, mulatos e mouros em primeiro grau (MENEGUS & SALVADOR 2006: 28-29).

Entretanto, a questão continuou a suscitar dúvidas na América portuguesa, a exemplo do ocorrido no próprio bispado do Maranhão, poucos anos antes do processo de habilitação de Domingos Barbosa. Em 1738, em período de Sé vacante, o governador do bispado, o padre João Rodrigues Covette deu conta dessa hesitação. Iniciado o processo de ordenação de José Francisco da Silva, natural da freguesia de Nossa Senhora da Vitória, após ouvidas oito testemunhas, uma delas afirmou que o habilitando era mamaluco e duas disseram que seu avô materno era filho de uma índia. Embora reconhecendo a limpeza de sangue do ordinando, o governador do bispado proferiu a seguinte sentença:

... conforme a melhor opinião, o sangue de índio da terra que lhe provem já em pouco pela parte de seu avô materno, Manoel Garcia, contudo, para maior segurança da minha e sua consciência o dispenso na parte que tem do sobredito sangue. Portanto, julgo e habilito ao justificante para ordens (APEM, AAM, Genere, doc. 1544, José Francisco da Silva).

A dispensa proferida vinha no sentido de tranquilizar o padre relativamente às dúvidas que a origem gentia suscitava. Em relação aos descendentes de africanos, essas dispensas começaram a tornar-se rotina na primeira metade do século XVIII, reconhecendo que esses padeciam do chamado “defeito da cor” que, embora também não expresso nas *Constituições Primeiras*, tomava com um dos pontos definidores do impedimento a verificação que deveria ser feita aos que tinham parte de “negro ou mulato” (OLIVEIRA 2020).

Ao arrepio das objeções lançadas por alguns inacianos, a atuação de alguns bispos, ao longo do século XVIII, contribuiu para que, na prática, se firmasse um entendimento mais favorável à incorporação de descendentes de índios e de africanos ao clero secular. Pragmáticos em relação ao processo de conversão e direcionamento das consciências, esses prelados consideraram a possibilidade de formação de um clero nativo. O que não significa dizer que isso se tenha transformado numa panaceia que admitia o ingresso de todos

nas fileiras do sacerdócio, já que a própria necessidade de dispensa de impedimentos para alguns indicava um certo controle sobre esse processo de mobilidade de estado (OLIVEIRA 2014: 199-229).

Dom Frei Manuel da Cruz, no nosso entendimento, esteve entre aqueles que comedidamente consideraram a possibilidade acima aventada. Basta dizer que no cômputo geral das 31 ordenações no grau de presbítero ocorridas durante o múnus pastoral de Frei Manuel da Cruz (1740-1747), somente quatro irmãos tiveram as candidaturas ao sacerdócio rejeitadas ao serem considerados indignos por conta da “vileza de seus pais”. Não se deve, contudo, supor que o impedimento dos irmãos Silva tenha resultado da “parte de mamaluco” imputada aos seus avós paternos e, sim, pelo facto de ambos terem sido previamente sentenciados por Dom Frei Timóteo do Sacramento por práticas de feitiçarias (MUNIZ 2017: 179-180). Fica claro, portanto, que em face da mestiçagem que certamente marcava parcela expressiva da população do bispado, caso os prelados impusessem grandes obstáculos aos moradores que aspirassem à condição sacerdotal, o projeto acalentado por Dom José Delgarte e Dom Manuel da Cruz para dilatar o clero secular no Maranhão ficaria seriamente comprometido. O melhor a fazer nos casos semelhantes ao de Domingos Barbosa era ignorar a ascendência mestiça e não se tocar mais no assunto.

Corroborando o que se acaba de afirmar, no mesmo ano de 1741, o habilitando José Rebelo, filho legítimo de Francisco Nunes e Maria Rebela, natural da Vila de Tapuitapera localizada perto de São Luís, teve sua inquirição de genere iniciada. Após a oitiva de sete testemunhas, constatou-se, à semelhança do que aconteceu com Domingos Barbosa, a ascendência mamaluca do solicitante. O parecer exarado pelo mesmo vigário geral, Filipe Camelo de Brito, em 1742, foi idêntico e protocolar:

ainda que pello depoimento das testemunhas se diga ser a avó materna do Justificante filha de huma mamaluca, circunstância que se não acha reprovada expressamente em direyto: portanto julgamos ao Justificante Jozé Rebello por inteyro e ligítimo Christão Velho, sem rassa de Judeo, Mouro, ou Mulato, ou de qualquer outra infecta nasção das reprovadas por direyto, e por tal o habilitamos (APEM, AAM, Gerene, doc. 1564, José Rebelo).

Os casos de José e de Domingos estavam inseridos no conjunto de 52 processos de habilitação instruídos, entre as décadas de 1720 e 1740, no bispado do Maranhão. Juntamente com os seus processos, mais quatro apresen-

taram problemas relacionados às origens gentílicas dos habilitandos, entre os quais somente um não prosperou, o relacionado aos irmãos Silva. Os demais foram concluídos com sucesso, inclusive o do ordinando Manuel de Sousa que foi dispensado, em 1740, do “defeito do mulatismo” imputado por ser sua avó materna “uma mulata, filha de uma preta legítima, e de um branco também legítimo” (MUNIZ 2017: 179-180). Desta feita, não só a mestiçagem com índios foi tolerada, mas também aquela ocorrida com africanos, que, na primeira metade do século XVIII, ainda eram pouco representativos na população de São Luís em virtude do volume reduzido de desembarques e das intermitências do tráfico atlântico para o Maranhão (HAWTHORNE 2010: 40-41). Apesar do muito que se disse e citou sobre a importância da representatividade estatística para a história social, há que reconhecer que, a “excepcionalidade normal”, como afirmou Edoardo Grendi (GRENDI 2009: 26-27), era reveladora de uma tendência bastante significativa, considerando o pragmatismo dos bispos em evangelizar o seu rebanho contando como concurso de um clero parcialmente mestiço.

Tudo faz crer, portanto, que Domingos Barbosa contou com o acolhimento de Dom Frei Manuel da Cruz. Assim que chegou a São Luís, em 1739, o novo prelado do Maranhão escreveu, no ano seguinte, a Frei Gaspar da Encarnação dando conta das suas primeiras ações à frente do bispado e expressando a sua esperança na construção de um seminário. Todavia, enquanto esse objetivo não se tornava realidade, dizia o bispo que já tinha junto de si sete seminaristas e a petição de muitos pretendentes do sertão que esperava admitir (Carta para o Reformador... 1740: 15). No seu Relatório sobre a visita *ad Sacra Limina*, escrito em 1746, o prelado admitia ainda não ter conseguido construir o seminário, mas que sustentava na casa em que morava alguns jovens que viviam de acordo com as regras daqueles que residiam em seminários (ReligionAJE – Relatório da visita *ad Sacra Limina*, 1746: 3-4).

Parece certo que Domingos estava entre os jovens mencionados pelo bispo. Em 1744, o habilitando iniciou a etapa final do seu processo de ordenação, solicitando que fosse iniciada a inquirição *de vita et moribus*. A verificação dos costumes era necessária para o acesso às ordens maiores. Confirmando uma tendência observada em processos de ordenação, superados os impedimentos que porventura aparecessem no *de genere*, as referências desonrosas aos antepassados dificilmente voltavam a ser mencionadas no *de vita et moribus*. Essa tendência veio a confirmar-se nas inquirições de Domingos Barbosa. Como era de esperar, as testemunhas arroladas apenas elogiavam o comportamento morigerado do ordinando. Saliente-se ainda que as qualidades dos depoentes atestavam simultaneamente as boas relações de Domingos Barbo-

sa com o clero secular estabelecido na cidade e a modesta condição social da sua família, haja vista que foram inquiridos dois presbíteros do hábito de São Pedro; um oficial de alfaiate; um oficial de ferreiro e um cabo de esquadra (APEM, AAM, Vita et Moribus, doc. 2088, Domingos Barbosa).

Nessa etapa do processo de habilitação, Domingos identificou-se como clérigo *in minoribus* e Capelão da Sé da cidade de São Luís do Maranhão. Os capelães nas Sés catedrais desempenhavam funções litúrgicas, secundando o Cabido. Geralmente, havia duas categorias de capelães, aqueles que já eram presbíteros e podiam celebrar as missas de legados pios às quais a Sé estava obrigada, e outros, detentores das ordens menores, que poderiam atuar nos ofícios da catedral, entre eles o coro (SILVA 2010: 34; VEIGA 1977: 47). Em 1744, Domingos estava entre esses últimos. A reforçar esta afirmação, podemos recorrer novamente ao Relatório da visita *ad Sacra Limina* de Dom Frei Manuel da Cruz. Nesse documento, o bispo relatou que destinou parte dos recursos recebidos do erário régio para beneficiar 18 capelães para Sé, os quais atuavam como mestre do coro, como tocador de órgão, como mestre de cerimónia auxiliando o bispo e o Cabido, e como acólitos⁶ (ReligionAJE – Relatório da visita *ad Sacra Limina*, 1746: 2). De facto, o primogénito da família Barbosa transformara-se num protegido do bispo, sendo por ele favorecido para atuar na catedral.

O favorecimento de D. Frei Manuel ao seu pupilo teria ainda outros desdobramentos. Em julho de 1746, Domingos fez requerimento ao rei para que se passasse alvará de mantimento em decorrência de um “benefício de ordem presbiteral” na Sé de São Luís, o que lhe fora concedido. O benefício em questão implicava o pagamento de uma cõngrua (AHU, CU, Maranhão, Requerimento ..., 1746, cx. 22, doc. 2981). O documento não dá maiores detalhes sobre a natureza desse benefício, já que a carta de apresentação ao mesmo, embora mencionada no requerimento, não está anexada. Domingos foi identificado no requerimento como clérigo subdiácono. Curioso é que, segundo o seu *vita e moribus*, em julho de 1746, Domingos deu início aos procedimentos para obter a ordem de presbítero, já sendo designado como diácono (APEM, AAM, Vita et Moribus, doc. 2088, Domingos Barbosa). É possível que o requerimento enviado à Coroa tivesse cometido algum equívoco designando o habilitando como subdiácono, considerando que no mesmo período ele já havia ascendido ao grau imediatamente superior das ordens maiores.

De qualquer forma, é importante frisar que Domingos já havia obtido um “benefício de ordem presbiteral” mesmo antes de se tornar presbítero,

⁶ Aqueles que conduziam os círios, acendiam as velas e preparavam o altar.

o que ocorreria em setembro de 1746 (APEM, AAM, Vita et Moribus, doc. 2088, Domingos Barbosa). É provável que essa antecipação tenha ocorrido mediante dispensa episcopal, sendo possível que o bispo já quisesse garantir a Domingos uma benesse maior antes mesmo de finalizar a sua ordenação. Talvez isso se explique pelo facto de Dom Frei Manuel da Cruz já ter sido indicado para assumir a diocese de Mariana e estar a tomar providências para melhor encaminhar o futuro dos seus protegidos. O bispo, quando assumira a diocese do Maranhão, havia recebido da Coroa a faculdade de poder livremente fazer nomeações, determinando-se à Mesa da Consciência e Ordens que passasse as cartas de apresentação aos benefícios sem nenhuma diligência. Deste modo se percebe melhor a grande influência que os bispos do ultramar tinham no favorecimento de nomeações do clero paroquial, constituindo uma poderosa clientela (PAIVA 2021: 788-789).

2. A carreira sacerdotal

João Barbosa da Costa não viveu muito tempo para apreciar o estado sacerdotal alcançado pelo seu filho mais velho, visto que, em maio de 1748, Maria Ribeira apareceu mencionada como viúva na ocasião em que sua filha Joana Barbosa amadrinhou o filho de uma escrava pertencente a certa Elena Maria (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Batismos, 1747-1751. <http://familysearch.org>). Como se vê, esse registo de batismo oferece mais um indício de que os Barbosa estavam ligados à gente comum residente na cidade e que o investimento na ordenação do padre Domingos refletia a estratégia familiar em busca de mobilidade social e de certo quinhão de prestígio que os diferenciava das pessoas da mesma igualha.

Maria Ribeira também morreu alguns anos depois, sem ter presenciado a cerimónia de matrimónio do seu filho mais novo e desfrutado a satisfação de vê-lo casado com gente de mor qualidade, visto que, em 1741, o pai da noiva havia exercido a vereança no Senado da Câmara de São Luís (FEIO 2013: 52). Em abril de 1752, Jerónimo Barbosa uniu-se *in facie ecclesiae* com “Ana Batista, filha legítima do capitão João Batista Pinto e da sua mulher Antónia de Andrade do Couto, já defunta”. A cerimónia foi celebrada pelo padre coadjutor Francisco Matabosque, sendo testemunhas presentes o reverendo beneficiado Domingos Barbosa e outras muitas pessoas (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Casamentos, 1748-1759. <http://familysearch.org>).

Até onde nos foi possível apurar, entre fevereiro de 1748 e novembro de 1761, Domingos Barboza recebeu licenças para realizar batizados na igreja

da Sé. Essas autorizações devem ter sido facilitadas pelo benefício de ordem presbiteral que recebera mesmo antes de concluir a sua ordenação como presbítero, sem contar que, desde o tempo em que atuava no coro, o padre Domingos era figura conhecida pelo corpo sacerdotal responsável pela igreja de Nossa Senhora da Vitória. Recorde-se que a catedral era onde se concentrava a maior parte dos serviços religiosos prestados pelo clero secular aos moradores no núcleo urbano de São Luís. Ainda que a igreja de Nossa Senhora da Vitória contasse com um vigário e um padre coadjutor, provavelmente isso não era suficiente para atender às necessidades da população.

Só nos deparamos novamente com as atividades sacerdotais do padre Domingos Barbosa nos registros de batismo da Sé a partir de 1766, já não na cidade de São Luís⁷ e, sim, na capela de Nossa Senhora Santa Ana de Tapiracó, estabelecida na fazenda que havia pertencido ao padre Baltazar Fernandes de Barros Homem. Uma hipótese para explicar esse lapso de oito anos é que o padre Domingos Barbosa se tenha afastado de São Luís após as mudanças introduzidas pelo Diretório dos Índios (1757) e a expulsão dos inacianos dos domínios da coroa portuguesa (1759) para exercer funções clericais nalgum aldeamento até então sob o poder espiritual da Companhia de Jesus.

Há registro de um requerimento endereçado ao rei D. João V, datado de janeiro de 1727, no qual Baltazar Fernandes de Barros solicitava uma carta de confirmação de sesmaria de uma data de sobras de terras na estrada do Tapiracó que lhe havia sido doada dois anos antes pelo governador da capitania (AHU, CU, Maranhão, cx. 15, doc. 1553). Tratava-se, provavelmente, do local onde foi edificada a Capela da Senhora Santa Ana. De acordo com os livros paroquiais de batismo da Sé, o padre Baltazar Fernandes de Barros Homem era o principal responsável pela administração do primeiro sacramento na capela até dezembro de 1753, uma vez que em março do ano seguinte ele fixou residência em São Luís por ter sido colado como cura da igreja da Sé, função que exerceu até 1764.

A posse de oratórios e capelas privadas era um fator de privilégio e distinção social. Os recursos materiais e imateriais necessários para a obtenção dos breves apostólicos e sua validação na respectiva diocese implicavam a reunião de documentos comprobatórios, a constituição de procuradores e a mobilização de influências junto da cúpula da Igreja. Essas capelas, principalmente

⁷ Não bastasse o péssimo estado de conservação e de legibilidade, o livro de registros de batismos que cobre o período de 1753-1762, sofreu uma reencadernação que infelizmente baralhou as folhas comprometendo a sequência cronológica dos registros. Consultamos dois livros de registo de casamentos celebrados na Sé, entre 1748-1759 e 1759-1773, sem termos encontrado nenhuma cerimónia realizada de licença pelo padre Domingos Barbosa.

no interior, como era o caso em questão, eram centros aglutinadores da vida religiosa, funcionando por vezes como alternativas à fundação de paróquias (CHAHON 2008: 36-95). Creditavam, portanto, aos seus controladores uma posição de influência sobre a vida moral da comunidade (LEVI 2000: 192). Desse modo, a construção de capelas e a constituição de capelanias, como noutros lugares da América e Europa, foi um elemento também acionado para dotar os filhos sacerdotes de recursos. Foram igualmente lugares de demarcação dos poderes locais, afirmando a posição das famílias padroeiras no controle das gentes (OLIVEIRA 2020b: 691-692). No caso em destaque, a posse da capela também serviu para alocar aliados e clientes, como deveria ser a posição do padre Domingos Barbosa em relação ao padre Baltazar Fernandes, facto que se confirma pela presença do pai desse último como testemunha no processo *de genere* de Domingos.

O padre Baltazar Fernandes pertencia à nobreza da terra, pois era filho legítimo de Veríssimo Homem e de sua mulher Madalena da Veiga. Faleceu no dia dois de novembro de 1766. Não obstante o prestígio, o falecido cura terminou a vida arruinado materialmente, pois todos os seus testamenteiros “desistiram da testamentaria por lhe não chegarem os bens para as dívidas” (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Óbitos, 1754-1779. <http://familysearch.org>). Sem receio de errar, podemos dizer que a capela da Senhora Santa Ana estava fora do alcance da satisfação das dívidas do desafortunado cura, pois a assistência espiritual aos moradores dos arredores da ermida reclamava solução de continuidade. Pelas razões já apontadas, não conseguimos averiguar quem assumiu as funções religiosas em Tapiracó logo depois da colação do reverendo Baltazar Fernandes como cura da Sé, o certo é que a partir da véspera do falecimento dele, o padre Domingos Barbosa exerceu suas funções sacerdotais na capela de Santa Ana por um período de sete anos. Conseguimos apurar um conjunto de 130 batizados realizados em Tapiracó, dos quais somente em 37 cerimónias envolvendo pessoas livres não se fez qualquer menção à cor dos pais nem dos padrinhos e das madrinhas. Tudo faz crer que a capela de Santa Ana servia, portanto, maioritariamente para ministrar o primeiro sacramento aos mestiços livres, índios servos e escravos africanos.

3. Vida religiosa e mobilidade social familiar ascendente

Além de batizar, o padre Domingos Barbosa também fez as vezes de padrinho em, ao menos, 10 cerimónias de imposição dos santos óleos. Entre

os seus filhos espirituais figuravam seis crianças escravas; a filha de uma serva; uma menina enjeitada; e somente duas meninas livres sobre as quais não se fez menção à cor. Como se vê, o padre Domingos não firmou parentesco espiritual com gente de prestígio, visto que os seus compadres e comadres livres não ostentavam título algum e apenas duas crianças eram filhas legítimas. Entretanto, a eleição do padre Domingos como protetor espiritual atesta a importância e o prestígio que os clérigos gozavam na sociedade, pois não eram muitos os homens que possuíam tantos afilhados. Ao estudar o tema do compadrio, Sílvia Brügger elencou alguns fatores que motivavam a escolha de sacerdotes como padrinhos, a saber: a proteção religiosa; o prestígio do clero e a expectativa de amparo material, visto que, a princípio, os padres não tinham herdeiros forçados e poderiam amparar os seus afilhados durante a vida e após a morte por meio dos legados testamentários (BRÜGGER 2007: 304).

Da mesma forma que deixavam legados, os sacerdotes também costumavam recebê-los e com o padre Domingos não foi diferente, já que, ao ditar o seu testamento em 1768, Inácia Barbosa de Albuquerque – tia paterna de nosso biografado, filha legítima de João Barbosa da Costa e sua mulher Domingas Dornelas – deixou-lhe o modesto legado de uma frasqueira de pau de cedro com doze frascos (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>)⁸. A fonte citada acrescenta um detalhe altamente relevante sobre a mobilidade social ascendente associada à vida religiosa da família Barbosa, pois Inácia declarou que sempre viveu no estado de solteira e que era beata professa da Venerável Ordem Terceira da Penitência, da qual havia sido ministra. Confirmam-se portanto os vínculos da família com a Ordem da Penitência, declarados por Domingos Barbosa no processo *de genere*, uma vez que, ao testar, em 1767, José Barbosa de Albuquerque, irmão de Inácia, também havia declarado ser Terceiro da Venerável Ordem da Penitência (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>), assim como o faria anos mais tarde, em 1798, Jerônimo Barbosa, irmão do biografado (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1798-1800. <http://familysearch.org>).

Em 1761, outra tia paterna do padre Domingos, chamada Ana Barbosa de Jesus Maria, irmã de Inácia e José Barbosa, havia ditado o seu solene testamento no qual também declarou que sempre viveu no estado de solteira e afirmou ter sido uma das primeiras a retirar-se para o Recolhimento de Nos-

⁸ Não averiguamos outros testamentos disponíveis à procura de legados que porventura tenham sido deixados ao padre Domingos Barbosa.

sa Senhora da Anunciação e Remédios Ursulinas do Coração de Jesus, fundado em 1752 (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>). Ainda que os Recolhimentos aceitassem mulheres pobres, há indícios de que as primeiras recolhidas em São Luís pertencessem às famílias que contribuíram para a fundação da casa, com o objetivo de reforçar o prestígio social por meio da devoção religiosa e da defesa da honra feminina (ALGRANTI 1993; RODRIGUES 2010). Como se vê, a pública voz e fama que, em 1742, o avô paterno dos tios do padre Domingos tinha “casta de mamaluco em algum grau” foi completamente ignorada pelos estratos mais elevados da sociedade ludovicense.

O reverendo Domingos Barbosa, por sua vez, também conseguiu mover-se na hierarquia eclesiástica. Recorde-se que ele ingressou no corpo sacerdotal como padre beneficiado, uma mercê que não estava ao alcance de todos e, depois de muitos anos na administração dos sacramentos na Sé e em Tapiracó, foi promovido a vigário do lugar de São José do Ribamar e da Vila de Paço do Lumiar, entre 1772 e 1782. Situados na ilha do Maranhão, distantes cerca de cinco léguas de São Luís, São José era um antigo aldeamento jesuítico, enquanto Lumiar surgiu como vila na área ocupada pela fazenda da Anindiba que havia pertencido aos inácianos (AHU, CU, Maranhão, cx. 15, doc. 3997). Entre 1783 e 1787, tanto um quanto outro foram designados como lugar e vila de índios, contando, respetivamente com 302 e 754 moradores (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Mappa das cidades, vilas, lugares e freguesias...). Não restam dúvidas de que eram localidades modestas, onde habitavam pessoas de baixa condição social, todavia, seja como for que se interprete a carreira do reverendo Domingos Barbosa, importa frisar que poucos clérigos atingiram a posição de vigários colados no Maranhão ou alhures.

Há que se ressaltar que a provisão do padre Domingos nessas duas paróquias ocorreu em um período conturbado na diocese do Maranhão. O bispo que tomara posse em 1757, Dom Frei António de São José, teve inúmeros atritos com o governador da capitania e com o Marquês de Pombal. A postura favorável aos jesuítas por parte do prelado em nada agradou ao valido de D. José I. Em 1767, Dom Frei António foi chamado de volta a Lisboa, onde permaneceu recluso no convento agostiniano de Leiria até sua morte, em 1780. A Sé maranhense permaneceria vacante entre 1767 e 1784, pois os dois bispos que foram nomeados após a morte de Dom Frei António não tomaram posse (RUBERT 1988: 76-78; PAIVA 2006: 528-529). Desse modo, a habilidade política do padre Domingos parece ter sido acurada, pois além de ter sido favorecido por prelados também manteve excelentes relações com os

capitulares, já que, num período de Sé vacante foi certamente o Cabido que indicou o padre para ser agraciado com o *múnus* paroquial pela Coroa através das benções da Mesa da Consciência e Ordens. Pelos vistos o reverendo Domingos Barbosa também deve ter-se adequado prontamente aos humores do Marquês de Pombal, embora tivesse sido educado pelos jesuítas no Colégio de Nossa Senhora da Luz que auxiliava na formação dos seminaristas ao tempo de Dom Frei Manuel da Cruz, o benfeitor do padre. A adequação, inclusive, pode ter influenciado a sua colação em antigas aldeias indígenas fundadas pelos seus antigos mestres.

O leitor há-de recordar que à época da infância de Domingos, o seu pai dizia que nem sequer possuía “chãos” para edificar uma casa em que pudessem morar com a sua mulher e filhos. Ainda que a fortuna material não fosse garantia de prestígio, do ponto de vista geracional, a acumulação de bens certamente fazia muita diferença para aqueles cujos bisavôs e bisavós foram considerados mamalucos porque tinham sangue do “gentio da terra”.

No final de 1782, o padre Domingos Barbosa voltou a São Luís e acomodou-se na casa de seu irmão Jerónimo. Doente, temendo a morte e desejando colocar a sua alma no caminho da salvação, ditou o seu testamento, no qual, após as determinações sobre o seu enterro e missas, decidiu o destino dos seus bens, pois não tinha herdeiros forçados. Era senhor de três escravos homens do “gentio de Guiné”; um cavalo selado; uma lavoura de mandioca, da qual fabricava farinha e vários trastes e miudezas da casa, com destaque para dois garfos, nove colheres e duas facas com cabos de prata. Instituiu por seu único e universal herdeiro o seu “irmão Jerónimo Barbosa e na sua falta as suas filhas minhas sobrinhas” (Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão 2015: 79-84). Solicitou que fossem arrecadados os pagamentos que lhe eram devidos pelo exercício das vigararias que lhe foram coladas, pois era desses recursos que ele pretendia que fosse pago o prémio ao seu testamenteiro e distribuídos legados em dinheiro para as filhas do seu irmão.

Mesmo ao reconhecer que os seus bens eram diminutos, o testador demonstrou especial apreço e zelo por uma moça chamada Joana Luísa que, segundo declarou, os seus testamenteiros conheciam muito bem. Para ela, o reverendo Domingos deixou de esmola pelo amor de Deus sessenta mil réis, os objetos de prata e 25 alqueires de farinha. Em agosto de 1757, ele recebera licença do coadjutor da Sé para batizar “a inocente Ana Luíza filha de Inácia solteira, pai incerto, do serviço [do dito] Barbosa”, da qual foi madrinha Inácia Barbosa de Albuquerque, tia paterna do sacerdote (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Batismos, 1753-1762. <http://familysearch.org>). Antes de morrer, Inácia Barbosa também havia feito esmola à menina para

quem deixou “um catre com seu colchão e travesseiros e dois lençóis de pano fino com seus entremeios já com algum uso e o cobertor de serafina e mais uma caixinha de quatro palmos de pau de cedro o que tudo lhe faço pelo amor de Deus pela ter criado em minha casa” (Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org>). Inácia Barbosa revelou um detalhe que não foi mencionado no registo de batismo de Ana Luísa: a menina era filha da mamaluca Inácia.

Tudo faz crer que Ana Luísa e Joana Luísa fossem a mesma pessoa, batizada pelo padre Domingos e criada pela sua tia Inácia Barbosa⁹. Diante das informações colhidas aqui e ali na documentação, não é de todo improvável que a menina fosse filha sacrílega do sacerdote, pois não foram poucos os clérigos chamados ao tribunal eclesiástico do bispado do Maranhão para responder a acusações de coito ilícito e de concubinato mormente com mestiças (MENDONÇA 2007). O certo é que não se conhece nenhuma denúncia ou processo contra Domingos Barbosa, numa sociedade onde, não raro, esse tipo de delito era objeto de murmuração. Igualmente não foi incomum que os sacerdotes tivessem as suas proles sacrílegas reconhecidas socialmente e até mesmo encaminhadas para a mesma função sacerdotal, como foi o caso do padre licenciado João de Barcelos Machado, filho do padre Inácio de Barcelos Machado e da mulata Felícia Tourinha. O padre João, um mestiço como Domingos, foi ordenado em 1669, tendo exercido as funções de escrivão da Câmara Eclesiástica e coadjutor na Sé Catedral do Rio de Janeiro até ser colado na Paróquia de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá, em 1700, exercendo o seu *múnus* pastoral até à morte, em 1731 (OLIVEIRA & RODRIGUES 2022).

Conclusão

O desfecho bem-sucedido do processo de habilitação ao sacerdócio e a carreira eclesiástica do padre Domingos Barbosa remete-nos para as possibilidades de ascensão social, pessoal e familiar, numa sociedade escravista e mestiça, em que, com frequência, os usos e costumes da terra prevaleciam sobre as normas gerais e as hierarquias entre pessoas e corporações multiplicavam-se. A historiografia tem demonstrado que quase sempre, a ascensão era bastante limitada e, quando ocorria, dava-se quase sempre dentro do próprio estrato ou parte do corpo social em que a pessoa se situava (LEVI 1998;

⁹ Não tivemos acesso à cópia do manuscrito do testamento do padre Domingos Barbosa, mas, antes, a uma transcrição publicada pelo Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, o que deixa margem para a dúvida.

HESPANHA 2010). A mobilidade ascendente, reproduzia portanto relações assimétricas, reforçando o papel de instituições como a Igreja na acomodação de diferenças e na manutenção de uma ordem social concebida como naturalmente desigual.

Ainda que ao longo da sua vida se tenha valido das boas relações que, juntamente com a sua família, cultivou com o clero e as instituições religiosas, o reverendo Domingos Barbosa não tinha predicados intelectuais e sociais suficientes para receber uma dignidade e integrar o Cabido da Sé, nem ser colado vigário da catedral de Nossa Senhora da Vitória. Pelo que as pesquisas apontam até o presente momento, em relação às carreiras sacerdotais, essa foi a realidade da maioria dos mestiços descendentes de índios ou de africanos até meados do século XIX. A mestiçagem, ao contrário do que alguns campos da historiografia consideram, não produzia necessariamente situações de anomia social, embora o estigma tenha sido carregado ao longo da vida por muitos mestiços, mesmo por aqueles que tiveram processos de ordenação bem-sucedidos como o padre Domingos. No entanto, dentro da corporação eclesiástica, ele foi mais longe do que aqueles que igualmente receberam o grau de presbítero, mas não obtiveram qualquer benefício eclesiástico ou vigararia. E no estrato social a que pertencia a sua parentela, diferenciou-se bastante dos incontáveis descendentes de índios e mamalucos que, no século XVIII, viviam em São Luís na condição de servos ou exerciam vis ofícios mecânicos.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], Maranhão, cx. 12, doc. 1258, Carta do bispo do Maranhão, D. Frei José Delgarte, ao rei D. João V, sobre a dificuldade em encontrar pároco para servir na igreja de Nossa Senhora do Icatu, 1712.

AHU, CU, Bahia, cx 14, doc. 1230, Relação das razões reais pelas quais se defende a resolução acerca do governo temporal das aldeias dos índios do Brasil, 1721.

AHU, CU, Maranhão, cx. 15, doc. 1553, Requerimento de Baltazar Fernandes de Barros ao rei D. João V, em que solicita nova carta de confirmação das sesmarias na estrada chamada de Tapiracó, 1727.

AHU, CU, Maranhão, cx. 15, doc. 3997, Carta do governador da capitania

- do Maranhão, Joaquim de Melo e Póvoas, para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as ordens dadas para que, devido à sua excelente situação geográfica e às boas terras para a prática do cultivo, os moradores brancos e índios da capitania fossem para a vila do Paço do Lumiar, que anteriormente compunha a fazenda Anindiba, que pertencera aos padres jesuítas, 1762.
- AHU, CU, Maranhão, cx. 22, doc. 2232, Provisão do rei D. João V, autorizando a Santa Casa da Misericórdia de São Luís a usar do mesmo compromisso da Misericórdia de Lisboa, 1735.
- AHU, CU, Maranhão, cx. 29, doc. 2981, Requerimento do subdiácono Domingos Barboza ao rei D. João V, solicitando que se lhe passem alvará de mantimentos, 1746.
- Arquivo Público do Estado do Maranhão [APEM], Arquivo da Arquidiocese do Maranhão [AAM], *Genere*, doc. 1544, José Francisco da Silva.
- APEM, AAM, *Genere*, doc. 1564, José Rebello.
- APEM, AAM, *Genere*, doc. 1566, Domingos Barboza.
- APEM, AAM, *Vita et Moribus*, doc. 2088, Domingos Barboza.
- APEM, Livro de Registro da Câmara de São Luís, 1723-1736.
- Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Mappa das cidades, vilas, lugares e freguesias das capitanias do Maranhão e Piauí com o número em geral dos habitantes das ditas capitanias e em particular de cada uma das referidas distâncias em ficam da capital: vindo-se pelas notícias dos mortos e nascidos, no conhecimento do augmento da população, desde XIII de fevereiro de MDCCLXXXIII até 17 de dezembro de MDCCLXXXVII, que foi o tempo que as governou José Telles da Silva. http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart543219/cart543219.html (consultado em 21 de dezembro de 2022).
- Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Batismos, 1715-1745; 1747-1751; 1753-1762; 1762-1766; 1766-1770; 1770-1777; 1782-1785. <http://familysearch.org> (consultado em 21 de dezembro de 2022).
- Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Casamentos, 1748-1759; 1759-1773. <http://familysearch.org> (consultado em 21 de dezembro de 2022).
- Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Óbitos, 1754-1779. <http://familysearch.org> (consultado em 21 de dezembro de 2022).
- Brasil, Maranhão, Registros da Igreja Católica, Testamentos, 1763-1779. <http://familysearch.org> (consultado em 21 de dezembro de 2022).

Fontes Impressas

- BERREDO, Bernardo Pereira de (1849). *Annaes históricos do estado do Maranhão...até de 1718*. 2ª edição. Maranhão: Typographia Maranhense.
- Carta para o reformador, Reverendíssimo Padre Frei Gaspar da Encarnação, 1740* (2008). *Copiador de algumas cartas particulares do Excelentíssimo e Reverendíssimo Senhor Dom Frei Manuel da Cruz, Bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762)*. Brasília: Senados Federal, Conselho Editorial.
- LEONI, Aldo Luiz (2008). *Copiador de cartas particulares do Senhor Dom Frei Manoel da Cruz, bispo do Maranhão e Mariana (1739-1762)*. Brasília: Senado Federal.
- ReligionAJE – 1746, setembro 21, São Luís do Maranhão – Relatório da visita *ad Sacra Limina* da diocese do Maranhão remetido à Congregação do Concílio pelo bispo D. Frei Manuel da Cruz. <https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes> (consultado em 21 de dezembro de 2022).
- Testamentos Maranhenses (1781-1791) (2015). Histórias e legados. São Luís: Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, volume 2.
- VIDE, Sebastião Monteiro da (2012). *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da USP.
- VULGATA LATINA. <https://www.bibliacatolica.com.br/vulgata-latina> (consultado em 21 de dezembro de 2022).

Bibliografia

- ALGRANTI, Leila Mezan (1993). *Honradas e Devotas: mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822)*. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/Edunb.
- BRÜGGER, Sílvia M. Jardim (2007). *Minas patriarcal - Família e Sociedade (São João del Rei, séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume.
- CHAHON, Sergio (2008). *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp.
- DIAS, Camila Loureiro; BOMBARDI, Fernanda Aires (2016). “O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755)”. *Revista de História* (São Paulo), n. 175, 249-280.
- FEIO, David Salomão Silva (2013). *O Nó da Rede de “Apaniguados”: oficiais da câmara e poder político no Estado do Maranhão (primeira metade do século XVIII)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- FIGUEIRÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda (2011). “Cor da pele, dis-

- tinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)”. *Tempo*, vol. 16, n. 30, 115-145.
- GODOY, Silvana Alves (2016). *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (séculos XVI e XVII)*. Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GRENDI, Edoardo (2009). “Microanálise e história social”, in Mônica Ribeiro de Oliveira & Carla Maria Carvalho de Almeida (orgs.), *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: FGV editora, 19-38.
- HAWTHORNE, Walter (2010). *From Africa to Brazil. Culture, identity and an atlantic slave trade, 1600-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HESPANHA, António Manuel (2000). “Os bens eclesiásticos na era moderna. Benefícios, padroados e comendas”, in José Tengarrinha (org.), *História de Portugal*. Bauru: EDUSC, 87-104.
- HESPANHA, António Manuel (2010). *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime*. São Paulo: Annablume.
- HOORNAERT, Eduardo (1992). *História da Igreja no Brasil*, Tomo II/1. 4ª. edição. Petrópolis: Editora Vozes.
- LACROIX, Maria de Lourdes Lauande (2020). *São Luís do Maranhão: corpo e alma*. 2ª edição, vol. 1. São Luís: Edição da Autora.
- LEVI, Giovanni (1998). “Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo”, in Jacques Revel (org.), *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV editora, 203-224.
- LEVI, Giovanni (2000). *A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MARTINS, William de Souza (2021). “O ingresso de índios e mulatos na Ordem Terceira de São Francisco do Pará (c. 1759 – c. 1767)”. *Vária História*, vol. 37, n. 74, 495-531.
- MELLO, Evaldo Cabral de (2000). *O Nome e o Sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks.
- MENDONÇA, Pollyanna Gouveia (2007). *Sacrílegas famílias. Conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal do Fluminense.
- MENEGUS, Margarita & SALVADOR, Rodolfo Aguirre (2006). *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España – Siglos XVI-XVIII*. México: UNAM.
- MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia (2017). *Réus de batina: justiça eclesiástica e clero*

- secular no bispado do Maranhão colonial*. São Paulo: Alameda.
- NEVES, Guilherme Pereira das (2000). “Murmuração”, in Ronaldo Vainfas (dir.), *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 416-417.
- OLIVAL, Fernanda; GARCIA, Leonor Dias; LOPES, Bruno; SEQUEIRA, Ofélia (2013). “Testemunhar e ser testemunha em processos de habilitação (Portugal, século XVIII)”, in Ana Isabel López-Salazar; Fernanda Olival; João Figueirôa-Rêgo, (coord.), *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino. Inquisição e ordens militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Edições Caleidoscópio, 315-349.
- OLIVEIRA, Anderson José M. de (2014). “Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América portuguesa”, in Anderson José M. de Oliveira & William de Souza Martins (orgs.), *Dimensões do catolicismo no Império português (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Garamond, 199-229.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de & RODRIGUES, Claudia (2022). “Entre la ascendencia esclava y la afirmación del orden parroquial. El caso del cura párroco de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá, João de Barcelos Machado (Rio de Janeiro, XVII y XVIII)”. *Temas Americanistas*, n. 49, 35-57.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de (2020). “Dispensamos o suplicante *in defectu coloris*: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”. *Topoi*, vol. 21, n. 45, 775-796.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de (2020b). “Estratégias de mobilidade social: o acesso de descendentes de escravos e libertos ao clero secular no bispado do Rio de Janeiro”. *Tempo*, vol. 26, n. 3, 685-705.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PAIVA, José Pedro (2012). “Um corpo entre outros corpos sociais: o clero”. *Revista de História das Ideias*, vol. 33, 165-182.
- PAIVA, José Pedro (2021). “Provisión de clérigos en las diócesis del imperio portugués y patronato real (1514-1777). Una visión sinóptica y comparativa”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 46(2), 763-799.
- RODRIGUES, Maria José Lobato (2010). *Educação feminina no recolhimento do Maranhão: o redefinir de uma instituição*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Maranhão.
- RUBERT, Arlindo (1988). *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Pallotti.
- RUBERT, Arlindo (s/d). *A Igreja no Brasil. Expansão missionária e hierárquica*

- (século XVII). Santa Maria: Pallotti.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. (1981). *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da UnB.
- SILVA, Hugo Ribeiro da (2010). *O Cabido da Sé de Coimbra: os homens e a instituição (1620-1670)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- SOARES, Kate Dayanne Araújo (2016). *O governo episcopal de Dom Frei Manoel da Cruz no bispado do Maranhão (1739-1747)*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal do Fluminense.
- SOUSA, Claudia Rocha de (2017). *A “enfermidade era dilatada e os enfermos infinitos”: os efeitos epidêmicos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1690-1750)*. Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará.
- VEIGA, Monsenhor Doutor Eugênio de Andrade (1977). *Os Párocos no Brasil no período colonial 1500-1822*. Salvador: Universidade Católica.
- VILLALTA, Luiz Carlos (2007). “A igreja, a sociedade e o clero”, in Maria Efigênia Lage de Resende; Luiz Carlos Villalta (orgs.), *As Minas Setecentistas*. V. 2. Belo Horizonte: Autêntica: Companhia do Tempo, 25-57.
- VIOTTI, Hélio Abranches (1993). *O anel e a pedra: dissertações históricas*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Escravidão e mestiçagens: mamelucos, mulatos e alguns pardos entre mil e um índios forros. São Paulo, século XVII¹

Slavery and miscegenation: mamelucos, mulattoes and some pardos among a thousand and one freed Indians. São Paulo, 17th century

ROBERTO GUEDES

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
robertoguedesferreira@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5500-084X>

SILVANA GODOY

Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro
silvanaalvesdegodoy@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9430-7227>

Texto recebido em / Text submitted on: 01/01/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 08/05/2023



Resumo. O artigo analisa mamelucos, mulatos e alguns pardos na sociedade paulista do século XVII. Baseado em inventários *post-mortem*, pretende demonstrar que a classificação social e os termos de mestiçagem em São Paulo foram gestados do confronto entre as leis anti-escravidão indígena e a perspectiva escravista dos paulistas. Mamelucos, mulatos e poucos pardos foram vocábulos empregados de forma diferenciada em relação a várias outras categorias de época.

Palavras-chave. Mamelucos, mulatos, pardos, classificação social, mestiçagem.

Abstract. The article analyzes the “mamelucos”, mulattos and some “pardos” in São Paulo society during the 17th century. Based on *post-mortem* inventories the article highlights that the social classification and terms of miscegenation in São Paulo were created in the midst of the confrontation between the Portuguese laws against indigenous slavery and the slaving perspective of the “paulistas”. “Mamelucos”, mulattoes and a few “pardos” were words used differently in relation to several other categories of that time.

Keywords. “Mamelucos”, mulattoes, “pardos”, social classification, mestizaje.

¹ Pesquisa financiada pela Faperj e pelo CNPq.

Introdução

Escravidão e mestiçagem foram fenômenos comuns em diferentes sociedades escravistas, mas o segundo não se coligou ao primeiro do mesmo modo, posto que ambos se efetivaram em distintos contextos históricos. Daí resulta que, embora *expressões*² de mestiçagem e demais vocábulos de classificação social de diferentes sociedades escravistas possam ter sido os mesmos, tal como mameluco, mulato ou pardo, comumente designavam grupos e pessoas dissemelhantes, bem como podiam conter significados peculiares. O mesmo se poderá dizer para o termo *negro* que, em S. Paulo, durante a centúria de Seiscentos, era utilizado para designar índios escravos (MONTEIRO 1994; GODOY 2017) e escravos de origem africana no Rio de Janeiro setecentista, embora, em ambas as searas, nem todos os negros fossem escravos e, no caso do Rio e alhures, a palavra *preto*, e não *negro*, fosse mais utilizada em alusão a mancebros oriundos da África (FARIA 1998; SOARES 2000; GUEDES 2008, 2014). Assim, tendo em conta as circunstâncias históricas e a variedade de formas de emprego do vocabulário social, este artigo problematiza as expressões de mestiçagem, nomeadamente mameluco, mulato e pardo e outras categorias usadas em São Paulo ao longo do século XVII, numa sociedade moldada pelo apresamento e escravidão de índios. Tratar-se-á, por fim, de perscrutar categorias que os contemporâneos usavam para hierarquizar e dar sentido ao seu mundo³. Ressalvamos, porém, que para aludir àqueles mestiços é fulcral mencionar os índios, posto que aqueles eram poucos e foram classificados no meio de milhares de índios.

Ao ressaltar as diferentes conjunturas e as respetivas palavras de mestiçagem em sociedades escravistas visa-se chamar atenção para o facto de não se dever cair no lugar comum⁴ de confundir mestiçagem com ausência de conflito e de hierarquia. Enfatiza-se aqui, portanto, a historicidade dos vocábulos hierarquizantes para que não sejam congeladas, atemporalmente, as

² Expressões, palavras, termos e vocábulos, inclusive na forma singular, são sinónimos aqui utilizados para analisar formas de classificação social em São Paulo no século XVII. Sobre estes sinónimos, ver o dicionário de Aurélio Ferreira (FERREIRA 1999: 864, 1476, 1984, 2083).

³ Como sustenta HESPANHA 2003: 823, “Categoria remete, na reflexão sobre o conhecimento, para a ideia de modelos de organização das percepções, da «realidade», se quisermos, ou seja, conota uma capacidade ativa, estruturante, criadora (poiética), na modelação do conhecimento. E este é um sinal metodológico que queria deixar desde já, o de que pressuponho que estas entidades a que me referirei têm essa capacidade de criar conhecimento (senão – adianto já toda a provocação... – de criar realidade)”.

⁴ Este lugar comum remonta, pelo menos, aos anos 1980. Cf., por exemplo, MOURA 1988: 30-31, 34, 62-64; MUNANGA 1999: 78, 79-81; e TADEI 2002: 2-13. A ideia ainda ressoa em redes sociais. Um exemplo é <https://blogueirasnegras.org/tornar-se-uma-mulher-negra/>. Para perspetivas distintas, entre outros, cf. GUEDES 2008, 2014; IVO 2012; PAIVA 2015; OLIVEIRA 2016, 2020; SOARES 2020; LEMKE 2022.

várias experiências de escravidão, de mestiçagem, de alforria, etc., posto que diferentes experiências de distintas sociedades escravistas também influenciassem o uso coevo das palavras de mestiçagem e de classificação social, que expressavam aquelas experiências.

Partindo daí surge uma primeira pergunta: os vocábulos de mestiçagem e outras classificações da época diziam respeito a grupos sociais, dotados de identidade, coesão e interesses próprios? Predominantemente, não. Para Barth, os grupos étnicos – aqui lidos como grupos sociais para evitar as ilusões narcísicas da etnia (GARCÍA 1988) – definem-se em circunstâncias sócio-relacionais específicas, o que quer dizer que não há grupos previamente essencializados e delineados a partir de características rígidas. Ao contrário, além de poderem modificar-se no tempo, os agregados sociais constituem-se pelos variados laços que estabelecem entre si e com outros, criando assim as suas fronteiras, mesmo que haja coesão, identidades e/ou identificação anteriores (BARTH 1981, 2000). Mas esta forma de entender os grupos sociais fica patente no vocabulário classificatório, nos termos de mestiçagem de certas sociedades escravistas? No caso dos que poderíamos considerar mestiços (mamelucos, pardos, mulatos etc.), não aferimos contornos delineadores em torno de si mesmos, mas apenas as fronteiras tracejadas pelos vínculos com outros, ou seja, os contactos relacionais é que os caracterizaram. Não havia autoidentidade, predominantemente.

Outro aspeto a salientar é que, considerando que as relações (re)fazem grupos, para a análise dos mestiços manifestos nos vocábulos de mestiçagem é preciso apreciá-los juntamente com os demais atores sociais/categorias presentes nas fontes da época, também eles forjados a partir de laços sociais variados. Que outros? Brancos, negros, pretos, portugueses, índios, paulistas, etc. Tudo, aliás, podia ser intercambiável, dependendo de como os agentes sociais eram então classificados. A questão é que, geralmente, negros, mamelucos, brancos, etc., eram referidos por terceiros, o que deve ser tido em conta no exercício de compreensão das categorias classificatórias (BRUBAKER, COOPER 2000: 1-47)⁵. É por isso que, neste estudo, distinguimos identificação (exterior) de identidade (autorreferida). Além disso, é inútil conceber, *a priori*, mestiços e outros atores/vocábulos como categorias jurídicas, de mestiçagem ou de qualquer natureza, inclusive como grupos sociais, uma vez que, embora as experiências de mamelucos, mulatos, pardos, entre outros, tenham sido multifacetadas, o que delas ficou são apenas alusões externas, daqueles que os caracterizaram, não referências que eles fizeram de si mesmos.

⁵ Para uma abordagem nesse sentido, cf. RAPPAPORT 2014.

Dito de outra maneira, amiúde as palavras evocadas por terceiros formavam os mamelucos, os mulatos, os pardos, etc., em contextos históricos relacionais variados, mesmo que fossem invocações pejorativas. Como há muito asseverou Washington Luís, os mamelucos eram assim “chamados pelos que os combatiam” (LUÍS 2004 [1918]: 217), embora não exclusivamente.

Até podia haver, por parte dos próprios agentes sociais (os identificados e os que classificavam), ideias prévias sobre o que seriam mamelucos, pardos, mulatos, etc., mas as aceções de identidade e de identificação não nasceram prontas e acabadas, tampouco eram fixas. Tais sentidos também se modificaram porque foram (re)criados em contextos históricos dinâmicos. Tudo era ressignificado. Dessa maneira, ainda que houvesse ideias gerais sobre o que seriam mamelucos, pardos, mulatos, etc., também vigoraram identificações circunstanciais. O que isso significa é que os vocábulos de mestiçagem eram polissêmicos, referindo-se a agentes sociais plurais. Por exemplo, durante o século XVII, em São Paulo, *mamelucos* era mais do que um termo de mestiçagem, porque dependia de quem o pronunciava. As pessoas referidas sob esse termo podiam ser membros de famílias senhoriais, podendo, nesse sentido, abarcar índios e bastardos que até se tornavam socialmente brancos nas genealogias setecentistas e oitocentistas. Além disso, testamentos de senhores paulistas referentes ao século XVII, indicam que, no plano doméstico, os mamelucos faziam parte da hierarquia familiar, mesmo que em condição subalterna, podendo também ser meros agregados. Confundiam-se com os bastardos familiarizados, mas uma vez casados e senhores de índios, a sua antiga bastardia, ou “mameluquice”, e a sua filiação ilegítima eram silenciadas (GUEDES e GODOY 2017; GODOY 2017).

Do ponto de vista político, tanto na Baía como em Pernambuco os mamelucos oriundos de São Paulo eram rotulados pelos governadores daquelas capitanias, durante o século XVII, como *paulistas* quando prestavam serviços militares à Coroa portuguesa e/ou espanhola no combate a índios hostis, nas pelejas contra os mocambos dos Palmares ou contra os holandeses (GUEDES e GODOY 2020). Como sublinhou Charles Boxer, os “expedicionários [caçadores de índios] ficaram conhecidos por vários nomes, como *paulistas*, *mamelucos* e *bandeirantes* (...)”, embora a “palavra *bandeirante* (...) parece não ter sido usada antes de meados do século XVIII” (BOXER 1973: 37-38). Por sua vez, o clero de S. Paulo também produziu discursos sobre os mamelucos que, por vezes, iam em sentidos contrários, isto é, tanto os referindo como portadores de virtudes cristãs, distinguindo-os da “selvageria” e da antropofagia indígenas, como referindo-os avessos ao cristianismo (GUEDES e GODOY 2020). Em suma, contextos e situações relacionais distintas produziram

diferentes discursos e ideias a propósito dos mamelucos, pelo que qualquer estudo em torno deste conceito deverá atentar na construção histórica de que foi alvo.

Nestas *sociedades escravistas* a que nos reportamos, consideradas na perspectiva ensaiada por Finley (1991), certos vocábulos de mestiçagem e outras expressões de classificação social (PAIVA 2001, 2015) eram comumente acompanhados de alusões às condições jurídicas de livre, forro e escravo. Daí que preto forro, preto escravo, pardo escravo, pardo forro, gentio forro, gentio escravo, índio forro, etc., eram expressões bastante usuais alternadamente utilizadas dependendo da época e do lugar. Isto quer dizer que uma vez que as dinâmicas sociais eram baseadas na escravidão e no apresamento de índios, foram utilizadas palavras que davam sentido e permitiam manter a hierarquia, a identidade e a identificação social das pessoas que as utilizavam. Mamelucos, pardos, mulatos, etc., faziam parte desse vasto repertório de classificação social.

Importa sublinhar que as palavras a que nos referimos, designadamente mameluco, pardo, mulato e mestiço, eram correntes nos séculos XVI e XVII. As cartas expedidas para o capitão Garcia D'Ávila, entre os anos de 1654 e 1656, na Baía, são um bom exemplo. Nelas, o vice-rei, conde de Atouguia, dizia que eram necessários a uma jornada ao “sertão todos os índios e mestiços das aldeias desta capitania”, “todos os índios Mamalucos, e mestiços”, “todos os mestiços índios, mulatos, e mamelucos” (Correspondência dos Governadores Gerais: 228, 251, 329). É claro que a polissemia das palavras é por demais evidente, podendo querer significar classificação social e mestiçagem ao mesmo tempo, dependendo do contexto e do sentido atribuído a quem as enunciava. Não havia, portanto, categorias estanques ou padrões de mestiços, pardos e mulatos. Daí que *termos de mestiçagem* seja, como cremos, uma noção operacional, porquanto abrange diferentes tipos de mestiçagem, mestiços e formas de classificação social em sociedades escravistas, isto é, incluindo tanto os distintos sentidos compreendidos nas alusões de terceiros, como as autoidentificações.

Perante as considerações expostas, lidaremos com classificações sociais utilizadas em S. Paulo no século XVII, como mameluco, mulato e pardo, mas alargando a análise a outras categorias, tais como negro, preto, índio, forro, gentio, peça, etc.. Por se tratar de uma sociedade escravista, de base indígena, perscrutar-se-ão as questões em torno dos estatutos jurídicos dos índios e em seguida os mamelucos, mulatos e pardos. A hipótese que se colocará é a de que a referência a mamelucos e pardos, que os distinguia dos escravos e dos índios forros, era também diferente em relação aos mulatos, inclusive os de

ascendência indígena, que podiam ser escravos ou não. Para tal, serão usados inventários *post-mortem* e alguns documentos emitidos pelas autoridades administrativas⁶.

Apresamento, escravidão e liberdade de índios em S. Paulo

A vila de São Paulo foi fundada em 25 de janeiro de 1544. Era um *senhorio*⁷ na capitania donatária de São Vicente (RUIZ 2004). No século XVII foi consolidada a utilização de indígenas como escravos e outras formas de trabalho forçado na agricultura de alimentos destinados aos mercados locais de S. Paulo e de outras áreas da América. O apresamento de trabalhadores indígenas em São Paulo ocorreu, inicialmente, em áreas próximas à própria vila e, posteriormente, noutras regiões, designadamente em Guairá, “Sertão dos Patos” e Tape, hoje respetivamente localizadas nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (MONTEIRO 1994; NIZZA DA SILVA 2009; GODOY 2017).

No decurso dessa centúria, os processos de captura, de intensificação do uso de mão de obra indígena e as normativas régias que proibiam o cativeiro indígena moldaram os vocábulos da classificação jurídico-social. Nesse sentido, o vocabulário classificatório fez-se no jogo entre os apresamentos e a escravidão de indígenas, e nas leis proibitivas da escravidão de índios, especialmente a de 1609. A partir de então, esse vocabulário permaneceu durante o século XVII, criando e solidificando certas categorias pelos usos e costumes da terra. Veja-se como isso aconteceu.

Os referidos processos de apresamento e escravização indígena, na região ao Sul de São Paulo (Guairá, Sertão dos Patos e Tape) foram, em grande parte, um projeto expansionista dos moradores da vila. Em 14 de janeiro de 1606, a Câmara Municipal enviou uma carta ao donatário da capitania de São Vicente, na qual asseverava que, se o governador não socorresse São Paulo, a vila pereceria por despovoamento, acrescentando que autoridades seculares e eclesiásticas vexavam os moradores. Para alcançar o que pretendia, a vereação informava o governador sobre as potencialidades de exploração agrícola e mineral da capitania vicentina. Na sua ótica, se os recursos fossem corretamente explorados, far-se-ia “aqui um grande reino para Sua Majestade” com “trato

⁶ Sobre a produção social de tais documentos, ver, entre outros, GODOY 2017; GUEDES e GODOY 2017, 2020.

⁷ Sobre noções de senhorio ver RUIZ 2004; HESPANHA 2001; MAGALHÃES 2011 e 2012; MONTEIRO 1994; GODOY 2017; ALVEAL 2022.

para Angola, Peru e outras partes”. O problema, referia ainda, era a mão de obra necessária à execução do projeto. Porém:

Quanto à conservação **do gentio**, que não convém termos e a vexarem-nos, assim como nos fazem **a nós** o faremos **a eles**, e os **cristãos vizi-nhos**, são quase acabados, mas **no sertão** há infinidade **deles** e de **muitas nações** que vivem a lei de **brutos animais** comendo-se uns aos outros, que se os descermos, com ordem para serem **cristãos**, será causa de grande proveito, principalmente o **gentio Carijó**, que está [a] 80 léguas daqui por mar e por terra; e se afirma que podem ser 200.000 **homens de arco**. Esta é uma grande empresa e a Vossa Mercê (...) lhe estava bem que Sua Majestade lhe concedesse e lhe importaria mais de 100.000 cruzados, afora o de seus **vassalos**, o que pelo tempo em diante pode redundar a esta capitania, além do particular do mesmo **gentio** vindo ao gremio da Santa Madre Igreja. Tornamos a lembrar [que nos] acuda Vossa Mercê porque de Pernambuco e da Bahia, por mar e por terra, lhe levam **gentio do seu sertão e distrito**, e muito cedo ficará tudo ermo com as árvores e ervas do campo somente, porque os **portugueses**, bem sabe Vossa Mercê, que são homens de pouco trabalho, principalmente fora do seu [*habitat*] natural. Não tem Vossa Mercê cá tão pouca posse que, das cinco vilas que cá tem, com a Cananéia, pode pôr em campo para os Carijós mais de 300 **homens portugueses**, fora os seus **índios escravos** que serão mais de 1.500, **gente** usada ao trabalho do sertão que com bom caudilho passam ao Peru por terra, e isto não é fábula. Já Vossa Mercê será sabedor como Roque Barreto^[8], sendo capitão, mandou ao sertão 300 **homens brancos** a descer **gentio** e gastou dois anos na viagem com muitos gastos e mortes e, por ser contra uma lei de El Rei, que os **padres da Companhia [de Jesus]** trouxeram, o governador geral Diogo Botelho mandou provisão para tomarem o terço [1/3 dos gentios] para ele, e depois veio ordem para o quinto. Sobre isto houve aqui muito trabalho e grandes devassas e ficaram muitos **homens** encravados que talvez há nesta vila hoje mais de 65 **homiziados**, não tendo ela mais de 190 **moradores** se lá for alguma informação de que a **gente desta terra** (...) creia Vossa Mercê o que lhe parecer com o resguardo que deve aos **seus** (...) ⁹ [negritos nossos].

⁸ Roque Barreto fora capitão mor da capitania de São Vicente por três vezes (1598, 1600-1603 e 1613) e vereador na Câmara de São Paulo. Como ele, o seu irmão Nicolau Barreto foi um dos grandes apressadores de índios no período (GODOY 2017).

⁹ Atas da Câmara da Vila de São Paulo. Publicação oficial do Archivo de São Paulo [doravante ACSP]. São Paulo: Typografia Piratininga, 1914-1915. Vol 2, 497-500. As palavras que foram assinaladas a negrito no corpo do texto ressaltam os termos da época.

É importante notar que 62 anos depois da fundação de São Paulo, a vereação não categorizava os índios como negros, mas já evidenciava um processo de alteridade com a distinção que fazia entre *eles* e *nós*. *Eles* eram os gentios, de diversas nações, sobretudo os Carijó, tidos como brutos animais. Na perspectiva dos elementos da Câmara paulista, os gentios estavam fora da alçada de São Paulo, municipalidade da monarquia portuguesa, em construção no Estado do Brasil. Os vizinhos cristãos, referidos no trecho documental, ou eram índios aliados que viviam nas aldeias próximas, ou vassalos portugueses reinóis ou nascidos no Brasil¹⁰. O serem considerados como *eles* significa que não estavam sob o ordenamento jurídico português ou sob o jugo dos portugueses. Na conceção da elite política camarária paulista, este meta *nós* referia-se aos vizinhos cristãos, isto é, vassalos da Coroa portuguesa, que tanto podiam ser portugueses, brancos, mas também “moradores, gente desta terra” e índios escravos. É claro que se incluíam entre estes vassalos os homiziados e os malquistos jesuítas que influenciaram diretamente as leis anti-escravidão dos índios¹¹.

No contexto acima traçado, o vocábulo gentio foi uma palavra utilizada para designar os índios que não se encontravam sob o domínio português. Os gentios deviam ser “descidos” com vista à sua inserção no ordenamento jurídico português vigente em São Paulo, passando à condição de “índios escravos”, convertidos à religião católica. Estes índios escravos, ainda que cristãos, deveriam auxiliar os “homens portugueses” ou “homens brancos” no apresamento de outros gentios do sertão, situação que também vigorava na Baía e em Pernambuco.

Em suma, o projeto expansionista da vereação de São Paulo, que consistia na captura e escravidão de gentios, moldou os referentes *nós* e *eles* a partir de formas de classificação e categorização. Como é possível depreender do trecho documental apresentado, para que os gentios do sertão fossem escravos em São Paulo era necessário proceder à sua conversão (índios escravos ... *com ordem para serem cristãos, será causa de grande proveito*). Assim, este projeto de expansão assumia também uma componente religiosa importante no sul de São Paulo, região com grande diversidade de nações, sobretudo de carijós (MONTEIRO 1994).

Entre as leis anti-cativeiro indígena, que obstaculizaram o projeto expan-

¹⁰ Os aldeamentos indígenas nos arredores de São Paulo gozavam de estatutos variados, incluindo a vassalagem (PETRONE 1995). Para outros contextos, ver, entre outros, DOMINGUES 2000 e POLONI-SIMARD 2006.

¹¹ As leis de 1580, 1609 e 1755-57 foram as três grandes iniciativas anti-cativeiro indígena na América portuguesa. Ver PERRONE-MOISÉS 1992 e SILVA 2000.

sionista acima referido, a de julho de 1609 foi a que causou mais impacto na classificação social escravista. Como fica evidente no documento camarário de 1606, o *nós* e o *eles* assentavam em diferenças, mas não incluíam ainda as designações mamelucos, mulatos e pardos. Com efeito, a lei de 1609 moldou de forma decisiva as categorias sociais, porquanto forçou os paulistas a criar e intensificar o uso de um repertório classificatório com parâmetros cognitivos na possibilidade, ou não, de apresamento e escravização de indígenas. Nestas circunstâncias, as categorias mameluco, mulato e pardo passaram a fazer parte do ordenamento jurídico português de diferentes maneiras e sob determinadas condições. Elas forjaram condições jurídicas e sociais e a sua inclusão no corpo jurídico português também se deu com os chamados *filhos de brancos*, tidos como livres, gerados por mulheres índias, mas que não receberam as designações de mameluco, mulato ou pardo. “Branco” podia referir-se apenas à condição de súbdito do pai. Assim, embora uma pessoa fosse mestiça, tendo pai branco, a designação de “filho de branco” não era vocábulo de mestiçagem, mas sim conotação de condição jurídico-social (GUEDES e GODOY 2017). Similarmente, porém, tal como os filhos de brancos, os mamelucos, os mulatos e os pardos foram diferenciados dos gentios do sertão, dos negros, etc. Importa voltar, portanto, ao impacto da lei de 1609¹².

Três anos depois do projeto expansionista da Câmara, a lei de 1609 declarava “todos os **gentios** daquelas partes do Brasil por **livres**, conforme o direito, e seu nascimento natural”, quer os já cristãos, quer os ainda “**gentios**”. Todos deveriam ser tidos por “**pessoas livres, como são**”, sem que fossem “constrangidos a serviço, nem à coisa alguma contra sua livre vontade”. Aqueles que se servissem dos índios deveriam pagar pelo “seu trabalho”, como ocorria com as demais “**pessoas livres**”. A lei visava ainda que os índios pudessem em “liberdade e segurança”, morar e comercializar com os “**moradores das capitânias**”, fazendo cessar “todos os enganos, e violências, com que os capitães, e **moradores** os traziam do sertão”.

Além disso a mencionada normativa tinha em conta a “confiança que os **gentios** depositavam nos “religiosos da Companhia de Jesus”, pelo que lhes permitia a deslocação ao sertão para que os “domesticassem”, assegurassem a sua “liberdade” e os encaminhassem no que convinha ao “mesmo **gentio**, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum, e comércio com os moradores”. Nas povoações onde não houvesse ouvidor ou governador

¹² Branco não significava necessariamente português reinol. Podia referir-se a alguém nascido em São Paulo, que também era referido como paulista. Viajantes estrangeiros que passaram por São Paulo no século XVII diziam que grande maioria dos portugueses era mestiça, natural do Brasil. Cf. GUEDES 2014; GUEDES e GODOY 2017, 2020.

que zelassem pelos direitos dos índios, a função recairia sobre um “cristão velho de satisfação”. Aqui, o objetivo da Coroa seria fazer com que os “**gentios**” fossem “senhores de suas fazendas” nas povoações onde moravam (<http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=pesquisa>).

Na prática, portanto, a lei de 1609, que ia no sentido contrário da perspectiva expansionista dos moradores de São Paulo, operava com base em duas categorias de indivíduos livres: moradores (portugueses) e gentios, podendo estes últimos ser senhores das suas povoações (aldeias) e serras. Não se colhe menção, nesse documento, a índios, negros da terra, indígenas, mamelucos, mulatos e brancos, apenas a gentios, portugueses, moradores e mercadores. São evidentes as diferenças entre uma lei real e uma carta redigida pela Câmara. A diferenciação entre brancos, portugueses, dos índios escravos, e a caracterização da antropofagia, couberam aos vereadores, que empregaram termos mais diversos do que a lei geral de 1609, a qual nem sequer utilizou a palavra escravo para declarar a liberdade dos índios. Na prática a lei não alforriou ninguém, apenas enfatizou a liberdade natural dos gentios.

Apesar da notória incompatibilidade entre o projeto expansionista camarário e a lei real, os apresamentos e o uso da mão de obra indígena intensificaram-se no século XVII (MONTEIRO 1994), mas as questões sobre as quais interessa aqui refletir são: como é que os paulistas lidaram com a incompatibilidade, e como é que categorizaram grupos e pessoas, inclusive com os termos de mestiçagem mameluco, mulato e pardo. Com efeito, uma das respostas à lei de 1609 foi a utilização recorrente da palavra forro para caracterizar os índios, contribuindo para criar uma categoria jurídico-social moldada pelos usos e costumes da terra. Por sua vez, mamelucos, mulatos e pardos eram termos de mestiçagem e/ou classificações sociais criadas por relações sociais multifacetadas. Para as analisar, e uma vez que já analisamos a categorização social dos *mamelucos* e dos *filhos de brancos* através de testamentos, relatos de estrangeiros, crônicas e cartas de sacerdotes (GUEDES e GODOY 2017, 2020), priorizaremos, neste artigo, a análise de inventários *post-mortem*. Porém, a razão mais forte para a escolha deste *corpus* documental, que visa a transmissão patrimonial, é que nele arrolamos mais de 14 mil indígenas, pois eles constituíam a mão de obra fundamental da vila.

Das três categorias de mestiçagem em foco neste estudo, os mamelucos gozaram de uma situação privilegiada, sendo frequentemente mencionados em testamentos que tratam de afetos e de questões de ordem familiar (GUEDES e GODOY 2017, 2020). O facto de não constarem em inventários *post-mortem* assinalava uma condição social distinta dos índios e mulatos, que eram arrolados em tais documentos, como se verá.

Os moradores de São Paulo construíram a sua classificação social pela ressignificação de certas palavras, mas foram decisivamente influenciados pelos usos e costumes da terra que também tinham força de lei. Essas formas de classificação arreigaram-se durante o século XVII, assim como a evocação dos usos e costumes para as fundamentar¹³. Assim, as designações de mamelucos, mulatos e pardos foram paulatinamente surgindo nos inventários. Voltar-se-á a sublinhar, no entanto, que os mamelucos foram muito mais frequentemente pronunciados nos testamentos do que nos inventários, uma vez que foram inseridos no plano familiar dos paulistas e/ou no ordenamento político da vila de São Paulo¹⁴ (GUEDES e GODOY 2017, 2020; GODOY 2017). Como, então, mamelucos, mulatos e pardos foram concebidos pelos moradores no meio de tantos gentios, negros e forros? Responder-se-á de seguida.

Em dia e mês imprecisos de 1609, o procurador de D. Hilária Luí, viúva de Belchior Carneiro¹⁵, escreveu uma carta ao governador de São Paulo. Afirmava que no auto de inventário dos bens de Belchior Carneiro que, por ter falecido, revertiam para a sua viúva Hilária Luiz, constavam “certas **peças do gentio da terra**” do sertão. Acrescentava ainda que, por D. Hilária ter sido informada que as “**ditas peças**” eram “**forras e libertas** pela nova lei de Sua Majestade” (de julho de 1609), e ser mulher e “não entender e nem saber as ditas leis”, pedia ao governador que esclarecesse se podia incluir “as ditas **peças forras**” no inventário de modo a repartir pelos seus filhos.

Ora, a lei a que o procurador se reportava não mencionava índios como forros ou peças, nem alforriava índios escravos, apenas declarava a liberdade natural dos gentios, o que é indicador de que tais expressões (*peças forras*, índios forros, *libertas*) eram de uso local. A resposta do governador, exarada em 4 de outubro do mesmo ano, foi contundente: não se podia “lançar em partilhas nenhuma **peças** por serem **forras**”. As suas palavras, que utilizavam a expressão *peças forras* e não aludiam à liberdade natural dos gentios, atestavam a rapidez com que eram difundidas e conhecidas as leis reais desti-

¹³ Evocar *usos e costumes* em inventários e testamentos foi uma prática que permaneceu no século XVIII em matérias relativas a índios, pelo menos na vila paulista de Itu (GODOY 2002).

¹⁴ Observe-se o seguinte. Quando o ouvidor tentou proibir o porte de armas de fogo na vila em 1664, ele referiu-se a “(...) qualquer mamaluco ou índio que seja filho de homem nobre que com as ditas armas for achado, o que se não entenderá em uns e outros fazendo viagem (...) fora do termo desta vila porque, nestes casos, se lhe permite em razão de sua defesa contra o gentio”. Portanto, mameluco como filho de homem nobre era parte da casa parental senhorial, ainda que subalterno. Ver ACSP, vol 6, 383-384.

¹⁵ Coleção Inventários e Testamentos (1920-1999) (doravante CIT), vol. 2. Belchior Carneiro era neto de Martim Afonso Tibiriçá, maior líder indígena do planalto paulista. Tibiriçá aliou-se a colonos para conquistar São Paulo, casando as suas filhas com reinóis em meados do século XVI. A partir daí, com o nascimento de filhos de pais de nações diferentes, a mistura prosseguiu, gerando mamelucos. Cf. GODOY 2017: capítulo 1 e VAINFAS 2014: 357-386.

nadas ao Brasil. Porém, apesar da sua objeção, o próprio governador utilizou a expressão *peças forras* e não aludiu à liberdade natural dos gentios daquela sociedade em construção, que se tornaria, embora ainda não o fosse plenamente, escravista.

O caso chegou ao juiz de órfãos que replicou o despacho do governador ao afirmar que não havia bens no inventário que pudessem ficar para os órfãos, salvo quatro “**peças forras** que seu pai ganhou”. Por esta razão, na avaliação do juiz, o governador deveria permitir que se incluíssem os índios no inventário, como se praticava “nos mais inventários”, uma vez que era “**uso e costume** darem partilhas de **peças forras** aos órfãos para seu sustento e serviço, e não para se venderem, e nisto proverá Vossa Senhoria com justiça”. Como se percebe, as *peças forras* deviam sustentar e servir os paulistas, mas não podiam ser vendidas. A argumentação do juiz de órfãos demonstra que, mesmo antes de 1609, já era *costume* partilhar peças forras entre os herdeiros e viúvos.

Em 3 de novembro de 1609 o governador disse para o juiz de órfãos requerer formalmente. Por intermédio deste a viúva declarou concordar com o facto de os “índios e serviços forros” se não poderem pôr em inventário, nem se poderem “partir”, mas entendia que o governador lhe poderia fazer a mercê de mandar entregar os índios “a ela suplicante para com eles sustentar seus filhos de que é curadora”, uma vez que o pai dos órfãos tinha morrido por ter ido buscá-los no sertão.

Serviços é outra palavra ausente nos documentos até aqui referidos. Na lei de 1609, “serviço” aludiu a trabalho, mas na declaração do juiz de órfãos “serviços” aparece para designar uma categoria de pessoas que não podiam ser escravizadas, daí o *serviço forro*, similar à *peça forra*. De acordo com a expressão “índios” ou “serviços”, desde que forros, equivaliam no sentido em que se distinguiam de escravos. O mais importante foi o enunciar da categoria forro justificada pelos usos e costumes e a aproximação dos serviços aos índios. Assim, a conjunção e juntou índios e *serviços* como *forros*, porque, ao que parece, as classificações estavam ainda em construção, o que se percebe, pois à data do inventário a lei de 1609 era muito recente.

Contudo, ainda em dúvida, em 12 de novembro de 1609 o governador encaminhou a petição da viúva ao “juiz dos **índios**” da vila para este emitir parecer. Este, por seu turno, em 14 de novembro disse ter-se informado do assunto e declarou achar “ser bem e **uso e costume** lançarem-se as ditas **peças forras** em inventário” e entregá-las à viúva, pois o pai dos órfãos as “ganhara”, ou seja, caçou-as no sertão. No entanto, dizia que ela e os órfãos deviam possuir as “peças forras” “como **serviço forro que são**”. Nesta declaração, ao

invés de índios e serviços, a equiparação era feita entre peças e serviços, contudo sem uma vez mais empregar as palavras escravos ou negros. Mais importante, os usos e costumes deram respaldo à categorização de “índios”, “peças” e “serviços” como forros. Nesse sentido, não passa despercebido que os índios inventariados seriam posse e não propriedade, isto é, não obstante forros seriam possuídos como serviços, índios, peças, gentios, etc. Entretanto, ainda não satisfeito, em 16 de novembro do referido ano, o governador pediu um parecer ao ouvidor da capitania de São Vicente, que declarou o seguinte:

Satisfaciendo al despacho de V. S. digo que Belchior Carnero fue a morir para buscar [e] deixar remedio a sus hijos e no lo quedaram otros benes más que estos **serviços horros** y pues V. S. es padre de guerfanos no permita quedem de todo como quedaram quitandolos y dejandolos a su madre porque como se casar lo gozará quien no los ganho y los querfanos quedaran miserables pidiendo limosna y lo que yo se **de la terra de muchos años** qe **siempre** a los guerfanos se le da parte de **los servicios como de los cautivos**. San Paulo, 21 de noviembre de 609 años. Gaspar Conquero [negritos nossos].

O ouvidor sabia que era uso e costume da terra, há *muitos anos*, partilhar os serviços de forros, tal como acontecia com os cativos. “Serviço” podia equivaler a índio e peça, desde que forro, enquanto cativo era pessoa não livre. Não há menção a “serviços cativos” ou “serviços escravos” no cômputo geral do arrolamento que fizemos, onde aparecem inventariados mais de 14 mil índios. “Serviço”, portanto, era equivalente da condição de forro.

No seguimento da posição do ouvidor, que remetia para a força dos usos e costumes locais, o governador cedeu:

Vistos os pareceres atrás do ouvidor, juiz dos órfãos e juiz dos índios lançar-se em inventário **como forros que são os índios** de que esta petição trata na forma do parecer do juiz dor órfãos e índios. São Paulo, 23 de novembro de 1609. O Governador [negritos nossos].

É evidente uma subtileza idiomática. A lei de 1609 dizia que os índios, por natureza, eram “**pessoas livres, como são**”, mas os usos e costumes da terra levaram o governador a afirmar que os índios eram “**como forros que são**”, tal como haviam alegado o procurador da viúva e o juiz dos órfãos (“**como serviço forro que são**”) e o juiz dos índios (“**peças forras**” ou “**serviço forro que são**”). Ao fim e ao cabo, por costume, os índios ou serviços

tornaram-se, em S. Paulo, forros por natureza, ao invés de livres. Como havia várias formas de ser forro (GUEDES e GODOY no prelo) e talvez porque a diferenciação entre nascer livre e ser forro ainda não estivesse plenamente aceite e consolidada naquela sociedade escravista em construção, os índios, ainda que fossem forros, também eram tidos como gentios, peças e serviços. Em suma, de acordo com a força jurídica dos costumes da terra, havia índios escravos, cativos, serviços, forros e libertos.

O caso da viúva Hilária Luís é emblemático porque revela a centralidade da classificação dos índios pautada por direitos costumeiros de *muitos anos* no contexto do projeto paulista de apresamento e escravidão, incompatível com a lei de 1609. Foi por isso que o ouvidor da capitania diferenciou *cautivos* e *servícios*. Talvez cativo atenuasse a condição de escravo. De qualquer forma o que se conclui do caso apresentado é a predominância do costume, em função do qual foi decidido lançar escravos e forros nos inventários paulistas. Como registrar, então, num *corpus* documental composto por inventários *post-mortem*, de registo de bens e transmissão patrimonial, os índios como forros?

Se restringirmos o conceito de “escravo” ao de propriedade privada, à luz da sociedade individualista contemporânea¹⁶, o simples facto de não se ter certeza se os índios deviam ser inventariados já elucida sobre a necessidade de adotar outro tipo de análise. Como se viu, os paulistas redefiniram os estatutos dos gentios ao incluí-los nos inventários. Se não se proferiu apenas a palavra “escravo” para classificar todos os índios, então “peças”, “gentios” e “serviços”, desde que forros, não estavam incluídos na mesma categoria jurídica dos escravos, o que significa que nem todos os índios eram escravos (GODOY 2017), embora parte substancial deles o fosse (MONTEIRO 1994).

Nizza da Silva, que analisou o caso de D. Hilária, realçou o grande impacto da lei de 1609, afirmando que a sua existência fez com que os paulistas deixassem de arrolar índios em inventários com valor monetário, o que só voltaria a ser frequente na última década do século XVII (NIZZA DA SILVA 2009: 58-59). Não há dúvidas de que essa lei foi decisiva na definição dos modos de inventariar/classificar índios durante o século XVII, mas no caso de D. Hilária não foi ela que influenciou a argumentação central dos juízes, dos órfãos e dos índios, e ainda do ouvidor, mas sim os usos e costumes da terra.

Acresce que a lei de 1609 não mandava dar ou partilhar índios entre os

¹⁶ Cf. noções de propriedade de antigo regime em PEDROZA 2011 e OLIVEIRA 2014.

herdeiros porque os gentios seriam “livres como são”, embora isso acontecesse por costume. Também não enunciava os índios como forros, declarava-os livres. Como é que os paulistas resolveram o problema no decurso da redação dos inventários? No cabeçalho, os escrivães enunciavam os tipos de índios e depois descreviam-nos individualmente ou em família. Com algumas exceções, o enunciado e a descrição não caracterizaram os índios como escravos ou livres, mas como forros. Na redação dos inventários, eram enunciados os bens e, só depois, havia descrição dos detalhes. O mesmo aconteceu com índios escravos e forros. Eis um exemplo:

[enunciado:] **Índios forros**

[descrição:] Cinco **peças grandes** quatro machos e uma fêmea e um colmim[curumim] e uma rapariga pequena (CIT, vol. 1, de Fernão Dias, o velho, ano de 1605) [negritos nossos].

Para os índios, os enunciados eram redigidos de diversas formas, mas quase sempre com o uso da palavra “forro”, a saber: “gente do gentio da terra forro”, “gente forra”, “gente forra de seu serviço”, “gentio forro”, “índios forros”, “peças de serviço forras”, “peças forras”, etc. (GODOY 2017). Mas os responsáveis pela elaboração dos inventários também distinguiam, num mesmo inventário, os índios escravos com valor nominal dos forros:

[enunciado:] **Avaliação da fazenda**

[descrição:] **Uma escrava** por nome Francisca **de nação tamoya** avaliada em [10 mil réis]

Outra moça **escrava** de nação **pés largos** avaliada em [20 mil réis]

Um rapaz da mesma nação por nome Pedro avaliado em [5 mil réis] por estar doente

E a mãe destas duas peças por nome Clara **no sertão com seu senhor** [sem valor por estar ausente]

Peças forras

Declararam que havia uma índia carijó por nome Luiza com duas crianças filhinhas uma Clemência e outra Ana que por serem **forras** as não avaliaram nem tão pouco avaliaram a Gaspar carijó por ser **forro e velho** (...) (CIT, vol. 3, de Paula Gomes, ano de 1614) [negritos nossos].

A categorização dos índios como livres, na lei de 1609, conviveu, portanto, com outra de índios escravos ou forros antes e depois deste ano, realidade

patente ao longo do século XVII (ver Quadro 1). A caracterização dos índios como gentios, peças ou serviços forros, não foi inaugurada com a lei de 1609, mas esta reforçou o reportório vocabular escravista em uso e costume em São Paulo. Tudo indica que, em meados do século XVII, os índios referidos como “escravos” provinham de guerras que tinham acontecido no passado e, entre eles, alguns advinham de guerras justas, que foi um critério importantíssimo para definir “escravos” (PERRONE-MOISÉS 1992). Na verdade, os índios governados por portugueses não eram maioritariamente escravos (GUEDES, GODOY 2017; GODOY 2017). No senhorio paulista, os usos e costumes tinham força de lei (RUIZ 2004) e prevaleceram sobre as leis do reino, ao menos no que concerne ao governo sobre os índios. Aliás, quase não se usou a palavra livre nos inventários paulistas seiscentistas (quatro vezes), ao contrário dos incontáveis empregos do vocábulo forro.

Se os índios não eram maioritariamente escravos, que lugar ocupavam no conjunto das posses e dos bens dos moradores? Os índios eram posse dos seus senhores, não eram propriedade. Posse e propriedade não eram sinónimos. Propriedade é palavra quase ausente nas definições coevas de escravo entre os séculos XVI e XVIII. Daí que os senhores dissessem ser senhores e possuidores, inclusive dos escravos africanos que compravam. Geralmente diziam “sou senhor e possuidor de (...)”, “entre os bens que possuo, há um escravo (...)” (ALVES 2015). Não afirmavam “sou proprietário de”. Nunca é demais lembrar que as noções de propriedade são históricas, até em sociedades escravistas (FINLEY 1991; MEILLASSOUX 1996)¹⁷. Com efeito, os moradores de São Paulo diferenciaram os índios das propriedades que possuíam. Por exemplo, em 1623, Francisco Rodrigues Barbeiro disse:

Declaro que de tudo o que se achar, assim de **propriedades**, assim de casas, como de terras, lavouras de trigo, e mandioca, chãos em esta vila, tudo pertence às ditas minhas filhas e filho porquanto são meus universais herdeiros (...). Declaro que tenho sete *peças* (...) [que recebera por morte de sua mulher] não são mais de seis porque a outra por nome Clara a dei [ilegível]. Por ser esta minha última vontade [peço] que se repartam [peços] ditos meus filhos para que os sirvam em sua vida como meus herdeiros

¹⁷ Considerar os escravos como mera propriedade privada é ignorar algumas peculiaridades. Os escravos não se resumiam a reses porque para o exercício de qualquer atividade laboral era preciso apelar à sua condição primária de *homo sapiens-sapiens* (MEILLASSOUX 1996: 9). Do mesmo modo importa sublinhar as palavras de Alveal: “a discussão sobre propriedade no período moderno torna-se complexa na medida em que se deve desligar de uma concepção contemporânea de propriedade” (ALVEAL 2022: 23). Além disso, o próprio Bluteau (1712-1727), na entrada que redigiu sobre “propriedade” não incluiu nela os escravos, ao passo que no verbete “escravo” não os definiu como propriedade.

ros que são **e os não alheiem nem vendam porquanto são peças forras e de consciência** (CIT, vol. 6.) [negritos nossos].

De acordo com o trecho, propriedades eram diversos tipos de bens, como casas, lavouras, alimentos, ao passo que as peças índias, que ele possuía, por serem forras e de consciência não podiam ser alienadas a outros, situação que permaneceu no século XVIII (GODOY 2002, 2017). As relações familiares, as questões da consciência, as leis emanadas pela Coroa e os usos e costumes influenciaram diretamente a consideração de que existia posse e não a propriedade das peças forras, embora fossem transmitidos aos herdeiros. De facto, os moradores formularam uma condição não prevista pelos teólogos que evocavam a liberdade natural dos índios (RUIZ 2002; GODOY 2017). Importa lembrar que se tais nuances jurídicas e de categorias (se forro ou escravo, mameluco ou índio, etc.) não fazem a menor diferença num mundo como o atual, no qual (quase) todos são cidadãos plenamente livres, para quem viveu em sociedades com níveis jurídicos diferenciados, com gente de qualidades diferentes, onde as pessoas se viam como desiguais, sociedades escravistas com gente passível de ser vendida, tudo aquilo fazia diferença.

É certo que os índios estavam sob domínio ou eram *cousa* de alguém, eram caçados no sertão à base de pólvora, chumbo, corrente com colar e/ou eram comprados e doados etc. Ainda assim não eram bens venais. Por exemplo, em termos de comércio de pessoas e de transmissão patrimonial, os índios não tinham o valor monetário de um engenho. Num documento de 1628 ocorreu uma alusão ao que se acaba de expor: “engenho de ferro todo, com a sua fábrica e serviço do dito engenho que nele se achou, tirado as **peças forras do gentio da terra** que estão obrigadas ao dito engenho” (CIT, vol. 7, Luiz Fernandes Folgado). Note-se que os índios foram separados da avaliação do engenho, ainda que a ele estivessem obrigados. Além disso, a venalidade e a certeza da escravidão foram dirigidas aos escravos de origem africana, chamados de tapanhunos, cujo valor nominal médio, aliás, era quase sempre maior do que o dos índios passíveis de escravidão, como o quadro 1 demonstra.

Quadro 1. Classificação e estatuto jurídico de índios e tapanhunos (São Paulo, século XVII)

	Invent.			Índio Forro		Índio Escravo		Total de índios		Tapanhunos		Total de índios e tapanhunos		VMI	VMT
Período	no	no	%a	no	%a	no	%b	no	no	no	em Real				
1601-1610	9	95	58	68	42	163	9	5	172	9.344	21.888				
1611-1620	45	787	93	61	7	848	9	1	857	11.304	25.250				
1621-1630	37	706	100	2	0	708	37	5	745	Ileg	19.161				
1631-1640	82	2.744	100	3	0	2.747	21	1	2.768	21.000	29.076				
1641-1650	79	2.916	100	13	0	2.929	24	1	2.953	18.076	30.764				
1651-1660	66	2.570	100	2	0	2.572	42	2	2.614	25.000	28.102				
1661-1670	16	864	100	3	0	867	43	5	910	28.333	35.540				
1671-1680	34	1.131	100	4	0	1.135	12	1	1.147	30.000	25.727				
1681-1690	33	1.159	94	72	6	1.231	122	9	1.353	17.958	31.463				
1691-1700	11	197	77	58	23	255	14	5	269	36.482	85.076				
Totais	412	13.169	98	286	2	13.455	333	2	13.788						

Obs: Exclui casos ilegíveis. Tapanhunos = escravos de origem africana e seus descendentes
a = percentual entre os índios forros e escravos
b = percentual em relação ao total de índios e tapanhunos
VMI – Valor nominal médio, em real, dos índios escravos; VMT – Valor nominal médio, em real, dos escravos tapanhunos e seus descendentes.
Fonte: CIT, volumes 1 ao 47.

Como se distinguiam os mulatos e os mamelucos dos índios forros e escravos? Os mestiços mamelucos raramente aparecem nos inventários *post-mortem*, o que significa que não eram sequer considerados forros, mas livres (GUEDES e GODOY 2017, 2020). Por outro lado, foram referidos com frequência em testamentos e outros documentos. Na hierarquia social ocupavam uma posição superior à dos índios forros e dos escravos referidos nos inventários porque eram considerados como pessoas da esfera do poder doméstico de ordem parental. Não obstante pudessem ser alvo de inferiorização social, os mamelucos eram membros das famílias de moradores, porque família não é sinónimo de igualdade (HESPANHA 2010). O mesmo não se dava com os mulatos. Mulato é um termo quase ausente nos testamentos de São Paulo no século XVII (GUEDES e GODOY 2017, 2020; GODOY 2017) e, ao invés, maioritariamente referido nos inventário, o que melhor se percebe pelo quadro 2.

Quadro 2. Formas de identificação, de classificação e expressões de mestiçagem em inventários *post-mortem* (São Paulo, século XVII)¹⁸

Classificações	Todos os casos		Apenas com informação	
	No.	%	No.	%
Negros	1.213	8,35	1.213	52,1
Mulatos	142	0,98	142	6,1
Filhos de brancos	3	0,02	3	0,1
Bastardos	3	0,02	3	0,1
Mamelucos	10	0,07	10	0,4
Tememinós	216	1,49	216	9,3
Carijós	569	3,92	569	24,4
Tamoios	23	0,16	23	1,0
Tupioaem	23	0,16	23	1,0
Pés largos	59	0,41	59	2,5
Outros	69	0,48	69	3,0
Não referidos/ilegíveis	11.926	83,94	A	100,0
Total	14.256	100,00		

(A) Total = 2.330

Fonte: CIT, volumes 1 ao 47.

Infelizmente, na amostragem, predominam os casos sem informação nos inventários, uma vez que, como já dito, louvados enunciavam previamente os “gentios forros”, “peças forras”, etc. A maior parte dos casos em que há informação diz respeito aos negros, seguindo-se os carijós e os mulatos. Os mulatos podiam ser de origem africana e/ou indígena, ou mestiços de ambos.

Em 1610 registou-se a primeira descrição de uma mulata, tendo-se aludido a “Antônio tapanhum [africano] casado com uma índia forra por nome Simoa e uma filha **mulata**”. Neste contexto, mulata era uma mestiça de pai africano com mãe índia. O vocábulo mulato remetia também, portanto, para a ascendência africana. No caso apresentado a ascendência era paterna, mas também poderia ser materna. Em 1624, dois mulatos foram listados entre as “peças da Guiné” da seguinte forma:

Uma **negra** Guiné por nome Isabel com um filho de peito por nome Aleixo, casada com um índio por nome Paulo.

¹⁸ Por questões de espaço, analisamos o século em bloco.

Um **mulato** seu filho por nome Antonio.

Outro **mulato** filho da mesma **negra** por nome Belchior.

Os mulatos são referidos neste trecho documental como descendentes de uma mulher da Guiné. Mulato, portanto, também era o mestiço de mãe negra da Guiné e pai índio. Aqui, ao invés do exemplo anterior, os mulatos eram escravos por causa do ventre materno (CIT, vol. 1, de Henrique da Cunha, o velho, ano de 1624). Por não ser peça da Guiné, o índio Paulo não recebeu valor nominal. Foi portanto incluído no inventário com a demais “gente forra que botaram neste inventário”. Entre essa “gente forra” estavam, entre outros, os tememinós e os pés largos. O avaliador incluiu o índio Paulo com as peças da Guiné para assinalar o parentesco entre um homem índio, forro pelos usos e costumes da terra, e uma mãe escrava africana, peça da Guiné.

Os exemplos dados evidenciam que os mestiços mulatos podiam ser filhos de pais com origens e condições jurídicas diferentes. Em resumo, os mulatos podiam ser filhos de mãe índia e de pai africano ou vice-versa. Seriam obviamente escravos se a mãe fosse escrava. Em quaisquer casos, não havia mulatos filhos de homem europeu com mulher africana ou indígena e nem de homem indígena ou africano com mulher europeia. Como se vê, os significados dos termos de mestiçagem variaram no tempo e no espaço. Quais as condições jurídico-sociais dos mulatos inventariados?

De um total de 118 mulatos, foi atribuído valor monetário a 47 (39,9%), sendo estes tidos por escravos venais, ao contrário dos restantes 60,1%. Significa isto que os filhos de mulatas não eram necessariamente escravos, porque também havia mulatos índios. Aliás, entre os mulatos nota-se uma predominância dos forros arrolados entre as “peças do gentio da terra”, a “gente da terra de seu serviço”, a “gente forra”, etc. Porém, ao fazer a relação destas informações com 332 testamentos seiscentistas referentes a S. Paulo, verifica-se que as palavras mulato(s), mulata(s), mulatinho(s) ou mulatinha(s) só aparecem 17 vezes (GUEDES e GODOY 2017). Daqui se conclui que, comparativamente aos mamelucos, os mulatos foram mais frequentemente inventariados e não sobressaíram no plano familiar senhorial (GUEDES e GODOY 2020).

Já no que respeita aos pardos, só foram referidos por três vezes nos testamentos. Em 1679, D. Mariana de Camargo afirmou que entre os bens que possuía estavam “algumas peças e serviços obrigatórios de gente parda” (CIT, vol. 22). Nos inventários seiscentistas pardos e pardas não figuram como alusão a índios e a tapanhunos, mas a expressão *gente parda* no testamento de D. Mariana marcou a condição de forros dos índios, além de que pardo também podia incluir forros de origem africana. Seja como for, o vocábulo pardo é in-

dicador mais forte da condição de livre do que o de mulato, embora os pardos também não gozassem do contexto doméstico dos mamelucos.

As palavras eram utilizadas, como se vê, com sentidos precisos. Pardo ou pardo forro, que também eram referentes à liberdade, eram correntes no Rio de Janeiro setecentista (GUEDES 2014), mas em São Paulo, no século XVII, foram uma raridade. O emprego da palavra pardo para designar índios forros ou livres, ou outros mestiços forros ou livres, não foi correntio em S. Paulo. Os termos eram contextuais e locais e as pessoas usavam categorias precisas de classificação social.

Note-se um exemplo. Entre 1641 e 1643, o padre Manuel Nunes referiu-se a Lourenço, filho de uma mulher do **“gentio da terra”**, **“mameluco”**, a quem criou com amor de criação e deixou fartas esmolas (CIT, vol. 28). O **“menino Lourenço”**, declarado “livre e forro”, estava ao cuidado de alguns jesuítas do Colégio da Baía, que teriam a incumbência de administração da esmola dada ao mameluco para que uma **“pessoa branca”** ou um **“homem pardo”** cuidassem dele.

O facto de o sacerdote ter tido necessidade de declarar que o mameluco era livre e forro mostra que esta categoria não assinalava, à partida, a condição de livre como acontecia com as de pardo e branco. Além disso, foram várias as categorias de classificação que ele utilizou, nomeadamente: 1) Fulana **“do gentio da terra, como os de Guiné, como são Manoel e com sua mulher Catarina, e seus três filhos”**; 2) Maria **“crioula [ilegível] mulatinho”**; 3) **“gente do gentio da terra que possuo na forma que se permite”**; 4) **“escravos de Guiné que são Manoel e sua mulher e filhos”**; 5) que **“se compre um moleque”**; 6) **“um moço por nome Salvador da Silva”**; 7) **“uns moços meus do gentio da terra”**, **“uma moça e moço** que mandei ao padre vigário Tomé da Fonseca por amizade e entender que os trataria bem”, uma **“moça Vitória e o seu moço”**; 8) que **“ele trabalhe por seu ofício que, se ele ganhar a escrava, os cem mil réis lhe dei os não desperdiçará”**; 9) uma **“criança mulatinha** por nome Antonia minha afilhada, filha de Maria [2.1] **crioula**, e neta de Manoel e sua mulher Catarina, que deixei na Bahia aos reverendos padres da Companhia daquele Colégio”.

O vasto repertório classificatório utilizado pelo padre sugere que as palavras não eram usadas de forma aleatória. Percebe-se que há uma distinção entre diversas categorias, tais como: mamelucos, crioulas, mulatinho, mulatinha, moço, moça, escravo, gentio da terra, Guiné. Note-se que, por exemplo, a *criança mulatinha* era filha de crioula nascida no Brasil e neta de avós da Guiné. Havia, portanto, distinção entre os gentios da terra e crioulos, por um lado, e os da Guiné, por outro. Havia no entanto outras formas de diferenciar,

tal como a utilização das palavras crioulo, mameluco, mulatinho, etc. As palavras que enunciavam, distinguiam e hierarquizavam os atores sociais tinham como parâmetro a escravidão africana, a legalidade ou não da escravidão indígena e as formas, dadas pelos usos e costumes da terra, de ser livre, forro, escravo, pardo, crioulo, mulatinho, etc.

Foi exatamente nesse sentido que em 1699 D. Maria Cabral afirmou, em S. Paulo, que no seu casal havia “algumas peças escravas e outras pardas e a estas pardas se dará todo o bom tratamento, e na administração delas farão meus herdeiros o que Sua Majestade que Deus guarde ordenar” (CIT, vol. 26). Além de diferenciar as peças pardas (provavelmente índios) das peças escravas, o que novamente comprova que nem todos os índios eram escravos (negros da terra), as suas palavras são singulares. Foi a única pessoa que em S. Paulo designou os índios como pardos, ao que acresce tratar-se de uma das raras vezes em que alguém utilizou a palavra “administração” para caracterizar o governo sobre os índios. Tudo indica que a categoria “administrado” foi mais corrente no século XVIII (MONTEIRO 1999: 56-57) e é por isso que não a trabalhamos neste artigo. Em suma, a palavra “pardo”, ainda que poucas vezes pronunciada, foi associada à liberdade.

Conclusão

Ausente nos inventários realizados em São Paulo durante a centúria de Seiscentos, a palavra “crioul(o)a” foi usada pelo padre Manuel Nunes em alusão à Baía, ao passo que “mulatinho” referia, além da menoridade, a naturalidade brasileira com ascendência africana. O termo “crioulo” só foi reportado por dois outros testadores. Em 1643, Ana Luís deixou uma “moça crioula” à sua filha (CIT, vol. 29), e em 1654 Isabel de Moraes disse que o seu filho levou ao sertão em sua companhia “três negros de minha casa a saber dois crioulos Felipe, Álvaro, Belchior de pés largos”. Eram índios negros crioulos pés largos (CIT, vol. 47). Tal como o sacerdote fez uso de expressões correntes na Baía, provavelmente Maria Cabral empregou a palavra *pardas* porque era natural de Ilha Grande, provavelmente localizada no Rio de Janeiro, onde o vocábulo, desde finais do século XVII, significava distanciamento da escravidão, embora também houvesse escravos pardos na capitania (GUEDES 2014; GUEDES e AGUIAR 2016). Embora as transformações operadas pelo *boom* do comércio atlântico de cativos, ocorrido durante o século XVIII, tenham remodelado os termos classificatórios na capitania fluminense, em São Paulo assim não foi, porque a escravidão de origem africana só se consolidou plenamente no último quartel do século (KLEIN e LUNA 2003).

O diretório dos índios, de 1755-57, proibiu que os índios fossem chamados ou se chamassem a si mesmo de negros, expressão desonrosa porque conotada com a condição de escravos. Devido a esta lei, os índios passaram a ser referidos, na sua maioria, como brancos, em diversos documentos, como listas nominativas de habitantes. Já os pardos, além de forros e com ascendência africana, eram frequentemente considerados como agregados aos domicílios, embora também embranquecessem, designadamente quando se tornavam prósperos senhores de escravos (GUEDES 2008, 2015). Por sua vez, “mamelucos” e “mulatos” nunca foram categorias utilizadas para referir índios nas listas nominativas de habitantes das vilas de Itu e de Porto Feliz, da capitania de São Paulo, entre os anos de 1760 a 1840, conjuntura em que predominava a escravidão de origem africana. Embora esta seja outra história da escravidão, da classificação social e dos termos de mestiçagem, está intimamente relacionada com a história das mestiçagens como forma de categorização social, pois como ensina Hespanha:

Numa sociedade de classificações ratificadas pelo direito, como a sociedade de Antigo Regime, estes estatutos eram coisas muito expressamente tangíveis, comportando direitos e deveres específicos, taxativamente identificados pelo direito. Daí que ter um ou outro destes nomes era dispor de um ou outro estatuto. Daí que, por outro lado, classificar alguém era marcar a sua posição jurídica e política. A mobilidade de estatuto que então existia não era tanto uma mobilidade *social*, nos termos em que hoje a entendemos (enriquecer, estudar, melhorar o círculo das suas relações, mudar de bairro), era antes, e sobretudo, uma mobilidade onomástica ou *taxinómica* – conseguir mudar de nome, conseguir mudar de designação, de categoria (discursiva), de estado (nobre, fidalgo, jurista, peão, lavrador) (...). (HESPANHA 2003: 827).

Mudar de categoria era fundamental e, a depender da classificação, os índios podiam ser escravos, forros ou livres, o que estava longe de ser realidade exclusiva de São Paulo do século XVII (SILVA 1995). Os mamelucos (quase sempre), os mulatos (na maioria das vezes) e os pardos (sempre) eram mestiços que estavam protegidos de serem vendidos. Os usos e costumes da terra não os moldaram como negros da terra escravos conforme enunciavam os moradores paulistas que viveram naquele antigo regime moldado pela escravidão e pelas mestiçagens que lhes deu uma feição de antigo regime tropical (FRAGOSO, GOUVÊA e BICALHO 2001).

Fontes e Bibliografia

Fontes Impressas

Atas da Câmara da Vila de São Paulo. Publicação oficial do Archivo de São Paulo (1914-1915). São Paulo: Typografia Piratininga, vol 2.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Documentos Históricos, Correspondência dos Governadores Gerais (1648-1661), vol III, Série E I.

BLUTEAU, Raphael (1712-1728). *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus.

Coleção Inventários e Testamentos (1920-1999). São Paulo: Imprensa Oficial, Arquivo do Estado.

Bibliografia

ALVEAL, Carmem (2022). *Senhorios coloniais: direitos e chicanas forenses na formação da propriedade na américa portuguesa*. Niterói: Editora Proprietas.

ALVES, Marcelo Inácio de Oliveira (2015). *Senhores de Escravos na Banda D'Além: estratégias de construção do poder senhorial (freguesia de São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII)*. Seropédica: UFFRJ, Dissertação de Mestrado.

BARTH, Fredrik (1981). *Process and Forms in Social Life*. London: Routledge & Kegan Paul, v. 1.

BARTH, Fredrik (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

BOXER, Charles (1973). *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Ed. Nacional e Ed. da Universidade de São Paulo.

BRUBAKER, Rodgers; COOPER, Frederick (2000). "Beyond 'Identity'". *Theory and Society*, 29, 1-47.

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.

FARIA, Sheila de Castro (1998). *A colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1999). *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FINLEY, Moses (1991). *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (2001) (org). *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GARCÍA, Pedro Gómez (1988). “Las ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”. *Gazeta de Antropología*, 14.
- GODOY, Silvana Alves de (2002). *Itu e Ararituaba na Rota das Monções (1718 a 1838)*. Campinas: Unicamp, Programa de Pós-Graduação em História Econômica, Dissertação de Mestrado.
- GODOY, Silvana Alves de (2017). *Mestiçagem, guerras de conquista e governo dos índios. A vila de São Paulo na construção da monarquia portuguesa na América (Séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: UFRH-PPGHIS, Tese de Doutorado.
- GUEDES, Roberto (2008). *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ.
- GUEDES, Roberto (2014). “Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII- XVIII)”, in J. Fragoso, A. C. Sampaio e R. Guedes (org.), *Arquivos paroquiais e história social na América lusa, Séculos XVII e XVIII. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad, 127-186.
- GUEDES, Roberto (2015). “Escravidão e legados pombalinos nos registros de cores (Itu/Porto Feliz, São Paulo, 1766-1824)”, in F. J. Falcon e C. Rodrigues (orgs.), *A “Época Pombalina” no Mundo Luso-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 215-244.
- GUEDES, Roberto; AGUIAR, Júlia R. (2016). “Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII)”, in R. Guedes e J. Fragoso (org.), *História social em registros paroquiais (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX)*. Rio de Janeiro: Mauad, 87-120.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (2017). “Filhos de brancos, bastardos e mamelucos em famílias mestiças (São Paulo, séculos XVI e XVII): notas”. *Acervo*, v. 30, 18-33.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (2020). “Mamelucos (São Paulo y São Vicente, siglos XVI y XVII)”. *Historia y Justicia*, v. 14, 1-30.
- GUEDES, Roberto; GODOY, Silvana (no prelo). “As várias formas de ser forro (São Paulo, Luanda e Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)”.
- HESPANHA, António Manuel de (2001). “A constituição do império português. Revisão de alguns enviesamentos”, in J. Fragoso, M. F. Gouvêa e M.

- F. Bicalho (org.), *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 163-188.
- HESPANHA, António Manuel de (2003). “Categorias. Uma reflexão sobre a prática de classificar”. *Análise Social*, vol. XXXVIII (168), 823-840.
- HESPANHA, António Manuel de (2010). *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume.
- IVO, Isnara Pereira (2012). *Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII*. Vitória da Conquista: Ed. Uesb.
- KLEIN, Herbert; LUNA, Francisco Vidal (2003). *Slavery and the economy of São Paulo (1750-1850)*. Standford: Standford University Press.
- LEMKE, Maria (2022). “Religião, compadrio e hierarquia social: faces da monarquia portuguesa de Antigo Regime em Goiás (séculos XVIII-XIX)”. *Topoi*, 23, 148-170.
- LUÍS, Washington (2004 [1918]). *Na capitania de São Vicente*. Brasília: Senado Federal.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (2011). *Concelhos e organização municipal na época moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero (2012). *O Algarve na época moderna*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MEILLASSOUX, Claude (1996). *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e o dinheiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, John (1999). “Índios e mamelucos em São Paulo: história e historiografia”, in A. C Ferreira, T. R. Luca e Z. G Iokoi (orgs.), *Encontros com a história. Percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: Unesp, 47-61.
- MOURA, Clóvis (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática.
- MUNANGA, Kabengele (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes.
- NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (2009). “São Vicente, capitania donatarial (1532-1709)”, in M. B. Nizza da Silva (org.), *História de São Paulo colonial*. São Paulo: Unesp.
- OLIVEIRA, Victor Luiz Alvares (2014). *Retratos de Família: sucessão, terras e ilegitimidade entre a nobreza da terra de Jacarepaguá, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: UFRJ- PPGHIS, Dissertação de Mestrado.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de (2016). “Santos Pretos e Pardos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagens e hierarquias

- de cor". *Studia Historica*, 38, 65-93.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado (2020). "Dispensamos o suplicante in defectu coloris: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)". *Topoi*, 21, 775-796.
- PAIVA, Eduardo França (2001). *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PEDROZA, Manuela (2011). *Engenhocas da moral: redes de parentela, transmissão de terras e direitos de propriedade na freguesia de Campo Grande (Rio de Janeiro, século XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz (1992). "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", in M. C. da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PETRONE, Pasquale (1995). *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp.
- POLONI-SIMARD, Jacques (2006). *El mosaico indígena: movilidad, estratificación y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Editorial Abya-Yala.
- RAPPAPORT, Joanne (2014). *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Duke University Press.
- RUIZ, Rafael (2002). *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos. A evolução da legislação indigenista castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- RUIZ, Rafael (2004). "Colonos e jesuítas no planalto. A força dos usos e costumes na vila de São Paulo", in A. A. C Machado (org.), *São Paulo: uma longa história*. São Paulo: Centro de Integração Empresa Escola.
- SILVA, Francisco Ribeiro da (2000). "A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil", in B. N. da Silva, *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SILVA, Jovam Vilela da (1995). *Mistura de cores. Política de povoamento e população na capitania de Mato Grosso – Século XVIII*. Cuiabá: Editora da UFMT.
- SOARES, Mariza de Carvalho (2000). *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VAINFAS, Ronaldo (2014). "A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais", in J. Fragoço e M. F. Gouvêa (org.), *O Brasil Colonial*.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 357-386.

Sites consultados

<http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/?menu=pesquisa>).

<https://blogueirasnegras.org/tornar-se-uma-mulher-negra/>

“Homens de caminho”: mestiçagens, escravos, forros e comércio entre os sertões do Brasil no século XVIII

“Homens de caminho”: slaves and freedmen in the trade between the backwoods of Brazil in the 18th century

ISNARA PEREIRA IVO

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

naraivo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2271-3373>

Texto recebido em / Text submitted on: 29/12/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 11/04/2023



Resumo. Este artigo analisa as atividades comerciais exercidas por escravos e forros durante o século XVIII. As dinâmicas sociais produzidas e reproduzidas pela escravidão promoveram misturas biológicas e culturais que marcaram as relações entre pessoas e grupos sociais em todos os cantos e recantos da vida em sociedade. Nos sertões do Brasil, especialmente, os sertões do Norte de Minas Gerais e do Centro-Sul da Bahia, indivíduos de distintas qualidades e condições sociais foram os responsáveis pelo abastecimento dessas áreas mineradoras. “Homens de caminho” é a expressão coetânea aplicada para se referir aos comerciantes que circularam pelas vias terrestres e fluviais que conectavam os sertões. Assim, também, eram denominados os administradores dos caminhos e os arrematadores dos direitos régios nos leilões de “Arrematação dos direitos das Entradas e Caminhos”. Os diários das alfândegas fiscais localizadas ao longo dos trajetos são a base da documentação analisada no artigo.

Palavras-chave. Escravos e forros, “homens de caminho”, sertões do Brasil, mobilidades sociais.

Abstract. This article examines the commercial activities carried out by slaves and freedmen during the 18th century. The social dynamics produced and reproduced by slavery promoted biological and cultural mixtures that marked the relationships between people and social groups in every nook and cranny of life in society. In the Brazilian backwoods, especially the backwoods of Northern Minas and Central Southern Bahia, individuals of different qualities and social conditions were responsible for supplying these mining areas. “Homens de caminho” is the coetaneous expression used to refer to the traders who circulated on the terrestrial and fluvial roads that connected the backwoods. This is also how the managers of the roads and the bidders for royal rights in the auctions for “Bidding Entrance and Route rights” were called. The fiscal custom journals located all over the routes are the basis of the documentation analyzed in the paper.

Keywords. Slaves and freedmen, “homens de caminho”, Brazilian backwoods, social mobility.

Introdução

Compreender as relações de estima, confiança, afeto e consideração que escravos, forros e livres compartilharam nos cotidianos das sociedades escravistas do “Novo Mundo” tem sido um desafio. Desde os primeiros anos da chegada dos europeus, africanos e asiáticos, os povos nativos passaram a conviver com os mais diversos impactos resultantes dos processos estabelecidos pelas conquistas ibéricas. As dinâmicas sociais produzidas e reproduzidas pela escravidão promoveram misturas biológicas e culturais que marcaram as relações entre pessoas e grupos sociais em todos os cantos e recantos da vida em sociedade, também nos sertões do Brasil, durante o século XVIII, especialmente os sertões do Norte de Minas Gerais e do Centro-Sul da Baía.

As “qualidades” são os termos/categorias utilizados para definir pessoas e grupos sociais, tais como: brancos, pretos, negros, índios, mulatos, pardos, crioulos¹, caboclos, curibocas, cabras, mamelucos, entre outros². A condição social, que é o *status* jurídico – livres, escravos, forros –, também se relaciona às composições definidoras da “qualidade”. Critérios morais, religiosos, políticos, fisionômicos e econômicos também influenciavam, significativamente, as denominações atribuídas. Em alguns contextos, as “qualidades” demonstram associarem-se, ainda, à noção de cor da pele e podiam estar relacionadas à procedência e a posição social de cada um na hierarquia das sociedades escravistas (PAIVA 2015; IVO 2012).

As pessoas migradas da escravidão ou mesmo nela inseridas estavam onipresentes em todas as atividades da vida em sociedade, sejam elas econômicas, mineradoras, comerciais, de agricultura e pecuária e até mesmo da vida privada. Essas pessoas teciam as mais distintas formas de convivência que extrapolavam as paredes das senzalas e das casas-grandes. Ao lado dos seus senhores auxiliaram nas conquistas dos sertões (IVO 2012; SILVA 2003) e demais territórios (RESTALL 2006; 2000), participaram em operações militares (COTTA 2010; SOUZA 2018), lutaram contra a ocupação estrangeira em território sob domínio português (SILVA 2003) e, não raro, tornaram-se senhores de escravos (OLIVEIRA 1988; REIS 2008; COSTA 2017; MATHEUS 2021) e mesmo traficantes³ (COSTA e SILVA 2004; LOVEJOY 2002: 9-39; BÔSCARO e GUEDES 2020: 273-302).

¹ Escravos nascidos na casa do senhor (BLUTEAU 1712-1728).

² A historiografia tem demonstrado que caboclos, curibocas, mamelucos e cabras são mestiços com índios. Ver PAIVA 2016; AMANTINO 2016: 83-98.

³ A historiografia é rica em exemplos de libertos que se tornaram proprietários de escravos, ver SOARES 2011; REIS 2016; COSTA 2018; COSTA e SILVA 2004; LOVEJOY 2002; GRAHAM 2005; GUEDES 2008; REIS 2008; MALAQUIAS 2013.

Os livres, escravos e forros moviam-se, social e politicamente, pelas representações da sociedade escravista em que estavam inseridos (FINLEY 1991), no entanto, tornar-se senhor de escravos e circular nas vias de comércio de longa distância eram experiências resultantes das relações estabelecidas com o senhor, durante o cativeiro. As possibilidades de mobilidade social conferiam legitimidade às relações dinâmicas entre senhores e escravos e propiciavam a estabilidade do funcionamento da escravidão. Não obstante, aos migrados do cativeiro permanecia o lugar social hierárquico moldado pela inferioridade.

A realizar atividades comerciais, na maior parte das vezes, distantes dos olhos dos seus senhores; a circular entre as capitânias da Baía e de Minas Gerais; a conduzir escravos, animais e produtos, em atividades económicas movimentadas pelo ouro em pó, escravos e forros misturaram-se entre os homens livres, denominados “homens de caminho”, comerciantes que circularam pelas vias terrestres e fluviais que conectavam os sertões, a vender para si ou para outrem os mais variados tipos de produtos que abasteciam as áreas mineradoras até as fronteiras com as capitânias do sul da colónia. “Homens de caminho” também foi a expressão aplicada aos administradores dos caminhos e aos arrematadores dos direitos régios nos leilões de “Arrematação dos direitos das Entradas e dos Caminhos” (IVO 2012).

No Brasil, significativo número de estudos tem destacado que a propriedade de escravos era disseminada por diversos estratos da sociedade, tanto para o período oitocentista como para o século XVIII⁴. A participação de escravos e forros no comércio interno e no tráfico interno de escravos, aos poucos, tem sido revelada para várias localidades do Brasil (IVO 2012; OLIVEIRA 2013; BÔSCARO e GUEDES 2020: 273-302; MATHEUS 2021). Pesquisas que permitem pensar o mundo dos senhores e escravos não apenas do ponto de vista antagónico, mas como um universo onde as possibilidades de negociação eram postas, onde uma parte poderia convencer a outra das viabilidades positivas para ambas.

A documentação fiscal analisada não nos consente conhecer as trajetórias e as relações constituídas durante o cativeiro, mas permite pensar como estas pessoas migradas do cativeiro conseguiram ocupar lugares sociais, pouco pensados para elas, e mitigar as condições de pobreza impostas socialmente. Não se pode confundir mobilidade social com enriquecimento, mas com possibilidades de otimizar formas de viver, possibilidades de poder circular entre grupos hierárquicos superiores como forma de obter privilégios, proteção ou

⁴ Para os séculos XVIII e XIX, ver: GUEDES 2008, 2017: 17-50; PAIVA 2000, 2016; FARIA 2004.

novas oportunidades de atividades económicas. A mobilidade social pode ser ascendente ou descendente e, para os egressos do cativeiro, são movimentos importantes de inserção social com caráter geracional (GUEDES 2008).

1. Os registos fiscais

Com o desenvolvimento das atividades mineradoras e comerciais implantaram-se medidas administrativas que visaram o estabelecimento de órgãos regionalizados que propiciassem a arrecadação da fiscalização das atividades de mineração e de comércio. Acredita-se que, por volta de 1700, surgiram os registos de fronteira, verdadeiras alfândegas internas que, inicialmente, foram exploradas por particulares e, depois, pelos funcionários régios (SALGADO 1985: 89). Eram verdadeiras alfândegas, cobravam os direitos de entrada, os impostos que incidiam sobre as mercadorias importadas e o subsídio voluntário, pago pelas estalagens que comercializavam, basicamente, aguardente. Essas alfândegas eram instaladas ao longo das passagens terrestres e fluviais e multiplicavam-se na medida em que cresciam o descaminho e o contrabando do ouro (IVO 2012). Nelas tributavam-se as mercadorias de fazenda seca e molhada e também escravos: “situaram-se em lugares da estrada onde, por algum acidente geográfico, houvesse dificuldade para os extraviadores buscarem outra rota” (ANASTASIA e FURTADO 1999: 42).

Em carta ao contratador de caminhos da comarca do Serro do Frio, o governador da Capitania de Minas Gerais, Dom Lourenço de Almeida (1721-1732) (RAPM, Anno I, Fasc. 1º, 1896: 3-21), encarregou o superintendente Pedro Leolino Mariz como auxiliar do contratador Manuel Rodrigues Costa, na abertura de postos fiscais onde melhor se pudessem evitar os descaminhos do ouro em pó: “mandei copiar esta real ordem e a remeti a Pedro Leolino que é regente das Minas Novas do Serro do Frio e lhe ordenei que por vital dela logo consentisse que os contratadores pusessem seus registros” (APM, SC 29, 1725-1728, 26.07.1729, fl. 92a). No seguimento da política de controlo da circulação de ouro em pó e garantia da arrecadação dos quintos reais, o governador Dom Luis Diogo Lobo da Silva (1763-1768) decidiu que, mensalmente, fossem prestadas contas do movimento de pessoas e produtos que passassem pelos postos fiscais, cujos diários permitem, atualmente, avaliar a dinâmica do comércio e da circulação de pessoas nas atividades de abastecimento das áreas mineradoras:

expedir os fiéis dos registos relações de todos os meses a secretaria e sua intendência dos passageiros, comboios, escravatura, gados e fazendas que

entram em execução das reais ordens [...] que além deste mandará passar gratuitamente uma guia particular a cada um dos referidos passageiros de qualquer qualidade, ou condição que sejam, condutores, cobradores e negociantes em que declare o seu nome, comitiva que traz, número de cargas, gêneros e cavalaria de que se acompanha (APM, SC 130, 1760-1766, 16.02.1764, fl. 95v e 96).

A exigência das informações sobre os envolvidos no comércio, qualidades e condições sociais dos comerciantes, detalhes sobre os produtos e tipos de cargas a serem postas nos diários fiscais revela as evidências privilegiadas na análise aqui desenvolvida⁵. Durante o século XVIII, os registros da Capitania de Minas Gerais foram os seguintes: Paraíba (limite com o Rio de Janeiro); Pé do Morro; Rebelo; Galheiro; Inhacica; Simão Vieira e Jequitinhonha (ligados à intendência de Sabará); Abóboras, Jaguará, Zabelê, Onça, Pitanguí, Nazaré e Olhos D'Água (comarca de Sabará). Além destes, havia outros postos fiscais espalhados pela capitania. Foram, também, instalados registros em Capivari, em Santo Antônio, São Luís e Itajubá na comarca do Serro do Frio (SC, 130, 1760-1766, fl. 192-192v).

Os diários fiscais, aqui analisados, referem-se aos registros localizados na comarca do Serro do Frio, especialmente os de Minas Novas (Rio Pardo, Araçuaí, Itacambira, Jequitinhonha), de Galheiro e de Inhacica, instalados ao norte da Capitania de Minas Gerais e que administravam a circulação comercial com o Centro-Sul da Baía, especialmente o Sertão da Ressaca, algumas localidades do Sertão de Caetité e Rio de Contas, na Baía, e determinadas vilas do recôncavo baiano. Os postos fiscais de Pitanguí e Rio Grande foram selecionados em função do constante vínculo com o norte de Minas Gerais, e por serem instalados em vias de acesso ao centro Sul e ao centro de Minas Gerais, não obstante, os comerciantes tenham circulado por toda a Capitania da Baía, até à “Cidade da Bahia”.

A determinação da escolha de instalação do registo obedecia a critérios estratégicos de segurança e de controlo do ir e vir daqueles que se dirigiam

⁵ Para os postos fiscais de Minas Novas, encontramos os diários de Araçuaí entre os anos de 1765, 1766 e de 1772 a 1775; os de Jequitinhonha, entre os anos de 1765 a 1767 e 1772 a 1775; do Rio Pardo entre 1765 a 1766, os de 1768, 1772 a 1773. Para Itacambira, constam diários dos períodos de 1765 a 1767 e de 1772 a 1775 e outro diário também referente a 1774 e 1775. Sobre o registro de Pitanguí, foram encontrados os livros referentes aos anos de 1757, 1768 e 1769 e outro diário relativo aos registros entre 1757 e 1761; para o de Inhacica, correspondem os períodos de 1776 a 1779 e de 1780 a 1784; os concernentes a Galheiro são os de 1757 a 1759, de 1764 a 1775, de 1768, 1769 e de 1772 a 1775; também foram localizados os diários deste registo referentes a 1772, aos períodos de 1757 a 1759 e de 1765 a 1766. Doravante usaremos a expressão “APM/Anais dos Registros Fiscais/ARF”, seguido do nome do registo, para nos referirmos à documentação consultada.

às regiões mineradoras e conduziam os produtos direcionados ao abastecimento. Acreditava-se que o ouro em pó ou em barras não marcadas evadia-se pelos caminhos para as Capitânicas de São Paulo e do Rio de Janeiro, e para os currais da Baía; daí o controle sobre as atividades comerciais nos caminhos estar diretamente vinculado ao controle sobre o ouro.

2. As qualidades e o comércio dos “homens de caminho” escravos e forros

Os trânsitos comerciais dos “homens de caminho”, consoante os registos de Araçuaí, Galheiro, Inhacica, Itacambira, Jequitinhonha, Pitangui e Rio Grande, durante o século XVIII, contabilizaram 2.731 passagens, nas quais havia 151 escravos e forros, objeto da nossa análise. Durante o período, conforme demonstrado na Tabela 1, os diários fiscais contabilizaram 3.999 anotações sobre as circulações dos responsáveis pelo abastecimento das capitânicas de maior extensão territorial da colônia: Baía e Minas Gerais. Nos diários anotaram-se os nomes das pessoas que conduziam produtos, animais, escravos e alimentos. As qualidades e as condições sociais dos “homens de caminho” foram registradas, com exceção do registo fiscal do Rio Grande que realizou a descrição fisionómica de 322 pessoas que circularam entre os anos de 1716 e 1717, conforme demonstrado noutros estudos (IVO 2012, 2020).

Tabela 1. “Homens de Caminho” por registos fiscais

Registo fiscal	Quantidade dos “homens de caminho”	Escravos e Forros	Quantidade de passagens
Araçuaí	276	17	505
Galheiro	750	56	1.318
Inhacica	519	27	797
Itacambira	176	12	212
Jequitinhonha	89	06	106
Pitangui	372	31	610
Rio Grande	322	01	371
Rio Pardo	76	01	80
TOTAIS			
2.731	2.580	151	3.999

Fonte: APM/ARF, Araçuaí, Galheiro, Inhacica, Itacambira, Jequitinhonha, Pitangui, Rio Grande e Rio Pardo.

Os quase quatro séculos de entradas de africanos na América portuguesa⁶, e as intensas misturas biológicas ocorridas durante esse período, permitem inferir que a população colonial era, em boa medida, composta por mestiços. Não obstante, entre os escravos e forros, que declararam os seus produtos nos registos fiscais, há uma predominância das categorias crioulo, preto e negro. As qualidades são demarcadoras do lugar social do indivíduo sem, contudo, expressar sua condição jurídica, mas, em algumas situações, podem estar ali subentendidas. Noutros contextos, os escrivães preocuparam-se em indicar a condição social – forro – precedida da definição de mais um adjetivo definidor da qualidade: pardo forro, crioulo forro e preto forro. Em apenas um caso a classificação jurídica – forro – é definidora da qualidade e da condição jurídica do homem que declarou os seus produtos no posto fiscal do rio Jequitinhonha. Das oito alfândegas fiscais analisadas, a de Galheiro possuía o maior número de indivíduos escravos a exercer função de “homem de caminho”, seguido pelo registo fiscal de Pitangui e, depois, pelo de Inhacica.

Tabela 2. “Homens de Caminho” escravos e forros

Registo Fiscal	Escravos	Pardo escravo	Pardo forro	Crioulo forro	Preto Forro	Forro	Negro	Preto	Crioulo	Pardo
1. Araçuaí	16	—	—	—	01	—	—	—	—	—
2. Galheiro	27	—	—	—	05	—	02	21	01	—
3. Inhacica	10	01	—	02	02	—	—	01	08	03
4. Itacambira	04	—	—	—	—	—	01	06	—	01
5. Jequitinhonha	04	—	—	—	02	—	—	—	—	—
6. Pitangui	22	—	—	07	—	01	—	01	—	—
7. Rio Grande	—	—	01	—	—	—	—	—	—	—
8. Rio Pardo	01	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Totais/151	84	01	01	09	10	01	03	29	09	04

Fonte: APM/ARF, Araçuaí, Galheiro, Inhacica, Itacambira, Jequitinhonha, Pitangui, Rio Grande e Rio Pardo.

A qualidade de pardo tem sido entendida pela historiografia como resultante de combinações entre pessoas de origem africana e europeia sem considerar, na maioria das vezes, uma possível miscigenação indígena. No século XVIII, nas fazendas jesuíticas do Rio de Janeiro, havia várias designações para as misturas biológicas entre africanos e naturais da terra, tais como: pardo, cabra e mulato. Até finais do século XVII era preferível o termo negro para

⁶ Há estimativas que apontam cerca de quatro milhões de africanos migrados para o Brasil: KLEIN 1978.

referir os índios, porém, em função da crescente presença de africanos nas fazendas paulistas, outras expressões designavam os nativos da terra: “gentio de cabelo corredio, administrados (em deferência à carta régia de 1696), servos, pardos e, finalmente, carijós” (MONTEIRO 1994: 165).

Os autores de vocabulários e dicionários antigos são uniformes ao conceituar a qualidade de pardo semelhante à de mulato. Para Bluteau, pardo seria a “cor entre branco, & preto, própria do pardal, dõde parece lhe veyo o nome. [...] Vid. Mulato” (BLUTEAU 1712-1728: 265). Morais Silva (1789: 179) e Silva Pinto (1832: 98) descrevem de forma semelhante: “pardo, adj. De côr entre branco e preto. Mulato”. Poder-se-á inferir que há possibilidade de várias pessoas terem sido classificadas como pardas, porém consideradas mestiças de naturezas diferentes, tal como hoje se considera que cabra pode indicar a mestiçagem com índios, e mulatos com negros, probabilidades já consideradas por Libby (2010: 41-62) ao afirmar que o termo pardo abrigava inúmeras tonalidades de pele com algum grau de mestiçagem.

Também a qualidade crioulo se apresenta eivada de peculiaridades intrínsecas às anotações locais e a critérios não padronizados. Para o Rio de Janeiro do século XVIII, comprovou-se o uso do termo crioulo apenas para a primeira geração de filhos de africanos (SOARES 2000), mas para Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, identificou-se que os coetâneos designavam como crioulos os negros nascidos no Brasil, independentemente dos pais terem nascido na colônia ou na África. Percebem-se casos em que filhos de um mesmo crioulo foram declarados não só como crioulos, mas também como pardos e cabras (LIBBY 2010); distintamente, nas fazendas jesuíticas do Rio de Janeiro, no século XVIII os filhos de africanos com crioulos foram designados como mulatos e cabras e os filhos dos crioulos foram simplesmente declarados como pardos (AMANTINO 2010). Em Bluteau (1712-1728), todos os escravos, independentemente de sua filiação e “qualidade”, desde que nascidos na casa do seu senhor, seriam crioulos, mesmo que se verificasse a aplicação da expressão escravo com o sentido de preto ou negro; na prática cotidiana coeva isso não constituiu um padrão. Há exemplos de escravos de “qualidades” mestiças e não mestiças nascidos nas Américas que não eram identificados como crioulos, mas como pretos, cabras, caboclos, mamelucos e mesmo negros.

Afirmava-se que a qualidade preto, geralmente tida como cor da tez, durante o período colonial e até, pelo menos, a primeira metade do século XIX, somente era utilizada como sinónimo de africano. A empiria comprova que as qualidades preto e negro foram, na verdade, associadas à condição social de escravo, como se percebe na designação, genérica, de “negro da terra” para

se referir aos nativos do Brasil. Isto no século XVI, para contrastar com “negros da Guiné”, os africanos procedentes de uma Guiné, igualmente, genérica (MONTEIRO 1994; SOARES 2000).

Inferre-se que os usos e aplicações dessas qualidades, assim como das outras, sofreram variações de sentido no decorrer do tempo e do lugar, possivelmente utilizadas para referir a condição social de pessoas e de grupos, ou somente para designar a qualidade, esta naturalmente, também, como indicativa da condição social, em determinadas situações impulsionadas pelas dinâmicas das mestiçagens, cujos contextos são fundamentais para compreensão do vocabulário social resultante (PAIVA 2015).

No registo fiscal de Galheiro, durante o século XVIII, 23 homens pretos e dois negros declararam passagens. Entre eles estava o “homem de caminho” chamado Ventura de Carvalho, qualificado como “homem preto” e morador do Salobro, que declarou conduzir para si trinta e duas arrobas e meia de carne seca (APM/ARF, Galheiro). É possível tratar-se de um homem preto forro ou escravo de ganho⁷ que vivia do seu serviço e cuja condição social não foi anotada pelo oficial. Análise semelhante pode ser feita acerca dos “homens de caminho”, de qualidade preto, que declararam em suas passagens estarem a conduzir produtos para outras pessoas, no registo fiscal de Galheiro:

O preto Thomaz, morador no Galheiro, que conduziu para Leandro Coutinho do Rego, 2 cargas de rapadura, 4 arrobas de carne seca e 5 arrobas e ½ de rapadura; o preto Caetano, morador do Galheiro, transportou para a mesma pessoa, 5 cargas e ½ de rapadura, 8 arrobas de carne seca e 2 barris de peixe; o preto Joaquim Nunes, morador do Papagaio, conduziu para o Alferes Caetano Nunes, 42 arrobas de carne seca; o preto Domingos para Manoel José Teixeira de Souza, morador do Laranjeiras, conduzindo 74 bois (APM/ARF, Galheiro)⁸.

Verifica-se, em vários diários que, quando os escravos conduziam “para seus donos”, os oficiais das alfândegas anotavam o nome dos senhores e a quem pertencia a mercadoria, assim como ocorreu no registo fiscal de Galheiro:

Ignácio da Silva Matos, escravo do reverendo padre Manoel Gonçalves Rego, vindo do sertão, em direção a Minas, Tejuco e Gouveia, transportava para si 5 arrobas de carne seca em 1 cavalo, 19 cargas e ½ rapaduras e 48

⁷ Escravos que realizavam atividades económicas com autorização dos seus senhores. Parte dos ganhos eram entregues aos senhores e uma pequena parte permanecia com eles.

⁸ Respeitamos a forma de citação dos números de um a dez conforme escrito na fonte.

rapaduras, para o padre Manoel Gonçalves Rego, 25 arrobas carne seca, 128 cargas e ½ de rapadura e 183 rapaduras, 8 arrobas de toucinho, 28 cavalos, 30 surrões de sal, 1 carga de rapadura; Manoel, escravo de José Ribeiros Lopes, vindo do sertão para o Arraial do Tejuco, 3 cargas de rapaduras, 1 cavalo, 15 cabeças de gado, 2 cavalos c/ rapaduras e galinhas, 4 bois, 1 cavalo carregado com 2 barris de peixe, 1 cavalo carregado de rapaduras, 8 cavalos carregados de rapaduras e carne seca (APM/ARF, Galheiro).

Poder-se-á pensar que a condução de produtos para outras pessoas, ou mesmo para o seu senhor, propiciava ao escravo Inácio da Silva Matos algum rendimento, também quando transitava com mercadorias pertencentes a outros escravos. Inácio declarou diversas passagens pelo registo fiscal de Galheiro e muitas outras no de Pitangui, neste, em 31 passagens, declarou conduzir para seu senhor várias cargas de rapaduras e de carne seca (APM/ARF, Galheiro). Nota-se que em outro diário de Galheiro a condição social de escravo não foi anotada para o “homem de caminho” Leandro Coutinho Rego, situação que se repetirá, ainda, com Inácio, no de Pitangui. Os demais escravos, que passaram pelo de Galheiro, tiveram indicados os nomes dos seus senhores, alguns com a moradia declarada e informado o destino dos produtos anotados:

Escravo Manoel da Conceição por conta de seu dono Manoel Coelho de Souza, morador na Fazenda do Pissarrão, com 74 cabeças de gado, 6 surrões de sal do Sertão e 1 cavalo; Escravo Felipe Maciel, por conta de sua dona Isabel Maciel, moradora na Cerba [sic], em casa de Miguel Ferreira, com 4 bois e 2 barris de peixe; Lourenço da Cunha Pereira, escravo por conta de seu dono Cap. Antônio Machado Souto Mayor, morador das Laranjeiras, com 165 cabeças de gado (APM/ARF, Galheiro).

A especialidade de alguns escravos no comércio e no transporte de mercadorias é verificada quando se compara os dados das mercadorias declaradas por eles em diferentes diários. As declarações de Lourenço da Cunha, escravo do capitão Antônio Machado Soutomaior, referem-se à condução de cabeças de gado, tanto no registo de Galheiro como no de Pitangui. Em nenhum dos diários consultados, mesmo naqueles que anotaram passagens de condutores de animais e escravos, o termo tropeiro ou tropas foi aplicado pelos oficiais.

Passaportes e despachos, documentos criados para aferir o fluxo de cativos e de demais pessoas, foram as fontes para o estudo da participação de es-

cravos como tropeiros⁹ e traficantes de cativos entre os anos de 1808 e 1833, no Rio de Janeiro (BÔSCARO e GUEDES 2020: 273-302). Para o Oeste paulista, no século XIX, encontrou-se, também, a função tropeiro como ofício de escravos (OLIVEIRA 2013). De acordo com estudos sobre o comércio de gados, em São Paulo, no século XVIII e início do XIX, nem todos que trabalhavam no comércio de animais eram chamados de tropeiros (GIL 2009).

O ofício de “Homem de caminho” não era estranho aos povos da Capitania de Minas Gerais. Em 1734, em processo de devassa¹⁰, por relações amorosas consideradas ilícitas, declara-se que Úrsula “estava por conta de um ‘homem de caminho’, chamado Domingos Gonçalves Rico, viajante ao que parece bastante turbulento” (SOUZA 1982: 154). Ao analisar as formas de ascensão econômica e social de forros, identificou-se que, entre os credores de um casal de libertos, foi “mencionado ‘um homem de caminho’ a quem Maria e Antônio deviam uma quantia de 22\$500” e que o casal também desenvolvia atividades relacionadas ao mesmo comércio (ALVES 2011: 85).

No registo fiscal de Araçuaí, durante o século XVIII, os oficiais não foram tão caprichosos quanto os oficiais do registo de Galheiro, pois a moradia, a origem e o destino dos “homens de caminho” não foram anotados, mas foi preservado o cuidado em registrar a qualidade dos escravos e forros. Pelo padrão de anotação dos oficiais de Araçuaí, é possível pensar que a carga do “homem de caminho” José Felix, crioulo forro, pertencia a ele, ou seja, comercializava para si, já que não houve indicação “por conta de”, “passador de” ou “para” nas anotações, caso distinto dos demais escravos que foram identificados os seus senhores:

Félix, escravo do sargento-mor Antônio José Barreiro, conduziu “97 surrões de sal; Lázaro, escravos de Joaquim Álvares, 33 arrobas de carne seca; O crioulo forro, José Felix, 16 surrões de sal; João, escravo de Josefa Ribeiro, 9 surrões de sal; José, escravos de Brás de Gouveia, 4 arrobas de carne seca; Manoel, escravo de Valentim Rodrigues Fonseca, 25 surrões de sal”; José, escravo de Bris de Gouveia, 4 arrobas de carne seca; Manoel, escravo do capitão Valentim Rodrigues de Afonseca [sic], 24 surrões de sal (APM/ARF, Araçuaí).

Também para o registo fiscal de Inhacica, durante o século XVIII, escravos e forros fizeram-se presentes e com a indicação dos locais de onde partiram. Passador, assim como comboieiro, caminhante e tropeiro são termos que, algumas vezes, aparecem na correspondência sobre as atividades comerciais nos sertões,

⁹ Designação daqueles que realizavam comércio em tropas de muares, burros e bestas pelo interior do Brasil.

¹⁰ Processo judicial que poderia correr nos tribunais seculares e eclesiásticos, para apuração de ações criminais.

mas nos diários fiscais o termo tropeiro nunca foi encontrado. Em alguns casos, quando se conduz para outrem, o termo usado é “conta de”, “para” e “passador” (APM/ARF, Inhacica), como se lê no trecho que se segue:

Mathias Vieira, escravo do tenente Bento Belchior de Amorim Serqueira como passador do mesmo tenente, com 41 cabeças de gado, 13 potros novos, vindo da Fazenda da Conceição; António de Mendonça, crioulo escravo do Tenente Bento Belchior de Amorim como passador do mesmo tenente, com 51 cabeças gado, vindo do Bom Jardim; Francisco Pereira, crioulo forro, para o Tenente Bento Belchior de Amorim Pereira, com 68 cabeças gado, vindo da Fazenda do tenente; João escravo de Bento Belchior, com 1 barril de peixe; Jerónimo Gonçalves, crioulo de Victoriano Carneiro, com ½ arroba toucinho e ½ arroba de sabão, 1 barril de peixe; Manoel Fernandes de Andrade, preto forro, com 4 arrobas sola, 5 sabão e 13 e ½ arrobas carne seca; Domingos de Sá Pereira, escravo do capitão de Dragões Damião José de Sá Pereira, com 20 cabeças de gado, vindo de Macaúbas do Rio São Francisco; Manoel Gonçalves, pardo escravo como passador do tenente Bento Belchior, com 15 cabeças de gado vacuum; Manoel Lopes, crioulo e Nicolau Coelho, pardo, com 20 arrobas carne seca e ½ de sebo, em direção ao Rio Verde Pequeno; Elias Machado, escravo do capitão António Machado, uma arroba de sabão (APM/ARF, Inhacica).

Nalguns casos, os escrivães do registo de Inhacica preferiram indicar a condição social do crioulo “homem de caminho” da seguinte forma: crioulo forro e crioulo escravo. Podemos inferir que, nesta centúria de Setecentos, a indicação de crioulo para o “homem de caminho” Manuel Lopes, pretendia designá-lo como escravo, uma vez que a conjunção de qualidade e condição social de crioulo livre não foi encontrada em nenhuma das anotações dos diários dos sertões do Brasil, durante esse período, nem mesmo na correspondência, entre as autoridades, acerca das atividades comerciais. A historiografia das mestiçagens não tem verificado este uso para a América portuguesa. Francisco Pereira, crioulo forro, circulou pelos registos de Galheiro, Inhacica, Pitangui e Jequitinhonha na condução de cargas para o seu senhor, praticamente em toda a Capitania de Minas Gerais. Também Manuel Gonçalves, pardo escravo, passador do tenente Bento Belchior, circulou por quase todos os registos fiscais da mesma capitania: Rio Grande, Araçuai, Galheiro, Inhacica e Jequitinhonha.

As dinâmicas das mestiçagens (PAIVA 2015), que produzem e reproduzem as qualidades de pessoas e grupos sociais no século XVIII, vinculam-se aos vocabulários sociais aplicados de forma não padronizada, por quem vê,

classifica e hierarquiza, mas circunstanciadas pelos lugares sociais e contextos temporais e espaciais. Um exemplo é a forma de classificação de Manuel Fernandes de Andrade, qualificado como preto forro no registo fiscal de Inhacica. Quando foi declarar os seus produtos no do Rio Grande, ao seguir em direção ao sul da capitania, os oficiais não anotaram a sua qualidade. Sem a comparação com outros postos fiscais, poderia ser considerado como o homem livre, sem qualquer estigma que o vinculasse a um pretérito cativo.

O “homem de caminho” Manuel Fernandes de Andrade circulou pelos sertões do Brasil, pois as suas passagens foram anotadas nos diários fiscais de Pitangui, Araçuaí, Inhacica, Rio Grande e Jequitinhonha – trânsitos comerciais, praticamente, por toda a Capitania de Minas Gerais e o Centro-Sul da Capitania da Baía (APM/ARF, Pitangui, Araçuaí, Inhacica, Rio Grande e Jequitinhonha). Nota-se que o tenente Bento Belchior de Amorim Serqueira delegou nos seus escravos o trabalho do comércio de abastecimento das áreas mineradoras. Foram quinze anotações de passagens dos seus escravos declarados nos diários, o que nos permite comprovar que, mesmo presos ao cativo, estes escravos circularam entre áreas extensas dos sertões do Brasil e, possivelmente, em acumulação de pecúlios com vista à conquista da sua liberdade e a outros mecanismos de mobilidade social.

Os fiscais do registo de Jequitinhonha não informaram a origem e o destino dos comerciantes e dos produtos declarados. Localizado próximo à Serra de Itacambira, área de mineração, cenário de vários conflitos relacionados a confiscos, assaltos e flagrantes de descaminhos ajuda a entender o reduzido número de passagens legais de comércio nos diários fiscais. Confirma-se uma tendência de que os registos com menos declarações de passagens foram os maiores penalizados com a fraude fiscal, conforme esclarece a determinação do Conde de Valadares, governador da Capitania de Minas Gerais entre os anos de 1768 e 1773, sobre a fiscalidade em Minas Novas do Araçuaí:

Agora me chegou a notícia certa de que desde Pitangui até o Rio Pardo de Minas Novas se estão fazendo todas os dias grandes [extravios], e para que se evitem deve v. mercê logo que todas as cautelas necessárias, e informar-me das qualidades de caminhos, e picadas, que seguem de Pitangui às Minas Novas (APM, SC 162, 1768-1770: 09.10.1768. fl. 14).

No registo de Jequitinhonha, foi a primeira vez que se encontrou declaração de sal do reino. O “homem de caminho” João da Cruz, em quatro passagens pelo registo de Jequitinhonha, além de declarar conduzir 49 arrobas de fazenda (sem identificar se era seca ou molhada), informou possuir

para a venda quatro surrões grandes de sal do reino. Outra peculiaridade encontrada nos produtos que circularam na área fiscal de Jequitinhonha foi a presença da farinha do reino, provavelmente a de trigo (APM/ARF, Jequitinhonha).

Assim como nos demais postos fiscais, os forros e escravos destacam-se na condução de mercadorias para si ou para outrem. O número de cativos que circulavam por este caminho era considerável, pois o próprio oficial assim reconhece, ao referir-se a um condutor de cargas: “um escravo dos muitos do rio Pardo”:

Manoel Rodrigues, escravo do alferes Manoel de Oliveira de Vasconcelos (perda) e 62 cabeças de gado, 12 por conta de seu senhor, 12 cabeças de gado e 1 cabeça do gado por sua conta (do escravo), 20 cabeças de gado por conta do Alferes Manoel Botelho Cordeiro; Malaquias de Oliveira, preto; 15 cargas e $\frac{1}{2}$ de carne seca, 17 cargas de molhados e 1 arroba seco, 31 arrobas e $\frac{1}{2}$ de molhados, 10 arrobas de peixe seco; Caetano de Souza, escravo de Manoel de Souza; 12 cargas de molhados; Antônio da Silva Carneiro, crioulo forro; 6 cabeças de gado, 14 arrobas de carne; um escravo de Manoel dos Santos da Gorutuba, 17 arrobas de carne seca, 57 surrões de sal da terra, 7 arrobas de açúcar; Um escravo de Quirino Fernandes, 4 cargas de molhados da conta de José de Souza Rabelo, 4 cargas de molhados da conta de João da Costa Rabelo; um escravo dos muitos do rio Pardo; 1 carga de seco por conta de José Luis Vieira (APM/ARF, Jequitinhonha).

Manuel Rodrigues, escravo do alferes Manuel de Oliveira de Vasconcelos, além de transitar pelos caminhos sob fiscalização do registo de Jequitinhonha, declarou passagens, também, nas vias de comércio de Itacambira. O crioulo forro Antônio da Silva Carneiro, além de declarar passagens em Jequitinhonha, transitou com os seus produtos pelos caminhos e postos fiscais do Rio Grande, Galheiro e Itacambira. O preto Malaquias de Oliveira, sem a condição social declarada pelos fiscais, declarou passagens nos diários de Jequitinhonha e de Inhacica (APM/ARF, Jequitinhonha). Poderá tratar-se de um forro ou de um escravo de ganho, como tantos outros aqui referidos.

O registo fiscal de Itacambira foi um dos mais fiscalizados em função da exploração mineradora ali realizada. As práticas de contrabando e de desca-minho, relatadas na correspondência entre as autoridades locais e o governador da capitania, demonstram que, nos autos de confiscos, os “homens de caminho” eram os responsabilizados pelas ações ilegais nas vias de abastecimento. A proibição da presença de negros na localidade explica o reduzido

número de declarações de passagens legais de escravos e forros no registo, o que talvez explique também o facto de somente nos de Itacambira os “homens de caminho” terem declarado conduzir escravos:

Sebastião Ribeiro, uma escrava angolana de nome Serafina, vindo da Bahia, 3000 reis; Custódio Gonçalves da Fonseca, 20 arrobas de fazenda seca e dois escravos; Manoel António de Serqueira, 19 arrobas de fazenda seca e um escravo (APM/ARF, Itacambira).

O registo fiscal do Rio Pardo foi o menos movimentado dos sertões. Talvez a proximidade com o do rio Jequitinhonha tenha desviado as declarações para o outro interdito. Não se verificou declaração de cargas de escravos e forros. É possível que esta ausência esteja relacionada com a proibição da presença de negros devido à proximidade com os acessos às áreas mineradoras. As reduzidas anotações nos diários podem ser explicadas pelos diversos assaltos e flagrantes de descaminhos identificados. A quantidade de alimentos, objetos e animais não foi significativa como nos demais registos, mas, juntamente como o de Pitangui, foram os únicos que declararam a condução de escravos, “vindos da Bahia” ou da “Cidade da Bahia”.

Francisco Rodrigues, morador em Araçuaí acima com 7 negros novos vindos da Cidade da Bahia; Manoel dos Santos Leria com sua carga de molhados, 1 carga de fazenda seca com 6 arrobas e 3 negros novos vindos da Bahia; Joaquim Soares, morador em Itacambira, com 4 cargas de fazenda seca de 6 arrobas cada carga e 10 negros novos vindos da Bahia; Vigário Alexandre Gonçalves da Cruz, com 2 negros novos trazidos da Bahia por Joaquim Soares; André da Silva Pereira, morador na fazenda das Salinas, com 7 negros novos vindos da Bahia; Francisco Martins Lajes, com 2 moleques novos vindos da Bahia (APM/ARF, Rio Pardo)¹¹.

O registo fiscal de Pitangui foi o mais movimentado durante o século XVIII. Houve um maior número de escravos e forros que declararam passagens, num total de oitenta e uma declarações de 34 indivíduos oriundos do cativeiro. Localizado na região mais central da Capitania de Minas Gerais, este posto fiscal fazia parte da comarca do Rio das Velhas, mas estava em constante contacto económico com a comarca do Serro do Frio e com o sertão da Baía. A maioria dos escravos e forros, trinta e quatro, declarou uma

¹¹ Respeitamos a forma de citação dos números de um a dez conforme escrito na fonte.

ou duas passagens no período. Entre os que mais circularam e registaram passagens no posto fiscal de Pitangui destacam-se principalmente:

Ignácio da Silva de Matos, escravo do padre Manoel Gonçalves Rego, vindo do sertão, declarou, em 33 passagens, cargas de rapadura e, em menor quantidade, cargas de carne seca, sal e toucinho; Manoel, escravo de José Ribeiro Lopes, declarou duas passagens no período, levando para seu senhor, cargas de rapadura, galinhas e bois; o crioulo Feliciano, morador no Salobro, da conta de Antônio Machado Cardoso, morador no Galheiro, registrou quatro passagens para o seu senhor com cargas de rapaduras; o preto José declarou quatro passagens com cargas de rapaduras, peixe, carne seca e sola, algumas para si e outras para Manoel da Fonseca Almeida, Luís Caires e Leandro Coutinho do Rego, morador do Galheiro (APM/ARF, Pitangui).

Conclusões

As estratégias de mobilidade social implementadas por escravos e forros são tão diversas quanto os espaços por eles ocupados. Mestiços ou não, os oriundos da escravidão ambicionaram, por meio de ofícios, patentes militares (COTTA 2010), carreiras eclesiásticas (OLIVEIRA 2020), mercês e comércio de grande e pequeno porte, alcançar mobilidade e prestígio social nas estruturas escravistas reproduzidas por eles próprios. Deslocar-se no edifício hierárquico da sociedade escravista sempre foi um desafio para essas pessoas. Estar noutro lugar, para além do definido, era sempre uma situação controversa, “un estatus liminal, ambíguo, incierto, imprevisible e inquietante” (BERNAND 2016: 206).

Os planos e ações de mobilidade social podiam não garantir um futuro seguro, uma vez que as conquistas, de caráter geracional, tendem a ser ascendentes e descendentes (GUEDES 2008), mas as experiências conformadas por gerações e gerações daqueles migrados do cativeiro auxiliam na compreensão dos mecanismos de funcionamento de alguns alicerces escravistas, algumas vezes desmontados por aqueles que foram maculados pela escravidão, conforme demonstrado. Transitar pelos vários cantos dos sertões do Brasil, durante o período analisado, a conduzir toneladas de produtos, animais e escravos, “por conta de”, “passador de” ou “para” indica, por um lado, algum grau de confiança entre senhores e escravos e, por outro, a reprodução das engrenagens da escravidão pelos escravos. Escravos e forros conduziram toneladas de mercadorias, ao longo do século XVIII. Declaravam possuir passadores para os seus produtos e exerciam funções de comerciantes e de transportadores de mercadorias de grande porte, equiparados, algumas vezes, aos homens li-

vres e brancos. Alguns exerceram as funções de passadores de grandes volumes para si, para os seus senhores ou para outrem e, não raro, prestaram serviços comerciais para pessoas de sua mesma condição social e qualidade.

Fontes e Bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo Público Mineiro, Revista do Arquivo Público Mineiro, Anno I, Fascículo 1º (janeiro a março de 1896). Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1896: 3-21.

Arquivo Público Mineiro, Secção Colonial, 29, 1725-1728, Vila Rica, 26.07.1729.

Arquivo Público Mineiro, Secção Colonial, 130, 1760-1766, 16.02.1764.

Arquivo Público Mineiro, Anais dos Registros Fiscais, Secção Colonial, 130, 1760-1766.

Arquivo Público Mineiro, Anais dos Registros Fiscais, Araçuaí, Galheiro, Inhacica, Itacambira, Jequitinhonha, Pitangui, Rio Grande e Rio Pardo.

Fontes impressas

BLUTEAU, Raphael (1712-1728). *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. Vol. 4. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/dicionario/edicao/1> (acesso em 16 de abril de 2010).

MORAIS SILVA, Antonio (1789). *Diccionario Língua Pòrtugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antônio de Moraes Silva, Natural do Rio de Janeiro*. Tomo Segundo, L=Z. Lisboa: Na Officina De Simão Thaddeo Ferreira, 1789. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00299210#page/3/mode/1up>. (acesso em 02 de dezembro de 2022).

SILVA PINTO, Luiz Maria da (1832). *Dicionário da Língua Portuguesa, 1775-1869*. Ouro Preto, Minas Gerais: Typographia de Silva.

Bibliografia

ALVES, Rogéria Cristina (2011). *Mosaico de forros: formas de ascensão econômica e social entre os alforriados (Mariana, 1727-1838)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

tação (Mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- AMANTINO, Márcia (2010). “Jesuítas, negros e índios: as mestiçagens nas fazendas inacianas do Rio de Janeiro no século XVIII”, in E. F. Paiva, I. Martins, I. P. Ivo (eds.), *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Editora Annablume, 81-100.
- AMANTINO, Marcia (2016). “Cabras”, in E. F. Paiva; M. F. F. Chaves; R. M. P. García (eds.), *De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens*. Rio de Janeiro: Garamond, 83-98.
- ANASTASIA, Carla Maria Junho; FURTADO, Júnia Ferreira (1999). “A estrada real na história de Minas Gerais”. *História & perspectiva*, Uberlândia, n. 20/21, 33-53.
- BERNAND, Carmen (2016). “Ambigüedad Y ambivalência: lo mestizo como estatus liminal”, in E. F. Paiva, M. F. Fernandez Chaves, R. M. Pérez García, *De que estamos falando? Antigos conceitos, modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens*. Rio de Janeiro: Garamond, 205-225.
- BÔSCARO, Ana Paula e GUEDES, Roberto (2020). “Escravos tropeiros e traficantes de cativos, seus senhores, seus camaradas e seus parceiros (Sul-Sudeste do Brasil, 1809-1833)”, in I. P. Ivo e R. Guedes (eds.), *Escravidão: Povos, poderes e legados. Américas, Goa e Angola (séculos XVI-XXI)*. São Paulo: Editora Alameda, 273-302.
- COSTA e SILVA, Alberto da (2004). *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UNERJ.
- COSTA, Robson Pedrosa (2017). “Escravos senhores de escravos. Pernambuco, Séculos XVIII E XIX”. *História e Perspectivas*, 57, jul./dez, 149-176.
- COSTA, Robson Pedrosa (2018). “Rufina: uma escrava senhora de escravos em Pernambuco, 1853-1862”. *Revista Brasileira de História*, vol. 38, n.º 79, set./dez., 109-130.
- LOVEJOY, Paul E (2002). “Identidade e a miragem da etnicidade a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas”. *Afro-Ásia*, 27, 9-39.
- COTTA, Francis Albert (2010). *Negros e mestiços nas milícias da América portuguesa*. Belo Horizonte: Crisálida.
- FARIA, Sheila de Castro (2004). *Sinhás pretas, damas mercadoras: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e São João Del Rey (1700-1850)*. Tese para professor titular de História do Brasil, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- GIL, Tiago Luís (2009). *Coisas do caminho: tropeiros e seus negócios do Viamão a Sorocaba (1780-1810)*. Tese de doutoramento, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

- GRAHAM, Sandra Lauderdale (2005). *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUÉDES, Roberto (2008). *Egressos do Cativo: trabalho, família e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 – c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ.
- GUÉDES, Roberto (2017). “Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros, mulatos e parentes sem qualidades de cor: uma história de racismo ou de escravidão? (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII)”, in D. V. Demétrio, I. Santirocchi, R. Guedes (eds.), *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos. Brasil e Angola – séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad, 17-50.
- IVO, Isnara Pereira (2012). “*Homens de caminho*”: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América Portuguesa. Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições UESB.
- IVO, Isnara Pereira (2020). “Permanencias y continuidades de las ideas fisionómicas en los criterios de identificación de los hombres de camino. Minas Gerais. Brasil. Siglo XVIII”, in R. M. P. García, M. F. F. Chaves, E. F. Paiva, *Tratas, esclavitudes y mestizajes. Una historia conecyada, siglos XV-XVIII*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- KLEIN, Herbert (1978). *The Middle Passage: Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade*. Princeton: Princeton University Press.
- LIBBY, Douglas Cole (2010). “A empiria e as cores: representações indenitárias nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX”, in E. F. Paiva, I. Martins, I. P. Ivo (eds.), *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Editora Annablume, 41-62.
- MALACUIAS, Carlos de Oliveira (2013). “Da escravidão à autonomia produtiva: trabalho e família nos domicílios de forros em Minas Gerais – Freguesia de S. José do Rio das Mortes, 1795-1831”, in *Universidade Federal de Santa Catarina. Anais do VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Florianópolis: Comissão Organizadora do Evento.
- MATHEUS, Marcelo Santos (2021). *A produção da diferença. Escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (c. 1820-1870)*. 1ª ed. São Leopoldo: Oikos.
- MONTEIRO, John Manuel. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- OLIVEIRA, Anderson José M (2020). “Dispensamos o suplicante in defectu coloris: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”. *Topoi*, v. 21, 775-796.
- OLIVEIRA, Joice Fernanda de Souza (2013). *Forasteiros no oeste paulista: escravos*

- no comércio interno de cativos e suas experiências em Campinas, 1850-1888. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1988). *O liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio.
- PAIVA, Eduardo França (2000). *Escravos e libertos nas Minas Gerais de século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao nome: Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PAIVA, Eduardo França (2016). “Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América”, in I. P. Ivo e E. F. Paiva (eds.), *Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedades, culturas e trabalho*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 45-70.
- REIS, João José (2008). *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, João José (2016). “De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista”. *Revista História*, São Paulo, 174, jan./jun., 15-68.
- RESTALL, Matthew (2006). *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RESTALL, Matthew (2000). “Black conquistadors: armed africans in early spanish America”. *The Americas*, 57, 2, October, 171-205.
- SALGADO, Graça (coord.) (1985). *Fiscais e meirinhos. A administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: INL.
- SILVA, Kalina Vanderlei Paiva da Silva (2003). ‘*Nas Solidões Vastas e Assustadoras*’ - *Os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano (2011). “Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia, 1700-1751”. *Revista REDE-A*, vol. 1, n.º 1, 47-70.
- SOARES, Mariza Carvalho de (2000). *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SOUZA, Fernando Prestes de (2018). *Pardos livres em um campo de tensões: milícia, trabalho e poder (São Paulo, 1797-1831)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- SOUZA, Laura de Mello (1982). *Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Familias amestizadas en contextos esclavistas. Un estudio comparado entre la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII¹

Familias amestizadas in slave contexts. A comparative study between the Iberian Peninsula of the 16th-17th centuries and the Minas Gerais of the 18th century

EDUARDO CORONA PÉREZ²

Universidad de Sevilla | Universidade Federal de Minas Gerais

ecorona@us.es

<https://orcid.org/0000-0002-1537-0501>

Texto recibido em / Text submitted on: 30/11/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 28/02/2023



Resumen. En este trabajo se aborda un estudio comparado en torno a la formación y composición de familias amestizadas en la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII. La relación de dos espacios tan alejados, además, en temporalidades diferentes, pero constituidos como dos de las áreas urbano-esclavistas más importantes de sus respectivos tiempos, permite la aproximación al desarrollo de las dinámicas de mestizajes y su injerencia en la formación de familias amestizadas en contextos marcados por la esclavitud. Porque estas, a pesar de las especificidades locales/regionales, se enmarcaron en procesos globales. El análisis de documentación notarial y eclesiástica ha posibilitado reconstruir historias individuales y familiares en ambos espacios. De este modo, se ha podido percibir el papel que estas dinámicas, entendidas como procesos complejos y multifactoriales de mezclas biológicas y culturales, y no solo como productos finales resultados de la desigualdad y la dependencia jurídica, desarrollaron en diferentes espacios de sociabilidad y las relaciones producidas en ellos entre esclavos y horros de distintas procedencias, sus señores y el resto de la sociedad.

Palabras clave. Península Ibérica, Minas Gerais, esclavitud, familias, dinámicas de mestizajes.

Abstract. This paper deals with a comparative study about the constitution and composition of “familias amestizadas” in the Iberian Peninsula in the 16th-17th centuries and in Minas Gerais in the 18th century. The relationship of two spaces so far apart, in addition, in different temporalities, but constituted as two of the most important urban-slaveholding areas of their respective times, allows the approximation to the development of the

¹ Este trabajo es parte del proyecto de I+D+i *El tráfico de esclavos y la economía atlántica del siglo XVI* (PID2019-107156RB-I00), financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

² Contratado Postdoctoral Margarita Salas en la Universidad de Sevilla, en el marco de las *Ayudas para la Recualificación del Sistema Universitario Español (2021-2023)*, financiadas por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España y la Unión Europea – NextGenerationEU.

dynamics of miscegenation and its interference in the formation of “familias amestizadas” in contexts marked by slavery. Because these, despite the local/regional specificities, were framed in global processes. The analysis of notarial and ecclesiastical documentation has made it possible to reconstruct individual and family histories in both spaces. In this way, it has been possible to perceive the role that these dynamics, understood as complex and multifactorial processes of biological and cultural mixtures, and not only as final products resulting from inequality and legal dependence, developed in different spaces of sociability and relationships. produced in them between slaves and “horros” of different origins, their lords and the rest of the society.

Keywords. Iberian Peninsula, Minas Gerais, slavery, families, dynamics of miscegenation.

1. Espacios de sociabilidad y dinámicas de mestizajes

Las poblaciones esclavas de la península ibérica de los siglos XVI-XVII y de la región brasileña de Minas Gerais del siglo XVIII presentaron un predominio cuantitativo de los esclavos negroafricanos y sus descendientes. En el caso de la Península, estos llegaban fundamentalmente desde las factorías portuguesas en la zona continental del África occidental y los archipiélagos de Cabo Verde y São Tomé y, ya en el tránsito al siglo XVII, Angola. Desde allí eran transportados hasta los puertos de Lisboa, Lagos, Portimão y Tavira, convirtiendo a la capital lusa en la ciudad con mayor número de esclavos de Europa³ y a los puertos algarvios en los núcleos con mayor proporción de población esclava de la Península (FONSECA 2002: 21-25). Asimismo, una parte de estos eran reexportados hacia otros puntos de la geografía peninsular⁴, sobre todo, a núcleos de población extremeños y andaluces, pero también de ambas mesetas y de la costa mediterránea (FONSECA 2010: 152-162). En los archivos notariales castellanos, la carta de compraventa suele referirse al esclavo procedente de estas latitudes como “negro”/“de color negro”/“de nación de negros”, a lo que se añade, aunque en menor medida, las regiones de las que eran – o se les presuponía – naturales, como Guinea o Angola. Sin embargo, estas categorías genéricas se usaron para designar a personas de procedencias y grupos etnolingüísticos muy diversos, como aclara en algunas ocasiones la documentación. Por ejemplo, en la ciudad de Sevilla fueron vendidos como esclavos “negros”/“de color negros” Juan, “natural de Çape” (Archivo Histórico Provincial de Sevilla [en adelante AHPSe],

³ Lisboa habría contado con 9.950 esclavos en el año 1551, aproximadamente el 10% del total de su población (SAUNDERS 1994: 84; MENDES 2004: 14; FONSECA 2010: 88-89).

⁴ Un balance de la distribución geográfica y demográfica de la esclavitud en la península ibérica y las islas de Madeira y Canarias durante los siglos XVI-XVII (CORONA PÉREZ 2022a: 274-279).

Protocolos Notariales de Sevilla [en adelante PNS], legajo [en adelante leg.] 41: folio [en adelante fl.] 21v, 5-VII-1514]); ‘Cumba’, “natural de Mandinga” (AHPSe, PNS, leg. 1511: fl. 33v-35r, 27-III-1514); Simón, “natural de [B] enin” (AHPSe, PNS, leg. 1511: fl. 277v-279r, 26-I-1514); Amari, “natural que es de Jolof” (AHPSe, PNS, leg. 9119: fl. 70r-v, 17-II-1515); Francisco, “natural de la tierra de Bañol” (AHPSe, PNS, leg. 9165: fl. 328r, 3-VIII-1549); Juan, “natural de Manicongo” (AHPSe, PNS, leg. 9164: fl. 934r, 2-V-1549); o Mateo, “natural de tierra de Biafra” (AHPSe, PNS, leg. 13693: fl. 1062r, 9-III-1594). Con estos ejemplos se pretende mostrar que bajo la fórmula esclavo + “negro”/“color negro”, los mercaderes, los compradores o los escribanos de las notarías aglutinaban, por desconocimiento, desinterés o por ambas, a gentes de características físicas aparentemente similares pero social, cultural y lingüísticamente diferentes entre sí (CORONA PÉREZ 2022a: 149-162).

Este sería también a grandes rasgos el esquema geográfico de los esclavos negroafricanos en las Minas Gerais, los cuales llegaban fundamentalmente desde los puertos atlánticos de las capitanías de Bahía y Río de Janeiro (FURTADO 1999: 90-97; FLORENTINO 1997: 37-38). Entre ellos los más numerosos procedían del África occidental, una extensa región que comprende la Alta Guinea, el golfo guineano y los archipiélagos de Cabo Verde y São Tomé. Entre los oriundos del occidente africano destacaron los “mina”. Se trata de una categoría que acabó designando a los esclavos procedentes no solo de la “Costa da Mina”, sino también de todo el golfo de Guinea. Por tanto, bajo esta denominación se incluirían a esclavos de diferentes grupos etnolingüísticos, como serían los casos de Domingos, “negro de nação mina cobú”, Francisco, “negro de nação mina courano”, o Antonio, “negro de nação mina sabarú” (Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência – Casa do Pilar [en adelante AHMI-CP], Códice [en adelante C.] 33, Auto [en adelante A.] 374, 2º Ofício [en adelante Of.], año 1731). Asimismo, categorías amplias como la de “mina” también sirvieron para calificar a los esclavos en los territorios de destino en función de sus conocimientos técnicos y atender ciertas demandas, como la minería (PAIVA 2015: 146). Otra región africana con presencia significativa en Minas Gerais fue la del centro-oeste. Se trata de un gran espacio cuyo extremo norte se situaría en el Cabo López y se extendería hasta la cuenca del río Cunene. Entre los esclavos de esta región destacaron los “congo”, que hacían referencia a multitud de grupos étnicos; los “angola”, procedentes de la zona en torno a Luanda; y los “benguela”, localizados al sur de Angola (Karash 2000: 50-58). La última de las regiones africanas que revela la documentación mineira del Setecientos, aunque en menor cuantía que las dos anteriores, se corresponde con el África oriental, con la presencia

de esclavos “mozambique” (PAIVA 2022: 126-ss; OLIVEIRA 2022: 46-53).

Sin embargo, las poblaciones esclavas de ambos espacios no solo estuvieron compuestas por negroafricanos y sus descendientes. La esclavitud que se derivó de la guerra fronteriza y las cabalgadas no desaparecieron ni en los momentos más álgidos del tráfico negrero, convirtiéndose en una importante fuente – eso sí, de corte coyuntural –, para el comercio de esclavos y la economía del rescate. Así, episodios como las guerras de conquista de las islas Canarias y la del reino de Granada a finales del siglo XV, las campañas militares y la actividad pirática en la costa de Berbería y contra los otomanos en el Mediterráneo durante los siglos XVI-XVII, la rebelión de las Alpujarras de 1568-1571, o la expansión por América y por el Índico y el Pacífico de castellanos y portugueses, generó la llegada a la Península de esclavos “canarios”, “indios” – tanto de las Indias de Castilla, como del Brasil y la India de Portugal –, “moriscos del reino de Granada”, “berberiscos” y “turcos”. Otro tanto sucede en las Minas Gerais del siglo XVIII, por ejemplo, con la presencia de grupos de indígenas “carijó” reducidos ilegalmente a esclavitud o “administrados” por religiosos y civiles⁵.

El otro gran grupo que compuso las poblaciones esclavas de ambos territorios se relacionó con la natalidad de las esclavas, cuyos hijos heredaban la condición jurídica de sus madres por el principio jurídico del *partus sequitur ventrem*. “Negros”, “morenos”⁶, “crioulos”⁷, “indios” o “berberiscos” también nacieron en la Península y las Minas Gerais. Y no solo, sino que fruto de las intensas dinámicas de mestizajes producidas en estas regiones resultaron mezclas biológicas de las que nacieron “mulatos”, “loros”, “membrillos cochos”, “pardos”, “cabras” o “caboclos” (PAIVA 2015; FERNÁNDEZ CHAVES

⁵ “Carijó” constituyó otra forma general de designación que se transformaría, quizás a lo largo del siglo XVII, en sinónimo de “indio” y/o “indio” esclavo (PAIVA 2015: 196-197).

⁶ “Moreno” es una categoría compleja porque se trata de un apellido relativamente extendido en la época. Esto dificulta identificar cuándo se usa para apellidar o para calificar, especialmente en la documentación parroquial. Covarrubias apuntó para “morena” que se trataría de un “color, la que no es del todo negra, como la de los moros, de donde tomó nombre de mora” (1611: fl. 555v). Sin embargo, la reconstrucción de trayectorias concretas muestra la equivalencia semántica entre “moreno” y “negro”/“de color negro”. Por ejemplo, Antón y Violante, esclavos respectivamente del mercader Juan de Alcalá y de Antonio Bravo, fueron desposados como “negros” (Archivo Parroquial de San Vicente de Sevilla [en adelante APSV], Libro de Matrimonios [en adelante LM] 1: fl. 119r, 10-VIII-1558). Sin embargo, en la velación, celebrada un mes más tarde en la misma parroquia y con el mismo párroco, fueron descritos como “de color morenos” (APSV, LM 1: fl. 119r, 11-IX-1558). Casos como este se documentan también en la ciudad de La Plata – la actual Sucre, Bolivia – para los siglos XVI-XVII (MUNDIM 2022: 47-50). Lo que sí parece observarse es una elección en su empleo según el contexto. A pesar de que en la documentación parroquial el uso del término “moreno” es muy común en bautismos, matrimonios y enterramientos de esclavos, “en la documentación notarial rara vez aparece calificando el color de un esclavo [...], sin embargo los ‘morenos’ aparecen en muchas escrituras como libres” (FERNÁNDEZ CHAVES 2016: 54-55). Es muy posible, por tanto, que “moreno” fuese preferido por los libertos para calificarse, “por suavizar la voz negro, que es la que le corresponde”, como indica el *Diccionario de Autoridades* (MUNDIM 2022: 47).

⁷ “Crioulo” se utilizó en Brasil para los nacidos de madre esclava africana (PAIVA 2015: 204-205).

2016; PÉREZ GARCÍA 2018). Pero ¿cómo entender el marco sociocultural en el que se desarrollaron las relaciones que produjeron estos grupos amestizados?

En los tráficos y mercados de esclavos confluían al mismo tiempo dos planos superpuestos de relaciones. De un lado las verticales, las producidas entre mercaderes y compradores con los esclavos durante los transportes y los traspasos de estos. Y por otro las horizontales, las originadas entre esclavos de diferentes procedencias, grupos étnico-lingüísticos, sexos y edades, pero, no obstante, igualados por la situación de dependencia jurídica. Todo ello propiciaba la génesis de dinámicas por las que se intercambiaban experiencias propias y ajenas, ampliándolas, transformándolas, superponiéndolas. Pedro de Mejía era un mercader del reino de Granada al que se documenta vendiendo esclavos en Sevilla. En uno de estos intercambios vendió diez “esclavos negros” a Rodrigo Núñez de Illescas, un importante mercader sevillano de origen judeoconverso de mediados del siglo XVI. El primero de los esclavos mencionados fue Francisco, “con pocas barbas e de buen cuerpo, delgado, de hedad de veynte e çinco años poco más o menos, ladino⁸”. Gómez, el segundo, tenía 20 años, “buen cuerpo, dispuesto, ladino, criado em Pinylllos [...] del reyno de Granada”. Del tercero no se indica nombre, pero sí que tenía “unas pocas barbas, dispuesto, de hedad de veynte años poco más o menos, naçido em Murcia”. Los dos siguientes respondían al nombre de Juan. Si el primero era “alto de cuerpo, delgado, de diez y ocho años”, el segundo, por el contrario, era “bajo, de buen cuerpo, con unas pocas barbas, de hedad de veynte e tres años poco más o menos, natural de Tierra Nova” y ladino. Pedro, el sexto esclavo del lote, tenía 18 años, era bajo, pero de buen cuerpo, y había sido comprado en Murcia a Pedro de [¿Asençio?]. El séptimo también se llamaba Juan, “natural de Manicongo, de hedad de veynte años poco más o menos, bajo de cuerpo con un poco de barbas”. Luis, por su parte, tenía 17 años y era “natural de Jolofe”, y fue criado en el reino de Granada, mientras que Diego, de 16 años, era “natural de Biafra” y se había criado en Murcia. Al último esclavo del lote no se le cita nombre, pero era “natural de la ysla de Santo Tomé”, tenía 17 años, y había sido comprado en Murcia a Alonso Sierra (AHPSe, PNS, leg. 9163: fl. 715v, 25-IX-1548). Esta transacción es muy interesante porque revela la disparidad de situaciones y vivencias personales que podía aparejar el tráfico de esclavos en cuanto a procedencias – con esclavos oriundos de África y con poco tiempo en suelo peninsular, otros que habien-

⁸ “En rigor vale lo mesmo que latino [...] al morisco y al estrangero que aprendió nuestra lengua con tanto cuidado que apenas la diferenciamos de nosotros también le llamamos ladino” (COVARRUBIAS 1611: fl. 523v).

do nacido en territorio africano habían sido criados en la Península, y algunos otros que habían nacido y vivido toda su vida en ella –, así como también el grado de conocimiento de la lengua y de los códigos culturales de la sociedad receptora, las edades y el aspecto físico. Todos estos elementos, entrelazados a lo largo del viaje hasta el momento de su venta, influyeron no solo en la valoración de los esclavos en el mercado, sino también en sus propias experiencias vitales y en la construcción de redes de sociabilidad, como las establecidas por Antonio Barón y Jacinta Rodríguez.

Antonio Barón se presentó a sí mismo en la petición de licencia matrimonial como “negro esclavo” de Fernando García de Ribas, un contador vecino en la parroquia de Santa Cruz de la ciudad de Sevilla. Nació en Cacheu, en la región continental del “reyno de Cabo Berde”, en la zona conocida como los “ríos de Guinea”. En la declaración ofrece muy pocos detalles sobre su infancia. No indicó quiénes fueron sus padres ni tampoco cómo accedió a la esclavitud. Sí que declaró que allí pasó los doce primeros años de su vida, hasta que “un portugués, que no se acuerda su nombre, lo traxo a Maracay[b]o, a donde lo mercó el dicho contador”. Antes del embarque a Sevilla, Fernando García lo llevó a “la ciudad de Truxillo, reyno de Tierra Firme”, donde recibió las aguas bautismales “siendo boçal” [...] porque el portugués que se lo bendió dixo no estaba baptizado”.

En el momento de la petición contaba con 18 años. Habían transcurrido cuatro desde su llegada a la ciudad hispalense, producida en torno a los años 1642-1643. Las declaraciones de los testigos presentados por él permiten conocer parte de su universo relacional. En unos casos, estos vínculos se crearon en Sevilla, como los entablados con Antonio del Castillo, “negro libre de cautiverio” de 30 años, que no sabía escribir y que trabajaba “en serviçio de Simón Asençio”, vecino en la parroquia de Santiago el Viejo. O con don Francisco de Medina, de 18 años y que sí sabía escribir, vecino puerta con puerta con la vivienda de Fernando García en la parroquia de Santa Cruz y con el que Antonio mantenía una “comunicación fluida”. También mantuvo el contacto con otras personas a las que había conocido en Maracaibo y con las que vuelve a coincidir en la ciudad del Betis. Como Simón Pacheco, un criado de 17 años “en serviçio” de don Diego Ortiz de Molina, vecino también en la parroquia de Santa Cruz y que “no firmó por no saber”. Y don Pedro Ortiz de Molina (¿familiar de don Diego?), de 30 años, vecino de la parroquia de La Magdalena que, en este caso, sí sabía escribir. Asimismo, durante estos años en Sevilla, Antonio había conocido a la que se convertiría en su esposa, Jacinta Rodríguez.

⁹ “El negro que no sabe otra lengua que la suya, y la lengua o lenguaje se llama labio y los labios bezos: de boca boza, y de allí boçal” (COVARRUBIAS 1611: fl. 143r).

Jacinta contaba con 26 años en el momento de la petición. Era por tanto de mayor edad que Antonio. Sin embargo, como él, también era “negra esclava” y había nacido en Cacheu. Allí vivió hasta los ocho años, cuando la compraron y la embarcaron con destino a Cartagena de Indias, donde estuvo unos nueve años. Jacinta declaró que al poco de llegar a Cartagena, con “nuebe años [de edad] poco más o menos”, es decir, cuando llevaba aproximadamente un año en la ciudad, la bautizaron, “que se acuerda muy bien”. Allí recibió también el sacramento de la confirmación – siendo su padrino Manuel Pinto, “honbre blanco” –, y allí la compró, cuando tenía ya 16 años, Diego Barrasa Castaño, al cual serviría durante una década. Este la llevó desde Cartagena a La Habana, donde pasaría unos diez meses antes de llevarla definitivamente a Sevilla, instalándose con él en la calle Catalanes. Como Antonio, Jacinta también volvió a coincidir con personas que había conocido en otros espacios, como Gaspar Pérez, “honbre blanco” de 56 años que no sabía escribir, vecino en la calle Pescadores, en la parroquia de Santa María. La trayectoria de Gaspar es relativamente similar, pues declaró que conocía a Jacinta desde hacía 17 u 18 años, tratándola nueve años en Cartagena de Indias y ocho en Sevilla. A Domingo Suárez, zapatero de 24 años que tampoco sabía escribir, lo conoció ya en Sevilla, en las collaciones de La Magdalena y de la Iglesia Mayor, prácticamente desde que Jacinta llegó a la misma. Y más recientemente, desde hacía un año, había entablado amistad con Francisco Bayón, “negro libre” de 28 años, iletrado y vecino de la parroquia de Santa Cruz.

Los pormenores sobre cómo se fraguó la relación entre Antonio y Jacinta son desconocidos. No obstante, Jacinta y los testigos presentados por ella sí que mencionan que Fernando García de Ribas, señor del que sería su marido, la había comprado a Diego Barrasa tan solo ocho días antes de la apertura del proceso de licencia matrimonial. En este sentido, a pesar de las disposiciones legales y la intervención de las autoridades eclesiásticas en favor del matrimonio de los esclavos, el rechazo de los propietarios debió ser generalizado en los mundos ibéricos. Así lo revelan la escasa presencia de cautivos en los libros-registro de matrimonios y los datos de la ilegitimidad entre los recién nacidos, como se verá más adelante. Por otra parte, la práctica de la venta de los esclavos cuando no podía evitarse su matrimonio o, incluso, cuando ya estaban casados fue relativamente común. Como ocurrió, por ejemplo, con Victoria, “esclava de color negra” que fue vendida en Sevilla por estar “casada con vn negro catibo” (AHPSe, PNS, leg. 194: fl. 24r, 3-V-1594). O con Francisco, que fue traspasado en Llerena por su señor “porque se casó [...] con una muger blanca sin mi licençia” (PERIÁÑEZ GÓMEZ 2010: 318). El de Antonio y Jacinta podría ser uno de esos casos. De cualquier modo, más que

la conformación del matrimonio – cuya licencia se falló favorablemente el 4 de junio de 1647 (Archivo General del Arzobispado de Sevilla [en adelante AGAS], Vicaría General [en adelante VG], Expedientes Matrimoniales Ordinarios [en adelante EMO]: Caja 08110, 25-V-1647), desposándose la pareja en la parroquia sevillana de Santa Cruz el día 16 del mismo mes (Archivo Parroquial de Santa Cruz de Sevilla [en adelante APSC], LM 3: fl. 166r, 16-VI-1647) –, interesan más las trayectorias y la heterogeneidad de los actores implicados en un proceso marcado por la movilidad que impuso el tráfico transatlántico y la dependencia jurídica.

Historias como esta, de la que se han citado detalles, además de la condición jurídica y la calidad, como la edad, la vecindad o el conocimiento de la escritura de los testigos con toda la intención, son muy interesantes porque retratan un complejo universo cultural caracterizado por

um amplo conjunto de diferentes e diferenças, em movimento constante, misturando-se, mas, também, chocando-se, antagonizando-se, superpondo-se, em ritmos que às vezes são lentos e outras vezes são velozes, de maneira harmoniosa e/ou conflituosa, dependendo de épocas e de regiões, dos protagonistas e de seus objetivos. Fusões, superposições e recrudescimento de diferenças, tudo isso se processa, claro, numa espécie de via de mão dupla [...] Isto é, esse processo não corre em um único sentido, mas é constituído a partir de intervenções dos vários grupos sociais, que se influenciam continuamente, mesmo que um ou alguns entre eles imponham-se, mais frequentemente e a partir de seu maior poderio, sobre os outros (PAIVA 2022: 86).

Los mercados esclavistas, así como sus rutas de aprovisionamiento y redistribución, no solo fueron espacios para las operaciones mercantiles. También fueron lugares sin fronteras físicas delimitadas que se erigieron en nodos fundamentales de conexiones globales, y que se caracterizaron por el tránsito y la movilidad, por la negociación, la superposición y el contacto entre diferentes. Por ellos circularon objetos, conocimientos, técnicas, prácticas, creencias, representaciones y discursos que también fueron apropiados y resignificados, propiciando nuevas formas de vivir y de pensar (PAIVA 2015: 35).

Las dinámicas de mestizajes no se interrumpieron con el fin del proceso de comercialización del esclavo, todo lo contrario. Las esclavitudes peninsular y mineira se encuadraron fundamentalmente en ambientes urbanos y se caracterizaron por la desconcentración de los planteles, con muchos pe-

queños propietarios de pequeños conjuntos de esclavos¹⁰. Ello revela, necesariamente, una situación de proximidad entre señores y cautivos y entre estos y el resto de la población. Los contingentes esclavos peninsulares y mineiros, por tanto, no conformaron realidades separadas, sino que compartieron los espacios de sociabilidad con el conjunto de la sociedad, como bien apunta Pérez García desde el ámbito geográfico de la Baja Andalucía altomoderna:

la casa, el taller y los distintos espacios donde desarrollaban sus actividades laborales se convirtieron en los ámbitos primeros y principales para la socialización y aculturación de los esclavos, donde entraron en relación no solo con sus propietarios, sino también con los criados y parientes de estos, con vecinos y clientes, así como con los esclavos (negros, mulatos, berberiscos, etc.) de todos estos. Ámbitos de aprendizaje del idioma, de las costumbres y de los códigos culturales de la sociedad receptora, las vidas vividas por esas personas se nos presentarían incomprensibles si no consideráramos el papel crucial de estos espacios y las formas de sociabilidad desarrollados en ellos. La pluralidad de usos económicos dados al esclavo, como su arrendamiento a terceras personas, contribuyó a ampliar sus posibilidades de establecer nuevas relaciones humanas, sociales y económicas (2018: 252).

De hecho, en ciudades como Sevilla, los esclavos solían habitar en las mismas casas que sus señores, como claramente muestran los padrones de confesión parroquiales. En la calle Madre de Dios, en la parroquia de San Nicolás, vivían Blas Álvarez de Castro, Jacome Pereda, doña Isabel de Castro, Francisco de Castro, el criado Antonio y las esclavas Juliana y María (Archi-vo Parroquial de San Nicolás y Santa María la Blanca de Sevilla [en adelante APSNSMB], Sección SN, Padrones de Confesiones, año 1648). En la misma parroquia, esta vez desde los libros de enterramientos, también se encuentran noticias de horros y sus descendientes libres viviendo en las casas de los señores donde servían. Este es el caso de “una difunta morena de casa de la señora doña Biolante de Alua; llamábase María de los Santos, muger de Francisco de la Cruz, que así se llamaba” (APSNSMB, Sección SN, Libro de Enterramientos [en adelante LE] 2: fl. 52v, 5-VIII-1647).

Tampoco puede olvidarse el papel que ejercieron algunas tipologías ha-

¹⁰ Lógicamente, las cantidades sí divergen porque la población esclava fue muy superior en las Minas Gerais. Así, si las medias de esclavos por propietarios se movieron en la Baja Andalucía y Extremadura entre 1 y 3 esclavos (Fernández Chaves & Pérez García 2005: 129; Periañez Gómez 2010: 241-24), en las comarcas mineiras de los ríos das Velhas y das Mortes se situó en algo más de 10 cautivos por propietario (PAIVA 2022: 171-184).

bitacionales que constituyeron verdaderos laboratorios sociales, como los corrales de vecinos. Se trata de un bloque de pequeñas viviendas, de entre 10-20m², que se “desarrollaba en una o dos plantas alrededor de un patio o corral, donde se solía situar un pozo y las dotaciones comunes a los vecinos, tales como la cocina con su chimenea y la letrina” (NÚÑEZ GONZÁLEZ 2019). En estas construcciones, muy masificadas, solían habitar personas de los estratos más humildes, actuando como espacios de sociabilidad en el que “negros”, “mulatos”, “moriscos” y “berberiscos” horros y libres, así como también “gitanos”, pudieron articular procesos de dinámicas de mestizajes entre ellos mismos y el resto de la sociedad. En la parroquia sevillana de San Nicolás existían tres corrales: de Toqueros, del Mármol y de Tromperos. Los tres aglutinaban 253 de las 732 personas en edad de confesión censadas en la parroquia, casi el 35%. De ellos, el más grande era el de Tromperos, con 140 habitantes. Este corral se dividía en el “patio primero”, el “cuarto del Castaño” y el “cuarto del Mondongo” – ¿nombre este último, quizás, de origen africano? – (APSNSMB, Sección SN, Padrones de Confesiones, año 1648). Procedentes de este corral se enterraron en la parroquia, además de otros “negros”, “negrillos” y “morenos”, a “un niño de color moreno, hijo de ‘Pie de Palo’, del mismo color, libre” (APSNSMB, Sección SN, LE 2: fl. 352r, 5-VIII-1638); a Lucrecia, “morena” (APSNSMB, Sección SN, LE 1: sf., 16-VI-1637); a “una niña hija de María Morena, de color negra, pobre” (APSNSMB, Sección SN, LE 2: sf., 17-XI-1639), así como también a una “india” cuyo nombre no sabía el cura (APSNSMB, Sección SN, LE 2: fl. 88v, 19-V-1649) y a ‘Gigandicin’ (*sic*), una “berberisca” (APSNSMB, Sección SN, LE 2: fl. 82r-83r, 9-V-1649).

Lógicamente, la diversidad de perfiles, orígenes y edades también pueden documentarse en los planteles esclavistas de las Minas Gerais del siglo XVIII. Entre los bienes inventariados a Bernarda de Vasconcelos Cunha se contabilizaron 17 esclavos. El mal estado de conservación del papel no permite conocer la procedencia geográfica de Josefa, una “esclava preta” de 40 años. Sin embargo, sí que se conoce el de Angela, “de nação angola” y 23 años; de Miguel, “de nação cabû” y 45 años; o de Manoel, Domingos y Francisco, todos “de nação mina” y de 30, 40 y 50 años respectivamente. Asimismo, en este plantel esclavista se constata que, ya fuese dentro o fuera de él, se desarrolló la reproducción natural del contingente, con la presencia de los “croulos/as” Maria, Clara, Micaela, Ventura, Bartholomeu, Mathias y Antonio, de 2, 13, 25, 3, 4, 6 y 7 años respectivamente; y de “mulatos/as”, como Inácia, Tereza, Leonardo y Laureano, de 28, 30 y 3 años, y 8 meses respectivamente (AHMI-CP, C. 24, A. 255, 1º Of., año 1741).

De este modo, las dinámicas de mestizajes, que pudieron producirse tan-

to en los tráficos y los mercados esclavistas como por supuesto en los espacios de sociabilidad en los que las poblaciones esclavas desarrollaron sus vidas en las sociedades receptoras, tanto en las casas, las calles, las plazas y las fuentes¹¹, como en los talleres y los mercados de las villas y ciudades de los mundos ibéricos, transformaron las relaciones sociales, forjando sociedades amestizadas cuyos resultados se tradujeron en productos biológicos y culturales (PAIVA 2015: 42). Pero ¿cómo se caracterizaron esas relaciones?

2. Familias amestizadas en contextos esclavistas

De forma general y hasta tiempos relativamente recientes, la historiografía de la esclavitud no ha considerado la existencia de familias entre las poblaciones esclavas. El universo relacional que daba soporte al cotidiano de las sociedades ibéricas modernas se ha tendido a explicar desde el binomio dicotómico entre señores y esclavos (PAIVA 2020: 402). Ello convertía, muy especialmente a las esclavas, en seres “antiparientes” (MEILLASSOUX 1990: 128). Por tanto, se concluía que la familia no existía para las poblaciones esclavas “como algo propio”, incluso cuando casasen y tuviesen descendencia: “la familia para la esclava era la de su señor [...] de la cual forman parte ocupando la escala inferior” (LOBO CABRERA 1993: 310-311). Se trata, en realidad, del encuadre en el que definiciones históricas de familia situaron a los esclavos en los espacios español y portugués, desde *Las Siete Partidas de Alfonso X en el siglo XIII*, pasando por Sebastián de Covarrubias y su *Tesoro de la lengua castellana* en el XVII, y Raphael Bluteau y su *Vocabulario*, ya en el XVIII: el de una institución basada en el poder de un jefe patriarcal que dirige una casa y establece lazos de consanguinidad y dependencia sobre un grupo de personas (SILVA 2016: 123-137). La persistencia de esta visión en la historiografía ha estrechado en demasía la consideración de familia, de manera que la existencia de núcleos familiares entre las poblaciones esclavas y la estabilidad de estos se han analizado desde la institución del matrimonio. Sin embargo, el modelo tridentino de familia, formada por padre y madre unidos en legítimo matrimonio y su descendencia, ha ocultado otras formas de organización familiar practicadas en los mundos ibéricos. Así, “mancebía, bigamia, poligamia, relaciones efímeras o estables no sacramentadas, estupro, reproducción forzada y planificada”, también generaron numerosos núcleos entre las poblaciones esclavas, horras y sus descendientes

¹¹ Sobre la presencia esclava en espacios públicos en la Castilla del Renacimiento, véase GONZÁLEZ ARÉVALO (2022).

libres (PAIVA 2020: 409).

Efectivamente, el de las relaciones al margen de la norma eclesiástica parece constituir el patrón que enmarcó el universo relacional de las poblaciones esclavas en los mundos ibéricos. Si hacemos un breve recorrido por la geografía peninsular y las islas Canarias de los siglos XVI-XVII, se observa que la ilegitimidad fue una constante entre los recién nacidos esclavos, con proporciones que superaron el 80-90% en Lisboa (FONSECA 2010: 347), las villas y ciudades del sur de Portugal (FONSECA 2002: 152), Badajoz, Cáceres, Llerena y Jerez de los Caballeros (PERIÁÑEZ GÓMEZ 2010: 104), Sevilla (CORONA PÉREZ 2022a: 314-321), La Puebla del Río (CORONA PÉREZ 2022b: 23-29), Cádiz (PORQUICHO MOYA 1994: 67 y 75), Tarifa (CRIADO ATALAYA 2001: 80), y también en poblaciones de la isla de Gran Canaria (RODRÍGUEZ CALLEJA 2016: 129-131). Este escenario también parece constituir la norma al otro lado del Atlántico. Por ejemplo, en núcleos de población del norte de Nueva España la ilegitimidad también estuvo muy extendida entre los esclavos recién nacidos (CRAMAUSSEL 2020: 55-75), lo mismo que en San Luis Potosí y Guanajuato (PROCTOR III 2020: 99). En Nueva Granada, en la villa de San Gil y el curato de El Socorro, los índices alcanzados por las relaciones al margen del matrimonio también fueron muy elevados y, por otra parte, muy superiores a los del resto de la población (SALAZAR CARREÑO 2017: 108-112 y 224). En Brasil, no obstante, la ilegitimidad esclava parece que se relacionó con el tamaño de las propiedades esclavistas. En los grandes planteles – entre 20-40 esclavos – sí parece que las relaciones se situaron con más frecuencia dentro del matrimonio. Sin embargo, en los pequeños la ilegitimidad sí fue más elevada, con proporciones semejantes al de otros espacios ibéricos, como se ha constatado para las comarcas mineiras de los ríos das Velhas y das Mortes (PAIVA 2022: 187-188) o en la capital, Vila Rica¹², así como también para la región mineira de la Mata (FREIRE 2014: 176-192) o la región paulista de Campinas (SLENES 2011: 82-101), estos dos últimos casos ya en el siglo XIX.

¿Por qué casaban tan poco los esclavos? En los expedientes de petición de licencia de matrimonio de la Baja Andalucía existen múltiples testimonios sobre la oposición que los señores ejercieron contra el casamiento de sus cautivos. Los acusaban de poligamia o apelaban al derecho de servidumbre en tanto propietarios. Los procesos, no obstante, solían fallarse a favor de los esclavos, cuyo acceso al matrimonio se encontraba protegido por la legislación civil y eclesiástica y por la existencia de vías judiciales para su defensa y

¹² Similar, por otra parte, a la registrada por la población horra pero infinitamente superior a la de la población libre (LIBBY & BOTELHO 2004: 69-96).

consumación. Lo que no evitó, sin embargo, la extensión de las relaciones ilegítimas (CORONA PÉREZ 2022a: 314-321). La vida maridable sancionada por el sacramento nupcial entrañaba necesariamente una mayor libertad de movimientos, de manera que los contingentes esclavos de los mundos ibéricos se encontraron con la negativa de unos señores que tenían así limitada la completa disposición sobre sus propiedades (MARTÍN CASARES 2000: 361; FERNÁNDEZ CHAVES & PÉREZ GARCÍA 2005: 131).

El impedimento generalizado del matrimonio generó, consecuentemente, la extensión de un modelo familiar compuesto por madres solteras – que no necesariamente solas – y sus hijos ilegítimos. Existe todo un debate acerca de la casuística de estas relaciones, con explicaciones que han solido girar en torno a la explotación sexual y los márgenes que estas mujeres pudieron encontrar en aquel contexto. Según Lobo Cabrera, las esclavas, “elementos atractivos y lujuriosos”, vendrían a ser, en la mentalidad misógina que imperaba en la época, “un animal más, del cual pueden disponer a su libre albedrío”. Sin embargo, el amancebamiento de esclavas con hombres libres no necesariamente implicaría la mediación de la violencia, pues muchas de ellas también entablaron relaciones consentidas con sus señores con la esperanza de poder obtener mejores condiciones vitales e incluso la libertad para ellas mismas y sus hijos. En estos términos podría encuadrarse la prostitución, a la cual pudieron ser obligadas por sus amos o ejercida por ellas mismas como medio para la obtención de peculio y poder costearse la manumisión (1993: 306-310). En una línea similar se situó Fonseca desde el espacio portugués (2010: 344-349). Por su parte, Martín Casares propuso que la ilegitimidad fue “el desenlace de la explotación sexual por parte de los amos u hombres de la casa”, y es que

la esclavitud supone un grado de subordinación máximo y, por tanto, un grado de vulnerabilidad sexual altísimo. Las relaciones heterosexuales dominantes en la sociedad del siglo XVI hacen que la explotación de las mujeres y, por consiguiente, de las esclavas fuese mucho mayor que el de los esclavos (2000: 255).

En este sentido, Fernández Martín ha constado desde los fondos judiciales de la Real Chancillería de Granada, que la violencia sexual contra las esclavas fue una práctica recurrente y que fue ejercida tanto por los señores como por terceros (2022: 265-ss.). Así, la explotación sexual explicaría el mayor precio de las esclavas en el mercado de Guadix (GARRIDO GARCÍA 2011: 291-297 y 319-326), y la extensión de la ilegitimidad en Cádiz (MORGADO GARCÍA 2016: 298-301). Periañez Gómez también comparte la opinión

de que una gran parte de los hijos de las esclavas extremeñas habrían nacido como resultado de los abusos sexuales. Sin embargo, tampoco descarta que las relaciones al margen de la norma y la prostitución se desarrollasen de forma consentida (2010: 103 y 322-324).

No obstante, hay otro elemento aún poco explorado por la historiografía luso-española, y es el del mantenimiento de costumbres y prácticas afectiva-relacionales africanas, como la poligamia y las relaciones sexuales libres entre jóvenes antes del matrimonio, como sucedía en el África central (VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ 2006: 80-81). Desde luego, “é preciso ter em mente que havia varias formas de vida em família, tanto para os cativos quanto para os forros, sem que houvesse o reconhecimento da Igreja” (LIBBY 2007: 418), por más que la violencia sexual pudiese estar presente, como de hecho estaba, en el cotidiano de aquellas sociedades (AGUIAR 1999: 161-234). En cualquier caso, la situación de proximidad en espacios de sociabilidad urbanos, en los que señores y esclavos se relacionaron entre sí y con el resto de la sociedad mayoritariamente al margen de la norma eclesiástica, generó relaciones sexuales, fuesen estas efímeras o permanentes, consensuadas o no (PAIVA 2015: 116-117). Al fin y al cabo, toda realidad, presente o pasada, constituye un sistema complejo resultado de relaciones y circunstancias multifactoriales.

La presencia de grupos amestizados está constatada en la Península desde finales del siglo XV. “Mulatos”, “loros”, “membrillos cochos” y otras categorías usadas para nombrarlos¹³, constituían ya una de las “consecuencias más visibles de la frecuencia del mestizaje” (FRANCO SILVA 1979: 152-153). Benito, nacido en la villa onubense de San Juan del Puerto, fue vendido en Sevilla como “esclauo de color mulato, hijo de negra y de blanco” (AHPSe, PNS, leg. 9164: fl. 577v, 12-III-1549). Esta referencia genealógica entre los esclavos “mulatos”/“de color mulatos” como descendientes de hombres blancos y de mujeres esclavas negras fue relativamente común, como se indica en las ventas de Juana, Ana, Diego, Luisa, Magdalena o Inés (AHPSe, PNS, leg. 9162: fl. 482v, 1-III-1548; leg. 9824: sf., 9-VIII-1548; leg. 75: fl. 331r, 29-VIII-1548; leg. 9824: sf., 28-IX-1548; leg. 9165: sf., 4-XI-1549; 9165: sf., 9-XI-1549; leg. 77: fl. 713r, 19-XI-1549). También fueron usuales las ventas conjuntas de madres e hijos con diferentes categorías descriptivas por la injerencia de las dinámicas de mestizajes. Así ocurre, por ejemplo, con Isabel, “esclaua negra” de 25 años, y su hija Guiteria, en este caso, “esclaua mulata” de dos meses (AHPSe,

¹³ Estas categorías, aunque empleadas mayoritariamente para nombrar los grupos amestizados, también podían hacer alusión a la tonalidad de color sin que necesariamente haya tenido que producirse un mestizaje, pudiéndose utilizar para describir a “berberiscos”, “indios” e incluso “negros” (FERNÁNDEZ CHAVES 2016: 47).

PNS, leg. 75: f. 371r, 5-IX-1548). También con Juana, esclava “de color negra natural de Guinea”, de 20 años, que fue vendida con su hija, una “mulata” de dos meses (AHPSe, PNS, leg. 9165: f. 450r, 19-VIII-1549); con Magdalena, esclava “negra” de 25 años que fue vendida “con una niña, su hija, mulata, llamada María”, de diez meses (AHPSe, PNS, leg. 16125: f. 935r, 30-IV-1594); o con Gracia, esclava “negra” de 30 años que fue vendida con su hijo, Domingo, “de color mulato” de un año (AHPSe, PNS, leg. 13694: f. 548r, 9-V-1594). En otros casos, la venta de niños sugiere también esos procesos de mestizajes. Es el caso de Miguel “esclavito de color loro” de ocho o nueve años “poco más o menos”, el cual había nacido en la casa de Andrés Rodríguez, calafate vecino de Triana (AHPSe, PNS, leg. 9959: f. 760r, 26-II-1594).

Los productos amestizados no solo respondían al patrón de las relaciones entre hombres blancos y mujeres negras. Alejo Rodríguez e Isabel Bautista solicitaron una licencia para casarse. Alejo había nacido en La Habana, era esclavo del jurado Jorge Pérez de Abrego y se describe como “de color mulato”. Ella, por el contrario, era una “muger blanca” nacida en Sevilla y, aunque Alejo era “esclauo, con todo eso se quiere cassar con él” (AGAS, VG, EMO: Caja 08043, 21-I-1617). En este sentido, otra pareja que solicitó licencia para contraer matrimonio fue la formada por Miguel Baptista, “mulato libre de cautiuerio” nacido en la villa de Lebrija, y María de Trujillo, sevillana de la parroquia de San Lorenzo, hija de Diego de Trujillo y de Isabel de Aroca. Como Isabel Bautista, María también quiso casarse con Miguel, aunque este pudiese parecer esclavo (AGAS, VG, EMO: Caja 2450, 15-VII-1650). Asimismo, del matrimonio entre el genovés Juan Antonio y de la “india” Isabel, nació Juan (APS, Libro de Bautismos/Livro de Batismos [en adelante LB] 5: fl. 70r, 9-VI-1555). No obstante, la mayor parte de las relaciones que propiciaron el nacimiento de hijos amestizados se produjeron fuera del matrimonio. Como el nacimiento de Rufina, hija de Catalina, “morisca” libre, y de Luis Pérez de Flandes, un rico personaje de la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI (APSNSMB, Sección SN, LB 2: sf., 21-VII-1575). En el siguiente caso también participa el “morisco” José, que tendría un hijo con Catalina, “negra”, esclavos ambos del mercader Pedro de Tapia (APSNSMB, Sección SN, LB 2: fl. 157v, 3-VII-1584).

Por otra parte, sería un error pensar que la referencia a la “calidad” o al color, de por sí, implicaría necesariamente el establecimiento de relaciones endogámicas entre esclavos y horros. La pobreza alusiva de la documentación parroquial sobre indicaciones al color o la procedencia ha llevado a la historiografía a concluir con relativa frecuencia que las relaciones entre personas descritas como “negros” o “de color negros” serían el reflejo de una cierta tendencia a la endogamia. Nada más lejos. Antonio Tomás de León se presentó

como “negro” esclavo del mercader Miguel de Palomares, y como “natural de Angola”. La que sería su mujer, Felipa, también se describió como “negra”, en este caso esclava de Pedro Manzanedo. Sin embargo, ella “nació en San Tomé, en Guinea” (AGAS, VG, EMO: Caja 08043, 11-VI-1617). Otro caso sería el de Antonio, “negro esclavo” del platero Fernando de Armenta y “natural de Santo Tomé”, que solicitaría licencia para contraer nupcias con Ana, “negra esclava” del corredor de lonja Pedro del Castillo, y natural de Sevilla (AGAS, VG, EMO: Caja 08043, 6-IX-1617). Con estos ejemplos se quiere llamar la atención sobre los peligros de identificar al esclavo u horro “negro” automáticamente como africano y, por otra parte, de reducir a África a una única identidad étnico-lingüística. Como se ha venido constatando, la realidad fue más amplia, heterogénea y compleja que esa simplificación.

Aunque no eran cuantitativamente tan numerosos como los esclavos de origen subsahariano y de la costa de Berbería, la representación en los mercados esclavistas de la Península de los grupos amestizados no hará más que aumentar con el paso del tiempo (ver Gráficos 1 y 2).

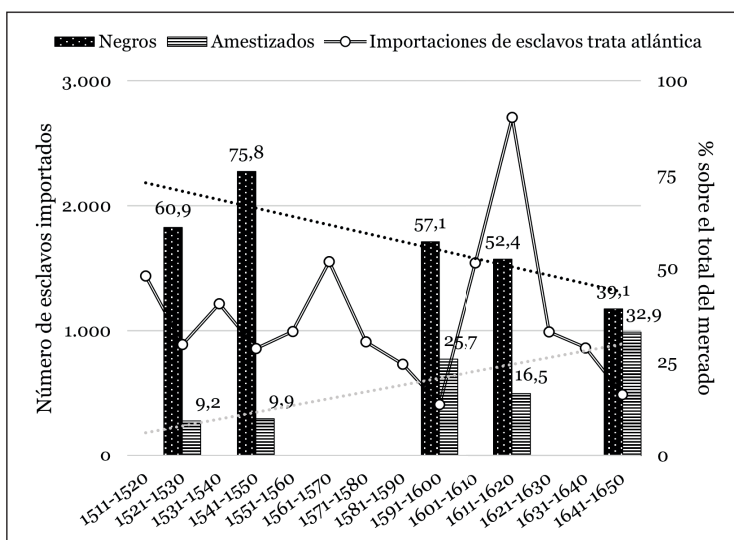


Gráfico 1. Evolución comparada de las importaciones de esclavos procedentes del tráfico negrero y de las proporciones de las categorías de “negros” y grupos amestizados en el mercado de esclavos de la ciudad de Sevilla (1511-1650).

Fuentes: Importaciones trata atlántica (CORONA PÉREZ 2022a: 446-451); muestras de los grupos de “negros” y “amestizados” (FRANCO SILVA 1979: 131-153; CORONA PÉREZ 2022a: 226; BERNARD 1998: 61 y 98). Elaboración propia.

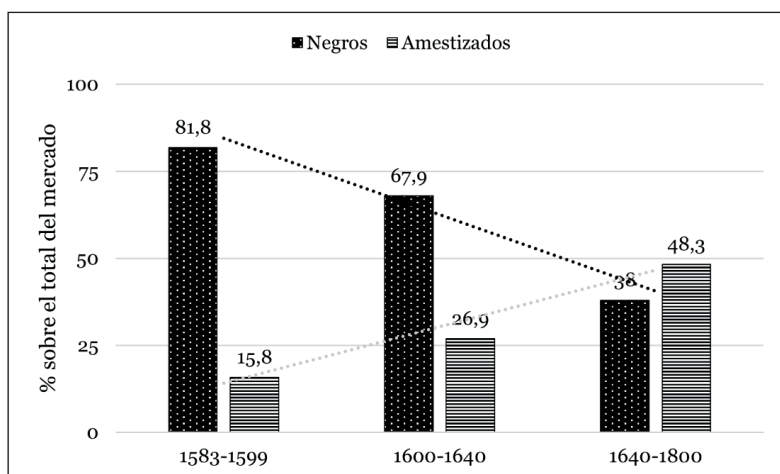


Gráfico 2. Evolución de las proporciones de las categorías de “negros” y grupos “amestizados” en el mercado de esclavos de la villa de Ayamonte (siglos XVI, XVII y XVIII).

Fuente: GONZÁLEZ DÍAZ 1996: 51-52 y 97. Elaboración propia.

En el Gráfico 1 se compara la evolución del mercado de importación de esclavos procedentes de la trata atlántica y la evolución de las categorías descriptivas de “negros” y “amestizados” en el mercado de la ciudad de Sevilla. Por su parte, en el Gráfico 2 se presenta la evolución de las proporciones de las categorías de “negros” y “amestizados” en la villa de Ayamonte, un importante puerto y mercado esclavista situado la desembocadura del río Guadiana, frontera natural entre Portugal y Castilla. Como se ha insistido anteriormente, los mercados de esclavos peninsulares estuvieron dominados por la trata atlántica, el destino fundamental de la misma hasta mediados del siglo XVI (MENDES 2004: 17). Sin embargo, el desarrollo de los mercados esclavistas americanos provocó un progresivo basculamiento del tráfico hacia, primero, las Indias castellanas, y desde la década de 1630 hacia Brasil. Un proceso que será ya casi definitivo desde el año 1640, cuando la crisis política portuguesa interrumpió la trata hacia los territorios castellanos. La paulatina reducción de la capacidad de los mercados peninsulares para abastecerse desde el exterior contrajo drásticamente sus posibilidades de renovación, limitando el número de esclavos a los que ya estaban colocados en ellos y a la reproducción natural, incapaz, por otra parte, de mantener al grupo en el medio-largo plazo, dada la baja natalidad de las madres esclavas y la alta mortalidad entre los esclavos recién nacidos (CORONA PÉREZ 2022a: 342-352). De este modo, con la menor afluencia de esclavos procedentes del tráfico transatlántico, el

grupo descriptivo de los “negros” fue perdiendo su importancia relativa en favor, fundamentalmente, de los grupos amestizados – “mulatos”, “loros” y “membrillos cochos” –, debido a la acción de las dinámicas de mestizajes. Este proceso de “aclaramiento” de las poblaciones esclavas en Sevilla y Ayamonte también se produjo en Lisboa (FONSECA 2010: 341-353), en Huelva, Palos de la Frontera y Moguer (IZQUIERDO LABRADO 2004: 107 y 115), en Utrera (LOBO GUERRERO 2018) y en las ciudades y villas extremeñas (PERIÁÑEZ GÓMEZ 2010: 86).

Estos procesos de mestizajes fueron aún más expresivos en Minas Gerais, donde la presencia de mujeres de origen europeo durante las primeras décadas de la ocupación fue ínfima, lo que propició las relaciones de los señores con sus esclavas y la génesis de grupos amestizados (FIGUEIREDO 1997: 20-28). En la matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, una de las dos parroquias que componían la geografía urbana de la antigua capital mineira, Vila Rica de Ouro Preto, se constatan estas relaciones incluso antes de la fundación de la villa en 1711. João Lopes Delgado llevó a bautizar a un hijo suyo que tiene con Isabel, su esclava “mulata”, el cual recibe el nombre de João y se registra, también, como “mulato” (Arquivo Eclesiástico de Nossa Senhora da Conceição [en adelante AENSC], LB 1: sf., 31-V-1710). Sin embargo, la categoría que se empleó con más frecuencia en la documentación parroquial de Vila Rica para designar a los hijos de hombres blancos con mujeres “pretas” fue la de “pardo”, a diferencia de la península ibérica, donde se usó más “mulato”. Así, de la relación entre Antonio Lima Curado y Elena María da Candelaria, “preta” horra, nació Marcelino, “pardo” (Banco de Dados do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto [en adelante BD-AEPNSP], B: 15-VI-1738). La misma calidad que Ignes, hija de Francisco Branco de Barro y de la horra “preta” Paula da Costa (BD-AEPNSP, B: 15-VI-1738 y 20-IV-1739)¹⁴. De los 597 recién nacidos de madre esclava que son bautizados en la parroquia entre 1710-1740, 35 son reconocidos hijos por sus señores. No obstante, la cifra debió ser significativamente mayor dada la extensión de la ilegitimidad y de la figura del “pay incognito”. De hecho, no son pocas las referencias a hijos, en principio, sin padre que no comparten la calidad de sus madres, fuesen estas esclavas u horras. Como María “angola escrava” de Manoel da Cruz, que bautizó a su hija Leandra, “parda” (AENSC, LB 1; fl. 33v-34r, 15-IX-1716); también Isabel, “da gentío de Guiné”, esclava de Alexandre Fernandes dos Santos, que hizo lo propio con su hija María, “parda” (AENSC, LB 1: fl. 33v, 2-V-1717); Gracia,

¹⁴ Mi más sincero agradecimiento a la profesora Adalgisa Arantes Campos por la cesión del Banco de Dados da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica.

“preta forra”, que llevó a sacramentar a su hijo Feliciano, “pardo” (AENSC, LB 1: fl. 98r, 23-X-1740); o Sebastiana Gomes, esclava “crioula” de José Domingos, que bautizó a su hija Anna, “parda” (BD-AEPNSP, B: 27-IV-1739).

La evolución demográfica de la población esclava mineira y su progresiva “crioulização” sugiere un proceso similar al mencionado anteriormente en la península ibérica (LIBBY 2007: 425-427). La contracción de las importaciones desde mediados del siglo XVIII al calor de la crisis de la minería aurífera – sobre todo en la comarca de Vila Rica –, implicó una menor renovación exterior desde los tráficos de esclavos y, consecuentemente, un mayor peso de la reproducción natural en la estructura demográfica de los planteles esclavistas durante el último tercio del Setecientos. De esta manera, la proporción de esclavos “crioulos”, pero también de “pardos” y “mulatos”, aumentarían entre las poblaciones esclavas mineiras en detrimento de los esclavos procedentes del tráfico transatlántico (BERGARD 2004; BOTELHO 2007: 455-476).

Asimismo, y al igual que en la Península, las relaciones entre personas con diferentes calidades no se limitaron a los hombres blancos con sus esclavas negras. Anna era una “carijó” de Francisco Leme da Silva, vecino de la “fregresia” de São Bartolomeu, distrito de Vila Rica. En el momento del inventario *post-mortem*, Anna contaba con 45 años y tenía tres hijos: Simão, Domingos y María, de 13, 2 y 1 año respectivamente. Simão era, al igual que ella, “carijó”. Sin embargo, Domingos y María nacieron de la relación que Anna mantenía con Domingos, “benguela” de 40 años con el que se hallaba casada. En el mismo plantel pueden encontrarse otros casos, como el de João, “mina” de 40 años, casado con Mariana, “carijó” de 48. Por otro lado, y como también ocurre en el espacio peninsular, las relaciones entre esclavos africanos no solo son el reflejo de prácticas endogámicas, sino de la injerencia de las dinámicas de mestizajes. Por ejemplo, Antonio ‘Mole’, “benguela”, casó con Paschoa, “mina”, ambos esclavos también de Francisco Leme da Silva (AHMI-CP, C. 43, A. 505, 1º Of., año 1728).

3. Epílogo: dinámicas de mestizajes y libertad

La historiografía ha señalado que, en buena medida, las alhorrias concedidas en la pila bautismal estuvieron relacionadas con la paternidad de los señores respecto a los hijos de sus esclavas (LIMA 2020: 80-82). Este parece ser el escenario que perfilan los registros de bautismos de la parroquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, en Vila Rica de Ouro Preto, durante la primera mitad del siglo XVIII. Así, 10 de los 35 señores documen-

tados que reconocieron a los hijos que tienen con sus esclavas acabaron concediendo la libertad a los recién nacidos en la pila bautismal. Por ejemplo, el Manoel Martins Carneiro tuvo un hijo con su esclava Isabel, al “qual deu por forro como seu filho que reconheçia ser” (AENSC, LB 1: sf., 12-IV-1710). En otras ocasiones los señores ahorraron a los recién nacidos como premio a los servicios prestados por sus madres. Es el caso de Manoel, “pardo”, hijo de Flavia, esclava de Tomás Soares da Costa, quién ahorró al recién nacido “pelhos bons seruísios que tinha da mai” (AENSC, LB 1: fl. 35r-35v, 8-V-1718). Sin embargo, hay que contar también con la capacidad que tuvieron las madres esclavas y sus redes de sociabilidad para la obtención de peculio y la posibilidad de libertar a sus hijos, reflejo, asimismo, de las dinámicas de mestizajes. Por ejemplo, Florencia, hija de Tereza, esclava de Domingos de Andrada, fue liberada por sus padrinos, Manoel do Couto y Manoel Gonçalves, los cuales declararon que “dauão a criansa por forra por hua quarta de ouro que derão a seu senhor” (AENSC, LB 2: fl. 20r, 16-XI-1740).

Efectivamente, en esclavitudes marcadamente urbanas como la peninsular y la mineira, donde se desarrollaron formas de convivencia en espacios de sociabilidad lo suficientemente flexibles, las poblaciones esclavas buscaron intensamente su libertad (PAIVA 2022: 206-207). En este sentido, no parece casualidad que, en ambos territorios, a pesar de la distancia y las diferentes temporalidades y estructuras demográficas, el perfil de los esclavos ahorrados fuese llamativamente similar. En las Minas Gerais del siglo XVIII la distribución del sexo en las poblaciones esclavas presentó una proporción de prácticamente tres hombres por cada mujer (LIBBY 2007: 416). Sin embargo, las esclavas accedieron con mucha más frecuencia a la libertad que los esclavos a pesar de su inferioridad numérica. Por otro lado, si se atiende a los grupos descriptivos, las alhorrias gratuitas se concedieron, sobre todo, a los esclavos amestizados. Así, en las comarcas mineiras de los ríos das Mortes y das Velhas, las alhorrias gratuitas se concedieron preferencialmente a “mulatos” y “pardos” en detrimento de los “crioulos” (PAIVA 2022: 222). Por su parte, en el distrito de Vila Rica casi el 60% de los niños liberados durante la segunda mitad del Setecientos fueron “pardos” (AGUIAR 1999: 12). Al otro lado del Atlántico el escenario no fue diferente. En la Península también se liberaron más esclavas que esclavos – aunque, en este caso, la población femenina superó cuantitativamente a la masculina –, y dentro de los grupos descriptivos predominaron “mulatos”, “loros” y “membrillos cochos” sobre el resto de categorías. Este patrón se repite tanto en los núcleos de población del sur del reino de Portugal (FONSECA 2002: 186), la extensa Extremadura castellana (PERIÁÑEZ GÓMEZ 2010: 493-497), Ayamonte (GONZÁLEZ

DÍAZ 1996: 52 y 96), la comarca de los ríos Tinto y Odiel (IZQUIERDO LABRADO 2004: 131), o en la ciudad de Sevilla (VASSEUR GÁMEZ 2014: 171-196)¹⁵. Esta forma de acceso a la libertad estaría muy vinculada con las manumisiones femeninas y, más específicamente, a las maternas (PAIVA 2022: 221).

Por lo tanto, las dinámicas de mestizajes biológicos y culturales articularon las relaciones de mujeres esclavas y horras – fuesen estas consentidas o no, estables o esporádicas, pero casi siempre al margen de la institución del matrimonio – con hombres blancos – en muchas ocasiones sus señores –, fruto de las cuales nacieron unos hijos amestizados que tuvieron mayores posibilidades de obtener la libertad. La mayor parte de estas familias estuvieron formadas por madres esclavas u horras “negras”/“pretas”/“crioulas” y sus hijos “mulatos”/“pardos”, pero no solo, pues como se ha podido comprobar estas dinámicas también implicaron a otros grupos humanos, como “indios”, “carijó”, “moriscos” o “berberiscos”. De este modo, las familias amestizadas constituyeron una realidad heterogénea pero extendida en los espacios geográficos de la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII, ampliando y transformando las relaciones socioculturales que construyeron los mundos ibéricos de los siglos modernos.

Fuentes y bibliografía

Fuentes manuscritas

Archivo General del Arzobispado de Sevilla. Vicaría General. Expedientes Matrimoniales Ordinarios: Cajas: 2450, 08043, 08110.

Archivo Histórico Provincial de Sevilla. Protocolos Notariales de Sevilla. Legajos: 41, 75, 194, 1511, 9119, 9162, 9163, 9164, 9165, 9824, 9959, 13693, 13694, 16125.

Archivo Parroquial del Sagrario de Sevilla. Libro de Bautismos: 5.

Archivo Parroquial de San Nicolás de Bari y Santa María la Blanca de Sevilla. Sección San Nicolás de Bari. Libro de Bautismos: 2; Libro de Enterramientos: 1, 3; Padrones de Confesiones: año 1648.

¹⁵ La excepción la encarnaría la ciudad de Cádiz de la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, donde se liberarían a más “moros” (MORGADO GARCÍA 2010). Sin embargo, hay que tener en cuenta la posición geográfica de la urbe gaditana respecto a los tráficos de esclavos “berberiscos” y “turcos” y el contexto posterior a 1640, con la interrupción del tráfico negrero hacia la Península, que determinarían un perfil esclavista con características particulares a los de los tiempos inmediatamente anteriores y los espacios reseñados.

Archivo Parroquial de San Vicente de Sevilla. Libro de Matrimonios: 1.
 Archivo Parroquial de Santa Cruz de Sevilla. Libro de Matrimonios: 3.
 Arquivo Eclesiástico de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de
 Ouro Preto (web de *Family Search*). Livro de Batismos: 1, 3.
 Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência – Casa do Pilar de Ouro Preto.
 1º ofício: Códice 24, Auto 255; Códice 43, Auto 505.
 Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência – Casa do Pilar de Ouro Preto.
 2º ofício: Códice 33, Auto 374.
 Banco de Dados do Arquivo Eclesiástico de Nossa Senhora do Pilar de Ouro
 Preto. Batismos (anos 1712-1770).

Fuentes editadas e impresas

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española, impresa en Madrid por Luis Sánchez*. Edición digital del Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.

Bibliografía

AGUIAR, Marcos M. de (1999). *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil colonial*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de Doutorado.
 BERGARD, Laird W. (2004). *Escravidão e história econômica. Demografia de Minas Gerais, 1720-1888*. Bauru, São Paulo: EDUSC.
 BERNARD, Alexis (1998). *Esclaves et société à Séville au XVIIe siècle*. Lyon: Universidad de Lyon II, Thèse de Doctorat.
 BOTELHO, Tarcísio R. (2007). “A família escrava em Minas Gerais do século XVIII”, in M.^a L. de Resende e L. C. Villata (org.), *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica & Companhia do Tempo, 455-476.
 CORONA PÉREZ, Eduardo (2022a). *Trata atlántica y esclavitud en Sevilla (ca. 1500-1650)*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
 CORONA PÉREZ, Eduardo (2022b). “Mercado de esclavos y población esclava en La Puebla del Río (ca. 1550-1650)”. *Revista El Sabio Alfonso*, 2, 23-29.
 CRIADO ATALAYA, Francisco J. (2001). “Un aspecto de la demografía tarifeña en el siglo XVII: el análisis de la serie de bautismos (1590-1699)”, in *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Historia Moderna*, Tomo I. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 71-90.

- CRAMAUSSEL, Chantal (2020). “Los negros y sus descendientes en el norte de la Nueva España”, in R. Castañeda García y J. C. Ruiz Guadalajara (coords.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispánica Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*, tomo I. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 55-76.
- FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F. (2016). “Producción, definición y exportación de categorías conceptuales en Andalucía. La definición de ‘negros’, ‘moros’, ‘mulatos’, esclavos y libertos”, in E. França Paiva, M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García (orgs.), *De que estamos hablando? Antigos conceitos e modernos anacronismos: escravidão e mestiçagens*. Río de Janeiro: Garamond, 39-56.
- FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel F. y PÉREZ GARCÍA, Rafael M. (2005). “La esclavitud en la Sevilla del Quinientos: propuesta metodológica en base a la documentación parroquial (1568-1590)”, in F. Lorenzana de la Puente y F. J. Mateos Ascacibar (coords.): *Marginados y minorías sociales en la España moderna y otros estudios sobre Extremadura*. Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 113-122.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, Javier (2022). *Esclavos y libertos ante los tribunales de justicia en el sur de la Corona de Castilla. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Tesis de Doctorado.
- FIGUEIREDO, Luciano R. de A. (1997). *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- FLORENTINO, Manolo (1997). *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FONSECA, Jorge (2002). *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*. Lisboa: Vulgata.
- FONSECA, Jorge (2010). *Escravos e Senhoras na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri.
- FRANCO SILVA, Alfonso (1979). *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- FREIRE, Jonis (2014). *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista*. São Paulo: Alameda.
- FURTADO, Júnia Furtado (1999). *Homens de negócios. A interiorização da metrópole e do comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: HUCITEC.
- GARRIDO GARCÍA, Carlos J. (2011). *La esclavitud en el reino de Granada del último tercio del siglo XVI. El caso de Guadix y su tierra*. Granada: Universidad de Granada, Tesis de Doctorado.

- GONZÁLEZ ARÉVALO, Raúl (2022). *La vida cotidiana de los esclavos en la Castilla del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons.
- GONZÁLEZ DÍAZ, Antonio M. (1996). *La esclavitud en Ayamonte durante el Antiguo Régimen (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.
- IZQUIERDO LABRADO, Julio (2004). *La esclavitud en la Baja Andalucía*. 2 vols. Huelva: Diputación Provincial de Huelva.
- KARASH, Mary C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIBBY, Douglas C. (2007). “As populações escravas das Minas Gerais do século XVIII”, in M.^a L. de Resende e L. C. Villata (orgs.), *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica & Companhia do Tempo, 407-438.
- LIBBY, Douglas C. e BOTELHO, Tarcísio R. (2004). “Filhos de Deus. Batismos de crianças legítimas e naturais na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1712-1810”. *Varia Historia*, 31, 69-96.
- LIMA, Douglas (2020). *Libertos, patronos e tabeliães: a escrita da escravidão e da liberdade em alforrias notariais*. Belo Horizonte: Caravana.
- LOBO CABRERA, Manuel (1993). “La mujer esclava en España en los comienzos de la Edad Moderna”. *Baetica*, 15, 295-315.
- LOBO GUERRERO, Elena (2018). *De vecinos a botín. La esclavitud morisca en el reino de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Trabajo Fin de Máster.
- MARTÍN CASARES, Aurelia (2000). *La esclavitud en la Granada del siglo XVI, Granada*. Granada: Universidad de Granada y Diputación de Granada.
- MEILLASSOUX, Claude (1990). *Antropología de la esclavitud*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- MENDES, António de Almeida (2004). “Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI”. *Africana Studia*, 7, 13-30.
- MORGADO GARCÍA, Arturo (2010). “Los libertos en el Cádiz de la Edad Moderna”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 32, 399-436.
- MORGADO GARCÍA, Arturo (2016). “El ciclo vital de los esclavos en el Cádiz de la modernidad”. *Revista de Historia Moderna*, 34, 297-315.
- MUNDIM, Luis G. Molinari (2022). *Negros, crioulos e mestiçados na sociedade charquenha: comércio de escravos, liberdade e mobilidades sociais em La Plata (Sucre), nos séculos XVI e XVII*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Tese de Doutorado.
- NÚÑEZ GONZÁLEZ, María (2019). “Los corrales de vecinos en la Sevilla del Siglo de Oro”. *Laboratorio de Arte*, 31, 229-246.

- OLIVEIRA, Patrícia P. de (2022). *Baptismo de escravos adultos na Matriz do Pilar de Ouro Preto (1712-1750)*. São Paulo: Editora Dialética.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo. Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PAIVA, Eduardo França (2020). “Esclavitud, dinámicas de mestizajes y familias en Minas Gerais, Brasil”, in R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y E. França Paiva, *Tratas, esclavitudes y mestizajes. Una historia conectada, siglos XV-XVIII*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 401-416.
- PAIVA, Eduardo França (2022). “Por meu trabalho, serviço e indústria”. *Histórias de africanos, crioulos e mestiçados nas Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael M. (2018). “Esclavitud y dinámicas de mestizajes en Andalucía occidental. Siglos XV-XVII”, in R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y J. L. Belmonte Postigo (coords.), *Los negocios de la esclavitud. Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico Ibérico, siglos XV-XVIII*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 237-262.
- PERIÁÑEZ GÓMEZ, Rocío (2010). *Negros, mulatos y blancos: los esclavos en Extremadura durante la Edad Moderna*. Badajoz: Diputación de Badajoz.
- PORQUICHO MOYA, Isidoro (1994). *Cádiz. Población y sociedad, 1597-1650*. Cádiz: Diputación de Cádiz.
- PROCTOR III, Frank T. (2020). “Cambios de identidad entre los esclavos negros de la Ciudad de México en el siglo XVII: de la africanidad a una identidad racial”, in R. Castañeda García y J. C. Ruiz Guadalajara (coords.), *Africanos y afrodescendientes en la América Hispánica Septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*, tomo I. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 77-114.
- RODRÍGUEZ CALLEJA, Jesús E. (2016). *La población de Telde en el siglo XVII (un modelo demográfico comparado)*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Tesis de Doctorado.
- SALAZAR CARREÑO, Robinson (2017). *Familias de esclavos en la villa de San Gil (Nuevo Reino de Granada), 1700-1779: parentesco, supervivencia e integración social*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Tesis Doctoral.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. (1994). *História social dos escravos negros e libertos em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SILVA, Gian C. de Melo (2016). “Alguns caminhos para entender a ‘família’ no período colonial”, in E. França Paiva, M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García (orgs.), *De que estamos falando? Antigos conceitos e modernos*

anacronismos: escravidão e mestiçagens. Rio de Janeiro: Garamond, 123-138.

SLENES, Robert (2011). *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*. 2ª ed.. Campinas: Editora da Unicamp.

VASSEUR GÁMEZ, Jorge L. (2014). “La liberación del esclavo en Sevilla de la segunda mitad del siglo XVII”. *Archivo Hispalense*, 294-296, 171-196.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias en línea

<https://www.familysearch.org/en/>

De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas, para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas

From the Habsburgs to the Bourbons: on how priests and friars changed policies in order to grant caste categories to the children of mixed couples

NORMA ANGÉLICA CASTILLO PALMA

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

kikamex58@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2222-2929>

Texto recibido em / Text submitted on: 30/11/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 15/03/2023



Resumen. Este trabajo analiza el cambio de actitud de los curas al asignar categorías de calidad en las actas de bautismo o matrimonio. El método consiste en analizar, en las partidas sacramentales, cómo se consignó la calidad de las personas. Se muestran casos en donde los funcionarios eclesiásticos aceptaron, *verbatim*, la declaración de sus fieles; si los juzgaron por su apariencia, o si averiguaron la calidad de sus familiares. Se concluye que bajo los austrias los sacerdotes aceptaron con mayor apertura la declaración de los fieles y consignaron categorías que no necesariamente les correspondían. Esto permitió la movilidad social de los descendientes de esclavos. Al contrario, bajo el dominio de los borbones, cuando la profusión del mestizaje produjo una población inclasificable, la actitud de los curas cambió para convertir los procesos más difíciles y conflictivos. Ante la dificultad de negociación y la limitación al ascenso social, se multiplicaron conflictos en el ámbito judicial.

Palabras clave. Mestizaje, calidad, mestizos, mulatos, austrias y borbones.

Abstract. This paper analyzes the changes of attitude of priests while allocating *calidad* categories in baptismal or marriage certificates. The method consists in analyzing, on the sacramental certificates, how the *calidad* of people was allocated. Several cases are shown in which the ecclesiastical authorities accepted *verbatim* the declaration of their faithful; how they judged the latter by their looks, or whether they investigated the quality of their relatives. It is concluded that under the Austrians, priests accepted with greater openness the statements of their faithful, assigning them categories that did not necessarily correspond to them. This allowed for social mobility to those descending from slaves. On the opposite, under the Bourbon rule, when the abundance of mestizo breeding produced an unclassifiable population, the attitude of the priest changed turning the processes more difficult and conflictive. Under the hardship of negotiation, and the constraints of upward mobility, conflicts grew in the judiciary field.

Keywords. Miscegenation, caste categories, mestizos, mulattos, Habsburgs and Bourbons.

Introducción

El título de este texto es provocador. No obstante, nuestro propósito es llamar a la reflexión sobre diversas aristas en torno a la forma de registrar a los individuos surgidos de la unión de personas de distinta calidad. Una intención semejante a la de E. Paiva, en su obra *Nombrar lo nuevo*, donde coincide con nosotros en su valoración de que el registro de: “las Calidades variaba de acuerdo con percepciones contextuales, con definiciones particulares y con conveniencias, que eran indicadas o no en documentos oficiales” (PAIVA 2022: 217).

Qué es la calidad? De acuerdo con el diccionario de Autoridades la *calidad* es el término con el que:

Se llama la nobleza y lustre de la sangre: y assí el Caballero o hidalgo antiguo se dice que es Hombre de calidad. Latín. *Generis claritas, dignitas*. Y también se recurre al uso de la cédula donde se encarga conocer la calidad de gente. RECOP. lib. 2. tit. 4. l. 66. A los quales encargamos estén con cuidado de saber y entender la calidad de la gente que en él vive.

Como se desprende del texto anterior, calidad es un concepto en el que se da cuenta del tipo de población de acuerdo con su honor, o la infamia de su linaje, es decir, respecto al origen de sus antepasados, de lo cual se daba testimonio a partir de la declaración de sus familiares, las ideas de los curas sobre la pertenencia de sus fieles o sus convicciones personales, así como otros elementos como la indumentaria, el lenguaje, etc. En estos siglos, donde imperaba una lógica basada en las ideas, de honor, pureza, nobleza, privilegios, contrapuesta a la infamia, ilegitimidad, “mala raza” eran elementos para identificar los derechos, privilegios y exclusiones de las personas. Aquello que en otros trabajos consideran “raza”, “casta” linaje. Algunas investigaciones denominan a estos términos con neologismos como “categorías étnico sociales”, categorías socioraciales, etc.

El registro de la calidad

A lo largo de nuestra producción académica encontramos que hubo matices en el registro de las categorías de “calidad”, las cuales podían variar o desaparecer en un mismo individuo entre un registro y otro (CASTILLO PALMA y GONZALEZ HERMOSILLO 1991, CASTILLO PALMA 2000 y 2014).

Esta situación de fronteras móviles de las calidades contradice la existencia de un “sistema de castas”. Si los habitantes de los pueblos y ciudades novohispanos hubieran nacido y muerto en sus mismas categorías; si los grupos originales no se hubieran mezclado profusamente; entonces, los descendientes de esclavos se habrían mantenido segregados como en otras partes de Hispanoamérica, lo mismo que los indios en sus comunidades, lo que no siempre fue así, especialmente en Nueva España.

Por tanto, el principal objetivo de nuestro trabajo, es mostrar las inconsistencias, diversidad de valoraciones, interacciones y variaciones, al momento de realizar un registro de la calidad durante el bautizo o el casamiento. Todo esto para resaltar los contrastes en las actitudes de curas y frailes bajo los Austrias (siglo XVII) y los Borbones, al momento de registrar a los individuos con un alto grado de hibridación.

Buscamos desentrañar el conjunto de elementos que pudieron desempeñar un papel importante al momento de realizar el registro y que no siempre eran solamente los referidos a la filiación de los padres.

¿Hubo un cambio de actitud hacia los hijos surgidos del mestizaje?

Parece importante aclarar que en este artículo nuestro objetivo no es derivar una política eclesiástica a través de los ejemplos que aquí se muestran. Ésta, como señala Paulino Castañeda, no tuvo una directriz constante en el tiempo. A pesar de ello, este autor subraya al final de su trabajo que la Iglesia no prohibió las uniones desiguales. Aquellas prohibidas fueron las de cristianos con infieles. Después de bautizados indios y esclavos africanos, no se presentaron prohibiciones a sus matrimonios. Esto lo afirma Castañeda cuando retoma a M. Mörner para referirse a los matrimonios mixtos, “como las uniones de personas de calidad distinta” (CASTAÑEDA 2008: 310-314).

Este argumento de Paulino Castañeda que considera invariable la posición de la Iglesia respecto a los matrimonios mixtos, contrasta con la de Patricia Seed, quien aborda el problema de los juicios de los hijos contra los padres, apoyados en la Pragmática Sanción sobre matrimonios desiguales. Ella considera que, si hubo un cambio de actitud de la Iglesia, pues esta institución tuvo que sujetarse a la obediencia de la Pragmática dictada por la Corona, misma que impuso ese ordenamiento por encima de los derechos a la libertad de elección de consorte derivados del Concilio de Trento (SEED 1991).

Seed a lo largo de su obra y no sólo en el apartado sobre los juicios de disenso, considera que la Iglesia puso cada vez más obstáculos a la libre elección

matrimonial entre los siglos XVII y XVIII. Esto sobre todo por la imposición de filtros, como las informaciones matrimoniales, las amonestaciones y en especial, el abandono del matrimonio secreto en el siglo XVI. Esas políticas actuaron como limitaciones a la elección de la pareja y privilegiaron, cada vez más, la intervención de los familiares y de la comunidad.

Como dijimos, el clímax de esta política de cerrazón ocurrió después del cambio dinástico y en particular a fines del siglo XVIII, con la Pragmática Sanción para “evitar el abuso” de efectuar matrimonios desiguales. Es una paradoja que esto haya ocurrido cuando el mestizaje era demasiado profuso y había producido una población inclasificable. Esta política impuesta por los Borbones convirtió el matrimonio en un asunto de Estado y de las familias como representantes de éste. Pero debemos soslayar que al parecer un elemento nuevo entró en juego en este cambio de actitud durante este periodo y fue el predominio del interés económico, en detrimento del honor.

La obediencia a la Corona y la prevalencia del interés económico fueron al parecer el fundamento para que haya habido un abandono del apoyo institucional para resarcir el honor perdido de una mujer. De tal modo que, con la Pragmática, los esponsales se detenían en los juzgados eclesiásticos y el juicio pasaba al ámbito civil (SEED 1991: 111; CASTILLO PALMA 2000).

La variabilidad en la identidad de mestizos, mulatos y sus mezclas es una manifestación de la perturbación en el orden colonial y contradice la idea historiográfica de una sociedad novohispana organizada en un sistema de castas, sistema en el que la gente nacía y moría adscrito a una misma categoría de calidad (CASTILLO PALMA 2014: 173-175; CARVAJAL 2014). Esta idea de una ruptura en el orden colonial, ya la esbozaba para Nueva España, Pilar Gonzalbo. En ese texto la autora subraya la existencia de una frecuente inconsistencia de las clasificaciones “étnicas” de parte de los párrocos y también advirtió de la posibilidad de movilidad social “Automáticamente asimilados a mestizos, “las castas” (descendientes de africanos) desaparecerían progresivamente como grupo independiente” (GONZALBO 1998: 167).

La mezcla de personas de distinta calidad o nación ocurrió de manera profusa; en especial en los siglos XVI y XVII, sin que hubiera demasiadas limitaciones en las ciudades novohispanas. Al evaluar las partidas sacramentales del siglo XVII durante el dominio de los austrias, se observa que el clero – tanto regular como secular – no fue tan riguroso para otorgar las categorías de calidad para los hijos surgidos de familias de calidades distintas. Mientras, en las partidas correspondientes al siglo XVIII que se mostrarán más adelante, observamos una intención de nombrar a los individuos surgidos de un mestizaje de varias generaciones. Esto junto con la cerrazón observada por la

exigencia de informaciones de pureza de sangre o bien de probanzas de calidad, así como la aplicación de La Pragmática Sanción sobre Matrimonios nos lleva a señalar estos rasgos como un cambio de actitud de la Iglesia y el Estado frente a los descendientes mestizos de las parejas mixtas.

Las fuentes

Los ejemplos con los que trabajaremos en este texto no provienen de una sola parroquia, son dos, ubicadas en dos diferentes obisposados del centro de la Nueva España. Algunos de los ejemplos provienen de la parroquia de San Pedro Cholula, de la diócesis de Tlaxcala (Puebla), siglo XVII, y otros son de Chiautla, del arzobispado de México para el siglo XVIII. El punto en común de estas parroquias y sus actas es haber sido todos, cabeceras, pueblos o ciudades indias que recibieron la inmigración de forasteros que forzaron en alguna manera las uniones de personas de distintas calidades.

Se ha hecho uso de los registros sacramentales de una manera análoga a la que han comentado y desarrollado, J. Frago y Roberto Guedes (FRAGOSO, GUEDES, SAMPAIO 2014), siguiendo la propuesta de la escuela francesa aplicada al análisis de las calidades de la población de origen africano y sus mezclas.

Los ejemplos analizados muestran la relativa facilidad con que las parejas mixtas que llevaron a bautizar a sus hijos recibieron categorías que no necesariamente les correspondían. Se observa: ¿Cómo clasificaban al hijo de un esclavo mulato y una india? Surge también la pregunta: ¿Qué podemos colegir cuando observamos que la categoría asentada al hijo recién nacido de esa pareja mixta fue “indio”?

De un caso como ese surgieron las preguntas antecedentes, pues, registrar al hijo de una pareja de mulato esclavo con india, como indio, muestra que hubo apertura ante lo que los padres declaraban; o bien permisividad o negociaciones de los padres con el cura o fraile. Aún en un documento muy tardío del obispado de México, que editó Richard Konetzke, el obispo de México indicó que los curas se limitaban a registrar lo que los fieles señalaban sobre sus calidades o las de sus hijos o antepasados, aunque supieran que sus declaraciones no eran necesariamente ciertas.

Una costumbre muy antigua autorizada por todos los Prelados de este Reyno, es la que obliga a todos los Curas a sentar las partidas de Bautismo de los indios, españoles y castas con la separación de que habla el Real despacho de 26 de noviembre de 1814: de consiguiente se usan de tres diversos Libros para

los Bautismo y Matrimonios de las respectivas clases¹. Bien persuadido de esta verdad el Venerable Señor don Juan de Palafox, mandó en el manual formado para el régimen de su Diócesis de Puebla que rige en algunos Obisposados del Reyno, que en las Partidas se pusieran los Padres de los Bautizados, el lugar de su origen, y la familia a que pertenecen (KONETZKE 1946: 585-586).

En dichos casos el prelado aclaraba que esos registros no debían tomarse como elementos de peso para determinar la calidad de las personas porque “los curas se conforman con el simple dicho de los interesados, no exigen pruebas, ni les arguyen [a sus fieles]; ni aunque sepan que son de clase distinta, los avergüenzan dándoles a entender la poca sinceridad de sus relatos” (KONETZKE 1946: 585-586). A pesar de que los obispos lo tenían claro, la presión social empujó a utilizar las actas sacramentales como principal identificador social y fiscal porque de los libros sacramentales se formaban muchas veces las matrículas de tributarios.

Bajo el dominio de los borbones existen múltiples documentos para otras regiones en los que la actitud parece ser de suma rigidez. Es posible que esto se deba al cambio de política social y económica frente al mestizaje. La importancia que concedió esta casa real a la extracción fiscal, empujó a utilizar las categorías de calidad como formas para identificar a los fieles para cobrar el tributo (ALBIEZ WIECK 2020). Este era el principal identificador según el cual las personas tributaban de acuerdo con su calidad y condición (PAIVA 2022; CASTILLO PALMA 2000;). Es así que desde la mitad del siglo XVIII, pero en especial cuando se dictaron las leyes, conocidas como “reformas borbónicas” que la política social y tributaria devino rigurosa. Fue entonces cuando las categorías de calidad se convirtieron en fiscales. Se registraba el nombre de una persona seguida de su calidad y condición (libre o esclava): Magdalena Conga, mulata libre, o se aclaraba en el nombre, si era un indio, macehual o principal.

Un indio cacique, no era tributario debido a su condición de noble. Un indio macehual, por el contrario, tributaba porque su condición era de plebeyo (CASTILLO PALMA 2000; CASTAÑEDA GARCÍA 2014).

Según las *Leyes de Indias*, los descendientes de esclavos debían tributar, incluso el doble que los indios. No obstante lo anterior, hubo muchas excepciones derivadas de su actividad en las milicias de pardos, que los exentaban del pago del tributo (CASTILLO PALMA 2000; CASTAÑEDA GARCÍA 2014). Debido al férreo control fiscal bajo el dominio de los borbones, el pase de la

¹ Esta carta del obispo pareciera lejana a nuestros ejemplos, pero realmente no lo es tanto, pues los ejemplos correspondientes al periodo borbónico son de la tercera parte del siglo XVIII. El testimonio muestra la resistencia de las autoridades a la petición de eliminar las categorías de calidad de los registros sacramentales, por su uso fiscal.

barrera de color se volvió más difícil. Esto al contrario de las familias mestizas del siglo XVII, que contaron con mayor facilidad para negociar las categorías sociales de sus hijos: situación que les permitió una movilidad social.

De acuerdo con los testimonios correspondientes al siglo XVIII que aquí se presentan, en la adjudicación de las categorías de calidad no parece haber habido una apertura para aceptar la declaración de los padres, sino el ocultamiento de los antepasados. Es decir, que las personas omitían asignar una calidad a sus antepasados. El proceso devino en situaciones más complicadas y conflictivas: tanto, que dieron lugar a procesos judiciales para negociar la calidad; ya que esta permitía participar o no en corporaciones exclusivas de indios o de españoles. Los descendientes mestizos con algún antepasado de origen africano, se vieron envueltos en denuncias realizadas, tanto por cabildos de indios como de españoles, acusados por no tener derecho de participar en sus gobiernos. Estos casos dieron lugar a procesos judiciales donde se realizaron informaciones o probanzas sobre su calidad.

A este cambio para tener un mayor control de los no indios en los pueblos, se agregó una solicitud del virrey Bucareli a las autoridades civiles y eclesiásticas, en 1773 para elaborar padrones que identificaran a los pobladores de todas calidades que vivieran en los pueblos de indios. Así evitarían conflictos en el ejercicio de sus cabildos (AHJO leg. 33, exp. 21 fl. 9 1r-4v)².

Finalmente, cuando el mestizaje había llegado a un grado de profusión tal que había generado una población inclasificable, los borbones aplicaron cédulas: mismas que intentaron frenar la movilidad social de los individuos surgidos del mestizaje. Para esto se editaron diversas cédulas y se pusieron en marcha prácticas establecidas: algunas de ellas conocidas como “reformas borbónicas”. Entre estas destaca la Pragmática Sanción sobre matrimonios desiguales de 1776 y la exigencia de informaciones de calidad; parecidas a las probanzas de pureza de sangre a las personas que deseaban ocupar ciertos cargos en la administración borbónica (KONETZKE V.2, 1953; CASTILLO PALMA 2011).

El léxico del mestizaje novohispano

Los indios

En las parroquias de la región central, de la Nueva España en el siglo XVII cuando se identifica a un esclavo en las actas, se trata por lo general de esclavo

² Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO), Sección Teposcolula/Criminal (Sección Teposcolula/C.), leg. 33, exp. 21, fl. 1r-4v. Acusación contra mulato o coyote que pretende ser indio y participa en cabildo indio.

vos africanos.

Los indígenas de las parroquias que estudiamos fueron reconocidos como vasallos libres sujetos al pago de tributo por haber aceptado la sumisión al rey en el siglo XVI. La legislación emitida por la segunda audiencia, después de 1530 y las Leyes Nuevas establecieron la libertad de los indios, salvo los cautivos, por “guerra justa”. De modo que, la esclavitud indígena en esta región tuvo una presencia muy débil para ese periodo.

Algunos “chichimecas” sujetos a esclavitud por la llamada “guerra justa” llegaron al centro, pero fueron muy pocos. Se trataba de indígenas identificados como “indios chichimecos” o indios de la “chichimeca”, que se resistían a la sujeción española. Las étnias de estos “indios de guerra” eran: zacatecos, caxcanes, guachichiles, tepehuanes, pames, jonaces y muchos más identificados para el siglo XIX.

Son los trabajos de nuestros colegas quienes han estudiado las parroquias más al norte y al occidente pertenecientes a Nueva Galicia y a Nueva Vizcaya, donde se encontraban estos “indios de guerra”. Sus investigaciones muestran que hubo una presencia de este tipo de indígenas esclavizados que formaban parejas con indios sedentarios libres e incluso con mulatos y a la larga con mestizos³.

Como ya dijimos, la distinción principal entre indios del centro de la Nueva España fue por su condición. Los indios del común o macehuals, sujetos al pago del tributo y los indios caciques, homologados a los nobles de Castilla, con derecho de vestir a la española, ocupar cargos en los cabildos de indios, etc.

La legislación novohispana y las calidades de las mezclas de indios, africanos

Las categorías de calidad con que se registraron a los individuos surgidos de la mezcla de indios y esclavos africanos fueron variando a largo de los dos siglos.

Observamos al igual que Paiva (PAIVA 2022), que las categorías de sambo, sambaigo, morisco, disminuyeron después de 1730 en los registros sacramentales. Por su parte, *lobo* y *coyote* permanecieron en los antiguos pueblos y barrios indios.

³ GARCÍA FLORES 1998, 2017; CRAMAUSSEL 2007; CARBAJAL LÓPEZ 2008; MAGAÑA MANCILLAS 2010; DIMAS ARENAS 2014; BECERRA JIMÉNEZ 2015; GONZÁLEZ FLORES 2016; TORRES FRANCO 2017, entre otros miembros de la red de historia demográfica, han analizado la dinámica demográfica y la reconstitución de familiar con materiales de las parroquias del occidente y del norte de lo que hoy es México. Ellos han abordado la captura y la coexistencia de los indios chichimecos libres y de los sujetos a la esclavitud por “guerra justa”.

Para el periodo borbónico, la diversidad de categorías antes mencionadas disminuyó en beneficio del aumento de la denominación de “pardo”. Las clasificaciones muy detalladas quedaron en el habla popular y se manejaban en ciertos casos como insultos o para designar a los rivales en los pleitos consignados en documentos judiciales.

Los diversos diccionarios de Autoridades conceptuaron estas mezclas de la siguiente manera: Zambo, o Sambaigo (Autoridades 1734, tomo IV) para nombrar a las mezclas de indios con negros y mulatos. Mulato, se aplicaba a la persona que ha nacido de negra y blanco, o al contrario. “Covarr. dice se llamó así por comparación a la generación del mulo. Latín. Ibrida, ae. Fuscus. RECOPI. DE IND. lib. 7. tit. 5. l. 28. Ninguna negra libre o esclava, ni Mulata, trahiga oro, perlas ni seda” (Autoridades 1734, tomo IV). Pardo, se aplicaba al color que resulta de la mezcla del blanco y negro (Autoridades 1737, tomo V). Mestizo, adjetivo que “se aplica al animal de padre y madre de diferentes castas. Viene del Latino *Mixtus*. Latín. *Hybris, idis. Hybridus*, [...]”. Dicho de una persona: Nacida de negro e india, o de indio y negra.

Las definiciones y anotaciones en las cédulas, especialmente las de Solórzano Pereyra, insisten en los defectos por nacimiento, al suponer que mestizos y descendientes de africanos con mestizos y otros que no fueran indios eran producto de la ilegitimidad.

Cabe recordar que el linaje de los africanos se consideraba *un defecto o mancha o mala sangre* no por su color, sino por la esclavitud que era una infamia que manchaba y deshonoraba el linaje de las personas. Los estatutos de limpieza de sangre, establecían en principio la exclusión a los descendientes de africanos por la infamia de la esclavitud. Hay que señalar que las informaciones y probanzas sólo consideraban tres generaciones de cristianos (CASTILLO PALMA 2011). Por último, existían las “Cédulas de gracias al Sacar” para arreglar cualquier defecto o mancha en el linaje, pero este procedimiento era muy complicado y casi inalcanzable.

Calidades de los hijos de parejas mixtas en el siglo XVII: flexibilidad o negociación

Durante el dominio español se utilizaron dos criterios que normaban la consideración social que se tenía de las personas, estos eran: la calidad y la condición. La calidad como se expresó más arriba señalaba el linaje de los ancestros o la evaluación del cruce de ellos. Mientras que la condición legal derivó del linaje materno. En particular para la población descendiente de esclavos, se heredaba la condición de esclavo a partir de la situación de esclavitud o libertad de sus madres. Recordemos que en Nueva España se aplicaron

las Siete Partidas como sustento legal de la esclavitud. De tal manera que en las actas sacramentales encontramos a menudo la mención de la calidad y la condición, como se ha expresado reiteradamente. Por ejemplo a Mateo Congo se le registró como mulato esclavo porque era hijo de una esclava. Mientras que su hija Isabel de la Cruz, era mestiza, libre porque su madre era India. Véase Gráfico 1.

Para analizar las categorías que los funcionarios eclesiásticos concedieron a los hijos de estas parejas mixtas durante los siglos XVI y XVII examinamos las actas de bautizos para determinar, hasta dónde los curas respetaron la declaración de los padres sobre sus hijos, o bien si el párroco o fraile asentó la categoría de acuerdo con: lo que los padres declararon o si imperó su parecer de acuerdo con su percepción sobre la pareja y el recién nacido. Esto ha sido analizado en trabajos recientes como los de (TALAVERA 2022 y TORRES FRANCO 2019).

Los extractos de las actas, graficados en genogramas, permiten detectar las incongruencias entre quienes variaban la declaración de su pertenencia o bien identificar los casos de adjudicación de categorías, que nos llaman a reflexionar. El objetivo de esta estrategia es establecer la relación entre la calidad de los ascendientes de los cónyuges con la de sus parientes. Este análisis nos deja situar las dificultades e intereses a los que se enfrentaban los sacerdotes para conferir cierta categoría específica a los hijos surgidos de matrimonios mixtos. Los casos que analizamos a continuación provienen de la parroquia de San Pedro Cholula, Puebla, hacia la tercera parte del siglo XVII.

Pese a que Cholula era legalmente una ciudad india, esta parroquia se erigió como de españoles con indios. Esto ocurrió durante la secularización que ejecutó don Juan de Palafox en 1640 y que creó paralelamente otros beneficios exclusivos para indios (AGI, S Cámara 249B, pieza 6). Debido a que allí se instalaron españoles, mestizos, mulatos, esclavos africanos, y a que se multiplicaron sus híbridos en Cholula, se erigió esta parroquia⁴.

De los libros de actas de bautismo de españoles mestizos y mulatos tomamos los ejemplos que analizaremos. En cuanto a los hijos de esclavos mulatos con indias, la situación más frecuente fue encontrarlos registrados como mestizos; aunque también se les señalaba como mulatos, y a veces agregaban la anotación “mulato lobo”, en mucho menor medida ocurrió que los registra-

⁴ Esto sucedió al removerse a los frailes de las doctrinas de indios por no quererse someter a examen y colación canónica por el obispo. Los frailes tenían bulas papales para ejercer como curas de indios y plenitud de potestades para su ejercicio como curas de indios, sin embargo, el problema de jurisdicción sobre los españoles, mestizos y mulatos que ya residían en la ciudad se utilizó como arma judicial para obligarlos al examen y como no se sometieron las cédulas que tenía como visitador en conjunto con su calidad de obispo le permitieron destituirlos.

ron como indios.

En diciembre de 1674 tuvo lugar el matrimonio de Mateo Congo con Inés de la Cruz. Esta unión corresponde al modelo matrimonial mulato-mestiza: Mateo era un esclavo mulato, hijo de “padres desconocidos”. Si era esclavo, sin embargo, necesariamente tuvo que haber tenido una madre que le transmitiera esa condición y es por tanto incongruente que fuera “hijo de padres desconocidos”. En este caso, algo sucedió por lo que este mulato no pudo escapar de la esclavitud. En cuanto a la hija de esta pareja observamos que los curas le atribuyeron la categoría de mestiza. A pesar de ello y muy probablemente por coexistir en un obraje, la hija de Mateo y de Inés se unió con un esclavo mulato, Nicolás Peralta.

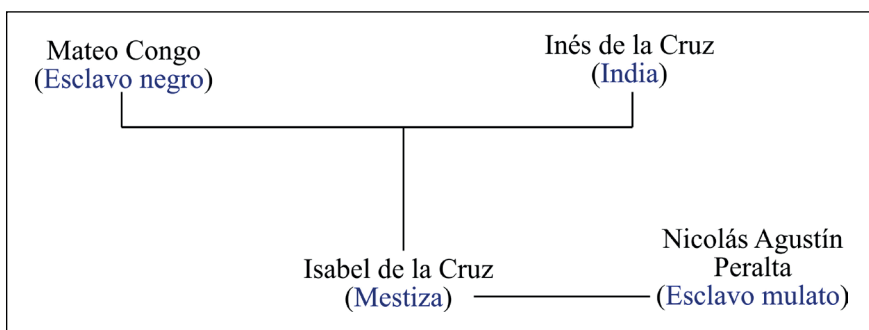


Gráfico 1. Genealogía de Mateo Congo e Inés de la Cruz 1674.

Otra observación que surge de la anterior genealogía, es el hecho de que los padres de la novia, así como la pareja que formaron Nicolás e Isabel, cohabitaban en el seno de un obraje de paños. Esto lo deducimos porque el amo de Mateo Congo, el padre de la novia, era propietario de una de esas manufacturas y ambos – suegro y yerno – eran esclavos del obraje. Un detalle adicional a resaltar se refiere a las preferencias matrimoniales de los esclavos. En este último caso, observamos a los hombres esclavos quienes escogían casarse con mujeres que no pertenecían a su misma condición y calidad. Posiblemente esta tendencia la fortalecía el deseo de engendrar hijos libres. La madre de la novia Inés de la Cruz, era india tributaria; también de tal condición salió librada su hija Isabel. Los tributos de los operarios de los obrajes los pagaban los propietarios. ¿Acaso nos encontramos ante una situación en la que el propietario trataba de influir en los registros parroquiales para reducir las listas de sus tributarios y pagar menos impuestos? Esto podría explicar la inscripción de los hijos de negros e indios nacidos en los obrajes, bajo el término mestizo.

Otro caso sustraído de un proceso judicial, nos permite saber que, hacia

1695, Joaquín García era un mestizo, cardador. Él estaba casado con Magdalena de la Cruz, también mestiza. La madre del novio era Magdalena Conga, mulata; su padre, Gregorio Cuautli, era indio. Aquí lo admirable es que Joaquín hubiera escapado a la categoría de “lobo”, “coyote” u otra que lo hubiera obligado a inscribirse en la lista de tributarios mulatos. La atribución de estas categorías varió arbitrariamente de un caso a otro, reflejando a veces una tentativa de fuga comúnmente practicada en el siglo XVII (APJP.FCH., 1695).

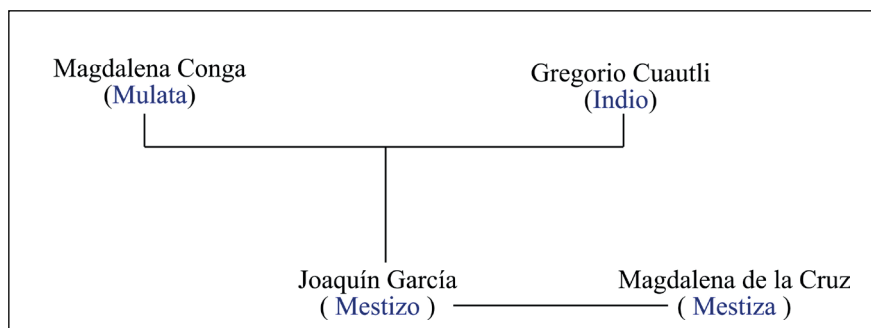


Gráfico 2. Genealogía de Joaquín García hijo de Gregorio Cuautli y Magdalena Conga.

Los casos anteriores muestran una de las vías del mestizaje a través de la cual las preferencias de los hombres de origen africano eran las de desposar mujeres indias o mestizas. Acción que tenía en parte el objetivo de lograr que sus descendientes obtuvieran la denominación de mestizos. Sin embargo en la vida cotidiana, los nuevos “mestizos” se mantenían en contacto con los otros individuos de origen africano. Luego de su elección matrimonial, los hijos optaban por alejarse de la comunidad india y mulata para escapar de la categoría de “mulato lobo”. Así trataban de ser reconocidos como mestizos, si acaso podían aparentarlo (RAPPAPORT 2014: 58). Rappaport considera un aspecto que intentamos señalar desde 1991 (CASTILLO, GONZÁLEZ-HERMOSILLO 1991): la existencia de un juego de identidades múltiples en el que se buscaba “parecer para ser” considerado solamente un mestizo. En estos casos el parecer dependía de un universo de símbolos como el atavío, elementos, el uso de armas o el idioma, entre otros. Para un periodo mucho más tardío para Lima, esto también lo señala Jesús Cosamalón (COSAMALÓN 2017).

De acuerdo con los libros de matrimonios de negros, mestizos y mulatos, de la parroquia de San Pedro Cholula el 9 de enero de 1685 se celebró el matrimonio de Tomás Tenorio y Juana de los Santos. Su caso es un ejemplo

de una práctica frecuente que consistía en que al menos uno de los cónyuges evitaba describir precisamente el linaje de sus antepasados en dos generaciones hacia atrás; es decir, padres o abuelos. Tomás se presentó como español, expresando ser hijo legítimo, pero no detalló las calidades de ninguno de sus difuntos padres. En otra boda, ocurrida poco tiempo después, su hermano apareció como “castizo”. ¿Acaso “español” y “castizo” eran sinónimos? La calidad de español era tan importante como para permitir a los hijos de Tomás y Juana de los Santos – que era descendiente de esclavos – adquirir la categoría de españoles. Veamos con claridad al menos el mestizaje de su esposa Juana, quien se esforzó por proporcionar detalles sobre sus padres: aclaró que era hija legítima de Diego Machado, mulato libre, y de María de Ribera, mestiza: ambos también difuntos (APSPCH, Matrimonios, 1685).

Sorprende la rapidez con la que su linaje alcanzó la categoría de español, pese a que Juana era hija de un mulato libre. Al ser clasificada como mestiza y ser su marido español, sus hijos serían considerados españoles como su padre. Nos preguntamos en este caso: ¿qué facilitó a la hija de esta pareja cruzar la barrera de color? La conjunción de ciertos elementos muy frecuentes en el siglo XVII, ayuda a comprender este caso: la amplitud del mestizaje; la imprecisión para clasificar a los hijos de matrimonios mixtos y, en muchos casos, la ilegitimidad. Todos ellos fueron elementos que permitieron a Juana adoptar una categoría más favorable a sus proyectos de vida.

El mestizaje también condujo a asimilar personas de sangre mezclada con los grupos puros. Esto, como en los primeros tiempos. Para un ejemplo de ello, analizo un tipo de unión muy frecuente: el de las indias con los esclavos africanos o sus descendientes. En muchas ocasiones la comunidad india se abrió para integrar a los forasteros y a sus hijos procreados con las indias. En 1684, Phelipe de Santiago Alemán declaró ser un indio soltero; hijo legítimo de un esclavo de obraje: Diego Alemán (difunto), y de Ana María, una india del pueblo de San Miguel Xoxtla. En la representación gráfica se ve que el hijo de este matrimonio se clasificó como indio. Es de remarcarse que la elección matrimonial del hijo del esclavo fuera unirse con una india – Juana de la Cruz Cuautistil – sellando su integración con la comunidad indígena (APSPCH, Matrimonios, 1684).

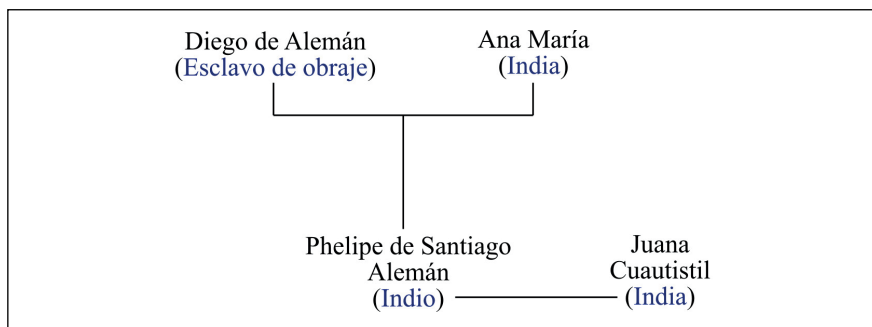


Gráfico 3. Genograma de la familia de Diego y Phelipe Aleman, 1684: esclavo e indio adscriben indio.

La genealogía de Diego Alemán y de su hijo muestran las estrategias matrimoniales que ilustran una forma circunstancial de ocultar la ascendencia africana: en principio, Phelipe debía haber sido registrado como “lobo” o considerado “coyote mestizo”. El párroco, muy probablemente con acuerdo de su familia, aceptó identificarlo como indio. Fue entonces la elección voluntaria de una identidad con la comunidad indígena, cuya integración se consolidó por la vía del matrimonio con otra mujer india. Este casamiento, como otros del siglo XVII, cuyos genogramas se analizan en este apartado, permiten constatar que los hijos de esclavos negros e indias podían recibir a menudo la calidad de “mestizos”; designación cuya exención fiscal y carga social tenían implicaciones precisas. Ello se debía quizás a la acepción amplia del término mestizo como “hijo surgido de padres de dos naciones diferentes”.

El tardío siglo XVIII: las restricciones a la movilidad social a través del mestizaje bajo los borbones

La construcción de las categorías barrocas o eufemísticas es un indicio de la cerrazón social en el siglo XVIII. La presión fiscal que ejercía la administración borbónica fue fundamental: alteró la actitud de los presbíteros y de la sociedad respecto a la movilidad social de las personas surgidas de la unión de padres de diferentes calidades; especialmente de aquellos con ascendencia de esclavos. Esta situación también motivó un sinnúmero de conflictos, acentuados con el decreto de la Pragmática Sanción sobre matrimonios. En contraparte a la facilidad para saltar la barrera de color que ocurría en XVII, la situación de los hijos de parejas mixtas se volvió más difícil y conflictiva. Como consecuencia, surgieron categorías eufemísticas otorgadas a los hijos de parejas de distinta ca-

lidad, producto de una profusa hibridación como una forma de señalar su ascendencia africana. Aparecieron en algunas parroquias categorías que pasaron a la posteridad gracias al género pictórico conocido como “cuadros de castas” y que muchos pensamos que no existían en la documentación real.

Dicho lo anterior, las categorías de los cuadros de castas no son consistentes de una colección a otra. La falta de sistematicidad al consignar las categorías de calidad, tanto en los cuadros concebidos por los artistas, como en los documentos, es una muestra de que no había un “sistema de castas” donde las personas quedaran registradas de por vida. Justamente las personas trataron de negociar en juicios, lo que no pudieron hacer en sus actas sacramentales. Esta situación limita las conclusiones que se puedan colegir de los cuadros porque, como ya se dijo, las categorías de las pinturas no son similares de una colección a otra. Al parecer, cada pintor empleó criterios diferentes, más allá de los recogidos a ras de terreno, sin mayor explicación que las dadas en los propios lienzos (KATZEW 2004). Mucho menos las categorías de esas colecciones pictóricas se relacionan con las escasas actas que las mencionan. Tampoco contamos con una explicación sobre el criterio que usó el cura presbítero para asignar esas categorías de calidad a los niños surgidos de parejas mixtas. A continuación, se analizan unos ejemplos.

Los libros en que se asientan las partidas de bautismos de hijos de españoles y demás castas que no son indios, de la Parroquia de San Andrés del Pueblo de Chiautla, y que inician en 1782 (AHDTex, 1782-1818, 256 fls.) permiten extraer la información para reconstruir las familias en donde se encuentran las categorías barrocas más cercanas al género pictórico conocido como *Cuadros de Castas*. Esto, sin que por ello las categorías eufemísticas de las actas concuerden con las registradas en las pinturas de las diferentes colecciones. De acuerdo con Ilona Katzew, la mayor parte de las colecciones pictográficas se concluyó entre 1760 y 1790; la mayoría por encargo. La autora considera que las pinturas de castas recuperaban prácticas y dichos de la gente común; quizás a ello se deba la variabilidad en sus criterios de nominación (KATZEW 2004: 111). Es importante subrayar lo dicho por Víctor González Esparza, los cuadros de castas no deben ser vistos como espejos de la realidad, sino en todo caso, como un juego de espejos que muestran realidades infinitas (GONZALEZ ESPARZA 2018: 185).

Los presbíteros de la parroquia de Chiautla: el bachiller José María Solano, don Agustín José de Torres y Marcelo García, recogieron una terminología vernácula que inscribieron en los registros debido a su ejercicio profesional. Es posible que hayan sido asiduos de la genealogía y la taxonomía social. El bachiller Solano describió plenamente el estado de los registros y de las ausencias de bautismos durante varios meses a partir del momento en que tomó posesión del beneficio.

El presbítero Agustín José de Torres, asentó que el 4 de mayo del año de 1782 bautizó solemnemente y puso los santos óleos a un niño mestindio que nació el día 2 de dicho mes: le puso los nombres de Atanasio de la Cruz, hijo legítimo del matrimonio de Cayetano Albarrán, mestizo, y de Petra Antonia Caballero, india: originarios y vecinos del barrio de San Sebastián. Este niño era nieto por línea paterna de Atanasio José Albarrán y Petra (sin apellido) y por la materna de Juan Trinidad y Gertrudis Caballero.

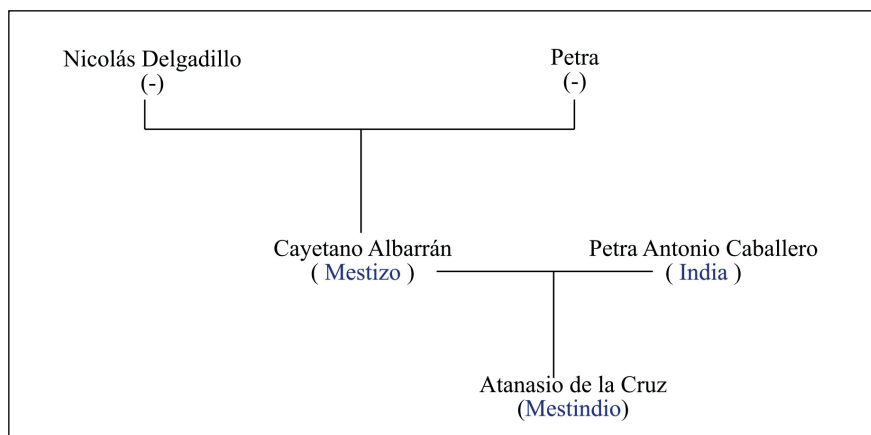


Gráfico 4. Genealogía de Atanasio de la Cruz *Mestindio*.

La categoría *mestindio*, como fruto de la unión de mestizos con indios, sí apareció con las mismas características y consistencia, tanto en Cholula como en Chiautla, para el siglo XVIII: fue una de las mezclas más frecuentes que, por cierto, no aparece en ninguna de las colecciones de los *cuadros de castas*. En términos sociales, esta mezcla de indios y mestizos condujo a conflictos judiciales por el tributo: muchos *mestindios* se negaban a pagar sus impuestos a los recolectores indios de sus pueblos. De aquí se derivaron muchas discusiones sobre la condición social y fiscal de los *mestindios*. Un reclamo de los gobernadores indios era que si vivían y se beneficiaban de tierras del común, debían matricularse en las listas de tributarios como los demás indios (CASTILLO PALMA 2000).

Para el 19 de octubre de 1783, el bachiller Marcelo García, presbítero teniente de cura de la parroquia de Chiautla, pormenorizó la calidad que adjudicó a una niña a quien le dio los santos óleos. Florentina murió el día 15 de ese mes de octubre, era hija legítima de Julián Sánchez. El presbítero resaltó su declaración pues dijo “ser indio”, pero el sacerdote lo puso en duda porque en la información de su primer matrimonio, estaba registrado como *cuarterón* y no se encontró la partida de bautismo de Julián. Se decía “cuarterón” a un

mestizo, aunque también se podía llamar así a un mulato porque el término calificaba la proporción de la mezcla. El *Diccionario de Autoridades* dice lo que sigue en torno a este término.

Quarterón. Se llama en Indias al hijo de Mestizo y Española, o de Español y Mestiza, por tener un cuarto de Indio y tres de Español. Latín. *Ibridae filius ex parte*. INC. GARCIL. Hist. de la Flor. lib. 2. cap. 13. Llamam assimismo Quarterón o Quatrato al que tiene quarta parte de Indio: como es el hijo de Español y de Mestiza, o de Mestizo y de Española (Autoridades 1737, tomo V).

De su esposa Celia Ciriaca, el padre Marcelo García no tenía datos por ser esta originaria de Nonoalco. También señaló que la niña difunta, era nieta por línea paterna de Sebastián Antonio Sánchez y de Juana Mariana, ya difuntos (pero el cura aclaró que no dieron razón de su origen ni calidades) y, por los maternos, de Miguel Ponce, mestizo y de María Gertrudis, india, originarios y vecinos del barrio de Nonoalco (AHDTex, 1782-1818: fl.17r).

De esta partida resalta que en conjunto, los curas de Chiautla vigilaban con profundo celo las calidades de los ascendientes de su grey y que además comparaban sus categorías con otros registros que ellos tenían en sus archivos. Uno puede preguntarse el porqué de tales acciones, porque esto no era común; si acaso, este procedimiento se ejecutaba en las probanzas de calidad o también en evaluaciones de la calidad de los detenidos por la Inquisición comparando sus declaraciones, pues de ello dependían las penas o la exención de juicio si se trataba de indios, debido a que estos quedaron fuera de la jurisdicción del Santo oficio desde 1571.

En cuanto a los registros de entierros, en el del 6 de diciembre de 1785, se asentó una partida muy particular por la categoría y la manera en que se clasificó a la niña que al poco murió. El cura propio de la parroquia de Chiautla, bautizó y dio los santos óleos a una niña registrada como *tornatrás* nacida el día 5 de dicho mes, a quien puso por nombres María Nicolasa. El presbítero señaló con sumo cuidado a sus ascendientes. Él dijo que la niña *torna atrás*:

era hija legítima de legítimo matrimonio de Manuel José Herrera, *lobo*, y de Andrea Gertrudis de Arellano, *castiza* originaria y vecinos del barrio de Santa María Chiconcuac, nieta por línea paterna de Carlos Antonio Herrera, ya difunto, y de Juana de Dios, originarios de dicho Barrio, de donde es vecina; y por línea materna de Fernando Antonio Arellano, español y de Juana Cristina, mestiza, originaria del barrio de Santa María Chiconcuac y del barrio de Chimalpan (AHDTex, 1782-1818: fl. 17 v).

El término *tornatrás*, tanto en las pinturas de castas como en los diccionarios de época, refiere al descendiente de mestizos, con caracteres propios de los grupos originales. En Indias se refiere al hijo de español y albina, o de albino y española. En la colección de pintura de castas de Ramón Torres, el *tornatrás* resulta de la mezcla de español y albina.

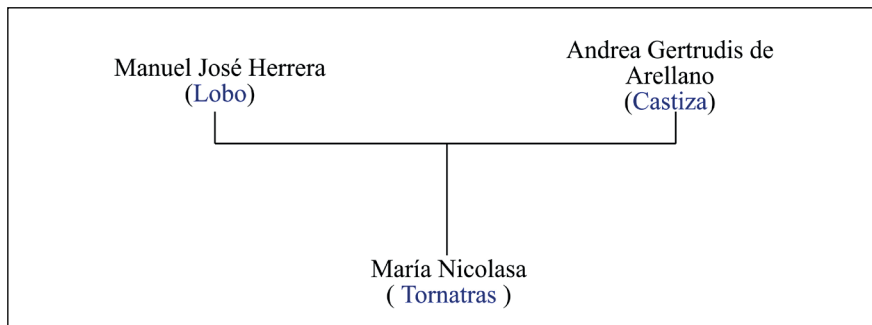


Gráfico 5. Genealogía de María Nicolasa de calidad *Tornatrás* 1785.

En este caso el presbítero resaltó que se trataba de una niña cuyo padre era un hombre registrado como *lobo*: calidad que señalaba a un descendiente de mulato e india. Por su parte, a su madre por registro o declaración se le tenía por *castiza*. Es posible que se le adjudicara el término *tornatrás* porque en el aspecto de la niña prevaleció cierto rasgo que la vinculara a sus antepasados mulatos.

En los registros de bautizos, el bachiller don Marcelo García, presbítero teniente dijo haber bautizado el 18 del mes de diciembre de 1787 a una niña de calidad *Albarazada*, quien nació el día 16 de dicho mes, es interesante el nombre que le asignó: María Albina, hija legítima de legítimo matrimonio de Francisco Antonio Malpica, *al parecer mulato*, y de María de la Luz Guzmán de Estrada, *al parecer española*, originarios de la Hacienda de Tezontlalpa, perteneciente a San Bartolomé Hueipoxtlá y vecinos del pueblo de Tepetitlán, sujeto a este curato; nieta por línea paterna de José Manuel Malpica y de Juana Luisa Rodríguez; y por la materna de Bernardino Estrada y de Josefa Rodríguez, todos originarios y vecinos de dicha hacienda de Tezontlalpa (AHDTex, 1782-1818: fl. 24 v-25 r).

Cabe señalar que esos fieles residían en una hacienda que pertenecía a un mayorazgo perteneciente al curato de Acolman. Quizás por ello la insistencia del cura en asignar las calidades de los ascendientes de la niña señalándolas incluso por su “parecer” (apariencia) y no por la declaración de sus linajes. De nueva cuenta se trata de la asignación de una categoría de calidad que en general sólo se conoce a partir de las pinturas de castas.

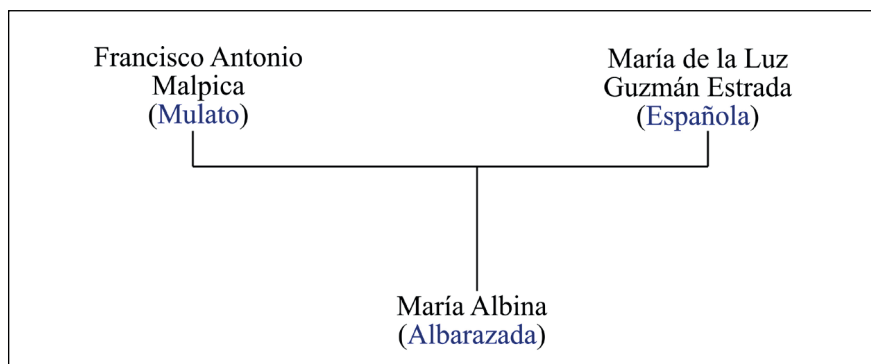


Gráfico 6. Genealogía de María Albina de calidad *Albarazada* 1787.

Se observa como en este genograma derivado del acta de este bautizo, albarazado o albarazada designa a quien tiene como padres un mulato y una española. En otros casos, en la colección pintura de castas del Museo de América, el albarazado surge de la mezcla de un “tente en el aire” con una mulata.

En diccionarios posteriores a 1736 el término califica a la mezcla de zambos con indias o de jenízaros con chinas. Se concluye lo que se dijo anteriormente. No existe consistencia o equivalencia en los ascendientes de quienes se les atribuye el término albarazado. El hecho de que tal categoría se asignara, señalaba la ascendencia de esas personas que podían tener algún antepasado español, pero también lo tenían de mulatos. Esto evoca el inicio de la discriminación basada en la sospecha generada por la apariencia o el color, todo sustentado en prejuicios como los transmitidos por el dicho peruano: *En América, el que no tiene de inga tiene de mandinga*.

El bautizo acaecido el 10 de enero de 1788, permite ubicar con precisión la calidad de *lobo*. El Br. Marcelo García, quien era uno de los tenientes de cura, bautizó a un niño a quien sí le otorgó una categoría de calidad, pues veremos más adelante que este presbítero no lo hacía en todos los casos. Se colige que en este, se aventuró a calificar al niño porque tenía todos los datos de ambos padres y los linajes hasta sus abuelos.

Bauticé solemnemente y puse los santos oleos a un niño Lobo, que nació el día 8 de dicho mes, a quien puse los nombres de Máximo Antonio; hijo legítimo de [...] Santiago Apolinario Ordoñez, mulato y de Ignacia María, india; esta originaria del Barrio de Huiznahuac, y el de [fl. 25 v] Santa María Chiconcuac de donde son vecinos, nieto por línea paterna de Hipólito Casiano Ordoñez, mulato, difunto y de Josefa Teodora López, que dijo ser mestiza, y es vecina de dicho Chiconcuac, y por la materna de

Pedro Salvador y de Isabel María, indios originarios de Huiznahuac, ya difuntos (AHDTex, 1782-1818: fl. 25r).

Este caso muestra con claridad que aquellos que recibían la categoría *lobo* eran simplemente descendientes de mulatos con mestizas o indias. Por su parte, en alguna de las colecciones de las pinturas de castas, como la de Ramón Torres, el *lobo* surge solamente de la mezcla de negro e india. La única consistencia a quienes se calificaba con este término es que tenían antepasados esclavos.

En 19 de mayo de 1788, de nueva cuenta la pareja de Julián Sánchez, quien en el acta ya aparece calificado de *cuarterón* y su esposa Cecilia Ciriaca *mestindia*, comparecieron a bautizar a una niña que si sobrevivió y a quien el cura Marcelo García no calificó.

Hay que recordar que en 1783, cuando Julián Sánchez registró a Florentina, su hija muerta, el padre declaró ser indio y el cura lo corrigió diciendo que estaba registrado como *cuarterón* en sus informaciones matrimoniales de un primer matrimonio.

Es notable que el cura no se haya atrevido a asentar una categoría de calidad a ninguno de los dos niños de esta pareja, sino solamente al padre al que ya habían identificado plenamente. Lo que contrasta con la claridad con que se clasificó a su esposa como *mestindia*.

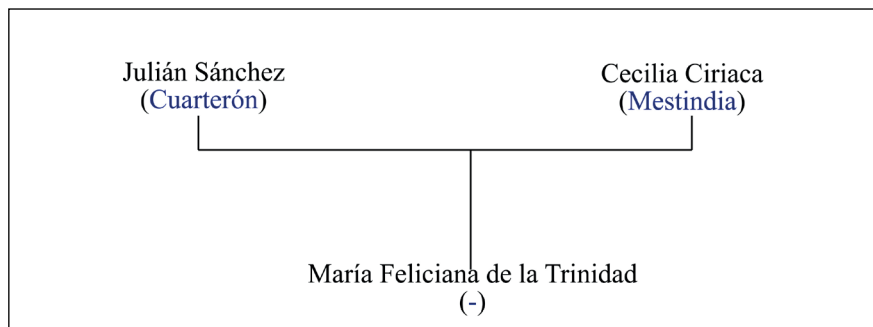


Gráfico 7. Genealogía de María Felicianita 1788.

El párroco subrayó del linaje de los antepasados de ambos padres de la niña, pues aclaró que era nieta por línea paterna de Sebastián Antonio Sánchez y de Juana Mariana y originarios de dicho San Sebastián, ya difuntos, de cuyas calidades no dieron razón; y por la materna de Miguel Ponce y de María Gertrudis Herrera, ésta india, ya difunta y aquel mestizo, vecino de Nonoalco, de donde son originarios ambos (AHDTex, 1782-1818: fl. 28r-v). Los datos expuestos sobre los padres de Cecilia Ciriaca permiten saber por

qué era tenida por *mestindia*, pues su padre era mestizo y su madre india.

A continuación mostramos un cuadro en el se resaltamos la comparación entre las categorías adcritas en los registros parroquiales y aquellas que se consignan en los cuadros de castas.

Cuadro 1. Comparación en la asignación de categorías de calidad en Archivos parroquiales y cuadros de castas.

Calidad de padres	Calidad de hijos	Fuente
Indio-negra	Lobo	APSPCH, APCH en AHDTex
	Tornatrás	
	Chino	KATZEW 2004: 91-98
	Cambujo	
Lobo-india	Lobo tornatrás	KATZEW 2004: 91-98
	Lobo	APSPCH, Matrimonios
	Sambaigo	APJP.FCH
Mulato-mestiza	Tente en el aire	KATZEW 2004: 91-98
	Mulato (tornatrás)	
	Mestizo	APSPCH, Matrimonios
	Mulato	APSPCH, Matrimonios
Mestizo-india	Coyote	KATZEW 2004: 91-98
	Mestindio (a)	APJP.FCH y APCH en AHDTex
Cambujo-india	Sambaigo	KATZEW 2004: 91-98
Mulato -india	Sambaigo	APSPCH, Matrimonios
	Mestizo	GARCÍA SÁIZ 1989: 79
Lobo-castiza	Tornatrás	AHDTex, Bautizos
Mulato-española	Albarazada	

Como se dijo más arriba, las categorías como Sambo, Sambaigo y Morisco, cayeron en desuso para ser reemplazadas por el genérico de Pardo. En algunas parroquias la clasificación se volvió simple, sólo para distinguir únicamente entre Indios y gente de razón (para referir a quienes hablaban castellano y se colegía que no eran indios).

No obstante, encontramos otras parroquias donde los curas buscaban la forma para nombrar de manera por demás abigarrada a los individuos surgidos del profuso mestizaje.

En el tardío siglo XVIII, bajo el dominio de los borbones, cuando la profusión del mestizaje produjo una población inclasificable, la actitud de curas y frailes cambió, para convertir los procesos de informaciones matrimoniales para los ca-

samientos más difíciles. Como se dijo por lo referente a la suspensión de esponsales debido a la aplicación de la pragmática Sanción sobre matrimonios.

Esto contrastaba con otra conducta que consistió en aceptar la omisión sistemática de las calidades de los antepasados de quienes participaban en los actos sacramentales, al negarse a dar detalles de sus antepasados.

Ante la dificultad de negociación para obtener una calidad conveniente en las actas sacramentales y la limitación al ascenso social se multiplicaron los conflictos en el ámbito judicial. Esto dio lugar a otro género de documentación, como las probanzas de calidad, los juicios de disenso matrimonial por la “notoria desigualdad” basada en la Pragmática sanción sobre matrimonios. Esto sería la continuación a este trabajo.

Bibliografía y fuentes

Fuentes manuscritas

Archivo General de Indias, Secretaría de Cámara (AGI), Legajo 249B, pieza 6.

Archivo Histórico de la Diócesis de Texcoco (AHDTex), *Libro de Bautizos de españoles y demás castas de San Andrés Chiautla, 1782-1818*, 256 fls.

Archivo Parroquial de San Pedro Cholula (APSPCH), Libros de Matrimonios negros mestizos y mulatos con indios 1674-1688, sf.

Archivo del Poder judicial de Puebla, Fondo Cholula (APJP.FCH), 1695.

Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO), 1773.

Real Academia Española (1729-1737). *Diccionario de Autoridades*, Tomos II, IV e V.

Bibliografía

ALBIEZ WIECK, Sarah (2020). “Ascendencia “mixta” y categoría fiscal. Estrategias de peticionarios cajamarquinos y michoacanos, siglo XVII-XIX”, in *El que no tiene de inga, tiene de mandinga honor y mestizaje en los mundos americanos*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert.

BECERRA JIMÉNEZ, Celina G. (2015). *Indios, españoles y africanos en Los Altos de Jalisco. Jalostotitlán, 1650-1780*. Guadalajara: CUSH Lagos ediciones, Universidad de Guadalajara.

CARBAJAL LÓPEZ, David (2008). *La población de Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

- CARVAJAL LÓPEZ, David (2014). *Familias Pluriétnicas y Mestizaje en la Nueva España y El Río de la Plata*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (2008). *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Editorial Deimos.
- CASTAÑEDA GARCÍA, R. (2014). “Hacia una sociología fiscal. El tributo de la población de color libre de la Nueva España, 1770-1810”. *Fronteras de la Historia*, 19 (1), 152-173. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83331697006>.
- CASTILLO PALMA, Norma Angélica y HERMOSILLO-ADAMS, Francisco González (1991). “Raza y “status”: mestizos, mulatos, criollos, españoles e indios y sus definiciones en testimonios coloniales”. *Signos Anuario de Humanidades*, 2, 17-45.
- CASTILLO PALMA (2000). *Cholula, sociedad mestiza en ciudad india: un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana: 1649-1796*. México: UAM-Plaza y Valdés.
- CASTILLO PALMA (2011). “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje”, in Hausberger Böttcher y Hering Torres, *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México: El Colegio de México, 219-250.
- CASTILLO PALMA (2014). “Calidad socio racial, condición estamental, su variabilidad en el mestizaje”, in David Carbajal, *Familias Pluriétnicas y Mestizaje en la Nueva España y El Río de la Plata*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 173-210.
- COSAMALÓN, Jesús Antonio (2017). *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Lima y México D. F.: Instituto de Estudios Peruanos & El Colegio de México.
- CRAMAUSSEL (2007). *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en la Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- DIMAS ARENAS, Tomás (2014). “Las familias pluriétnicas de Sombrerete”, in *Familias pluriétnicas y mestizaje en la Nueva España y el Río de la Plata*. México: Universidad de Guadalajara, 47-61.
- FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos (orgs.) (2014). *Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- GARCÍA FLORES, Raúl (1998). *Población, familia y calidad en San Felipe de Linares (1760-1810)*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Monterrey.

- GARCÍA FLORES, Raúl (2017). *El rancho en movimiento. La construcción sociodemográfica de un ámbito regional en el norte novohispano: San Felipe de Linares, 1712-1850*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- GARCÍA SÁIZ, María Concepción (1989). *Las castas Mexicanas. Un género pictórico americano*. Milan: Olivetti.
- GONZALBO, Pilar (1998). *Familia y orden colonial*. México: Colegio de México.
- GONZALEZ ESPARZA, Víctor (2018). *Resignificar el mestizaje Tierra adentro. Aguascalientes, Nueva Galicia, siglos XVII y XVIII*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Colegio de San Luis.
- GONZÁLEZ FLORES, José Gustavo (2016). *Mestizaje de papel, dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Coahuila.
- KATZEW, Ilona (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: Turner.
- KONETZKE, R. (1946). "Documentos para la historia crítica de los Registros parroquiales en las Indias". *Revista de Indias*, VII, 581- 586.
- KONETZKE, Richard (ed.) (1953-1962). *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MAGAÑA MANCILLAS, Mario Alberto (2010). *Indios, soldados y rancheiros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de Las Californias*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- PAIVA, Eduardo França (2022). *Nombrar lo nuevo: Una historia léxica de Iberoamérica entre los siglos XVI y XVII (las dinámicas de mestizajes y el mundo del trabajo)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- RAPPAPORT, Joanne (2014). *The disappearing mestizo: Configuring difference in the colonial New Kingdom of Granada*. Londres: Duke University Press.
- SEED, Patricia (1991). *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial. 1574-1821*. México: Conaculta/ Alianza Editorial.
- TALavera, Oziel Ulises (2022). "La evolución de los bautizos y la asignación de "calidad" en Valladolid, Michoacán (1594-1820), ejemplo la familia Morelos y Pavón". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 43 (170), 1-28.
- TORRES FRANCO, Paulina (2017). *¿Entre parientes?: reconstrucción de familias y estrategias matrimoniales en la parroquia de Encarnación, 1778-1822*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- TORRES FRANCO, Carmen Paulina (2019). "De abuelos mulatos nietos indios. La "desaparición" de los mulatos en la parroquia de Encarnación, 1778-1822". *Historia y Genealogía*. 9, 93-113.

O casamento de Mariana Vitória e de Gregório, ou o “defeito do mulatismo”

The marriage of Mariana Vitoria and Gregorio, or the “defect of mulatism”

NUNO GONÇALO MONTEIRO

Universidade de Lisboa | Instituto de Ciências Sociais

nuno.monteiro@ics.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0003-3956-8026>

Texto recebido em / Text submitted on: 05/01/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 29/03/2023



Resumo. A história que se vai contar apoia-se sobretudo em fontes judiciais e refere-se ao contexto imediatamente subsequente à publicação da legislação pombalina da última fase. Datado de 1781/1783 e tendo lugar em Lisboa, constitui um dos casos nos quais filhos solteiros menores de 25 anos pretenderam casar-se contra a vontade dos seus pais ou tutores que deram lugar a processos que subiram à Mesa Desembargo do Paço e resultaram numa consulta. O caso em análise destaca-se pela singularidade dos argumentos invocados e debatidos, em particular, acerca do “defeito de mulatismo”. A consulta final da Mesa do tribunal supremo do reino, favorável aos nubentes e depois assinada pela monarca, permite sugerir que, no reino de Portugal e Algarves (onde se aplicava o Alvará de 1773), não só se proibia classificar alguém como liberto, como tal inibição podia ser equiparada à supressão jurídica do preceito de “mulatismo”, assimilando-se a condição de liberto à de mulato.

Palavras-chave. Casamentos, legislação pombalina, libertos, mulatos, pureza de sangue.

Abstract. The story is based mainly on judicial sources and refers to the context following the last phase of the Pombaline legislation. Dating from 1781-1783 and taking place in Lisbon, it constitutes one of the cases in which unmarried children under 25 years intended to marry against the will of their parents or guardians. This intention led to proceedings before the Mesa Desembargo do Paço and to a consultation. The case under analysis stands out due to the singularity of the arguments invoked and debated, particularly about the “defect of mulatism”. The final consultation of the board of the supreme court of the kingdom, which was favourable to the engaged couple and then signed by the monarch, suggests that in the kingdom of Portugal and the Algarve (where the 1773 Alvará applied), not only was it prohibited to classify someone as a freedman, but this inhibition could be equated to the legal suppression of the “mulatto” precept, assimilating the condition of freedman to that of mulatto.

Keywords. Marriage, Pombaline legislation, freedmen, mulattoes, blood purity.

Preâmbulo

Como é bem sabido, desde meados do século XVI, a generalidade das instituições da monarquia portuguesa, como os colégios maiores, as ordens religiosas, as ordens militares, o Santo Ofício, as misericórdias, o clero regular, a magistratura, confrarias e instituições locais, ou até as corporações de ofícios mecânicos, foram introduzindo explícita e formalmente cláusulas de exclusão relativas ao que, de maneira algo imprecisa, se pode designar de impurezas de sangue (OLIVAL 2004; FIGUEIRÔA-RÊGO 2011; OLIVAL 2015). De facto, de modo progressivamente mais alargado, mas com cronologias e semânticas variáveis, foram-se difundindo habilitações e inquirições nas quais se passou a indagar a condição e a ascendência dos candidatos a ofícios e distinções da mais diversa índole, buscando-se alguma marca do que se podia identificar como “judeu”, mouro, ou, ainda, como “defeito de cor”. Paralelamente e, por vezes, com antecipação, análogas disposições discriminatórias foram sendo plasmadas por particulares em testamentos, instituições de vínculos e outros atos passíveis de registo notarial.

Duas notas preliminares se devem sublinhar. A primeira é que, não obstante a antiguidade da linguagem estigmatizante usada para desqualificar “negros” e africanos, aquilo que muitas vezes se designou por “defeito de mulatismo” foi em regra institucionalizado mais tarde do que a exclusão de outros indivíduos e grupos, em particular, dos identificados ou conectados com cristãos-novos¹. Em seguida, é necessário recordar que não foi como decorrência de uma norma geral e singular da monarquia que tais estatutos e práticas se difundiram, antes em função das dinâmicas específicas das diversas instituições e jurisdições, civis e eclesiásticas, e dos variáveis contextos, metropolitanos e coloniais. A imensa diversidade dos registos paroquiais, no que às classificações das pessoas se refere, constitui um bom testemunho disso mesmo. Nesse sentido a Pragmática de 24 de maio de 1749 terá inovado ao desenhar uma nova categorização de âmbito geral, com antecedentes escassos e apenas alusivos, quando pretendeu impedir “nas conquistas” a “liberdade de trajarem os negros, e os mulatos, filhos de negro, ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas” (cap. 9) e aos “negros” em geral o uso de “espada ou espadim” (cap. 14; DIAS 1956). Sendo certo que parte das disposições foram revogadas nesse mesmo ano de 1749, outras foram expressamente reforçadas pela lei de 24 de janeiro de 1756 “contra mulatos e pretos

¹ Sobre o defeito de mulatismo, cf. BRAGA 2008; FIGUEIRÔA-RÊGO & OLIVAL 2011; RAMINELLI 2012; REGINALDO 2018; PINHEIRO 2013; OLIVEIRA 2020. Sobre as noções de cor, cf. GUEDES 2008; PAIVA 2015; SILVA & SOUSA 2017; AGUIAR & GUEDES 2016.

escravos do Brasil que usarem armas proibidas” (SILVA 1825-1830: 411), ou seja, apenas para os escravos. É num posterior cenário normativo que se insere o caso que aqui se vai apresentar.

O contexto de uma pequena história

A breve história que se vai contar apoia-se sobretudo em fontes judiciais e reporta-se de forma muito estreita ao contexto imediatamente subsequente à publicação da legislação pombalina da última fase. Constitui uma das poucas dezenas de casos ocorridos entre o último quartel do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX nos quais filhos solteiros menores de 25 anos pretenderam casar-se contra a vontade dos seus pais ou tutores, dando lugar a processos que subiram à Mesa do Desembargo do Paço e resultaram numa consulta que se conservou². O “Supremo Tribunal” do reino foi, assim, chamado a pronunciar-se sobre cada um deles, produzindo uma “consulta”, ou seja, um juízo votado pelos magistrados da Mesa que depois foi, ou não, ratificado e assinado pelo monarca. Não são claras as razões pelas quais estes processos subsistiram. De qualquer forma, o caso em análise destaca-se pela singularidade dos argumentos invocados e debatidos, em particular, acerca do “defeito de mulatismo”.

As histórias foram registadas e, ao menos em parte, geradas por esse enquadramento institucional característico da produção legislativa desse derradeiro ciclo josefino. De facto, os processos foram desencadeados na sequência da publicação das duas leis de 1775 sobre casamentos. A doutrina sobre os casamentos católicos consagrada no Concílio de Trento (1545-1563) exigia a intermediação dos eclesiásticos numa cerimónia pública (ao contrário dos antecedentes *esponsais*), reforçando a intervenção da Igreja na formalização do sacramento do matrimónio. Mas, ao impor o explícito consentimento dos nubentes que mutuamente se ministravam o sacramento, debilitou inexoravelmente o controlo paternal sobre uma dimensão essencial da política das famílias. No processo da sua incorporação na ordem jurídica da monarquia não se extinguiram inteiramente algumas disposições anteriores, mantendo-se as punições para as filhas e para aqueles que com elas se casassem sem o consentimento paterno³. De resto, parece que geralmente os processos sobre

² Este texto retoma um dos casos do manuscrito do livro *Trinta casamentos contrariados e outras histórias. Disciplina familiar e percepções das hierarquias sociais em Portugal (1775-1820)*, iniciado há muito tempo e já diversas vezes debatido pelo seu autor.

³ Como se pode inferir de um confronto entre as Ordenações Manuelinas e as Filipinas.

estas matérias terão sido dirimidos até ao pombalismo em sede de jurisdição eclesiástica (cf. MOTA 2009 e MOTA 2013). Acresce que os processos matrimoniais se iniciavam naturalmente nas paróquias como a inquirição de eventuais impedimentos por parentesco e outros.

De forma mais clara a partir de meados do século XVIII, assistiu-se em todas as Europas (e em parte das Américas⁴) católicas e também fora delas⁵, a renovadas intervenções das monarquias no sentido de reforçarem a obrigatoriedade do consentimento paterno para o casamento dos filhos menores⁶. No entanto, combinando-se com o impacto de novas correntes de opinião pública em expansão, parece fazer sentido pensar este período como dominado por orientações contrapostas e divergentes: ao mesmo tempo que se decretavam normas civis favorecendo a autoridade paterna, cresciam a literatura e o teatro que defendiam a livre escolha individual como parte do (novo) “direito natural” de cada um, de acordo com o novo sentido que a expressão vinha adquirindo, ou seja, em conformidade com uma presumida natureza humana originária e primacial que se podia contrapor às instituições existentes⁷.

Como em muitas outras matérias, foi marcante a prolixa produção legislativa publicada no reinado de D. José (1750-1777), embora se possa discutir a consistência dos seus objetivos. De resto, uma questão mais geral associável à explosão legislativa desse momento é, certamente, a evolução da noção de lei, pois que até então o direito estava longe de se esgotar em leis positivas e reinícolas destinadas a obter resultados específicos, antes se diluindo numa multiplicidade de fontes possíveis, as quais configuravam mais orientações do que determinações, aplicadas com grande maleabilidade em função de cada cenário⁸. A lei dita da Boa Razão, de 18 de agosto de 1769 constituiu, em certa medida, uma enunciação de um novo paradigma, nunca plenamente consumado. Em detrimento do direito consuetudinário e do direito romano, deveriam prevalecer as leis do reino e as interpretações que recorreriam “em casos de necessidade ao subsídio próximo das (...) Leis das Nações Cristãs, iluminadas, e polidas, que com elas estão resplandecendo na boa, depurada, e

⁴ A lei espanhola foi publicada em 1776 e raras vezes é associada com a portuguesa (cf. IRIGOYEN 2011), que a antecedeu. Especialmente numerosa é a bibliografia sobre a aplicação desta legislação na América hispânica.

⁵ De resto, algo de similar se verifica em Inglaterra, cf., entre muita bibliografia mais antiga, PROBERT 2009: 413-450 e MENCHI 2016.

⁶ Cf. um panorama global em GOODY 2001: 122-126; LOMBARDI 2021: 142-171.

⁷ Como sublinha, por exemplo, Probert, ob. cit., ao mesmo tempo que se expande a exaltação literária do “amor romântico”, os tribunais ingleses não esmoreciam na vocação para consagrarem o necessário consentimento paternal. O contexto inglês, discutido numa ampla bibliografia (L. Stone, A. Macfarlane, R. Trumbach), é certamente diverso de outros, mas o mesmo tipo de tenção se deteta em cenários católicos.

⁸ Cf., por todos, HESPANHA 2015.

sã Jurisprudência” (SILVA, II 1820-30).

Antecedida pela impressão do livro de Bartolomeu Coelho Neves Rebello, *Discurso sobre a inutilidade dos esponsaes dos filhos celebrados sem consentimento dos Pais... Dedicado ao Il.mo e Ex.mo Senhor Marquez de Pombal...*, (REBELLO 1773) que realçava a importância da questão, publicou-se em Portugal com data de 19 de julho de 1775 uma primeira lei sobre “aliciação, sedução e corrupção de filhos-família de ambos os sexos”, aduzindo não haver sobre a matéria “legislação própria”. Resumidamente, pode afirmar-se que nela se condenavam aqueles que com “promessas viciosas, e nulas na sua própria origem” atentavam contra “os invioláveis direitos do pátrio poder”, “passando-se (à) celebração dos mesmos Matrimónios, sem para eles serem ouvidos os pais, parentes, ou Tutores”. Depois, destacava-se que as penas previstas nas Ordenações do reino para “rpto e estupro” só se aplicavam a “pessoas plebeias”, para finalmente se declarar “incursas no crime de rpto por sedução todas as pessoas, contra as quais se provar que aliciaram, solicitaram, e romperam as filhas alheias, que vivem com boa, e honesta educação em casa de seus pais”, sendo condenados os peões em dez anos de degredo para as galés e os nobres em igual tempo para Angola. Decretava-se ainda, entre outras disposições, que nas mesmas penas incorreriam os pais que “solicitarem filhos alheios para entrarem em suas casas, e nelas terem comunicação com as suas filhas, afim de se queixarem depois deles, e os obrigarem a que com elas casem” e que os filhos-família⁹ que se deixassem “corromper” ficassem “desnaturalizados das famílias” e por consequência inábeis para delas herdarem ou receberem alimentos.

A lei antes referida parece ter tido rápidas sequências, que suscitaram, como em outros casos ocorridos no mesmo período, um esclarecimento que se transformou numa completa reformulação da legislação recém-publicada. Note-se, aliás, que já no final do livro antes citado de 1773 se referia que para que o arbítrio paterno não degenerasse em “tirania”, poderia ser prudente procurar os juízes, tanto seculares, como eclesiásticos, “suprindo-se pela autoridade judicial aquele consentimento” (REBELLO 1773: 227). Numa consulta da Mesa do Desembargo do Paço de 24 de novembro de 1775, que antecedeu diretamente uma nova carta de lei sobre o assunto (ANTI, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço nº 2103, nº 42), referem-se “os repetidos requerimentos que têm entrado nesta Mesa (...) sobre repugnâncias de alguns Pais de Famílias que [abusando do Poder Paterno (...)] negam a sua aprovação, e consentimento aos matrimónios

⁹ Termo corrente na época, que designava menores ainda sujeitos à autoridade paternal.

dos filhos”, pois “os Prelados Ordinários, tanto pela praxe do Patriarcado, como pela lei de dezanove de Junho do presente ano, que não podem admitir matrimónios, sem expresse consentimento dos Pais, Mães, Tutores, ou Curadores (...) vêm por uma necessária consequência, a ficarem suspensos, e impedidos os matrimónios”¹⁰. Os termos desta consulta, despachada a 25, seriam quase literalmente retomados no texto seguinte da carta de lei a que deu lugar a 29 de novembro imediato. Nela destacava o soberano que, como “Pai comum dos (...) vassalos”, lhe competia “moderar os abusos e tiranias do poder particular; mas também o privativo conhecimento das causas e razões, porque os pais negam a sua licença para o matrimónio dos filhos”. Estando já acauteladas tais situações quanto à nobreza que administrava bens da Coroa por legislação antes citada, impunha-se que “os efeitos da minha Real protecção cheguem desde a primeira à última classe dos meus Vassalos”, pelo que se fazia indispensável uma “providência geral” que, coibindo os abusos do pátrio poder, o contivesse nos seus justos e razoáveis limites. Assim, divide a população da monarquia em “três classes”. A “nobreza, que administra bens da coroa; ou tiver o foro de Moço Fidalgo e daí para cima”, que se regularia pela legislação já em vigor de 1616 e de 1739. Depois, o “outro resto da Nobreza da Corte ou das Províncias”, na qual inclui explicitamente os “Negociantes de grosso trato; e (...) mais pessoas, que se acham nobilitadas pelas minhas Reais Leis”. Para esta segunda categoria tais consentimentos teriam de ser solicitados ao Desembargo do Paço. Por fim, esta diferenciava-se das “outras pessoas das corporações e grémios dos Artífices, e das ocupações da plebe”, às quais caberia recorrer para os corregedores das terras respetivas¹¹. Note-se que, em geral, o limiar entre a segunda e a terceira categorias se situava, em larga medida, entre as ocupações compatíveis com uma muito ampla noção de nobreza e as que o não eram, ditas “mecânicas”, por dependerem mais do corpo do que do espírito. E que a referida lei implicava uma brutal intervenção dos tribunais civis da monarquia em matérias até então reservadas à jurisdição eclesiástica (PEREIRA 1987; MONTEIRO 2011: 144-150), tal como ocorria, de resto, na legislação análoga dos países católicos (LOMBARDI 2021: 153).

O juízo efetuado pelos tribunais da Coroa dependia de forma decisiva da avaliação da “igualdade” entre os desejados noivos e a ponderação desta, por seu turno, de critérios como a qualidade do nascimento (ou seja, o estatuto

¹⁰ Ou seja, os bispos ou governadores de diocese não podiam despachar os processos, não apenas pela lei novíssima, mas também pelo que seria, antes desta, a prática corrente na diocese de Lisboa, na qual, presume-se, já antes se solicitaria a autorização paterna.

¹¹ Não se referem os escravos nesta carta de lei, o que é muito significativo.

dos pais, o “sangue”) e a natureza da ocupação exercida pelo pretendente, para além da sua riqueza e do seu rendimento. O estatuto herdado e a valorização das ocupações exercidas, por fim, foram significativamente revistos e explicitados durante o período pombalino, numa ampla diversidade de matérias, que foram desde as hierarquias das nobrezas ao comércio grossista ou à pureza de sangue e às disposições sobre escravatura no reino.

Se em matéria de casamentos o poder paternal do rei foi invocado para arbitrar as hierarquias horizontais da monarquia, deste modo reforçadas, para as matérias tratadas neste caso importa referir também aquelas que pretenderam extinguir distinções verticais. Entre as disposições mais marcantes, estão certamente as que aboliram a distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos (1773¹²), e a legislação sobre a escravatura no reino, declarando a liberdade dos escravos de novo entrados (1761) e proclamando a liberdade dos nascidos de mães escravas (1773). Acresce que no Diretório dos Índios (1757/1758) se promovia explicitamente o casamento de ameríndios com europeus e se proibia chamar “negros” àqueles, tal como na lei da liberdade dos ventres livres se proibia o uso da designação de “liberto” para identificar os alforriados. Similar nas suas implicações seria a legislação decretada para a Índia em 1761 e 1774, que afirmava que os vassalos cristãos da Coroa portuguesa na Ásia ficavam habilitados para todas as honras e ofícios (Alvará de 2 de abril de 1761 e Alvará de 15 de janeiro de 1774).

De facto, para situar esta história, importa referir, em especial, o Alvará de 16 de janeiro de 1773, geralmente chamado dos ventres livres. Nele se declarava desde a sua publicação a liberdade de todos os filhos de escravas nascidos no reino bem como de todos aqueles cuja “escravidão vier das bisavós”. Particularmente relevantes eram também as disposições que proclamavam que os “libertados fiquem hábeis para todos os ofícios, honras, e dignidades, sem a Nota distintiva de *Libertos*, que a superstição dos Romanos introduziu nos seus costumes, e que a União Cristã e a Sociedade Civil faz hoje intolerável no meu Reino, como o tem sido em todos os outros da Europa”¹³. No mesmo ano, a lei de 25 de maio, visando de igual modo a “conservação dos mesmos Vassalos em paz, e em sossego; removendo (...) tudo o que os pode dividir, e perturbar neles a uniformidade de sentimentos, que constituem a união Cristã, e a Sociedade Civil, que à sombra do Trono devem gozar de uma inteira, e perpétua segurança”, abolia a “distinção de *Cristãos Novos e Cristãos Velhos*”.

¹² Com significativos antecedentes nos anos anteriores, incluindo a questão dos “puritanos” em 1768; cf. PEDREIRA 2016.

¹³ Sobre a aplicação da legislação no reino e ilhas, cf. VENÂNCIO 2012; FONSECA 2010; CALDEIRA 2017: 415-460.

De resto, as duas disposições partilhavam, entre outras, duas relevantes implicações: coíbiavam o tratamento “injurioso” atribuído aos descendentes dos grupos visados e declaravam-nos aptos para se habilitarem a ofícios que antes lhes seriam vedados.

Depois da morte de D. José e do afastamento de Pombal (1777), quando no início do reinado mariano se reviu alguma da legislação anterior, muitas dúvidas se colocaram sobre a que antes se realçou. Disso mesmo nos dá conta a correspondência entre dois irmãos naturais da capitania do Rio de Janeiro, destacadíssimos colaboradores na legislação pombalina da última fase. Ainda em 1779, o procurador da Coroa João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho participava ao seu irmão, Reformador da Universidade e bispo, D. Francisco de Lemos, que

na minha presença se assentou, que a lei que aboliu o judaísmo, está em toda a sua força, e vigor, e que por isso de deve cumprir o observar como nela se contém (...) o Visconde (de Vila Nova de Cerveira) diz que vos escreva, que procedais afoito nessa matéria e na execução das leis, obrando o que entenderes, e fazendo-as executar, e que não tenhais medo (BANDEIRA 2017: 155).

O mesmo se aplicaria às demais que antes se citaram. De resto, nota-se bem na correspondência entre os dois irmãos a grande preocupação com a cor da pele dos parentes e protegidos que chegavam vindos do Brasil, entre estes se contando o futuro bispo e grande defensor da escravatura J. J. da Cunha Azeredo Coutinho, de quem dizia que “a figura não é má, posto que na cor seja bastante trigueiro” (idem: 58).

Mariana Vitória e Gregório (Lisboa, 1781-1783)

Em janeiro de 1782, o Secretário de Estado do Reino remeteu para consulta à Mesa do Desembargo do Paço o requerimento de Mariana Vitória da Ascensão e Silva Torres, filha de Manuel Francisco Torres, solicitador da Sereníssima Casa do Infantado¹⁴ e morador na freguesia de S. Jorge de Arroios em Lisboa, que vinha acompanhado de um processo já com muitas páginas¹⁵.

¹⁴ Desde a sua criação no século XVII que o oficialato da Casa do Infantado incluía diversos solicitadores de Justiça e de Fazenda que, como era o caso, não possuíam formação universitária (LOURENÇO 1995: 122 e seg.), razão pela qual a dita ocupação não nobilitava (ao contrário do que acontecia com os bacharéis e licenciados, pelo facto de o serem), embora não fosse incompatível com nobreza.

¹⁵ Parte de uma pesquisa mais ampla e sistemática sobre o assunto, a documentação compulsada encontra-se em: ANTT, Ministério do Reino, livro 254, 58v; Desembargo do Paço, Corte, Estremadura e Ilhas, maço 1365, n.º

Mariana pedia que fosse suprida a obrigatoriedade do consentimento do pai do noivo com quem se queria enlaçar, de nome Gregório Gonçalves Basto, caixeiro e “filho famílias”¹⁶, o qual até há pouco residia com o pai, António Gonçalves Basto, mercador de retalho da classe de lã e seda da Rua Augusta, que chegou a ser deputado à Mesa do Bem Comum dos Mercadores de Lisboa (CRUZ 2020: 694-695). Segundo afirmava, fora ainda quando Gregório vivia debaixo do poder paternal que o mesmo a visitara na casa de seu pai, na companhia de outros, incluindo parentes, onde viera a “enamorar-se” dela, e a explicar-lhe os “honestos sentimentos” que tinha para com ela se casar; conformando-se os “génios e caracteres”, tinham-se os dois comprometido de palavras e, depois, contraído por escrito os esponsais, na presença de testemunhas, nas quais se incluía um cónego. O pai de Mariana, vendo a “mútua inclinação”, não desaprovava a união, ao contrário do pai de Gregório que, de acordo com o primeiro, “sendo mecânico por todos os costados, e tendo muito inferiores alianças”, obrigara o filho a homiziar-se e a viver do socorro do pretendido sogro (por algum tempo, residira no “convento da Estrela”¹⁷).

Quais eram os argumentos usados pelo pai de Gregório para justificar a sua recusa? Alegava “que seu filho era e podia ser rico”, e que a suplicante era “pobre”, que “ele era homem branco e que a suplicante pela parte materna tinha mulatismo” e, por fim, que houvera aliciação por parte dos pais de Mariana. Convém notar que antes de chegar ao Desembargo do Paço o processo passou por muitas vicissitudes. Existira um primeiro juízo favorável aos pretendentes por parte do Corregedor Cível da Corte datado de setembro de 1781, do qual se agravara o pai do pretendente, em tempo de férias da Relação, obtendo de três desembargadores provimento nos agravos. Desta feita, foi a vez de o filho recorrer, embargando o dito acórdão.

Os argumentos das duas partes sobre o mulatismo merecem ser apresentados com o devido detalhe. Alegava o pai de Gregório, António Basto (através do seu advogado), que

a mãe da pretendida esposa é filha de José de Sousa, homem pardo (...) que foi um miserável escravo e como tal arrematado em Praça pública por uma medeadeira¹⁸ a qual por tempos lhe deu carta de alforria: e indo depois disso ao

12; idem, maço 2116, n.º 61; e idem, maço 1782, n.º 25.

¹⁶ Quer dizer, a cargo de seus pais.

¹⁷ Convento masculino, beneditino, de Nossa Senhora da Estrela, situado nas ultteriores instalações do hospital militar. Ser mercador a retalho era considerada uma ocupação “mecânica”, ou seja, incompatível com nobreza, embora pudesse proporcionar um assinalável patamar de rendimento, como parecia ser o caso.

¹⁸ De acordo com Bluteau, “medeadeira do terreiro” era “a mulher que mede trigo, cevada, legumes, e etc.”.

Brasil e voltando, se meteu em casa de seu genro, o [mesmo] Manuel Francisco Torres, o qual se envergonhava tanto de o mostrar que antes do Terremoto o teve escondido, estando doente, em uma câmara ou alcova, tendo pejo de acompanhar o sogro quando saiu de casa para receber o “Sagrado viático”.

Nesses termos, segundo ele, “tem a mesma chamada Noiva a notória qualidade de mulata”, fazendo equivaler pardo a mulato¹⁹. Ora, “tendo o articulante Cabedal e muito Crédito”, estava “habilitado para aumentar seus filhos, e dar-lhes casamentos iguais, e ainda maiores, pelos quais adiante sua família”, podendo assim “constituir uma Casa não só opulenta, mas nobre”; tinha também filhas, às quais pretendia “dar estado”, “enquanto conservar a sua geração sem mistura com uma inferior, terão casamentos admiráveis; porém, se o articulante se aparentar com família da qualidade da pretendente, será esse grande defeito um obstáculo para as procurarem”. Acrescentava ainda que o pai da suplicante tinha sido “fiel de feitor de escritório”, pelo que

dê-lhe (...) os títulos que quiser; ande ele de sege ou a pé; tenha ou não essa quinta ou propriedade que inculca (...) nada disso o constitui em Nobreza; nem em melhor nem tão boa graduação como a do Articulante, que sendo um mercador abonado e de muito crédito, tem outra figura pelo Comércio e outro fundo para fazer uma Casa.

Acrescentava que Torres estava muito endividado e “sendo um procurador de causas depois de ter sido feitor”, devia “ter economias” e não “estragar querendo tratar-se melhor do que pode o seu character, dando Assembleias e festins em sua casa com frequência” (ANTT, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço 1365, n.º 12, fls. 42-46).

As alegações sobre a questão do mulatismo irão detalhar-se no processo, cruzando-se de forma estreita com o estatuto dos libertos. O pai de Basto prosseguirá invocando testemunhas para provar que, embora alforriado como se disse, o referido avô da noiva era filho de uma escrava e “homem pardo bastante escuro, com carapinha”; “esta mácula que desfeia muito a Noiva, a faz desigual ao filho do (...) suplicante porque (...) este é limpo e puro de sangue”. Questionava, de seguida, a aplicabilidade da lei de 16 de janeiro de 1773 no respeitante aos libertos (José de Sousa morrera antes da sua publicação), sustentando que, ainda que se lhe aplicasse, “nem ele, nem sua descendência podia pretender afoitamente a aliança de uma família branca”, pois

¹⁹ Como veremos adiante, no decorrer do processo também se fará equivaler “mulato” a “liberto”...

não há instituição de Morgado que não exclua da sucessão aos indivíduos maculados de Mulatismo (...) todos reconhecem que o negro ou mestiço pode subir a qualquer emprego e dignidade depois da Lei; porém quanto mais nobilitados e considerados são os homens, tanto mais fogem de lhes dar as filhas para casamento: logo não é só a plebe mas muita gente boa pensam que a sobredita qualidade é inferior.

A discriminação seria, portanto, geral. Considerava, por isso, que “nehum homem grave e condecorado fará escrúpulo ou reparo de casar com a filha de um Mercador abonado, e limpo de sangue, mas não quererá misturar-se havendo na família nódoa de mulatismo, e origem de condição servil”. Podia Torres juntar “papel” “a fim de provar que tinha Missa em Casa, andava em sege, e se tratava como um Fidalgo”, mas não passava de “um Procurador de Causas, cuja figura fica na Ordem dos Plebeus”, sendo admirável que, “não tendo rendas estáveis mais do que sua agência, estando rodeado de filhos (...) e, apesar de tudo, faça uma despesa de *Milord* e até se lembre de festejar os anos de todos os seus filhos e família com assembleias de estrondo” (ANTT, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço 1365, nº12, fls. 214-221).

As contra-alegações do experiente advogado da outra parte, João Carlos Morão Pinheiro²⁰, também não esmoreceram. Discutia-se a condição de escrava da bisavó da noiva, mas ainda que o fosse de facto, perguntava-se: “pois a infâmia da escravidão ainda passa e transcende os netos? É algum pecado original que nunca se apaga?”; “A escravidão repugnou sempre tanto ao estado natural dos homens que os mesmos Romanos lhe inventaram mil remédios com que a suavizassem”. Aludindo ao que se passara nos últimos dez anos, dizia que “estamos vendo nesta mesma Capital muitas pessoas de nobreza conhecida filhos de negra de beijo cativa, as quais pessoas são tratadas e reconhecidas pelo público como nobres e seus filhos da mesma forma. Vemos outros nas mesmas circunstâncias professos nas Ordens Militares”. Contra a exclusão de mulatos imposta aquando da instituição de morgados, refere que semelhante cláusula, “posta em tempo que governava outro direito fundado em um prejuízo” já não os poderia excluir. Ou seja, tais cláusulas teriam sido derogadas pela legislação recente. De resto, acrescentava uma original incur-

²⁰ O advogado de Torres era João Carlos Morão Pinheiro (pai de um poeta homónimo) que, de acordo com Inocêncio (SILVA, Inocêncio Francisco da, *Dicionário Bibliográfico Português*, Vol. X, 1883: 207), era um “distinto jurisconsulto (...), que foi por mais de cinquenta anos Advogado de numero da Casa da Suplicação tendo o partido das Casas de Barbacena, Fronteira, Lourical, Minas, Unhão e outras”, duas vezes casado, uma delas em França, e com numerosa descendência, falecido em Lisboa a 4 de outubro de 1798. Declarava ele a dado passo “eu conheço Manuel Francisco Torres desde o ano de 1744 em que comecei a advogar”, e o certo é que este era “procurador agente de casas Ilustres desta Corte” (conforme se diz em sentença de 1781).

são histórica, que servia de forma exemplar para deslocar a argumentação da cor da pele para o terreno da oposição religiosa:

“os mulatos sobre os quais caiu a reprovação e ódio da Nação Portuguesa foram aqueles que nasciam de Português e Mouro aos quais se chamavam Mouratos, e daí por corruptela Molatos”; “como os mouros se senhorearam das Espanhas por invasão e como para eles serem lançados fora se fundou nesta parte o Império Português, custou o negócio muita gota de sangue à Nação, ficou concebendo uma tal aversão e ódio ao sarraceno, que nunca se extinguiu, nem ainda depois de estarem postos fora de casa”; “os que ficaram (...) sempre foram olhados de má vontade (...) e a sua descendência, aqueles que se misturavam com os Portugueses, produziam filhos Mouratos”.

Sem dúvida, uma inovadora incursão etimológica ... Assim,

“este ódio que a Nação concebeu aos Mouros foi inspirado por uma refinada Política (...) os nossos primeiros reis todos foram Conquistadores, por direito de conquista foram alargando de tal forma o Reino, que até depois de estar Portugal, e Algarves debaixo do seu único governo passaram a ir atacar e conquistar em África tudo o que podiam aos mesmos Mouros (...) para esse fim tinham meio caminho na mortal aversão que os Nacionais conceberam aos Mouros (...) além disto, aqueles Bárbaros eram inimigos irreconciliáveis do nome Cristão”; “acabou-se finalmente aquela raça, e principiaram a vir escravos pretos para Portugal os quais misturados com os brancos produziam gente de cor semelhante à dos Mouros ou Mouratos, ficaram estes chamando-se Mulatos, no lugar daqueles, transferindo-se uma infâmia que por nenhum título mereciam”.

E prossegue:

não a mereciam porque nunca foram nossos inimigos, não mereciam porque se não interessava a nação portuguesa neste ódio, e não a mereciam porque os pretos donde descendiam não eram inimigos do Cristianismo. (...) Os Portugueses não tinham nota, nem impuridade, o preto não tinha impuridade nem nota, então como a paternidade de uns Pais puros podia produzir um filho impuro?.

Finalmente,

“chegou o tempo iluminado em que se conheceu a sem-razão desta ignomínia, considerou-se que os vulgarmente chamados Mulatos não tinham outra diferença senão a accidental da cor, a qual nada podia cooperar para a impureza, ou pureza do sangue, aliás, teríamos que os habitantes do Norte da Europa eram mais puros que os do Sul por terem aqueles muito mais brancos que estes, e por isso se removeu de semelhante gente tão benemérita como a outra os impedimentos que a apartavam das dignidades e das honras”. E, concluía as alegações sobre esta matéria, “logo, já não temos infâmia”! A terminar, retomava ainda os argumentos da solidez financeira: “suponhamos que Torres queria mofar de Basto (...) são mais os Mercadores que quebram do que os procuradores de causas” (ANTT, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço 1365, nº12, fl. 226-239).

De resto, o requerente Gregório tinha obtido, como se disse, uma primeira sentença favorável, depois revogada por acórdão da Relação, por seu turno embargada por Gregório.

Em boa medida, as alegações por parte do pai Basto e o acórdão que por um tempo as sancionou repousavam agora na existência de aliciação, um dos temas chave da legislação (tinha de ter a autorização dos pais), pois os espousais tinham sido assinados em casa de Torres sem a autorização de Basto. Uma vez mais, os argumentos contra este mobilizam argumentos de tempos novos, neste caso denotando a expansão das novas sociabilidades:

os pais da Noiva não fizeram diligência alguma para que o embargante entrasse em sua Casa, nem a frequentasse: está provado que nesta casa, sempre honesta e decente, já entravam civil e urbanamente muitas pessoas de um e outro sexo, como se costuma entrar nas Casas honestas, e decentes, onde se Conversa, e onde há algumas vezes divertimentos inocentes, que os doces costumes da Sociedade têm aprovado, e têm adotado das outras Nações civilizadas.

Uma vez mais, a presunção de mudanças: “outros tempos, outros costumes”:

“Na Corte de Portugal já não há os Bárbaros costumes que nos deixaram os Mouros expulsos, que ainda nas suas terras não têm Janelas para as ruas, e têm Serralhos: na nova edificação as janelas são fronteiras, e já não há nem pode haver gelosias: as filhas donzelas podem estar em Companhia, com toda a decência e honestidade assistidas de suas Mães, e falar

com homens, parentes ou estranhos”, pois “se em Bragança ou Coimbra ainda se não levantam as rótulas e as filhas donzelas não falam, nem com os seus próprios primos, essas antigualhas Portuguesas que se observam nas Províncias não influem para a Corte, onde as assembleias honestas e decentes – onde se Conversa, se jogam jogos de divertimentos, e dos permitidos, e onde às vezes se Canta, se toca, e se dança, e Contradança – são louváveis e frequentes”. E acrescentava-se: “que um homem moço e solteiro se enamore alguma vez de uma filha da mesma casa (...) e se façam promessas de casamento e a peçam a seus Pais, tanto melhor para a Sociedade, e é melhor que namorar de noite debaixo da Gelosia, ou no lugar sagrado da Igreja, e por outros modos bárbaros e indecorosos a que obrigam os antigos costumes”²¹.

Além do mais, Gregório fora levado por um primo e por um irmão eclesiástico quando frequentara pela primeira vez a casa de Torres. De resto, as duas partes arrolaram, em dados momentos, testemunhas que configuram uma seleção de “grupos intermédios” residentes na cidade de Lisboa, incluindo ofícios mecânicos²².

Os argumentos irão alongar-se ainda pelo património e legítimas das partes. Basto comprometer-se-ia a dotar o filho em 6,000 cruzados (2,4 contos) “casando ele com outra mulher” e chegou a anexar ao processo uma declaração de 32 “Homens de Negócio da Praça desta cidade e Mercadores de Lã e seda” atestando como era “mercador antigo” e que depois da morte da mulher “continua com tanto aumento e solidez no seu comércio que o supomos um dos mais opulentos da dita Corporação” (ANTI, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço 1365, n.º 12, fls. 385-387). Ou seja, Basto parecia avalizado por um grupo corporativo relevante no espaço urbano, onde se incluíam alguns nomes estrangeiros. O advogado do filho, por seu turno, citou contra o pai, entre outros, Hugo Grotius, Valentin Jean Renoul de Bas-Champs²³ e... o “Avarento”

²¹ ANTI, Desembargo do Paço Corte, Estremadura e Ilhas, maço 1365, n.º 12, fl. 255-265. Sobre as novas sociabilidades, cf. LOPES 1999 e LOUSADA 1995, e os célebres comentários de RAITON 1813.

²² O filho Gregório: 3 eclesiásticos (incluindo um cônego), um advogado, um fidalgo da casa real, um “cidadão desta cidade” (sic.), um procurador de causas, um mestre sapateiro, um impressor, um mestre de obras do ofício de carpinteiro, um mercador, e um médico de Câmara da Casa Real; e o pai, António: um alferes, um furriel e um sargento-mor do regimento de Minas, um eclesiástico, um estanqueiro do tabaco, dois criados dos “Padres da Estrela”, um procurador de causas, uma adela, uma “mulher de” fulano, um armazenista de vinhos, três mercadores com loja (na Rua Augusta), um morador na dita e um relojoeiro (fl. 116-120). Trata-se de uma magnífica ilustração de “grupos intermédios” que ultrapassavam as balizas entre ofícios mecânicos e os que o não eram (DURÃES 2017).

²³ Cita BAS-CHAMPS 1773; o argumento principal do livro é que autoridade paternal não existe no estado da natureza.

de Molière. De resto, não disfarçava a sua francofilia: “o meu amanuense copia com dificuldade o Francês, ainda que é Língua que hoje quase todos sabem ou ao menos entendem, por estarem nela os melhores escritos” (ANTT, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço 1365, n.º 12, fl. 376v)! Aliás, não deixava de destacar que Torres, o pai da noiva, para além “de um ofício de propriedade e outros diversos bens”, tinha expectativas de remuneração dos seus serviços a “El Rei Nosso Senhor” (D. Pedro III, rei consorte)²⁴.

No epílogo da história, o desembargador redator da informação que antecedeu os votos da Mesa consideraria no que se reportava ao “arguido defeito de Mulatismo” de Mariana que, não só não se provara que “a Visavó era “Preta” “e o referido defeito acabava na quarta geração, como tal “abuso” “era inteiramente oposto à uniformidade de sentimentos que constituía a união cristã, e a sociedade Civil, como se explicava a Lei de vinte e cinco de maio de mil setecentos e setenta” e “se abolira inteiramente” pela de 16 de janeiro do mesmo ano, “igualando aos outros *Cidadões* (*sic*) em tudo os que tivessem passado pelo Cativoiro, e desterrando a distintíssima nota de “Libertos” estabelecida pela superstição dos Romanos”. A Mesa do Desembargo do Paço consultaria, por fim, que não existia entre os pretendentes “desigualdade alguma em bens e qualidades” e que não houvera aliciação, pelo que se devia suprir o consentimento paterno. O pai ainda voltou a tentar, no dia seguinte, impedir o casamento com um novo requerimento (ANTT, D.P., Corte, E. e I., maço 1782, n.º 25). Mas a consulta teve despacho régio a 21 de junho de 1783. Mariana Vitória e Gregório puderam, assim, casar-se²⁵. Aquando do inventário feito depois da morte de António Gonçalves Basto, ocorrida em 1794, o filho Gregório, então com 35 anos, mantinha-se casado²⁶. O pai²⁷, claramente, não o pretendeu favorecer nas suas últimas vontades vertidas em testamento pois, embora fosse o filho mais velho, só recebeu, para além da legítima, os vestidos de uso do pai, que ao deixar-lhos explicitamente o excluía da terça dos bens livres (aqueles dos quais podia dispor sem restrições), dividida pelos demais filhos e seus descendentes²⁸...

²⁴ Como se disse, Torres era apenas solicitador da Casa do Infantado (El Rei é uma referência a D. Pedro III, senhor da casa do Infantado e depois Príncipe e Rei consorte), mas alegava-se que era um ofício “de propriedade”, ou seja, de ocupação vitalícia (STUMPF 2014).

²⁵ Casaram-se em Arroios a 16 de outubro de 1783, no oratório da casa de Francisco Torres (ANTT, R. P., Lisboa - Arroios, C. 1, 39; ou PT/TT/PRQ/PLSB44/002/C1, 39).

²⁶ ANTT, Feitos Findo, Inventários post mortem, Letra A, maço 86, n.º 3. Agradeço esta última indicação a Andreia Durães, recolhida no âmbito da sua dissertação de doutoramento (DURÃES 2017).

²⁷ Cujo negócio terá passado para dois sobrinhos e um filho mais novo.

²⁸ Assim consta: “deixo ao dito meu filho Gregório Gonçalves Basto, além da sua legítima paterna, os vestidos do meu uso, e do remanescente da minha terça se o houver instituído aos outros meus filhos e filhas e netos, estes pelas pessoas que representam, meus herdeiros” (fl. 9v).

É possível que tenha sido esta uma das últimas vezes em que o “defeito de mulatismo” foi debatida em sede judicial superior em Portugal. De facto, não se encontrou até agora nenhuma outra em consultas da Mesa do Desembargo do Paço.

Entretanto, muito depois da queda de Pombal, nova legislação sobre matérias de casamentos e afins seria publicada a 6 de outubro de 1784. Nela se determinava que também para as escrituras dos esponsais, celebrados antes dos matrimónios, se requeria o expresse consentimento dos pais. Agravavam-se também as penas de estupro. Em caso de negação do consentimento paterno, reafirmava-se o recurso ao Desembargo do Paço estipulado na lei de 29 de novembro de 1775, mas, entre outras, com uma relevante ressalva: para evitar que a denegação das licenças se revele “ao público”, prejudicando o “decoro, e reputação das famílias”, mandava-se que “passados seis meses (...) sejam queimados os processos” (Artigo 5º, *Quarto*). Mas este preceito não foi aplicado em muitos casos...

Inferências e posteridades

Juristas e escrivães, dir-se-ia, num primeiro relance, que somente estes grupos tiveram voz na história que se contou. Mas quem lhes pagou foram os pais de ambos os pretendidos nubentes, Francisco Torres e António Bastos. E, claro está, os filhos Mariana Vitória e Gregório, que obstinadamente mantiveram as suas escolhas foram também atores insofismáveis. A prevalência da linguagem e dos argumentos dos advogados e magistrados não deve escamotear a vontade daqueles que sustentaram durante mais de 2 anos este processo.

Entretanto, as alegações das partes, como de outros processos análogos da mesma conjuntura política, permitem destacar outras dimensões. Desde logo, a relativa liberdade dos argumentos e das citações das partes. Com base neste e em outros processos do início do reinado de D. Maria I (1777-1816), parece que se pode inferir que nesses primeiros anos, nos quais se combinou o legado normativo do pombalismo com uma atenuação das ameaças repressivas típicas do mesmo, os advogados puderam esgrimir autores e referências inusitadas, nas quais não faltou sequer Voltaire²⁹. De resto, os argumentos das duas partes neste processo remetem para referências que são muito mais difíceis de classificar do que se pode presumir num primeiro relance. Do lado

²⁹ No âmbito do trabalho de pesquisa do qual resultou o manuscrito citado na nota 2.

do advogado de Francisco Torres, não oferece dúvidas que se faz uma leitura do legado pombalino de acordo como o novo direito natural, aparecendo a singular dissertação sobre o mulatismo como uma variação livre a partir dessa perspectiva, inequivocamente sintonizada com a cultura do Iluminismo francês, própria de “tempos iluminados”, segundo as suas próprias palavras. Mas será que se podem remeter as insistentes alegações da outra parte simplesmente à categoria de argumentário antigo quando, para além do direito vincular e das cláusulas de instituição de morgadios que estigmatizavam as impurezas de sangue, se invoca a cor, o cabelo e o fenótipo de Mariana Vitória e seus ascendentes maternos³⁰?

Entretanto, embora não fosse frequente, conhecemos casos de anterior invocação do “mulatismo” em consultas da Mesa do Desembargo do Paço. Em 1759 o mesmo fora referido por alguém que vivendo nobremente pretendia andar armado para se proteger, reportando a citada lei dita pragmática de 1749, que impediria o seu uso, pois “por padecer o defeito de mulatismo, lhe não era permitido usar espada” (ANTI, Desembargo do Paço, Corte, E. e I., maço n.º 2076, n.º 52.). Ora, na consulta aqui estudada sugere-se que, no reino de Portugal e Algarves (onde se aplicava o Alvará de 1773), a inibição em classificar alguém como liberto era explicitamente equiparada à supressão jurídica do preceito de “mulatismo”, assimilando-se a condição de liberto à de mulato. Aparentemente, essa seria uma equivalência comum. E para se fundamentar a extinção do mulatismo, não se convocava apenas a lei dos ventres livres, mas também a que extinguiu a distinção entre cristãos novos e cristãos velhos, publicada no mesmo ano de 1773. Aliás, muitos anos mais tarde, a invocação de antepassados condenados pela Inquisição num processo de casamento também não seria aceite pelo mesmo tribunal (MONTEIRO 2003: 425-427).

Não sabemos qual foi o impacto deste precedente, mas podemos presumir que o mesmo traduzia um entendimento corrente, até por se ter verificado uma relativa estabilidade na composição das instâncias judiciais superiores. Que se cruzou, de resto, com o declínio das exigências nas habilitações para as ordens militares desde os anos de 1790 (OLIVAL 2001: 483 e segs.), bem como em muitas outras instituições. Sabe-se que os efeitos da legislação de 1773 se fizeram sentir até nos espaços dos domínios, como o Brasil, os quais a mesma não era suposto abranger³¹. Também se presume que não seria invocável na Universidade de Coimbra (REGINALDO 2018). Uma notável relação do período jo-

³⁰ Sobre a ambivalência das ilustrações francesa e britânica nessas matérias cf. síntese recente em SHAUB & SEBASTIANI 2021: 315-480.

³¹ Cf., entre outros, SILVA & SOUSA 2017. Insistindo, diversamente, num “processo crescente de racialização das relações sociais” no Brasil da segunda metade do século XVIII cf. LARA 2007: 282.

sefino, de autoria incerta mas escrita no reinado mariano, apresenta um balanço matizado acerca do “mulatismo” e dos mulatos no reino:

os homens mais doutos nunca sofreram bem esta diferença (...) Sebastião José que desejou acabar esta odiosa distinção (...) persuadiu a El Rei a publicação da Lei de 16 de janeiro de 1773 (...) E assim os vemos nas ordens militares, e no Estado clerical; mas não nas ordens religiosas e menos acharam casamentos iguais pela diferença da cor³².

Em síntese, presume-se que seria dificilmente invocável em habilitações, nos tribunais e na generalidade das instituições da Coroa e, com dúvidas, nas da Igreja secular. Mas que a discriminação se perpetuava nas práticas sociais e, em particular, nesse decisivo marcador social que eram os casamentos.

Uma marca essencial da ordem institucional anterior ao liberalismo era, entretanto, que as diferenças e discriminações se inscreviam no direito e constituíam uma prática legítima. Nessa matéria, parece poder sugerir-se que o defeito de mulatismo como motivo explícito de exclusão no acesso a ofícios públicos deixou de ter fundamento jurídico, pelo menos no reino. No tomo segundo reportório das leis extravagantes do reino publicado pelo desembargador Manuel Fernandes Tomaz em 1819 afirma-se o seguinte: “*Libertos*. Foi proibido dar este nome aos filhos, ou netos das escravas, que ficaram hábeis para todos os ofícios e dignidades depois do A. 16. Janeiro 1773” (TOMÁS 1819: 17; idem 192). Embora tal não seja afirmado, parece seguro que esse precedente ajuda a explicar que, pouco depois, nos tempos do vintismo, se tenha concedido o direito de voto aos libertos (BERBEL & MARQUESE 2007; SILVA & GRINBERG 2011).

Fontes e Bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Reino, livro 254.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Desembargo do Paço, Corte, Estremadura e Ilhas: maço 1365, n.º 12; maço 1782, n.º 25; maço n.º 2076, n.º 52; maço n.º 2103, n.º 42; e maço 2116, n.º 61.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Feitos Findos, Inventários *post mortem*, Letra A, maço 86, n.º 3.

³² Universidade de São Paulo/Arquivo Guita e José Mindlin, História Política e Económica do Reinado de D. José, 92-92v; uma outra cópia da BGUC encontra-se publicada em MENDOÇA 2010: 275.

Fontes impressas

- BAS-CHAMPS, Valentin Jean Renoul de (1773). *Traité de l'autorité des parents sur le mariage des enfants de famille*. A Londres.
- RATTON, Jacome (1813). *Recordacoens de (...), fidalgo cavalleiro da Caza Real, cavalleiro da ordem de Christo, ex-negociante da praça de Lisboa, e deputado do tribunal supremo da Real Junta do Commercio, Agricultura, Fabricas e Navegação. Sobre occurrencias do seu tempo, em Portugal, durante o lapso de sessenta e tres annos e meio, aliás de maio de 1747 a setembro de 1810, que rezidio em Lisboa: acompanhadas de algumas subseqüentes reflexoens suas, para informacoens de seus proprios filhos. Com documentos no fim*. Londres: H. Bryer, Bridge Street, Blackfriars.
- REBELLO, Bartolomeu Coelho Neves (1773). *Discurso sobre a inutilidade dos esponsaes dos filhos celebrados sem consentimento dos Pais... Dedicado ao Il.mo e Ex.mo Senhor Marquez de Pombal...* Lisboa: Off. do Francisco Sabino dos Santos.
- SILVA, António Delgado da (1825-1830). *Collecção da Legislação Portuguesa desde a ultima compilação das Ordenações*. Lisboa: na Typ. Maigrense, 6 vols.
- TOMÁS, Manuel Fernandes (1815-1819). *Repertorio geral, ou indice alphabetico das leis extravagantes do reino de Portugal*. 2 tomos. Coimbra: na Real Imprensa da Universidade.

Bibliografia

- AGUIAR, Júlia R & GUEDES, Roberto (2016). “Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII)”, in Roberto Guedes e João Fragoso (eds.), *História Social em registos paroquiais (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX)*. Rio de Janeiro: Mahuad X, 87-120.
- BANDEIRA, Ana Maria Leitão (2017). ““Mano muito do meu coração...” Reconstituição do arquivo pessoal de D. Francisco de Lemos e transcrição das cartas de seu irmão João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (1775-1779)”. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. XXX. Disponível online em: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/42781>.
- BERBEL, Marcia & MARQUESE, Rafael B. (2007). “The absence of race: slavery, citizenship, and pro-slavery ideology in the Cortes of Lisbon and the Rio de Janeiro Constituent Assembly (1821–4)”. *Social History*, 32 (4), 415-433.

- BRAGA, Isabel Drumond (2008). “A Mulatice como Impedimento de acesso ao “Estado do Meio””, in *O Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades*. Actas. Lisboa: Instituto Camões.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel (2017). *Escravos em Portugal – Das origens ao século XIX*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- CRUZ, Miguel Dantas da (2020). “A Mesa do Bem do Comum dos Mercadores e a defesa dos interesses corporativos em Portugal (1756-1833)”. *Varia Historia*, 36 (72), 679-715.
- DIAS, Luís Carvalho (1956). *Luxo e pragmáticas no pensamento económico do séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.
- DURÃES, Andreia (2017). *Casas de cidade: processo de privatização e consumos de luxo nas camadas intermédias urbanas (Lisboa na segunda metade do século XVIII e início do século XIX)*. Dissertação de Doutoramento, Universidade do Minho.
- FIGUEIRÔA-RÊGO, João (2011). *A honra alheia por um fio. Os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- FIGUEIRÔA-RÊGO, João; OLIVAL, Fernanda (2011). “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)”. *Tempo*, Niterói, Vol. XVI, nº 30, 115-145.
- FONSECA Jorge (2010). “As leis pombalinas sobre a escravidão e as suas repercussões em Portugal”. *Africana Studia*, 14, 29-36.
- GOODY, Jack (2001). *La Famille en Europe*. Paris: Seuil.
- GUEDES, Roberto Ferreira (2008). *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c- 1850)*. Rio de Janeiro: FAPERJ, Mahaud X.
- HESPANHA, António (2015). *Como os juristas viam o mundo. 1550-1750*. Lisboa: ed. do autor distribuída também em Kindle.
- IRIGOYEN López, Antonio (2011). “Estado, Iglesia y familia”, in Francisco Chacón y Joan Bestard (dirs.), *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid: Cátedra, 515-600.
- LARA, Silvia H. (2007). *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOMBARDI, Daniela (2021). *Storia del matrimonio. Del Medioevo a oggi*. Bologna: il Mulino.
- LOPES, Maria Antónia Lopes (1999). *Mulheres, espaço e sociabilidades. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- LOURENÇO, Maria Paula Marçal (1995). *A Casa e o Estado do Infancado*,

- 1654-1706: *formas e práticas administrativas de um património senhorial*. Lisboa: JNICT/CH.
- LOUSADA, Maria Alexandre (1995). *Espaços de sociabilidade em Lisboa, finais do século XVIII-1834*. Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MENCHI, Silvana (ed.) (2016). *Marriage in Europe 1400-1800*. Toronto: University Toronto Press.
- MENDOÇA, D. Filipe Folque de (2010). *O cardeal-patriarca de Lisboa Dom José de Mendôça. O Homem e o seu tempo (1725-1780)*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003). *O crepúsculo dos grandes: a casa e o património da aristocracia em Portugal: 1750-1832*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2011). “Casa, casamento e nome: fragmentos sobre relações familiares e indivíduos”, in Nuno Gonçalo Monteiro (org.), *A idade Moderna*. 2º vol. de José Mattoso (dir.), *História da vida privada em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 130-158.
- MOTA, Guilhermina (2009). “A Igreja, a mulher e o casamento no século XVIII”, in *Mulher. Espírito e norma*. S. Cristovão de Lafões.
- MOTA, Guilhermina (2013). “Longos e penosos meses de noivado: um processo de esponsais na Coimbra do século XVIII”. *Revista Portuguesa de História*, 44, 359-388.
- OLIVAL, Fernanda (2001). *As ordens militares e os Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade (1641-1789)*. Lisboa: Thesis.
- OLIVAL, Fernanda (2004). “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4, 151-182.
- OLIVAL, Fernanda (2015). “Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII”, in Isabel Corrêa da Silva; Simone Frangella; Sofia Aboim; Susana de Matos Viegas (coord.), *Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil: trajetos e investigações no ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 339-359.
- OLIVEIRA, Anderson J. M. (2020). ““Dispensamos o suplicante in defectu coloris”: em torno da cor nos processos de habilitação sacerdotal no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)”. *Topoi*, 21, n. 45, 775-796.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: Uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PEREIRA, Conceição Meireles (1987). *Casamento e Sociedade na 2ª metade*

- do século XVIII: o exemplo da Paróquia do Socorro*. Tese de Mestrado, Universidade do Porto Faculdade de Letras.
- PEDREIRA, Jorge M. (2016). "Mercantilism, statebuilding, and social reform: the government of the Marquis of Pombal and the abolition of the distinction between new and old Christians". *Journal of Levantine Studies*, 6, 357-383.
- PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos (2013). *Em defesa da liberdade: libertos e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819)*. Dissertação de Doutorado, Universidade de Campinas (UNICAMP).
- PROBERT, Rebecca (2009). "Control over marriage in England and Wales, 1753-1823: the Clandestine Marriages Act of 1753 in context". *Law and History Review*, 27, n.º 2, 413-450.
- RAMINELLI, Ronald (2012). "Impedimentos da cor. Mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750". *Varia Historia*, 28, n.º 48, 699-723.
- REGINALDO, Lucilene (2018). "'Não tem informação': mulatos, pardos e pretos na Universidade de Coimbra (1700-1771)". *Estudos Ibero-americanos*, 44. Disponível em: <http://orcid.org/0000-0003-4701-7443>.
- SHAUB, Jean-Frédéric; SEBASTIANI, Silvia (2021). *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris: Albin Michel.
- SILVA, Cristina Nogueira da & GRINBERG, Keila (2011). "Soil Free from Slaves: Slave Law in Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Portugal". *Slavery & Abolition*, 32: 3, 431-446.
- SILVA, Luis Geraldo da & SOUSA, Priscila de Lima e (2017). "'Sem a nota de libertos': mudanças nas petições de afrodescendentes livres da América portuguesa ao longo do século XVIII". *Taller de la Historia*, 9, 28-56.
- STUMPF, Roberta (2014). "Os provimentos de ofícios: a questão da propriedade no Antigo Regime português". *Topoi*, 15, n.º 29, 612-634.
- VENÂNCIO Renato Pinto (2012). *Cativos do reino. A circulação de escravos entre Portugal e Brasil, séculos 18 e 19*. São Paulo: Alameda.

Distinguir e hierarquizar: narrativas missionárias e mestiçagens na Ásia portuguesa

Distinguishing and hierarchizing: missionary narratives and mestizms in Portuguese Asia

ANA PAULA SENA GOMIDE

Universidade do Estado de Minas Gerais

ana.gomide@uemg.br

<https://orcid.org/0000-0002-0192-8658>

Texto recebido em / Text submitted on: 28/11/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 09/03/2023



Resumo. O presente artigo tem como objetivo central analisar os processos de classificação e hierarquização de grupos sociais e indivíduos na Ásia portuguesa. A partir de narrativas missionárias, escritas entre os séculos XVI e XVII, procurarei compreender como é que a formação da sociedade mestiça – por vias biológicas ou culturais – nos territórios asiáticos sob domínio português, acabou por moldar a prática e o discurso sobre as populações locais, mestiças e portuguesas, que ali viviam.

Palavras-chave: Ásia portuguesa, hierarquização social, narrativas missionárias, mestiçagens.

Abstract. The main purpose of this article is to analyze the processes of classification and hierarchization of social groups and individuals in Portuguese Asia. Based on missionary narratives written between the 16th and 17th centuries, I seek to understand how the formation of a mestizo Society - whether by biological and/or cultural means - in Asian territories under Portuguese domination ended up shaping the practice and discourse about the local, mestizo and Portuguese populations who lived there.

Keyword: Portuguese Asia, social hierarchization, missionary narratives, mestizaje.

Introdução

Durante a Época Moderna, a partir dos empreendimentos coloniais, a Europa foi marcada por uma vasta gama de narrativas sobre os mais diferentes territórios ultramarinos e respetivos habitantes. Os relatos de viagens, desde as primeiras incursões de Vasco da Gama em 1498, na Índia, passando pelos escritos do navegador português Duarte Barbosa sobre a presença lusitana no Oriente nos inícios do século XVI e, ainda, pelo itinerário de viagem sobre a Índia, da autoria do holandês Jan Huygen van Linschoten e de Garcia da Orta a respeito das drogas asiáticas no ano de 1563, são exemplos da produção de

conhecimento europeu sobre a Ásia e, em específico, sobre a Índia.

Com os relatos de viagens, as narrativas missionárias invadiriam o imaginário europeu sobre o Oriente, por vezes assumindo tons de exotismo em relação ao universo oriental. Segundo Carmen Palazzo (PALAZZO 2002), não só os comerciantes e funcionários régios criaram conexões entre a Europa e o Oriente, como também os jesuítas o fizeram através dos seus escritos sobre as sociedades locais, um dos maiores contributos para o estabelecimento do fascínio sobre as terras asiáticas.

Ao descreverem os sumptuosos palácios chineses, os seus jardins e o luxo das elites locais, os jesuítas fizeram crescer o interesse europeu pelo Oriente durante o século XVIII. Segundo a referida autora, os relatos jesuíticos reforçaram o imaginário europeu sobre o Oriente, alimentado, obviamente, pelo lucrativo comércio de artigos de luxo que chegavam à Europa, em especial para a França iluminista do século XVIII, como as sedas e as porcelanas chinesas (PALAZZO 2002: 157).

Nesse sentido, os escritos jesuíticos foram importantes meios de acesso dos europeus ao “mundo” asiático, já que detalhavam os costumes e hábitos locais em contacto constante com costumes e hábitos cristãos, tal como fez o jesuíta português Sebastião Gonçalves, na sua obra intitulada *História dos religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram como a divina graça na conversão dos infieis à nossa santa fé católica nos reinos e províncias da Índia Oriental*, escrita entre os anos de 1604 e 1614. Fruto de uma longa tradição de um modelo de escrita edificante e de uma apologia dos próprios feitos da ordem religiosa, Gonçalves dedicou parte da sua obra à descrição das gentes, dos costumes e das cerimónias indianas (TAVARES 2009: 71).

Tais descrições estão presentes na primeira parte, designadamente no terceiro capítulo do livro nono. Aí, Gonçalves descreve os trajes usados pelos *canarins* (como eram chamados pelos portugueses os hindus, habitantes de Goa), afirmando que “universalmente falando, toda a gentildade da Índia veste de branco, e também os parsios, mouros e judeus” (GONÇALVES 1962: 19). Relata também as suas cores, escrevendo que “parece que assy como aos europeus sendo brancos quadrou mais a cor preta, assy sendo os indianos pretos se contentarão mais da cor branca” (GONÇALVES 1962: 20). Adiante, noutra passagem, igualmente focada nas cores locais, dizia: “huns pretos e outros baços, uniformemente conjurarão na cor branca sem jamais a mudarem, e com rezão, pois ella hé a medida das cores, e quanto se chegão mais a ela, tanto mais nobres são” (GONÇALVES 1962: 21).

Nos capítulos cinco, seis e sete, Gonçalves faz descrição detalhada sobre os deuses hindus e respetivos templos, afirmando: “Parece-me que bem povoa-

do está ser a gentilidade oriental mais fecunda de deoses que toda gentilidade que antigamente ouve nas outras partes do mundo” (GONÇALVES 1962: 35). Nessas partes, condenava de modo veemente a religiosidade local, afirmando que “celebrão os gentios suas festas com aparato, dedicando-se muitos ao serviço do diabo, dependurando-se por garfos e ganchos de ferros” (GONÇALVES 1962: 47). Já no capítulo oito, Gonçalves reafirmava a sua rejeição das práticas hindus, reiterando que “já que escrevemos da falsa genealogia dos deuses indianos, será bem que digamos quão supérflua seja a desnecessária multidão dos deuses gentílicos, pera que os novamente convertidos melhor entendão a verdade que ensina a lei dos christãos” (GONÇALVES 1962: 48).

Outra importante obra jesuítica é a que foi escrita por Jacome Fenício no ano de 1608, denominada *O primeiro livro da seita oriental dos indianos*, especialmente dos Malabares (ALDEN 1996: 300). Atuando na região do Malabar, litoral da Índia, o jesuíta redigiu um compêndio de informações sobre os indianos. Segundo Inês Županov, Jacome Fenício não chegou a confirmar a autoria dos seus textos, talvez porque considerasse que eles serviriam como uma ferramenta missionária de uso coletivo, uma forma de introduzir os novos jesuítas nas práticas e tradições indianas no sentido de facilitar futuras conversões (ŽUPANOV 2005: 175).

Atuando no mesmo período e na mesma região do que Fenício, o jesuíta português Diogo Gonçalves escreveu, entre os anos de 1615-1616, a obra intitulada *História do Malabar*. De acordo com Županov, a sua escrita suscitou interesse em explorar as “origens” da hierarquia política e da estrutura social da sociedade indiana (ŽUPANOV 2005: 175). Nesta obra é possível encontrar com detalhe a descrição e a localização de pagodes (templos) hindus, o que, segundo Županov, faz de Diogo Gonçalves mais do que um missionário, um verdadeiro “espião português” na Índia (ŽUPANOV 2005: 175).

Saliente-se que, além dos jesuítas, também os missionários franciscanos produziram escritos sobre o Oriente e seus povos. A obra *Conquista espiritual do Oriente*, escrita por frei Paulo da Trindade, em 1628, é um bom exemplo. Entre os elogios destinados às qualidades naturais e riquezas existentes no Oriente, como a grande variedade da flora e da fauna, Paulo da Trindade, nascido na Ásia, associava a região e os seus habitantes à idolatria e às superstições, afirmando:

(...) o Oriente como um seminário de todas as diabólicas superstições e idolatrias do mundo, que não parece senão que andam em competência a bondade de Deus e malícia dos homens, pois quanto mais ele se esmera em lhes fazer bens tanto eles se assinalam mais em lhe fazer ofensas, pa-

gando-lhe com pecados os benefícios que dele recebem (TRINDADE 1968: 47).

Tal como Sebastião Gonçalves, Paulo da Trindade condenava certas práticas religiosas da população local, considerando que a mensagem cristã representaria a salvação das almas daqueles que abraçassem esta nova crença. Além do mais, procurava reforçar o papel central da coroa portuguesa e dos portugueses, assim como dos franciscanos, na conquista espiritual da Índia e no trabalho da construção do império lusitano na Ásia:

(...) por que, de que doutra maneira, que poderiam os Portugueses, na Índia, onde seu poder era tão pequeno e tão grande o de seus inimigos? Mas como Deus Nosso Senhor tinha predefinido que fossem eles os que trouxessem a estas bárbaras nações do Oriente o conhecimento da Fé e da pregação do seu Evangelho, suplia com o seu favor a falta do nosso poder (...) (TRINDADE 1968: 71).

As escritas missionárias, sobretudo de jesuítas, eram orientadas nesse sentido, seja em função da propaganda e da valorização das realizações religiosas, seja pela atenção conferida às culturas e aos sistemas de crença locais, com o intuito inerente de afirmar um modelo e reconhecer a ação missionária e o desejo em converter a Índia portuguesa, em especial Goa, numa região dominada pelo poder católico português. Contudo, imersos em sociedades complexas, de grandes densidades demográficas e variados trânsitos biológicos e culturais, as vivências católicas e os esforços de cristianização protagonizados pelos missionários eram pautados por complicadas relações de convivência e de práticas religiosas.

Assim, o conceito de dinâmicas de mestiçagens – discutido por Eduardo França Paiva (2015) e analisado para pensar a formação histórica dos usos, apropriações e intercâmbios culturais e sociais entre agentes mestiços e não mestiços nos espaços ibero-americanos – permite-nos pensar nas diferentes experiências históricas sobre os agentes religiosos e as sociedades coloniais, em específico, para pensar no universo multifacetado das ações missionárias diante de grupos asiáticos, como aqueles que integravam o Estado da Índia. As narrativas religiosas produzidas entre os séculos XVI-XVIII constituem, portanto, fontes importantes para analisar tais encontros e os seus frutos – mesclas biológicas e culturais. Mais ainda, esses escritos revelam as percepções daqueles missionários sobre os indivíduos envolvidos nos processos de cristianização e sobre o modo como lhes eram atribuídas determinadas qualidades

que acabavam por distinguir e hierarquizar a sociedade mestiça que se formava nos espaços asiáticos, sobretudo em Goa.

1. Clero asiático, poder e hierarquizações

Pela análise da cristianização das populações asiáticas por parte das ordens missionárias nos séculos XVI e XVII, percebe-se que tais ações só se tornaram possíveis através dos processos de mestiçagem desenvolvidos nas várias regiões que os portugueses e religiosos ocuparam. Castiços e mestiços – categorias usadas para classificar e distinguir os filhos dos casamentos mistos entre portugueses e mulheres locais – constituíram uma importante base para a afirmação da presença religiosa cristã no Oriente. Todavia, as formas de hierarquização e de classificação que marcaram toda a estrutura política e sociocultural da expansão ibérica nos quatro cantos do mundo reservaram a esses indivíduos um espaço movediço, uma vez que eram necessários, por exemplo, para a introdução e divulgação do evangelho entre os nativos, mas a sua integração e ascensão dentro das ordens religiosas esbarravam nas qualidades que lhes eram atribuídas.

Os processos de restrição aos mestiços e aos indianos no interior das ordens missionárias indicam que jesuítas, dominicanos, franciscanos e agostinhos levavam em consideração, para a formação do clero nativo no Oriente, as qualidades desses indivíduos, designadamente: local de origem, prática religiosa, ascendência nobre, limpeza de sangue e bons hábitos.

No contexto das missões jesuíticas no Japão, havia uma preocupação por parte das autoridades religiosas em como conduzir as conversões locais, uma vez que o cenário se apresentava de difícil controlo, já que havia um baixo número de religiosos europeus que pudessem realizar as conversões e acompanhar de modo eficiente os novos cristãos. Assim, no ano de 1580 foi realizada uma *Consulta* para decidir se os japoneses deveriam ou não ser admitidos na Companhia de Jesus e se apresentavam as qualidades necessárias para poderem evangelizar, aspeto ressaltado pelo padre Geral Everardo Mercuriano:

y porque de las informaciones que de alla vinieron, entendemos que los Japones tienen qualidades accômodadas a nuestro instituto y ala necesidad de aquella tierra, podra V. R. cômunicar 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 (ARSI, Jap Sin 3 *apud* MANSO, SOUZA 2013: 120).

Apesar da indispensabilidade da existência de clero japonês no Extremo-Oriente, as diferenças culturais colocavam, por vezes, os japoneses em posição inferior aos europeus. De acordo com Manso e Souza, os jesuítas consideravam a alimentação japonesa insuficiente para o exercício da evangelização, que consistia num árduo trabalho, difícil de executar por pessoas que viviam de remédios. Tidos como fisicamente fracos, os japoneses eram descritos como protagonistas de grandes alterações de humor e faltos de perseverança. Igualmente se enfatizava a forma superficial com que eram doutrinados na religião católica, imputando-se-lhe costumes como o suicídio e a sodomia, contrários aos preceitos cristãos (MANSO, SOUZA 2013: 121-125). Nesse sentido, jesuítas, como Luís Fróis, teceram duras críticas sobre diversas práticas culturais japonesas, tal como o hábito do abandono de crianças, que eram acolhidas pelos membros da Companhia de Jesus e acabavam por se tornar instrumentos de evangelização na Fé Católica (MANSO, SOUZA 2013: 124).

A Companhia de Jesus tinha instruções para que, na Índia portuguesa, não recebesse pessoas de origem mestiça e castiça ou, até mesmo, indianos, uma vez que se considerava que estes possuíam más qualidades e eram de pouca capacidade para os assuntos da religião, tal como recomendou Valignano em 1577:

Dopo questi non si há de ricevere niuna persona naturele della terra (excetuando il Giapone), si perché, como si è detto, è gente negra di mala qualità et di bascissimo ingenio et poco capaci per la perfettione della religione, come anchora perchè quei che vi fussero capaci et buoni sono tenuti in bascissimo concetto no solo tra gli portuguesi ma anchora fra gli istessi naturalli della terra. Si hanno da excludere li mestici et casticci (misticci chiamano quelli che sono di padre portogese et di madre che è moglier della terra, o al contrariom benché di questi secondi si ritrovano molto pochi; et casticci sono quelli che sono figli di portogese el di mesticcio). Et se questi non si excludono totalmente, se han de ricevere delli mesticci niuno, et delli casticci pochissimi el molto pochi: et questi solamente quando fussero bem experimentati et cognosciuti, et che tenessero tal vocatione et talento che bastessero per ricompensa della progenie naturale. Et la ragione è perché, oltre che questi sempre ritengono della mala qualità naturale di questa terra, sono ordinariamente deboli et fiachi in utroque homine, et sono anchora in poca stima tra gli portugesi, anchorché no tenuti nel grado delli christiani novi, perché questi sono te-

nuti per honorati, ma per gente di poco essere et primore ordinariamente¹
(DI, Vol. XIII: 90-91).

Assim, Valignano acabou por hierarquizar a sociedade luso-asiática, em cujo topo estariam os portugueses nascidos no reino, seguidos pelos filhos de pais europeus, mas com nascimento na Índia, denominados castiços. Aos mestiços e aos nativos, restavam posições inferiores no quadro social vigente. Tais distinções sociais repercutiram-se no acesso dos não europeus à ordem inaciana. Na sua obra, Valignano reforçou a qualidade como importante indicador de distinção e hierarquização social, ao lado do local de nascimento, que se fosse no reino garantiria ao indivíduo um maior estatuto social. Nesse sentido, para o contingente mestiço que se formava na Ásia portuguesa, a entrada na Companhia de Jesus era dificultada, sendo admitidos somente aqueles que se considerava apresentarem vocação para o ministério religioso, isto é, os castiços, ao passo que os mestiços eram excluídos desse processo (GOMIDE 2019).

Mas se havia nítidas barreiras de ingresso de mestiços dentro das ordens religiosas, o estabelecimento da Propaganda Fide, em 1622, passou a mudar esse cenário, à medida que incentivou o aproveitamento do clero indiano e/ou mestiço, o que resultou em fortes disputas entre a Santa Sé e a Coroa portuguesa. Mateus de Castro, filho de brâmanes e candidato às ordens maiores, foi um dos que se viu nelas envolvido. Formado em humanidades no colégio franciscano dos Reis Magos em Bardez, Castro foi impedido pelo arcebispo de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa, de continuar seus estudos no colégio de São Boaventura e de seguir carreira eclesiástica. Com efeito, saiu da Índia entre os anos de 1621 e 1622 e partiu para Roma. Aí chegado, na segunda metade de 1625, aproximou-se da Congregação do Oratório de S. Filipe de Néri, ficando sob a proteção de Francesco Ingoli, secretário da Congregação da Propaganda Fide, e do cardeal Barberini, irmão do papa. Sob a tutela de In-

¹ Depois destes, não se tem nenhuma pessoa natural da terra para receber (exceto o Japão). Sim, porque, como já foi dito, são pessoas negras de má qualidade e de baixíssima engenhosidade e pouco capazes para a perfeição da religião, ainda porque aqueles que eram capazes e bons são mantidos em conceito baixíssimo não só entre os portugueses, mas ainda entre os naturais da terra. Temos que excluir os mestiços e castiços (mestiços são chamados aqueles que são filho de pai e mãe portugueses ou, pelo contrário, portugueses que têm esposa da terra, embora destes últimos sejam encontrados muito poucos; e castiços são aqueles que são filhos de português com um mestiço). E se estes não forem totalmente excluídos, eles têm que encontrar algum mestiço, e dos castiços muito poucos: e estes somente quando possuísem conhecimento e serem bem experimentados, e se eles possuem tal vocação e talento que eles bastavam para recompensa da prole natural. E a razão é porque, além destes sempre apresentarem a má qualidade natural desta terra, eles são ordinariamente fracos e ainda têm pouca estima entre os portugueses, embora não tenham o mesmo grau de cristão novo, porque estes são mantidos honrados, mas são ordinariamente pessoas de pouco ser (tradução nossa).

goli e Barberini, Castro continuou os seus estudos e, no ano de 1631, obteve o grau de doutor em Filosofia e Teologia, no mesmo ano em que foi ordenado padre *ad titulum missionis* (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 21).

Em 1633, Castro retornou a Goa, onde as suas credenciais não foram aceites pelas autoridades eclesiásticas portuguesas, que duvidaram de sua autenticidade. Segundo Célia Tavares, Castro retornou para Roma, convencido de que a presença portuguesa era um entrave ao desenvolvimento do clero nativo goês, desencadeando uma série de denúncias contra o padroado lusitano (TAVARES 2007). Em 1636, juntamente com o italiano Antonio Frasella, foi nomeado provincial dos franciscanos conventuais da Transilvânia, vigário apostólico e bispo de anel *in partibus infidelium*. Foi consagrado bispo de Crisópolis em 1637 e enviado novamente para a Índia três anos depois como vigário apostólico no reino de Bijapur (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 21).

Em Bijapur, Castro tentou criar uma congregação de padres seculares conforme prescrevia a regra do Oratório de São Filipe Néri, tendo incluído os seus parentes como membros, atitude repreendida pelo arcebispo de Goa, que não concedeu licença para que Castro conferisse ordens a parentes seus. Acusado de se comportar de maneira indevida e de incitar o sultão muçulmano de Bijapur e os holandeses contra os portugueses, Castro retornou pela terceira vez a Roma, onde foi ordenado bispo da Etiópia (FARIA 2007a). Nesse contexto conturbado, escreveu ainda uma carta aos brâmanes de Goa, intitulada *O Espelho dos Brâmanes*, que pode ser resumida como uma narrativa em defesa do grupo bramânico dentro da ordem imperial portuguesa.

Segundo Xavier e Županov, *o Espelho de brâmanes* “inaugurou um campo discursivo povoado por autores indianos cristãos que manipulavam de forma inesperada tópicos e tropos discursivos que conectavam os mundos asiático e europeu, globalizando, dessa forma, os seus problemas locais” (XAVIER, ŽUPANOV 2015: 18). A trajetória de Mateus de Castro indica, assim, o desejo que os asiáticos convertidos, em específico os da comunidade de brâmanes católicos, tinham de superar a sua condição de subalternidade diante dos portugueses e, portanto, serem valorizados em cargos de poderes civis e religiosos da dominação imperial portuguesa no Oriente.

Argumentando que, na sua maioria, os portugueses eram fruto de casamentos com mulheres de castas inferiores e, portanto, impuros, ao passo que os brâmanes eram puros e “gente nobre”, Castro invertia a lógica discursiva e reivindicava para si uma posição superior em relação à dos próprios colonizadores. Há, nesse sentido, um esforço em criar um discurso para edificar a elite local e colocá-la como grupo de destaque dentro do regime colonial português (FARIA 2007b).

Ainda nesse contexto importa destacar a figura do franciscano Miguel da Purificação, que elaborou a sua *Relação defensiva dos filhos da Índia Oriental*, escrita em 1640, na qual defendeu que os “filhos da Índia” possuíam todas as qualidades, como sangue limpo, para assumir cargos de governança na burocracia estatal e nas instituições eclesiásticas. Esses “filhos da Índia” seriam os portugueses nascidos na Ásia, e não os naturais, denominados de “negros” pelos lusitanos, dos quais procurava distanciar-se, afirmando, explicitamente, com intenção de os inferiorizar, que havia uma distinção entre estes e ele. Aqui, ao contrário de Castro, Miguel da Purificação destacava a ascendência portuguesa e a cor branca como legitimadoras da sua qualidade, de modo que o nascer na Índia não poderia indicar impedimento à ordenação ou a ocupação em ofícios administrativos:

Respondendo a primeira razão digo, que os filhos da Índia não são negros: E a razão é, porque são filhos de Portugueses e portuguesas, e são brancos como os filhos de Portugal; e muitos de pais nobilíssimos, ilustres e fidalgos, os quais não se casão na Índia senão com mulheres nobilíssimas, e fidalgas, como é patente em a Índia, e assim são bem nascidos, a adornados de muitas e boas partes, virtudes e letras, e de muita habilidade, e agudos entendimentos (...) (PURIFICAÇÃO 1640: 36).

Tal como defendeu Boxer (1967), a política da Coroa portuguesa em relação à integração de não portugueses nos cargos do Estado da Índia nem sempre foi consistente. O caso de Gaspar Ferreira da Serpa foi excepcional. Fidalgo, filho de pai português e mãe ceilandesa, foi nomeado comandante-chefe da batalha entre holandeses e ceilandeses entre 1655 e 1658. O que se percebe é que, na prática, os portugueses nascidos no reino eram favorecidos em relação aos demais habitantes dos territórios imperiais portugueses na Ásia. Sempre que possível, segundo Boxer, “portugueses brancos eram destacados para os mais postos do governo e comandos militares, assim como altos cargos eclesiásticos, os mestiços e os de sangue misturado ficavam com as posições secundárias” (BOXER 1967: 104).

2. Disputas missionárias e intercâmbios culturais

Sem negar a importância da formação do clero nativo asiático e da sua distinção para as autoridades religiosas entre os séculos XVI e XVIII para compreender as dinâmicas das diferenciações e hierarquizações sociais entre grupos humanos que moldaram os discursos da época, devemos considerar

também os processos das ações missionárias, marcados intensamente pelos contactos entre os universos culturais cristãos e hindus, a partir dos trabalhos desenvolvidos pelos jesuítas Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Tranco-so, na região do Maduré, sul da Índia, no início do século XVII.

A presença do cristianismo em Maduré teve o seu início em 1596. Os missionários que ali chegavam dividiram-se em doze residências, tendo experimentado dificuldades no trabalho evangelizador com as comunidades locais. Para Lach, a diversidade de línguas, o vasto território e as grandes epidemias foram os principais obstáculos, não obstante tenham sido obtidas, entre os anos de 1655 e 1659, cerca de 9.231 conversões (LACH 1965: 1066).

A distância do centro religioso de Goa também pode ser considerada justificativa para o entrave das conversões em Maduré. A realidade política dos naiques na região dificultava as relações diplomáticas da Coroa portuguesa com as comunidades locais, restando aos jesuítas exercer o papel mediador. Assim, a atividade missionária só foi possível nesta região graças aos acordos e aos tratados com os poderes locais (MANSO 2009). Perante a ténue presença do poder régio português na costa do Malabar e no seu interior, como aconteceu em Maduré, os jesuítas asseguravam, por vezes, a proteção dos cristãos paravás² que ali viviam (MANSO 2009: 101). Segundo Manso, um exemplo dessa proteção foi a que ocorreu na região de Tuticorim, na Costa da Pescaria, no início do século XVII. Aí, devido às perseguições das autoridades hindus e muçulmanas, os cristãos ficaram sob cuidado dos jesuítas, que se fixaram na chamada Ilha dos Reis, local que se tornou centro de defesa do comércio português e um espaço de refúgio para os cristãos locais (MANSO 2009: 66).

A região do Malabar, onde era frágil a presença régia portuguesa, caracterizou-se portanto como uma área na qual as estratégias de atuação jesuítica foram aplicadas de modo distinto das experimentadas em Goa, que estiveram pautadas, especialmente a partir de 1540, pelo alargamento da política de intolerância do governo português diante das populações hindus, dos seus templos e símbolos. As dificuldades encontradas na região de Maduré levaram muitos jesuítas a flexibilizar os seus métodos missionários. Neste sentido, poder-se-á retomar a ideia da prática missionária por meio das experiências denominadas de acomodação cultural³ de modo a perceber que tal prática

² Os paravás faziam parte de uma comunidade hindu localizada na costa da pescaria e que tinha na pesca e na extração de pérolas a sua principal fonte de rendimento. Por terem baixo estatuto económico entre as comunidades hindus, sofriam perseguições por parte dos muçulmanos fixados na costa do Coromandel. Cf. TAVARES 2004: 49.

³ Sobre o conceito de acomodação cultural para analisar as estratégias missionárias na Ásia portuguesa ver COSTA 2000: 279.

se desenvolveu atrelada, diretamente, ao próprio contexto dificultoso que se apresentava para a conversão. Em locais de maior incidência do poder régio português, as ações dos evangelizadores guiavam-se sobretudo pelos parâmetros ocidentais, ao passo que nas regiões exteriores ao controle da Coroa, como eram os casos dos territórios do interior indiano, da China⁴ e do Japão, as abordagens não violentas eram as mais comumente postas em prática pelos missionários no final do século XVI.

Perante essa realidade alguns missionários procuraram aproximar-se de certas tradições da sociedade local, procurando acomodá-las aos valores cristãos, com o objetivo de conseguir novas conversões. Foi portanto nesta complexa dinâmica que, a partir de 1606, o jesuíta italiano Roberto de Nobili estabeleceu o seu trabalho missionário de conversão, guiado pelo intercâmbio cultural entre os universos culturais hindu e cristão (GOMIDE 2014).

Vivendo numa região de intensa presença hindu, com as suas práticas e ritos de origens milenares, Nobili encontrou no uso da persuasão e analogia entre os costumes hindus e cristãos meios essenciais para realizar conversões em Maduré. Fez parte da sua estratégia o estudo das línguas locais, como o tâmil e o sânscrito, além da adoção do uso da indumentária específica de um brâmane sanniyāsī, para assim se aproximar daquela população hindu, compartilhando traços da cultura local e mesclando-os com os preceitos cristãos (GOMIDE 2014).

Esse projeto missionário compreende-se melhor a partir do *Relatório sobre os costumes da nação indiana*, escrito em 1613, no qual Nobili defendia haver uma separação entre um costume essencialmente religioso e cultural, de ordem ornamental e distintiva, especialmente a partir da leitura de três importantes costumes bramânicos: a linha bramânica, o kudumi (tufo de cabelo) e a pasta de sândalo. Para o jesuíta italiano, todos esses elementos da cultura hindu tinham, na sua essência, uma intenção puramente estética e/ou ornamental e não religiosa, sendo o seu uso, portanto, passível de permanência após a conversão ao cristianismo (GOMIDE 2014).

Tanto a linha como o kudumi, segundo Nobili, tinham como objetivo demarcar socialmente da casta dos brâmanes. Para provar seu argumento, Nobili fazia uso de livros e autores indianos, considerava as tradições hindus e, sobretudo, socorria-se da sua própria convivência com os brâmanes de Maduré. Segundo o missionário: “durante os últimos três anos eu tive o cuidado de verificar não somente os testemunhos abundantes nos livros, mas... o seu uso real e nas práticas comuns dos brâmanes” (CLOONEY, AMALADASS

⁴ Sobre as práticas de aproximação cultural empregadas por missionários na China recomenda-se a leitura de ZHANG 2022.

2000: 147). É nessa perspectiva que Nobili entendia a linha como “distintivo usado pelos brâmanes como sinal da sua alta posição e ofício”, representando, assim, o estatuto diferenciado dos homens do conhecimento e da sabedoria (CLOONEY, AMALADASS 2000: 148). Assim como o kudumi, era entendida como meio de marcação da distinção entre *castas*, introduzida pelas várias famílias nobres, brâmanes, governantes e comerciantes que queriam externar a sua alta posição social. Tomando as leis de Manu como base, Nobili explicava que “para todas as três ordens superiores o kudumi é a marca distintiva dentro de cada casta particular” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 172).

Por sua vez, a pasta de sândalo, presente em vários locais da Índia, Timor e Ceilão, tal como descreveu o viajante holandês van Linschoten (LINSCHOTEN 1997: 249), é apresentada pelo jesuíta como “uma espécie de madeira perfumada mais agradável ao cheiro e, como os médicos da localidade mantêm, é saudável e muito benéfico para o bem-estar corporal. É original da Índia, mas é bastante conhecida na Europa” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 175). Seguindo essa perspectiva, Nobili considerava que o sândalo se assemelhava a uma espécie de pomada, que juntamente com outras substâncias aromáticas, tinha a função de ungir o corpo, tal como acontecia, na Europa, com os cosméticos.

É de facto interessante observar como Nobili procurou estabelecer analogias entre o uso do sândalo na Índia com os cosméticos usados na Europa, entendendo que o sândalo tinha a função primeira de enfeitar e perfumar o corpo. “Nesse sentido, chegava a afirmar que o uso da pasta de sândalo como pomada esfregada em todo o corpo não cheirava a crença supersticiosa, servia apenas para dar uma aparência brilhante e agradável” (CLOONEY, AMALADASS 2000: 175).

É nessa relação de encontro entre culturas e sociedades complexas que as ações de Nobili em relação aos costumes indianos foram moldadas. Como bem frisou Inês Županov, o jesuíta investigava as intenções “reais” de cada prática local antes de as condenar como ações pagãs. Considerava ser preciso inquirir sobre objetivos e finalidades de cada costume, “pois só a vontade ou a intenção humana empresta forma moral aos atos” (ŽUPANOV 1999: 97). Posto isso, Nobili passou a seguir duas regras baseadas na Suma Teológica, de Tomás de Aquino. Segundo o missionário, a primeira regra dizia que se uma prática ou hábito não demonstrassem na sua essência uma função apenas habitual, trivial, não deveriam ser mantidos pelos cristãos (CLOONEY, AMALADASS 2000: 210). Já a segunda determinava que se fosse possível perceber que a essência destas práticas permanecia intocável de quaisquer

influências pagãs, não haveria motivo para as proibir (CLOONEY, AMALADASS 2000: 210).

Ao procurar aproximar as práticas indianas ao mundo europeu, nomeadamente o uso do sândalo, Nobili mostrava-se alinhado com o propósito geral dos missionários de fazer da Índia um espaço cristianizado. Procurava então “orientalizar-se” para que tal objetivo pudesse ser atingido, criando uma identidade diferenciadora dos portugueses comuns, chegando a propor, por exemplo, uma nova interpretação da sua origem italiana enquanto pertencente a uma específica “nobreza romana”, assemelhando-se à nobreza dos brâmanes locais (AGNOLIN 2021: 16). Nobili pretendia não ser associado com os portugueses, classificados localmente como *frangues*, em relação aos quais vigoravam alguns sentimentos de aversão, o que obstaculizava fortemente a inserção missionária naquela região (AGNOLIN 2021: 14).

O que se verifica, portanto, é que a trajetória da vida missionária de Nobili evidencia a permeabilidade relativamente às fronteiras culturais e religiosas de Maduré no início do século XVII, sendo um verdadeiro “mediador cultural” na ótica de Gruzinski e Loureiro (1999). Ao compreender a alta posição social dos brâmanes *sannyāsīs* junto das populações locais, as ações estabelecidas pelo missionário italiano consistiram na aproximação, convivência e coexistência dos costumes indianos com o cristianismo, portanto um rico processo de mestiçagem cultural que se personificou na própria figura do agente religioso. Nobili acabou por moldar as próprias categorias culturais do contexto asiático, criando uma “máquina de compatibilização” entre a cultura missionária ocidental e aquelas autóctones (AGONLIN 2021: 26).

Diferente foi a experiência missionária na região de Maduré realizada pelo jesuíta Gonçalo Fernandes Trancoso, autor da obra intitulada *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo*, terminada em 1616 e publicada por José Wicki no início dos anos 70 do século XX. Assim como Roberto de Nobili, Gonçalo Fernandes Trancoso procurou descrever o hinduísmo e a sociedade indiana em que estava em contacto durante o período que era responsável por uma grande comunidade de cristãos paravás que viviam naquela região. Privilegiando a presença bramânica na sociedade hindu para construir a sua narrativa a respeito do hinduísmo e sobre a sociedade indiana, Trancoso rejeitava e demonizava as práticas bramânicas e os seus ritos, colocando-se contra o modelo missionário de Roberto de Nobili que permitia que os novos conversos pudessem manter vários costumes após a conversão, prática esta que Trancoso considerava questionável e escandalosa, o que o levaria a fazer uma série de ataques à conduta missionária do jesuíta italiano.

As queixas e críticas levantadas por ambos os jesuítas após uma longa disputa missionária⁵ em Maduré, na primeira metade do século XVII, revelam que os processos de conversão religiosa se basearam em diferentes métodos de cristianização, os quais, por sua vez, dependiam de uma série de fatores, designadamente de um aparato administrativo régio que possibilitasse estratégias de mistura e mediação cultural. Dispersos por várias regiões, os religiosos podiam estar mais propensos para tentar compreender as culturas locais e, como fez Nobili, discernir sobre quais os aspetos que não deviam ser combatidos, mas também podiam rejeitar as manifestações culturais locais e, assim, reforçar a ortodoxia católica entre os novos convertidos, tal como advogava Gonçalves Fernandes. Com efeito, eram várias as vozes que se manifestavam nos processos de expansão e divulgação do Evangelho e da integração da sociedade hindu no seio da cristandade.

Conclusões

Construídas a partir de uma ambivalência, entre relações violentas e de moderação, as ações missionárias nos espaços asiáticos criaram uma realidade, na qual os processos de intercâmbio entre os locais e os portugueses eram possíveis. Assim, tal como outros, os territórios asiáticos do império português, em especial os da Índia, foram marcados por mesclas biológicas e culturais. Através das narrativas missionárias aqui levantadas é possível verificar como tais agentes foram essenciais na construção de uma sociedade hierarquizada e mestiça, englobando elementos da cultura portuguesa católica com elementos da cultura local.

Perante tensões sociais de rivalidades entre mestiços e não mestiços, entre estratégias de mediação cultural e de condenação do “outro”, as ações missionárias, assim como a política administrativa portuguesa, viam-se à frente de um abismo entre a teoria e a prática. Ao mesmo tempo em que era preciso incorporar no seio da Ásia portuguesa os grupos e os indivíduos locais e os mestiços, intensificava-se a distinção entre estes indivíduos e os portugueses. Num ambiente pujante de trânsitos e de mestiçagens culturais, impulsionado pelo dinamismo do comércio e pelos deslocamentos humanos entre diferentes grupos étnicos e religiosos, realizados muito antes do empreendimento da Coroa lusitana no Oriente, a expansão do cristianismo e do poder régio português na Ásia moviam-se conforme as realidades locais.

⁵ Sobre as diferenças missionárias entre Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili ver TAVARES 2003: 173-190.

Fontes e Bibliografia

Fontes impressas

- CLOONEY, Francis X.; AMALADASS, Anand (2000). *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ, Missionary and Scholar in 17th Century India*. St.Louis: The Institute of Jesuit Sources.
- GONÇALVES, Sebastião (1957-1962). *Primeira parte da história dos religiosos da Comp.^a de Jesus e do que fizeram com divina graça na conversão dos infieis à nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental*. 3 volumes. Coimbra: Atlântica.
- LINSCHOTEN, J. H (1997). *Itinerário, viagem ou navegação para as Índias Orientais*. Lisboa: CNCDP.
- PURIFICACAO, Miguel da (1640). *Relação defensiva dos filhos da India Oriental e da Província do Apostolo S. Thome dos Frades Menores da regular observancia da mesma India*. Barcelona: Sebastião e João Matheua.
- TRANCOSO, Gonçalo Fernandes (1973). *Tratado sobre o hinduísmo (Maduré, 1612)*. Anotada por José Wicki. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- TRINDADE, Paulo da (1968). *Conquista espiritual do Oriente em que se dá relação de algumas cousas mais notáveis que fizeram os Frades Menores da Santa Província de S. Tomé da India Oriental*. 3 volumes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- WICKI, José. *Documenta Indica (1948-1988)*. 18 volumes. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu.

Bibliografia

- AGNOLIN, A. (2021). “Uma Respublica Cristã Seiscentista na Accomodatio Jesuítica: as fundações e a polêmica no caso de Madurai, entre Ásia e ecos americanos”. *Revista de História*, [S. l.], n. 180.
- ALDEN, Dauril (1996). *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750*. California: Stanford University Press Stanford.
- BOXER, Charles (1967). *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2000). “A diáspora missionária”, in João Marques e Francisco Antônio Camoões Gouveia (coord), *História religiosa de Portugal: Humanismo e Reformas*. Lisboa: Circulo de Leitores.

- FARIA, Patricia Souza de (2007a). “Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII)”. *Revista Eletrônica de História do Brasil*.
- FARIA, Patricia Souza de (2007b). “Nascer sem mácula na Índia Portuguesa: clérigos indianos convertidos e a inserção subordinada na ordem imperial”. *Anais do Simpósio Nacional de História*, XXIV, São Leopoldo.
- GOMIDE, Ana Paula Sena (2014). *Sob outro olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia (Século XVII)*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Faculdade de Formação de Professores.
- GOMIDE, Ana Paula Sena (2019). “Um catolicismo possível: a Congregação do Oratório de Goa e sua inserção no Ceilão holandês”. *Faces da História*, v.6., 28-51.
- LACH, Donald F. (1965). *Asia: in the making of Europe*. 2 volumes. The University of Chicago Press.
- LOUREIRO, Manoel e GRUZINSKI, Serge (1999). *Passar as fronteiras. II Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.
- MANSO, Maria de Deus Beites (2009). *A companhia de Jesus na Índia (1542-1622). Actividades religiosas, poderes e contactos culturais*. Universidade de Macau e Universidade de Évora.
- MANSO, Maria de Deus Beites e SOUZA, Lúcio de (2013). “Matizes jesuítas: O perfil do clero nativo japonês”. *Perspectivas – Portuguese Journal of Political Science and International Relations*, n. ° 10, June.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo: Uma história Lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- PALAZZO, Carmen Lícia (2002). *Entre mitos, utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (Séculos XVI-XVIII)*. Porto Alegre: EDIPCURS.
- TAVARES, Célia da Silva (2003). “Mediadores culturais: jesuítas e a missão na Índia (1542-1656)”. *Acervo - Revista do Arquivo Nacional*, v. 16, n. 2.
- TAVARES, Célia da Silva (2004). *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora.
- TAVARES, Célia da Silva (2007). “O clero goês e as estratégias de inserção na hierarquia eclesiástica (século XVII): os casos de Mateus de Castro e José Vaz”. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Leopoldo.
- TAVARES, Célia da Silva (2009). “Sebastião Gonçalves e a história da Com-

panhia de Jesus no Oriente” in Rodrigo Bentes Monteiro e Ronaldo Vainfas (org.), *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda.

ZHANG, Minfen (2022). “Análise da influência das obras em chinês de Matteo Ricci nos letrados chineses”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 22, n.º 2. Centro de História da Sociedade e da Cultura. Imprensa da Universidade de Coimbra.

ŽUPANOV, Inês e XAVIER, Ângela Barreto (2015). “Ser Brâmane na Goa da Época Moderna”. *Revista História*, n 174, jan-jun, 15-41.

ŽUPANOV, Inês G. (1999). *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press.

ŽUPANOV, Inês (2005). *Missionary Tropics, Jesuit Frontier in India (16th-17th century)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

African Gods and Saints in the Americas: Some Considerations

JOHN THORNTON

Boston University

jkthorn@bu.edu

<https://orcid.org/0000-0001-8760-2634>

Texto recebido em / Text submitted on: 29/12/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 16/02/2023



Abstract. In addressing the way in which African religious traditions transited the Atlantic during the slave trade, this article takes up a theology driven approach to African religion. African religious traditions generally have spiritual figures that are local in character: ancestors, territorially delimited deities and lesser spiritual entities. Major exceptions were areas like Angola where African deities were discovered to be Christian saints in Africa; and the Gbe speaking areas (in Togo, Benin and Nigeria) where some deities were not limited to a particular territory. Although in general African deities could not pass the ocean, the techniques for locating spiritual entities by continuous revelation did, and so new deities were located in Brazil. For many Africans in Brazil, the Catholic saints known in Angola became focus for worship and propitiation in Brazil; and there is documentary evidence that continuous revelation in Brazil allowed deities from the Gbe speaking area to transit the ocean as well, resulting in the earliest stages of the development of Candomblé.

Keywords. Religion, continuous revelation, Brazil, Angola, Gbe-speakers.

Resumo. Ao abordar as maneiras pelas quais as tradições religiosas africanas transitaram pelo Atlântico durante o tráfico de cativos, este artigo enfatiza uma abordagem teológica da religião africana. As tradições religiosas africanas geralmente têm figuras espirituais de carácter local: ancestrais, divindades territorialmente delimitadas e entidades espirituais menores. As principais exceções encontram-se em áreas como Angola, onde divindades cristãs foram descobertas na África; e as áreas de língua Gbe (no Togo, Benin e Nigéria), onde algumas divindades não foram definidas territorialmente. Embora geralmente divindades africanas não pudessem atravessar o oceano, as técnicas de localização de entidades espirituais por revelação contínua fizeram-no, e assim novas divindades foram localizadas no Brasil. Para muitos africanos no Brasil, os santos católicos conhecidos em Angola tornaram-se foco de adoração e propiciação, havendo evidências documentais de que a revelação contínua no Brasil permitiu que as divindades da área de língua Gbe também transitassem pelo oceano, resultando nos estágios iniciais do desenvolvimento do candomblé.

Palavras-chave. Religião, revelação contínua, Brasil, Angola, falantes de Gbe.

How Africans brought to the Americas dealt with the religious realities of their new world is a puzzling question. In some places, especially those dominated by Protestantism, for example, North America or the English speaking Caribbean, some scholars believed that there was a “death of the gods” as Albert Raboteau wrote of Africans in North America, to be replaced eventually by evangelical Christianity of the Great Awakening (RABOTEAU 2004 [1978]). For others, there was the practice of a sort of folk religion, without much structure variously called “conjure” or “obeah,” which eventually underlay or was replaced by Christianity (CHIREAU 2003; ANDERSON 2005). Sometimes these practices opposed Christianity and or could be interpreted as resistance to Christianity.

On the other hand, in Catholic America, their fate seemed quite different. Typical analysis held that Catholic saints were more appealing to Africans and matched African religious conceptions better, and as a result some Africans paired their gods with the saints to create a medley of Afro-Christian traditions: Candomblé, Santería, Vodou, Shango and other lesser known interpretations. Very often such matchings were viewed dimly by the institutional church and thus went underground: commonly this was a strategy described as “hiding behind the saints,” which allowed the continued worship of old and now forbidden gods with the features of Christianity which they otherwise rejected (BASTIDE 1971).

These approaches have often studied religion as sociology, a means of accommodating another way of thinking, or of using religious means to political purposes, either to assimilate or to resist. Often there is the perception of Africans seeking to hold on to their religion against forces in the colonial world that would deny them their own gods. Secretly practicing an African religion then represented a form of resistance. However, there may be more merit in adopting a strategy of understanding religious activity theologically by placing oneself in the position of believers as believers. This is to suggest that people may not see religious practice as a strategy to confront slavery, but because they believed in the existence of these supernatural agents, as a reality and not just a strategy of resistance.

No discussion of the movement of gods from Africa can start without understanding African religions. When scholars think of African religions they often start with cosmology: the way people understand the supernatural world, the unseen but powerful Other World inhabited by spiritual entities of one kind or another¹. Taking Christianity as both a baseline for European

¹ SOBEL (1979: 1-76) which developed an “African Sacred Cosmos” moving to an “African American Sacred Cosmos” is one of the more comprehensive.

religion, and a paradigm for other religions, one might start by describing the structure of the Other World and what it demands of those in this world. Having the correct cosmology was a problem that greatly vexed Christianity as it grew from a mystery cult to a religion: Church councils like Nicaea or Chalcedon debated the exact relationship between the elements of the Trinity, the Reformation challenged the role of saints, and often such theologies also included diabolism – the idea that contacting the Other World through an alternate theology would lead to an unwitting contact with the Devil. Likewise, consulting or supplicating spiritual forces that were not part of the Christian landscape of saints, Mary, Jesus or God was viewed as diabolic, a position which became much more rigorous and extreme in the period of the Reforms in the sixteenth century. All these ideas were linked to a more or less comprehensive cosmology with carefully established relationships both between the licit parts (like the structure of the Trinity) or the illicit parts associated with the Devil.

Viewed from this perspective, African religions were viewed generally as the way the Church viewed what was called “magic” or “superstition” in Europe, as “vain practices” which inevitably were connected with diabolism. They could not be tolerated in the Americas and were condemned in Africa. Modern research, of course, does not take the position of Christian Europe and America as the only model, but assumes that other parts of the world have religious traditions similar to the cosmological ideas underlying Christianity but with different actors.

Understanding cosmology might not be the only or even the best way to understand African religious thought. African religions in the period of the slave trade, in fact, did not have the same sort of concern about cosmology as Christianity did. Often visitors to the African coast, in inquiring, about religion met either a multitude of differing ideas, or no particular ideas at all on the shape of the universe. Ludvig Römer, for example, questioning a variety of people on the Gold Coast in the mid-eighteenth century, thought their ideas about religion varied widely, making them “as different as east and west” (RÖMER 1760: 49)².

While not all visitors to the African coast paid serious attention to religious ideas, those who sincerely wanted to know what people believed came away disappointed. A few believed that Africans did at least conceive of a High God (though many even doubted that), they did not find clear evidence of salvation by a deity or a reckoning of a life’s actions for their fate

² The original pagination is marked in the English translation of Selena Axelrod Wisnes (Oxford 2000).

in the afterlife, all critical elements of Christian orthodoxy. When they did meet these ideas, it was often because the more cosmologically oriented Africans interpreted religion for them in ways that seemed more acceptable to Europeans. Thus, Willem Bosman writing about the Gold Coast in the late seventeenth century believed that while they had an idea of God who created the earth, they did so in “a rough way, without being able to make a good or fair idea of it, and they believe in the same way about the daily maintenance and administration of all that is created”. But he claimed that they did not derive this “rough” belief from their own ideas, or from ancestral traditions, but from taking in and perhaps reworking ideas presented to them by the Europeans (BOSMAN 1704: 137).

We can address this problem by going to the foundation of religious life, that is revelation or rather revelations³. The Other World as conceived by religious people everywhere is invisible and imperceptible to most people most of the time. We in This World can only learn about it through indirect means, which are often called revelations. Many people can experience the Other World through dreams, for example, but a few special people can receive messages from this Other World in more dramatic ways. Maybe an Other Worldly denizen can take the initiative and possess mediums and speak through them; or perhaps the intentions of the Other World can be explored and revealed through divination: creating a random activity like throwing shells on the ground or on a marked board, the movement of stars, apparently random patterns found in animal entrails, and deducing the Other World’s knowledge and intentions from studying recognizable patterns.

Such revelations are continuous revelations, that is small scale and specific revelations often given at the initiative of humans in a very limited way, in response to a specific request or problem. Alleged or potential messages from the Other World can be tested by the results. If one prays, for example for a particular outcome, and the corresponding result is a beneficial response, it is considered a valid revelation. If a particular set of actions, perhaps prescribed by a medium or gifted person, has a satisfactory result, this too is a revelation. Often an acceptable result could simply be interpreted as good luck, but spiritual intervention could create or augment good luck. More dramatic verifications of the validity of a revelation, for example a result that would not normally be possible – such as a rapid healing of a disease known to be incurable, the revival of an apparently dead person, or a complete reversal of what seemed

³ For the concept of revelation as defined here and later, see THORNTON 1998: 235-248; 2012: 409-419.

an irreversible outcome would be miracles, the ultimate proof of a revelation.

In fact, continuous revelations are tested every day; if they continue to be satisfactory, then the Otherworldly entity alleged to be in charge of the revelation is validated. The entity does exist and has power. If it is not validated than the entity is conceived to have lost its power, or perhaps even its existence, or alternatively, the supplicant has failed to make a request properly or has annoyed or angered the entity that controls the revelation. Either way, it is prudent to abandon this.

Bosman, inquiring about gods on the Slave Coast (Mina Coast), was told by a philosophically oriented person, that he had an infinite number of gods, explaining that whenever people left their homes in the morning, they might light upon the first thing they saw as their god, “whether a dog, cat or any bad creature, or even something that has never had an animate life, whether a stone, [piece of] wood or whatever it may be”. Having taken up its worship, they would make offerings and vows to it, asking it to provide good fortune or success. If, in their opinion “our intention is successful, then we have found a new and helpful God, who is worshiped daily with a few Sacrifices,” but if not, then the new god is summarily rejected (BOSMAN 1704: 153).

Continuous revelation is the day to day work of the Other World, but there is also discontinuous revelation. Discontinuous revelations only happen rarely, but they have very high content, and they might even lay out whole plans for religious life. The prophets of the Old Testament, records of Jesus’ time on earth, visions or inspired ideas of Church Fathers, all fit into the discontinuous revelation model. Often, they produce a concrete text: The Bible, the Qu’ran, the Upanisads, are written texts of messages from the Other World. Even if they were not written they might still be remembered exactly and passed down orally for generations, as for example, as Buddhist sutras were, or the ancient testimonies revealed in the Jewish Mishnah.

Such revelations were frequently lodged in poetic form to enhance exact memorization. For many theologians, religions based on discontinuous revelation are called revealed religions, putting aside an active role for continuous revelations. Following the Christian demission of non Christian continuous revelations, especially after the Reforms, they were denounced as “superstition”. In the Reform era superstitions were diabolic, if they worked the Devil was responsible, in the Enlightenment, when supernatural agency and even religion itself was increasingly denied, they were useless, false or foolish (THORNTON 2012: 400-409).

When Catholic priests brought the Reforms to Kongo and Angola, they

typically burned locally produced objects intended to work with continuous revelation, claiming their success to be the work of the Devil, as they did in Europe as well for supplication of non-Christian spiritual entities. For the priests working in Africa, they were counteracting witchcraft, and their terminology, such as “feitiçaria” drew on witchcraft language in Europe (PIETZ 1987: 31-45). Since Africans also recognized that continuous revelation could be used for evil and selfish ends, they too recognized that some continuous revelation was witchcraft. It was this connection that allowed priests to burn “feitiços” at will in Kongo without serious challenge in spite of having only lukewarm support of the state and the ire of the people so charged.

Discontinuous revelations were the source of cosmological thinking that we associate with religions like Christianity or Islam. Recording, reading, analyzing and discussing the underlying revelations would be the stock and trade of the creation of a cosmology. Debates about this reading might lead to split interpretations and often followed by denunciation and rejection. In the history of Christianity cosmological dissenters were often punished or expelled, wars might result if dissent was regional.

What set African religions apart from Christianity particularly was that African religions relied far more heavily on continuous revelation than on discontinuous revelation. Cosmologies, while present were diffuse and often personal, the idea of a fixed cosmology more often challenged in an experience-oriented religion driven by ever changing continuous revelations. While individual Africans undoubtedly had ideas about the cosmos these were regarded as personal reflections. Africa did not have heresies, nor were debates about the nature of the cosmos held to be final and binding. As the inquiring Europeans in Africa learned, ideas about the nature of the cosmos were regarded simply as speculations, did not result in binding norms, and were generally not controversial. Hence a wide variety of ideas were freely expressed without danger being accused of heresy⁴.

In estimating African cosmologies, it might be best to start from the daily experience of religion rather than meditations on fixed texts or debates about them. Reading sixteenth through nineteenth century texts of visitors to the African coast, and comparing those with reservation to modern observation by anthropologists and other scholars, leads to understanding that there was a broad conception of the nature of the cosmos that guided religious action, but that on the basic level, these conceptions were rarely if ever the source of contentions. Rather it was the efficacy of the spiritual forces that people

⁴ For a more systematic account of non-Christian West Central African, see THORNTON 2008: 81-100.

encountered or the way they encountered them that led to belief in one or another configuration of the universe.

European questioners, our most important sources, were most concerned about the prospect of Africans believing in a High God, or if not a single god, at least a pantheon of deities like those of the Classical Mediterranean. Africans probably did believe in a High God, although the insistence that Europeans had in identifying this god may well have played into the creation of one, at least to satisfy the prejudices of inquisitive foreigners. Sometimes this deity would be more of a transcendent spirit that inhabited all the Other World, other times the deity might be anthropomorphized, but generally the High God was not an entity to which regular propitiation was made. Africans often appear to have seen the deity as a last resort, who had great power and might rescue one from a situation beyond their control. We know something about this deity because Europeans were so insistent on looking for it, but also that they were often disappointed in not appearing to find it⁵.

If there was a universally accepted concept, it was that when people died their souls continued to be engaged with the world. Questioning Christian visitors wanted to know if the dead went to a particular place, thinking of course of the concept of salvation that drives Christianity's understanding of the afterlife. Africans tended to believe that all, or almost all who died became ancestors, and there was no specific test to become one. For Africans, it seems that exactly where ancestors went after death was a subject of disagreement, often they were prepared to accept the idea of Heaven being where ancestors lived, but certainly that was not universal. Many Africans were often willing to propose that at least some people, typically witches, did not get an afterlife at all. Of course, there was also an idea that some souls were restless, perhaps because they were wicked people, or they had no descendants who would visit their graves, or they died mutilated or far from home. But even those souls continued to exist and to work in the material world.

Certainly, the baseline was that everyone had ancestors who could intervene in their lives. Their powers were not great, but they could send sickness or health, good luck or bad. When facing misfortune, Africans might go to a spiritual mediator, a person capable of receiving or interpreting revelations to see the cause, and often it was an ancestor who was disappointed and needed to be mollified; likewise, when seeking good luck or healing, the ancestor was the first spiritual entity to beseech. Ancestors' graves were the most likely place to contact them, and if one got too far from home the ancestors might be out of range.

⁵ For a more detailed survey of African religions along the whole coast, with regional documentation, see THORNTON 2022: 1-28.

Another cosmological constant was the existence of more powerful spiritual entities that controlled territories, and potentially everyone in them. They were important and powerful enough that we can call them deities. Territorial deities usually inhabited some place, either man-made (a shrine) or perhaps a pool, stream, or rock formation that they had made their home. Cosmologies were not concerned about standardizing their origins though theories abounded – perhaps the soul of the first person to live in a village or territory, perhaps a powerful ruler's soul, or even the whole royal family of an area. Alternatively, territorial deities might be considered eternal spiritual entities that had never had an earthly existence.

Territorial deities were powerful and addressed a community. They could affect weather, epidemic disease, crop success or failure, victory or defeat in war. They were communal rather than personal, and far less whimsical than ancestors might be, since ancestors often retained the personalities of their formerly living selves. Most political units had territorial deities associated with them, and often were based on the souls of the ruling family or group, hence conferring a certain sacred character on lineages as territorial rulers.

As communal deities, territorial deities were the subject of communal propitiation. If Africans performed liturgies with fixed texts and actions, it would be for these territorial deities. Feast days and regular celebrations were also addressed to them, as were celebrations of communal good luck or concerns about disaster.

Below the territorial deities there were lesser spirits. They could have a multiplicity of origins, perhaps disconnected human souls, guardians of such small territories that they would not be counted among the territorial deities, or simply wandering eternal spirits with no particular origin. They had a multiplicity of personalities, often evil or malevolent, they might also bring good luck. Since they were weak but ubiquitous, they might often be the source of minor trouble. They could be captured and enclosed in spiritual vessels, which visiting Europeans often called fetishes and sometime idols, and their power harnessed if properly captured.

Thus, one can imagine a universe in which humans shared space with a wide range of spiritual entities: ancestors, territorial deities, or undefined spirits that were either eternally spiritual or dislocated ancestors. They ranged in power from mighty deities to minor spirits. In any case, while people might be troubled by them, they were invisible and often imperceptible, and so everywhere one found spiritual mediators. These mediators often had special powers of perception. Their powers were subject to constant testing – could they deliver messages from the Other World, did the spiritual entities they

contacted provide the services that their clients needed? Did their mediation produce good outcomes?

One of the features of the spiritual universe described here was that the entities were local. The core of the system: ancestors and territorial deities had a place where they could be consulted: a grave or a shrine, or a home in some natural feature. Because of this feature, most Africans did not expect their home spiritual helpers to be available when they went elsewhere, when outside their home territory they would be drawn to whatever entities, typically either territorial deities or the lesser spirits, could be found where they went. Sometimes a particularly famous territorial deity might be the center for a pilgrimage, their power available to whoever came to visit them, as long as they made their demands properly, but people were more likely to go to it than for it to go to them.

There were breaks in this system of localism, however, on the one hand, those parts of Africa, notably Central and West Africa where the local population had converted to Christianity or Islam, the more universalizing features of these religions would find a home. In both Christian and Islamic Africa, pre-conversion territorial deities and ancestors usually continued in place, to the chagrin of more orthodox, and usually foreign, visitors. A process for doing this was co-revelation, that is to seek the aid of a likely Christian saint in the location of a territorial shrine and then when the prayers were answered, to assume that the saint and the territorial deity were identical. It was not uncommon in Europe when dedicating a church for example, to divine and determine which saint the church could be dedicated to, so such a divination might locate a saint in Africa, who could be co-revealed with a territorial deity (CHRISTIAN 1981: 71-90).

In Islamic regions sometimes the jinn, powerful supernatural beings, might be co-revealed as the operating force behind a shrine. Reformers denounced the idea that people should worship the jinn, but it was a common practice to consult them in the Islamic world. Alternatively, Islamic mysticism could also offer a solution. A particularly charismatic mystic, especially one who performed miracles during his lifetime, might continue that power, *baraka*, after death, and his tomb would become a place of pilgrimage, very much like territorial deities who were at times identified as formerly living persons.

In another part of Africa, the regions speaking Yoruba and Fon, related languages of what linguists call the Gbe group, some deities had more univer-

sal jurisdictions and possibilities⁶. They could move from place to place and be found in multiple locations at the same time. One of the earliest descriptions of such a deity is the snake god Dangbe of Whydah, who was held in eighteenth century descriptions as a sort of manager of the cosmos, without being a High God. Dangbe was said to have come from Allada to Whydah, and subsequently moved to Dahomey following the conquest of Whydah in 1727. Other deities found in the Yoruba-speaking areas, such as the divination god Ifa (Fa in Dahomey), or the trickster god Elegua, who originated in Oyo and found their way into Dahomey and its near neighbors of Allada and Whydah as Legba (THORNTON 2022).

Moving to Brazil

Africans came to Brazil from many parts of Africa, but one of the prevailing features of Afro-Brazilian history is the remarkable number of people who came from just two parts of Africa: Angola and the Mina Coast (usually associated with today's Bénin, Togo and western Nigeria). As it happens these two regions are the ones that also had movable deities. In Angola many local deities had been co-revealed as saints, the process began in late fifteenth century Kongo, but moved rapidly into Angola as the Portuguese began their conquest after 1575.

Initially the movement to Brazil was largely from Angola. A convergence of circumstances led to a situation in which the governors of Angola had a near monopoly of sale of slaves to Brazil. As a result, from about 1600 nearly all the slaves coming to Brazil were from Angola, captured in the massive warfare that characterized the history of Angola in the first half of the seventeenth century⁷. Starting in the latter part of the seventeenth century, Minas began arriving in fairly large numbers, reaching about half of imports by the early eighteenth century, at least in Bahia and the emerging province of Minas Gerais⁸. Pernambuco, however, continued to be settled by slaves from Angola, and for a brief period, Senegambians along with Angolans came to the northern, Amazonian, region. It is significant, however, that the majority of people transported from Africa to Brazil came from Christian regions, perhaps more

⁶ For an excellent description based on both seventeenth- and eighteenth-century sources and modern ethnographic fieldwork, see PARÉS 2016.

⁷ On the "Angolan Wave" origins and implications for the Atlantic region, see HEYWOOD and THORNTON 2007. While the thrust of the book is on North America and the Caribbean, the causes and direction also include Brazil.

⁸ On these proportions, see PARÉS 2007: 23-62.

so than any other part of the Americas, and some provinces, such as Pernambuco, Christian Africans made up a large majority.

While the proportions of various ethnic Africans are an important part of the understanding of Brazil's religious direction, it was the action of the Inquisition which brings it to our attention. Travelers made occasional mentions of African celebrations that suggested to them the play of a non-Christian religion, but the Inquisition's specific search for religious irregularity gave us remarkable evidence about this direction.

However, studying Inquisition files has its own pitfalls which should be understood. First of all, very few African-descended people were actually accused or tried under the Inquisition, when compared to the total population. Its relationship to the total population makes it a poor measure of the popular reach of its targets and should favor skepticism about its statistical validity. Secondly, the people who ended up victims of the Inquisition's attention were often people who had made themselves unpopular with a subset of the general public who were powerful enough or persistent enough to bring charges and complaints. Rather than thinking of Inquisition reports as indicating the general state of belief, they should be considered as anecdotes told by travelers are, with the notable exception that at least the travelers were in a position to say how common practices they noticed were.

Another important proviso is that Inquisition reports considered African born or African descended subjects rather rarely. Africans are not at all common in either denunciations or in actual trials, when compared to the non-African (and non-indigenous) population⁹. Considering the demographic preponderance of Africans and their descendants in the Brazilian population this should be considered significant. It indicates that either the practices they describe were extremely rare, in fact, exceptional, or that officials rarely bothered themselves with pursuing slaves and poor free-people of color, the most likely explanation for the paucity of African cases. Nevertheless, it is undeniable that the Inquisition cases are extremely useful for determining the religious life of the Afro-Brazilian population. Incidental statements in the examinations themselves point to the frequency and popularity of the practices, as do informants' accounts and even the testimony of travelers.

Thanks to the Inquisition, we can learn a great deal about this ground level spiritual universe, as testimonies of those engaging in "superstitions" an

⁹ SWEET (2007) represents a substantial number of cases, one of the most thorough, yet they are only dozens out of the thousands of cases reported. The author's own experience in the archives in Lisbon confirms the overwhelming number of non-African cases even in Brazil, both in the "Processos" and in the more diverse "Cadernos do Promotor".

excellent term drawn from the European Reform movement, that regarded the supplication of such entities as engaging in an implicit form of witchcraft. For the large number of Central Africans, primarily from Angola or Kongo, this process of discovery took place in what were called *calundús*, often described as a dance. The Kimbundu root term *-lundu*, sometimes presented as an alternative name for *calundú* is defined in the Capuchin missionary Bernardo Maria da Cannecatim's dictionary of Kimbundu, compiled in the late eighteenth century as necromancy, an appropriate term for consulting with spiritual entities who might often be the souls of previously dead individuals (CANECATTIM 1804: 535). The term *calundú* is not in his dictionary, but in Kimbundu the addition of a *ka-* prefix puts the stem of the word in a diminutive status and suggests that those who danced *calundú* were engaged in a lesser, perhaps day-to-day capacity.

Examining the details of many of these cases, it is fairly clear that the *calundú* was done in order to discover and consult with spirits, primarily, it seems local spirits which might include the ancestors of second-generation Brazilians, or potentially ancestral spirits of indigenous Brazilians or Afro-Brazilians buried in Brazil (MARCUSI 2015: 178-201). The leaders (the ones usually accused) consulted spiritual entities, sometime through possession, sometimes by one or another form of divination, and learned from them cures for diseases, avenues for luck or for love. They usually did not specialize either in the manner of divination or in the request with which they were presented. On the whole no deities were named and rarely were even the spirits.

Such a pattern is hardly surprising when majority of the population was Angolan. Already in Angola and in the neighboring Kongo, the territorial spirits had long before been co-revealed as one or another Catholic saint¹⁰. In fact, Christian Africans with spiritual gifts could also guide non-Christians through the process of co-revelation in Brazil. And while pre-Christian Angola (and the large areas that had not embraced Christianity) certainly had territorial deities, as early Jesuit reports attest, those entities would not cross the ocean. Instead, the Christian saint that had been co-revealed would be recognized on the other side of the ocean. Brazil had no shortage of saints to choose from, but even if the specific saint of one's own homeland was not to be found at hand (and recall that even plantations were named after saints and dedicated to them), and so it was easy enough for Angolans to immediately latch on to one or another saint on the Brazilian side of the Atlantic.

Not all slaves brought from "Angola" were from the Portuguese colony of

¹⁰ Pero Tavares to Jeronimo Vogado, 14 October 1631, in BRÁSIO (1960: 8: 67) on the co-revelation of a cross with the local *kilundu*, an early example of co-revelation.

course, and a good many were from places that had no Catholic presence. But most spoke Kimbundu or a closely related language and would soon learn that saints in Brazil were the equivalent of territorial deities of Africa, and as all knew that since their own deity could not cross the ocean, they moved to the saints in Brazil, just as they might have done in traveling from one part of the Kimbundu speaking world to another.

In Brazil, as in Africa, luck, healing and success in love were not just left to the saints. The weaker but more accessible lesser spiritual entities could also be consulted, and were. Even in Angola, the Inquisition found plenty of evidence of the use of local spiritual entities to prosecute. The spiritual entities that were to be located in Brazil were not African, as those spirits were if anything, very local in Angola (KANONJA 2010: 443-365). Rather the techniques of capturing or interrogating spirits were imported, and the entities encountered were local to Brazil. Angolan evidence shows that even there, Christian components were part of the technology of locating spiritual entities; such a system would apply equally in Brazil¹¹.

Good luck charms, spiritual vessels, and bolsas de mandinga could be made to harness these local spiritual entities, were available. The bolsas themselves, as we know from Cécil Fromont's work, may well have begun as Islamic gris-gris, in which a verse of the Qu'ran enclosed in a pouch could convey spiritual good. But whatever their ultimate origin, the bolsas soon took on the characteristics of African spiritual vessels, variously defined by the Church as fetishes or idols, and variously called *iteke* or *zinkisi* in Western Bantu languages like Kikongo and Kimbundu (FROMONT 2020: 460-504).

During the Angolan phase of Brazilian life, then it would not be accurate to say that African religion was brought to Brazil, if African religion was defined simply as attending to the otherwise local ancestors, territorial spirits, or lesser entities in Angola was their religion. Rather the structure of African religion was imported and applied locally, with the saints effortlessly serving as the territorial deities and local spiritual assistance located by those who knew how to find and tame them, employed as the local spiritual entities were in Africa. Angolans served as models for those who came from elsewhere in Africa. Given their strength in the seventeenth century we do not see this very much in the *calundús*, but as slaves from the Mina coast appeared, they would also need to be accommodated. Catholic missionaries served in this region, usually around the European settlements or as occasional missionar-

¹¹ SWEET (2007) cites a number based on Angola cases reported to the Inquisition and shows how the locating process in Brazil, which he terms divination, often used various combinations of elements and probably always varied widely, could be found in Africa.

ies to the local elite, but they had relatively little impact (LAW 1991: 42-77). Slaves from Whydah, Dahomey, or later from Oyo or the Nago country did not have Catholic saints to approach. In Brazil they would have to discover their own territorial deities to assist them.

It would not be difficult to assume that just as slaves from non-Christian inland or southern regions of Angola would have to learn from and accept what culturally similar Christian Angolans could tell them about saints, so the Minas would have to learn this lesson as well. Perhaps they did, and many simply made the easy transition from territorial deity to Catholic saint. If so, evidence of this transition would be extremely hard to find, since no one was harassed by the Inquisition for supplicating a saint.

But in the Mina Coast there were also the movable and potentially universal deities of the coast: Dangebe, a deity that was typically associated with a snake in Whydah being one of the most important, at least initially. He was reported in the New World quite early, in French Saint Domingue where he was described but not named in the 1710s, and in the Danish Virgin Islands where his name was first written on the American side of the Atlantic in the 1760s (CHARLEVOIX 1730-31: 510; OLDENDORP 2000-2002: 1: 420)¹².

Beginning in the later eighteenth century, as one might expect, the Inquisition and sometimes civil authorities who had taken over part of the Inquisition's role in prosecuting non-Christian practice, began to discover African deities and rituals that would be typical for a territorial deity. An early and likely appearance of a mobile deity from the Gbe speaking area was reported already in Paracatu in 1747, in which witnesses described the activities of a number of possessed individuals concerning the way in which African deities had come from the Mina Coast to Brazil.

A crucial player, according to the testimony, was a Mina named Josefa Maria. She began her appearance in the house where celebrations and dances took place, beginning with, presumably, a standard Catholic prayer or component in the liturgy, "profetindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fe Catolica" (prophesying some words that are found our Holy Catholic Faith) but continued with perhaps a similar evocation spoken in "outras [palavras] que ela [testemunha] não entendeu," (other [words] that she [the witness] did not understand) as we assume they were in an African language. Josefa Maria entered a state of possession trance "fingia de morta caindo no chao" (feigning death she fell to the earth) and from that point can be assumed to be speaking words of the spiritual entity that possessed her as a rev-

¹² OLDENDORP (2000-2002: 1: 420) learned of the African name of this deity in the Caribbean.

elation. The state of possession often gave a spiritual worker access to a much wider spiritual universe than would be available to an ordinary supplicant in Brazil, including even the spirits of ancestors buried in Africa (MARCUSI 2015: 95-96).

Immediately Josefa Maria was carried to a smaller house which appears to have been a temple and

saia uma que se chamava Quiteria e la subia em cima da casa e se punha a pregar pela sua lingua dizendo que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosario e de Santo Antonio, e que o Santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosario para lhe dar licença para vir a esta terra e que já ca estava e trouxera uma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja¹³ (Arquivo Nacional da Torre do Tombo [doravante ANTT], Tribunal do Santo Oficio [doravante TSO] Inquisição de Lisboa [doravante IL], Processo 1551, fl. 4v)¹⁴.

This is a striking presentation of a co-revelation that links a deity from the Mina Coast to the Christian community. The text is confusing though rich with possibilities. Once possessed and carried to the temple, someone named Quitéria arrived and said she was God. This person, who is not identified in spite of the fact that virtually everyone else is carefully identified in the testimony, might just be another person (as Luíz Mott assumed in his interpretation of the passage) or perhaps the entity possessing Josefa Maria, bearing that name, or even potentially the Catholic saint of the same name. A spiritual possibility is potential because she was able to “subir em cima da casa,” (ascend to the top of the house) which could be by climbing, or in a spiritual way, by simply ascending. Later Josefa de Sousa, a Mina, would identify several other attendees as being “suspendia no ar” (suspended in the air) presumably in possession (ANTT, TSO, IL, Processo 1551, fls. 10-10v). Either way, she identifies herself as God and under that authority relates the story of the arrival of the “Santo de sua terra” (Saint of her country) who beseeched him to come and establish a church.

One might imagine that God himself would not need written authorization, but “que já ca estava e trouxera uma carta de Roma para nestas Minas se lhe fazer uma igreja” (who was already here and had brought a letter from

¹³ Someone called Quiteria came out and ascended to the top of the house and began to preach in her language saying that she was God and the daughter of Our Lady of the Rosary and Saint Antonio, and that the Saint of her country had been on his knees for seven years before Our Lady of the Rosary to give him permission to come to this land and that he was already here and had brought one to these Minas to build a church for him.

¹⁴ Transcriptions of significant parts of the partially deteriorated process are provided by MOIT (1986).

Rome to build a church in these mines) even though the Visitor General tore this letter up, not once but twice, even as it was posted on the church. The question of God and Saint comes up in later testimony of the same event. Ana, who said she was a *santo* (presumably of the Mina Coast) and advised other women to “*irem a tal casa terem o santo da sua terra a senão fossem que o santo de sua terra as havia de castigar*” (go to such a house to have the saint of their land, otherwise the saint of their land would have to punish them) which she said was a “*Boneco*” (Puppet) (in this case, a ceramic image). Later several other possessed women were identified as being, like “*uma preta*” (a Black woman) who “*entrava a dançar e dizia que era Deus, que tinha feito o ceu e a terra, agua e pedras, e tudo que havia no mundo tinha criado*” (started dancing and said that she was God, who had made the sky and the earth, water and stones, and everything that was in the world she had created) language that would be repeated by several others in the same inquest (ANTT, TSO, IL, Processo 1551, fl. 4v.).

An explanation of this remarkable claim would be to say that the “*Deus que tinha feito o ceu e a terra...*” was a Portuguese translation of *vodou*, a term which might apply to any deity, a high deity or a creator deity in Fongbe (an important language of the Mina Coast). Both Spanish missionaries to Allada in 1658 and Antonio da Costa Peixoto’s vocabulary in 1741 used this term in the same sense as the Christian creator god (FERNANDES 2012 [1731-1741]: 36). The German Moravian priest and linguist Georg Christian Andreas Oldendorp noted that several informants in his study of African religion and life from the 1760s called the person he saw as the Creator God Gajiwodu (OLDENDORP 2000-2002: 1: 412)¹⁵. In each of these cases, therefore, the Christian god is equated with this deity and then made a mediator for lesser gods, here called “*santos*” (saints)¹⁶.

However, this creole cosmology as we might call it, also included the Virgin, here associated with the popular religious brotherhood of the Rosary, by far the most popular means by which Africans became familiar with Christian theology and practice. God herself, in Quitéria’s discourse, “*e filha de Nossa Senhora do Rosario e de Santo Antonio*,” (was a daughter of Our Lady of the Rosary and Saint Anthony) and that it was to her that “*o santo de sua terra*” (the saint of her country) prayed asking to establish his church in Brazil. And through the Virgin, God had allowed the church to be established, even if the Portuguese authorities denied or diabolized its existence.

¹⁵ One of his informants also called God Vodou, and another Ma-u (Mawu).

¹⁶ For an important discussion of the presence of a high god in the Ewe-Fon region see BABALOLA YAI 1993: 241-265.

For these Africans and others as well, the veracity of the testimony of possessed mediums was valid, not because of what they said, but by the fact that miracles were performed by these newly arrived santos. The inquests into *calundús* generally and those of the Minas in particular attest to miracles, which in the end counted as necessary and sufficient proof of the existence and power of the santos de sua terra in Brasil. Francesca de Matos testified in the same inquest that many Blacks believed that “o Deus da sua terra estava fazendo milagres e que muitos pretos e pretas la iam adora-lo” (the God of his land was performing miracles and that many Black men and women there were going to worship him). She learned that “que tinha Rosario e Santo Antonio e que vinha batizado por Nossa Senhora do Rosario fazer milagres nesta terra de Paracatu” (who had the Rosary and Saint Anthony and who came baptized by Our Lady of the Rosary to perform miracles in this land of Paracatu) (ANTT, TSO, IL, Processo 1551, fl. 8v).

While the “santo de sua terra” might be unique to the community of Minas, this did not preclude supplications to Catholic saints, for it was ultimately by the same authority they had their power, and saints from a variety of backgrounds had vouchsafed their identity and efficacy through the miracles. An interesting contrast to co-revelation of saints in the abandoning of any religious form that does not work, attested in another case, of Rosa Gomes, who frustrated and disappointed with the saints not giving her any help “assim desesperada e fora de si, partiu a facao as imagens de Nossa Senhora, Santo Antonio, inclusive o Menino Jesus, decepando-lhes a cabeça e arrancando-lhes os braços” (thus desperate and out of mind, she broke the images of Our Lady, Saint Anthony, including the Baby Jesus, with a knife, cutting off their heads and tearing off their arms). As in Africa, a spiritual aid that no longer works would be abandoned, in this case in a particularly violent way (quoted in MOTT 1986: 131).

The idea of co-revelations vouchsafed by miracles addresses one of the more dominant ideas about the formation of Afro-Brazilian religious cults. Some scholars, such as James Sweet, argued that Africans had re-created their home religions in exile and warded off attempts of the Inquisition to stamp it out (SWEET 2007). Alternatively, the idea that Africans were “hiding their religion behind the saints” made popular by Roger Bastide (1971) among others is based on the same general idea. A model, if not *the* model, for such a struggle was that of the New Christians, Portuguese Jews who, forced to adopt Christianity to remain in Portugal and its empire, put on an exterior show of Christian devotion while secretly practicing Judaism as the Inquisition systematically sought them out.

Similarly, it seems that Africans from Islamic Africa, entering in the early nineteenth century conformed more closely still to religion as a form of re-

sistance. There the several Malé revolts seem to have a clear religious orientation, with Qu'ranic amulets, religious gatherings and the like pitched in a small-scale war against another religious tradition that was pushing down on them (REIS 2003).

There is no doubting the New Christian pattern of secret religion or of Islamic revolution, were real, but it is important to recall that Judaism and Islam, like Christianity, have a discontinuous revelation tradition that generates a fixed cosmology and an insistence on dogma. Thus, Christianity, Islam and Judaism represented three different dogmas which could not co-exist, except in secrecy. Traditional African religions were primarily based on continuous revelation, with the unstated supposition that any religious practice or Other Worldly being had to assert and re-assert their power and relevance constantly by miracles. An effective religious agent, whether originating in Africa, Europe or the Americas, would be accepted if it produced effective results. Practitioners were indifferent to cosmological or theological debates, viewing them more as potentially interesting speculations, than as imperative guides to action.

As Laura de Mello e Sousa showed in her classic study of popular religious life in Brazil, the common people all followed the pattern of continuous revelation, so that Christians of any background could also accept spiritual help from unnamed or named spiritual entities tamed or directed by spiritual mediators (SOUSA 1986). The plethora of such practices were the target in Europe, America and Africa by the forces of the Counter-Reformation that aimed to diminish continuous revelation to a narrow set of routes mediated by the clergy. They wielded the weapon of demonization as a way to discredit even effective spiritual remedies that were not controlled by the Church. (THORNTON 2012: 404-409)

This does not mean, however, that those Afro-Brazilians who sought spiritual assistance outside the church and went to mediators who practiced with African techniques for help were not engaging in some sort of resistance to slavery. However, religion was a means to resist through its power to assist supplicants in whatever activities they engaged in, including resistance, but was not resistance in itself. The fact that the authorities challenged the African practitioners was no different from their reasons for persecuting thousands of non-Africans who also addressed their problems through unapproved continuous revelation, which was anchored in the Counter-Reformation's war on all forms of "superstition." Security concerns did emerge more strongly in the nineteenth century as control moved from religious to secular authority, however.

We have already noted that the Gbe speaking region of Africa was one of the

only ones that had mobile deities, elsewhere the highest deities were typically territorial spirits which were anchored in their home regions (barring Christian Central Africa). These, and even more so the mundane spirits of daily life, were incapable of crossing the ocean. But the Gbe speaking deities did, not just in Brazil but also in Saint-Domingue/Haiti, Cuba and elsewhere. Eventually these mobile deities would show up as named gods, as it would seem the “Santo de sua terra” was specifically an African deity, not a local spirit.

An Inquisition case from 1759 suggests a potential identity with a god of the Gbe group of people from the Mina Coast itself in Brazil. In this case Manuel Mina and Tereza Rodrigues were accused of religious infractions by the local capitão-de-mato, and among the paraphernalia seized by his men, were iconographic representations of snakes. In commenting on this case, João Soares Brandão, the Visitor observed that “paços pintados” (painted posts) found among the paraphernalia represented “figuras de certas cobras, que alguns dos gentios da quella Costa da Mina adorão por seus Deuzes” (figures of certain snakes, which some of the heathen of the Mina Coast worship as their Gods) (ANTI, TSO, IL, Cadernos do Promodor, L 315, C 125, fl. 69). While it is quite likely that the worshipping of snakes was a clear manifestation of Dangbe, attested already for some years in Saint-Domingue, the name of the deity itself is not mentioned.

Nevertheless, it is clear that by the last half of the eighteenth century, the Minas of Brazil had transported a high-level Gbe deity to Brazil as well as elsewhere in the Americas through continuous revelation. Luís Parés has made it clear that the arrival, and the creation of more or less formal temples dedicated to the “santos de terra” (saints of their country) of the Mina Coast, had set in motion the development of Candomblé as it is known today in Brazil (PARÉS 2007).

It also seems clear that this development coincides with the replacement of “*calundús*” with “*candomblé*” in the vocabulary of the enforcers of religious orthodoxy roughly took place at this time as well. Parés has traced in detail how formal worship, with altars, offerings and ultimately liturgies dedicated to African deities made their way into Brazilian life. Earlier supplication of deities and other spirits were largely confined to seeking aid in daily life even if African deities were supplicated; formal worship, reserved on the whole to the territorial deities, arrived in Brazil as those deities established themselves as co-revealed saints.

Other more mundane developments also took place, one of the most important one being the end of the Inquisition in deed if not in fact. The detailed inquests that Inquisition authorizes conducted in Brazil gave us many

important insights into Afro-Brazilian religious life. But the civil and religious authorities also did their own inquests, if not always driven by the same motives, and these discovered the arrival of the Yoruba deities that took place at the same time. No doubt Yorubas had been coming to Brazil, sometimes as Nagô, or often just as Minas, but their numbers were probably small. With the end of the slave trade in many parts of Africa, and the explosive wars in Yoruba country at the end of the eighteenth century, substantial numbers of Yorubas came to Brazil. They were already establishing themselves in Cabil-dos in Cuba as early as 1835, when Shango is mentioned by name in a Cuban source (LOVEJOY 2019: 79, 138, *passim*).

Later investigations, notably by João José Reis and by Rachel Harding, using largely descriptive articles of religious practices in the newspaper *O Alabama*, reveal that named Yoruba deities showed up in Brazil in around the mid-nineteenth century if not earlier (HARDING 2003; REIS 2001: 116-134). And Parés has made the important point that the way was paved for their appearance by the pioneering of the Jejes, or inhabitants of the Mina Coast a century before (PARÉS 2007). While we would not want to give sole credit to the remarkable co-revelation reported in Paracatu in 1747 as being either unique or the first such revelation, it is a striking example of the way co-revelation would work. No doubt elsewhere and in the hands of other spiritual mediators, similar revelations connected Catholic saints to the mobile gods of the Gbe-speaking region of Africa in Brazil. These connections establish a theological as opposed to sociological mechanism for explaining the transit of African religious characters to Brazil.

Original Sources

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo 1551. Testimonies of Rosa Pinheiro and Josefa de Sousa fl. 4v, 8v, 10, 10v.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 315, Caderno 125, fl. 69.

Published Sources

BOSMAN, Willem (1704). *Nauwkeurige Beschryving van de Guinese Gout-Tand en Slave-Kust*. Utrecht.

BRÁSIO, A. (1960) (ed). *Monumenta Missionaria Africana*. vol. 8, 1ª série.

- Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- CANECATTIM, Bernardo Maria de (1804). *Diccionario da lingua Bunda ou Angolense*. Lisboa: Impressão Regia.
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de (1730-1731). *Histoire de l'Isle Espagnole ou de S. Domingue*. 2 vols. Paris.
- OLDENDORP, Christian Georg Andreas (2000-2002). *Historie der caraibischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan...* G. Meier, H. Beck et all. (eds.). Vol 1. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- RÖMER, Ludewig Ferdinand (1760; 2000). *Tilforladelig Efterritneng om Kysten Guinea*. Copenhagen; Oxford.

Bibliographical References

- ANDERSON, Jeffrey (2005). *Conjure in African American Society*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University.
- BABALOLA YAI, Olabiyi (1993). "From Vodun to Mawu: Monotheism and History in the Fon Cultural Area", in J. P. Chrétien (ed), *La invention religieuse in Afrique: Histoire et religion in Afrique Noire*. Paris: Karthala, 241-245.
- BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Pioneira.
- CHIREAU, Yvonne (2003). *Black Magic: Religion and the African American Conjuring Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- CHRISTIAN, William (1981). *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- FERNANDES, Gonçalo (2012). "A Língua Geral de Mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto". *Confluencia*, n.º 43.
- FROMONT, Cécile (2020). "Ink, Paper, Vodun and the Inquisition: Tracing Power, Slavery and Witchcraft in the Early Modern Portuguese Atlantic". *Journal of the American Academy of Religion*, 88, 460-504.
- HARDING, Rachel (2003). *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington IN: Indiana University Press.
- HEYWOOD, Linda and THORNTON, John (2007). *Central Africans, Atlantic Creoles and the Foundation of the Americas, 1518-1665*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANONJA, Kalle (2010). "Healers, Idolaters, and Good Christians: A Case Study of Creolization and Popular Religion in Mid-Eighteenth Century Angola". *International Journal of African Historical Studies*, 43, 443-365.
- LAW, Robin (1991). "Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Ro-

- man Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century". *Journal of Religion in Africa*, 21, 42-77.
- LOVEJOY, Henry B. (2019). *Prieto: Yorùbá Kingship in Colonial Cuba during the Age of Revolutions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida (2015). *Cativeira e Cura: Experiências religiosas de escravidão atlântica de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese de doutoramento. Universidade de São Paulo.
- MOTT, Luiz (1986). "Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro". *Revista do Museu Paulista*, vol. 31, 124-147.
- PARÉS, Luís (2007). *A formação de Candomblé: História e ritual de nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp (2a ed.).
- PARÉS, Luís (2016). *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIETZ, William (1987). "The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish". *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 13, 23-45.
- RABOTEAU, Albert 2004 [1978]. *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*. Oxford University Press (updated edition).
- REIS, João José (2001). "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients", in K. Mann and E. Bay (eds), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London: Frank Cass, 116-134.
- REIS, João José (2003). *Rebelião escrava no Brasil: A história de levamento dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOBEL, Mechal (1979). *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*. Westport and London: Greenwood Press.
- SOUSA, Laura de Mello e (1986). *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SWEET, James (2007). *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70.
- THORNTON, John (1998). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition.
- THORNTON, John (2008). "Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700", in Linda Heywood (org.), *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 81-100.
- THORNTON, John (2012). *A Cultural History of the Atlantic World, 1350-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THORNTON, John (2022). "African Traditional Religion and Christianity in the Formation of Vodun". *Slavery & Abolition*, 1-28.



ARTIGOS

Boundaries and Connections. Producing, organizing and sharing knowledge on medieval Iberian art

ALICIA MIGUÉLEZ CAVERO

Universidade NOVA de Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
alicia.miguel@fcsh.unl.pt
<https://orcid.org/0000-0001-8034-285X>

Texto recebido em / Text submitted on: 18/06/2022

Texto aprovado em / Text approved on: 18/11/2022



Abstract. To what extent and how are today's increasingly interconnected and porous real and virtual worlds conditioning and even determining research in Art History? Several art historians have pointed out that, as the globe becomes hyper-connected, the discipline is shifting its focus from local and national questions to global or worldwide issues. This paper aims to analyze this shift in the historiography of medieval Iberian art. I argue that research is indeed being reshaped by the removal or the crossing of physical, epistemic and virtual boundaries as well as by pushing forth an increasing interest in connectivity. Additionally, I propose to cross or remove surviving rigid boundaries still further, to construct more flexible and fluid epistemic limits, and to establish additional connections at several levels.

Keywords. Medieval Art Historiography, Methodology, Iberian Peninsula, Boundaries, Connections.

Introduction

The traditional notion of boundary – “a real or imagined line that marks the edge or limit of something” – relies on geographical and intellectual/metaphorical lines¹. In all scientific disciplines, both concepts have been essential to conduct research and produce, organize and share knowledge. The physical dimension proves to be relevant on issues regarding space and place (e.g. country borders, monastic walls) whereas the epistemological dimension, which implies mental models, offers ways of categorization and classification. However, one of the greatest contributions of 20th-century scholarship was to problematize rigid boundaries and put forward combined models of knowledge production. In the Humanities and the Social Sciences, examples go from French historian Marc Bloch's manifesto on comparative history early

¹ “Boundary.” Cambridge Dictionary. Accessed February 17, 2022. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/boundary>.

in the century to the scape-suffix model and the ideas on disjunctive global cultural flows proposed by Indian-American anthropologist Arjun Appadurai as the century drew to an end (BLOCH 1928; APPADURAI 1990, 1996).

Over the past two decades, the above-mentioned traditional notion of boundary has greatly evolved. On the one hand, the real world has removed many boundaries and has turned into a global village with its advantages, deficiencies and challenges. While geographical and intellectual boundaries are becoming increasingly blurred, a hyper-connected world is prevailing. And once connections – “the state of being related to someone or something else” – multiply, communications, interactions, exchanges, imbrications and circulations reach another level². On the other hand, the emergence of the virtual world, even more fluid and dynamic than the real world, has led to the crystallisation of a third dimension of boundary (JACOB AND ZHANG 2013; ZHANG AND JACOB 2013). Indeed, in the online world, the so-called virtual boundaries are much more easily crossed, broken, constructed and reconstructed. At the same time, connections grow exponentially.

To what extent and how are today’s increasingly interconnected and porous real and virtual worlds conditioning and even determining research in Art History? Following James Elkins’ seminal work on whether art history could be global (ELKINS 2006), several art historians have pointed out that, as the globe becomes hyper-connected, the discipline is shifting its focus from local and national questions to global or worldwide issues (DACOSTA KAUFMANN 2009: 72-74; JOYEUX-PRUNEL 2014; VAN DAMME and ZIJLMANS 2012). In a paper delivered at the 33rd Congress of the International Committee of the History of Art in 2012, Hans Belting analysed Global Art History from the point of view of current global conditions of art production (BELTING 2013: 1511-13; DACOSTA KAUFMANN 2016: 23-24). The same premise was adopted more recently by Béatrice Joyeux-Prunel, who argued that the globalization of the art market was even more important than postcolonial theory in encouraging art historians to push for a global shift in the discipline (JOYEUX-PRUNEL 2019).

The historiography of medieval art, particularly from the work of scholars such as Wilhem Vöge at the turn of the 20th century (VÖGE 1894), has always been attentive to connections, exchanges, circulations, *métissage*, transfers and encounters. Michel Espagne has even defended that “the history of medieval art, particularly with its most eminent German representatives, is a history of transfers and encounters” (ESPAGNE 2016: 115). However, the

² “Connection.” Cambridge Dictionary. Accessed February 17, 2022. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/connection>.

field also established very rigid epistemic boundaries, which include artistic styles, a focus on European territories, and canonical narratives mainly based on architecture, sculpture and painting. In the 21st century, the historiography of medieval art is progressively abandoning these paradigms and taking important steps to construct more fluid and dynamic boundaries, as well as to consider connectivity as a pivotal issue (FLOOD 2009; KEENE 2019; NORMORE 2018; HOURIHANE 2007; WALKER and LUYSTER 2009). As argued by Alicia Walker, today's global approach to medieval art is guiding scholarship to move beyond boundaries that were previously limiting research. The knowledge of medieval art is thus being changed from a quantitative point of view but also in the way such knowledge is produced and disseminated (WALKER 2012).

This paper aims to analyze this shift in the historiography of medieval Iberian art. I take into consideration the work carried out by any scholar interested in Iberian Studies, regardless of her/his nationality, the academic system to which she/he belongs, and her/his local, regional, international or global approach. Additionally, I not only consider work carried out within academia but also at any cultural institution engaged in the production, organization or dissemination of knowledge about medieval art. Particularly important in this regard are museums, owing to their relevant contribution to the formation of (national) identities, but which are also spaces where epistemic canons are created and/or maintained. It is not my intention to undertake an exhaustive survey of all the knowledge that has been produced through publications, projects or exhibits. In turn, disciplinary, chronological, geographical, categorical and academic boundaries are considered, so that a better understanding as to how and to what extent there is a turn in the production, organization and sharing of knowledge. The main issues with research based on rigid, normative boundaries are raised and the opportunities generated by creating connections are explored. Ultimately, I argue that research is indeed being reshaped by the removal or the crossing of physical, epistemic and virtual boundaries as well as by pushing forth an increasing interest in connectivity. Additionally, I propose to cross or remove surviving rigid boundaries still further, to construct more flexible and fluid epistemic limits, and to establish additional connections at several levels.

Although I assume that it would be important to analyze the current reshaping of boundaries, hiperconnectivity, porous episteme, in a broader analytical framework that would provide a precise notion of the meaning and importance of this reshaping within all the production of scientific knowled-

ge about medieval art in the Iberian Peninsula, that task would be virtually impossible and would exceed the space available for this article.

The need to cross disciplinary boundaries

The 19th century witnessed the consolidation of the discipline of Art History; its object of study, methodology and pedagogic dimension were clearly outlined, and this naturally led to the formation of disciplinary epistemic boundaries (MICHAUD 2005). Owing to this, the discipline managed to gain a firm footing in the European academic and professional system, with France and Germany in the lead.

In the case of the history of medieval art, it progressively occupied a specific area within the discipline but, at the same time, established close – and sometimes strained – ties to Archaeology and History. In 1905, a course on “histoire de l’art chrétien au Moyen Âge” was assigned to Émile Mâle, who a few years earlier had called for the incorporation of the history of medieval art in the university syllabus (MÂLE 1894). In the following decades, the study of medieval Iberian art would gain a great impetus thanks to scholars who occupied chairs in outstanding European and US-American universities, for instance Elie Lambert and Georges Gaillard at La Sorbonne, Marcel Durliat at Toulouse-Le Mirail, Arthur Kingsley Porter first at Yale and latter at Harvard, and Meyer Schapiro at Columbia.

In the Iberian Peninsula, however, Art History did not enter the academic system until the early 20th century and the professional and academic weight of the discipline was smaller than in other European contexts throughout most of the century. As far as Spain is concerned, a chair in the History of Fine Arts was granted to the *Universidad Central* in 1904, as part of the doctorate in Philosophy and Humanities (CENDÓN FERNÁNDEZ 2011; PASAMAR ALZURIA 1995). It was held by Elías Tormo and, in 1913, it was relabelled a chair of Art History, that is, a century later than other chairs created, for instance, in Germany. Little by little, seminars and specific departments of Art History were created, although in many cases they had to share with such areas as Archeology or History. This was the case with the Department of Art History at the University of Valladolid, one of the earliest. It was originally created as an Art and Archeology Seminary and it began operating in the 1932-1933 academic year.

In Portugal, Art History also began to be taught within the framework of the teaching of Fine Arts at the turn of the 20th century, with three courses at

the Escola de Belas Artes in Lisbon and, later, in the faculties of humanities of the Universities of Lisbon and Coimbra. In addition, a specialised internship program for the curators of museums and national monuments began operating in 1933 at the Museu Nacional de Arte Antiga in Lisbon (GONÇALVES 1960: 55). In 1957, the Estado Novo dictatorship carried out a program of university reform, which led to the separation of the History and Philosophy degrees and led to important changes in the teaching of Art History. Aesthetics and Art Theory began to be taught as part of the Philosophy degree, while Art History came to be included in the history degree syllabus. As far as the production of knowledge is concerned, it must be pointed out that the first *História da Arte em Portugal* (History of art in Portugal) was not published until 1942 (LACERDA 1942; BOTELHO 2011). Regarding the study of medieval art, it must be taken into account that many of those involved in its study were essentially dilettante scholars, for instance Manuel Vieira da Natividade – an agronomist –, and Reynaldo dos Santos – an urologist.

This situation only began to change in the 1970s, during which major political regime change took place in both Portugal and Spain. The Carnation Revolution in Portugal in April 1974 and the death of Francisco Franco in Spain in 1975 triggered the transition to democracy in both countries, which became a republic and a parliamentary monarchy, respectively, and the accession of both countries to the European Economic Community in 1985. In the Spanish academic system, the last decades of the 20th century witnessed the implementation of an independent Degree in Art History and its consolidation as a three-year degree after its very existence was challenged with the adoption of the Bologna system in 2004, when it almost disappeared (ANGUITA CANTERO 2007). In Portugal, a specialisation in Art History was created in 1981 within the History degree in all four Portuguese public universities: Coimbra, Porto, University of Lisbon and NOVA University, the latter of which was founded after the 1974 Revolution (CALADO 2001). This was a first step towards the consolidation of Art History as an autonomous degree, something that did not happen until 2003, when the degree in Art History was created, before being integrated into the Bologna system.

Despite the obvious difficulties faced by the discipline to consolidate professionally and academically during the 20th-century, and despite the concerns expressed by disciplinary guardians, who worry about it losing its identity if disciplinary boundaries are crossed, transgressing those limits has always proven to be essential for medieval art historians. Indeed, their work cannot only be ascribed to the field of Art History but also to the broader field of Medieval Studies, a cross-disciplinary research field with a strong tra-

dition both in Europe and North-America. Throughout the 20th century, art historian-medievalists working on the Iberian Peninsula have toiled side by side with archaeologists, codicologists, paleographers, musicologists and literary scholars, thus collectively enriching the field of Medieval Iberian Studies. Proof of this is their active participation in conferences on medieval studies, such as the two largest annual world events dedicated to the Middle Ages, the International Congress on Medieval Studies at Kalamazoo (USA) and the International Medieval Congress at Leeds (UK); their membership of organizations such as the SEEM (Sociedad Española de Estudios Medievales); their integration in research centers which specifically focus on the study of the Middle Ages; and the publication of papers in journals which also focus on this historical period.

However, it is true that the turn of the 21st century brought with it a new impetus for the joint study of questions raised by medieval art. Broadly speaking, transgressing disciplinary boundaries might occur through relational ontology – broadening the conceptual core of the discipline –; engaging in meta-disciplinary paradigms; and resorting to dialogic practices which include multi-, inter- and trans-disciplinary collaboration³. Dialogic practices have been particularly important for medieval Iberian art historians over the past two decades. Especially relevant are collaboration with research disciplines that combine the use of scientific techniques with methods, perspectives and theories from the humanities. These include archaeometry, the history of material culture and technical art history.

One example may be used to illustrate this major shift. It is the interdisciplinary research and restoration project of the *Pórtico de la Gloria* (CIRUJANO GUTIÉRREZ et al. 2012; PRADO VILAR 2020). The project was undertaken between 2006 and 2018 and was followed up by a series of public outreach initiatives. These include an app which provides the public the opportunity to view the portal through a super-high-resolution digitalization gigapixel image. This illustrates the potential of virtual environments to erase physical boundaries, playing a decisive role in the dissemination of scientific knowledge, public outreach and the construction of the much-needed bridge

³ Multidisciplinary collaboration implies the joint work of experts from several disciplines who carry out research independently or sequentially. In any case, they stay within their own disciplinary boundaries and juxtapose their work with that of others. Interdisciplinary research, on the contrary, does not amount to the sum of various parts but to creating a common space to address a problem. There, methods and perspectives coming from several disciplines converge and scholars necessarily cross their discipline boundaries. A step further is taken by researchers engaged in transdisciplinary dialogic practices. They usually work together for a long period of time and together construct a conceptual framework in which the perspectives of their own disciplines are diluted, thus enabling a paradigm shift (MADANIPOUR 2013).

between science and society⁴.

Additionally, the need to cross disciplinary boundaries and the kind of projects carried out in recent decades have put works, objects and artifacts that twentieth-century historiography regarded only secondarily under the limelight, for instance jewelry (LABARTA 2017; PEREA 2001, 2009); textiles (BORREGO DÍAZ et al. 2017; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ 2012; FELICIANO 2014; RODRÍGUEZ PEINADO and CABRERA LAFUENTE 2013, 2020; RODRÍGUEZ PEINADO and GARCÍA GARCÍA 2019); altarpieces (ALBAR et al. 2017; KROUSTALLIS et al. 2016); glass (COUTINHO et al. 2016; GOVANTES-EDWARDS et al. 2016); illuminated manuscripts (MELO et al. 2014; MIRANDA and MELO 2011; MIRANDA and MIGUÉLEZ 2014); and, in the case of Portuguese historiography, mural paintings (AFONSO 2010) and tomb sculpture (CANDEIAS et al. 2019).

Furthermore, the formation of work teams in which specialists from such different areas of knowledge converge meant that not only the type of work to be analyzed but also the problems they raise are very different. In this sense, it can be argued that the historiography of art has taken a significant turn, since the felt need to cross disciplinary boundaries has far exceeded expectations. It has been possible to advance in questions of a specific nature concerning the production of knowledge about medieval art, but a new twist to the intrinsic value of the work of art can also be argued for. In this regard, the recent study of the so-called *Cancioneiro da Ajuda* (Ajuda Songbook) might be paradigmatic. An example of Galician-Portuguese medieval lyric poetry, the manuscript was rediscovered in the 19th century and, since then, has been subject of a vast number of studies by literary scholars. Few art historians paid attention to this manuscript, as its sixteen illuminations, depicting musical scenes, were left unfinished (STIRNEMANN 2016). In addition, they are not particularly outstanding from the stylistic and formal points of view, in contrast to other similar manuscripts that contain the *Cantigas de Santa Maria*. More recently, an interdisciplinary research team carried out an in-depth study of this manuscript, crossbreeding the methodologies of art history, technical art history, literary studies, musicology, chemistry, and conservation and restoration (NABAIS et al. 2016). The first in-depth study of its musical iconography, particularly the instruments depicted, helped to contextualize the production of the manuscript. Even more importantly, the chromatic palette revealed in the laboratory proved to be unexpectedly rich and showed the use of materials such as lapislazuli, brazilwood and mosaic gold. In addi-

⁴ <https://porticodelagloria.fundacionbarrie.org/en/>.

tion, the techniques used to apply dyes to the manuscript were also found to be surprisingly complex.

These results lead scholars to start considering not only the sponsors' desire to produce luxurious manuscripts, but also the practical possibilities of such a production. This includes economic resources and the very availability of raw materials, some of which came from outside Europe. The richness of the techniques and materials used stands in sharp contrast, therefore, with a simple normative art history approach. Indeed, artworks that are unfinished are highly valuable for what they reveal about production processes. This opens the door to reconsider the very concept of artistic value in a medieval object, work or artifact. Concerning research conducted by teams formed not only by art historians but by scholars coming from many different disciplines, the artistic value of the object might not even be discussed, as researchers focus on making the object speak, as well as on finding the best ways to disseminate and share the knowledge so generated. But within Art History, art historians may find themselves faced with a dilemma: embrace the ideas advocated at the turn of the 20th century by Alöis Riegl on the *Kunstwollen* and the work of art as a historical document (RIEGL 1901, 1903), or, alternatively, advocate crossing the epistemic limits of the work of art and embrace other terms and categories such as visual culture or material culture, common to several research areas within the Humanities and Social Sciences, including Archaeology and Anthropology. The choice might depend on the kind of narrative each scholar aims to construct and the method that she/he intends to apply.

In any case, the benefits that medieval art historians reap for crossing disciplinary boundaries are so many and so varied that their future seems doomed to permanently dwell in this environment. This raises the issue of post-disciplinarity, which is indeed the kind of knowledge model towards which many sciences and disciplines have been moving recently; being problem- or issue-oriented rather than field-specific. Particularly, intellectuals within the Humanities have been advocating for this shift in order to better connect with other scientific domains⁵. The term itself seems to align with the post-era terminology (post-structuralism, post-colonialism, post-communism, post-modernism) but as any term including a prefix or a suffix, this is rather proble-

⁵ The post-disciplinary approach crystallises in clusters which are beyond the scope of departmental, faculty or university structures. The work is carried out through collaboration that is usually temporary, but allows scholars to come together and solve a given problem or issue. In addition, this working model simplifies and encourages research beyond academia, providing scholars the opportunity to develop joint projects with cultural institutions, social agents and stakeholders (BIAGIOLI 2009; DAVIDSON and GOLDBERG 2004; PERNECKY 2019).

matic. As argued by Dominique Kalifa, the “post-” nomenclature betrays the inability both to name our time and to imagine what will follow (KALIFA 2020). This presents us with a twofold challenge: to continue working on more appropriate terms that better define the new way of producing, organizing and sharing knowledge, and to continue engaging in dialogical practices and joint work.

Categories and Classification. Issues and Problems

Throughout the 20th century, medieval Iberian art historiography based its methodology on epistemic boundaries that either assumed the stylistic categories and classification imposed by European historiography (e.g. Romanesque art, Gothic art, Islamic Art) or applied a series of categories shaped in the 19th century to define and parcel out a significant set of artistic productions that were considered original of the Iberian context, as well as characteristic of Spanish and/or Portuguese, Catalan and Galician identities. Outstanding examples of this include the Visigothic, Suevic, Asturian, Mozarabic and Mudejar art categories.

At the turn of the 21st century, however, a historiographical paradigm shift began to take shape, following the efforts of medievalists who questioned the relevance and appropriateness of some of the stylistic categories linked to Iberian identities. Their emergence and later use as historiographical constructions at the service of legitimizing political and ideological narratives were unraveled⁶. They can, therefore, be now regarded as evidence of the methodological nationalism that characterized the history of art built during the nineteenth century⁷. This is the case, for instance, with Mozarabic and Mudejar, which have by now been completely deconstructed and desmitified (BANGO TORVISO 2007; RUIZ SOUZA 2009, 2016a, 2016b, 2018;

⁶ These studies can be framed in the more general context of the art-historical discipline and, specifically, of the history of medieval art which, in recent decades, has made very significant efforts to thoroughly analyze the origins of Art History as a discipline and, particularly, the aims and uses to which it has been directed. They highlight, for instance, art-history connections with intellectual debates on issues such as race, identity or the origin of nation-states (JARRASSÉ 2004; MICHAUD 2015). In turn, this process of deep self-reflection within Art-History is part of a more general phenomenon also affecting other humanistic disciplines from the close of the 20th century. Cultural historians, archaeologists etc. have made commendable efforts to dismantle the filters set before the medieval past during the 19th century in the context of the consolidation of nation-states (ANDERSON 1983; GEARY 2002; HOBSBAWM 1990; KOHL and FAWCETT 1996).

⁷ The notion of methodological nationalism (*nationalisme méthodologique*) has been coined and discussed by sociologist Blaise Wilfert-Portal (2010, 2012).

SALIDO LÓPEZ 2014)⁸. This herculean task of historiographical revision undertaken by art historians must be analyzed alongside those carried out in the fields of Archaeology and History. This is the case with Visigothic art, culture and kingdom, which was used to build the theory of “La primera España” (“Earliest Spain”), as a way to legitimize Francoism and its links with the Nazi regime, a link which began to be addressed by archaeologists the closing years of the 20th century (QUIRÓS CASTILLO and TEJERIZO-GARCÍA 2019).

Concerning the artistic categories imported from European historiography, namely Romanesque, Gothic and Islamic, the situation is rather different. Recent decades have witnessed a widespread intellectual debate in the field of European medieval art history regarding these stylistic categories and their evolution as historiographical constructions, as well as their boundaries, problems of classification, geography and timeline. However, all of them are still regularly used in both academic and non-academic contexts. The historiography of medieval art in the Iberian Peninsula mirrors this general context, since researchers who have problematized them and thus removed them from their work coexist with others who argue for their continued use.

As far as Romanesque is concerned, a broad transnational intellectual debate must be pointed out (BARRAL I ALTET 2012a; NAYROLLES 2005; RUDOLPH 2019; SEIDEL 2006; SAUERLÄNDER 2004). Here, the valuable contributions of several medievalists working on the Iberian Peninsula are to be highlighted. The category as a whole, as well as the use of particular terms and theories, such as “First Romanesque” and the presence of lombard masters in Catalonia in the early 11th century, have been discussed (BARRAL I ALTET 2004; DURAN-PORTA 2008, 2009a, 2009b). Despite this, the truth is that the Romanesque category continues hovering over Iberian Studies, and a large number of medievalists continue to organize their research and produce knowledge based on the Romanesque paradigm. Additionally, the category still predominates in teaching and training at all levels – from secondary school to PhD programs –, as well as in the organization and classification of museums collections, exhibitions, and other public outreach initiatives, such as summer courses, touristic itineraries or digital databases⁹. Furthermore, chrononymes such as *Los siglos del Románico* (the Romanes-

⁸ The role played by the Center for Mudejar Studies in Teruel for the studies of Mudejarism should also be highlighted. <https://www.ieturolenses.org/cem/index.php/>.

⁹ One of the largest exhibitions over the past two decades was *El Románico y el Mediterráneo. Cataluña, Toulouse y Pisa (1120-1180)*, on display at the Museu Nacional d'art de Catalunya from 28.02 to 18.05 2008. <https://www.museunacional.cat/es/el-romanico-y-el-mediterraneo-cataluna-toulouse-y-pisa-1120-1180-0>.

que centuries) have become common places among both scholars and popular culture¹⁰. The Romanesque is still considered as an “emblem” of national identities in the Iberian Peninsula (CANAVILHAS 2010).

The situation with the Gothic is similar. The history and appropriateness of, and the epistemological problems and challenges associated with the category have been largely addressed by medievalists from various historiographical traditions over the past two decades. Particularly important have been the studies that focus on the use of the Gothic style as a legitimating tool in the context of nation-state building processes during the 19th century, as well as the in-depth studies on the interventions carried out on heritage items that are today designated as Gothic but that, in many cases, rather reflects nineteenth-century additions and transformations (PASSINI 2012; TIMBERT 2018). Nevertheless, this artistic category, strongly rooted in European culture, has not yielded an inch of ground in many contexts. Chrononymes such as *The Age of Cathedrals* are widespread and exhibitions lure visitors in with slogans such as *The splendor of the gothic*. For their part, art historians have turned their eyes to subcategories coined a century ago. If at the turn of the 20th century, studies on *Spätgotik* betrayed an attempt to endow Germany with its own national “Gothic”, at the turn of the 21st century, the same sub-category has acquired a new vigor, its progressive and transforming nature, its role in facilitating the transition to modernity being stressed¹¹. Iberian historiography has indeed contributed to the revival of this sub-category through the creation of the *Red Temática de Investigación Cooperativa sobre el Arte Tardogótico (Siglos XV-XVI)*, a trans-national research network that aims to define the cartography of European Late Gothic. Furthermore, Gothic art is being invoked and instrumentalized as a means to attract tourists or capture funding. This is the case with the slogan *Santarém. A capital do Gótico* (Santarém. the Gothic capital) in Portugal and the Gothic Quarter in Barcelona.

Concerning Islamic Art, over the past two decades the category has been largely questioned by scholars and museums from all over the world (CAREY and GRAVES 2012; REY 2022). Iberian Studies also mirror this development. On the one hand, the canonical category of Islamic art, especially linked to processes such as the *Reconquista* or “Muslim rule”, still prevails in society at

¹⁰ A chrononym is a simple or complex expression used designates a time period that is perceived as, and associated with certain features that allegedly lent it internal consistency. For instance, the Golden Twenties or the Gilded Age. The term was coined by linguist Eva Büchi (1996: 271) and later developed by Danièle Van de Velde (2000).

¹¹ That was precisely the argument of the recent exhibition *Spätgotik. Aufbruch in die Neuzeit*, on display at the *Staatlichen Museen zu Berlin* from 21.05 to 03.10 2021. See: <https://www.spaetgotik.berlin/>.

large – museum collections display, exhibitions, touristic narratives¹². On the other hand, a large number of intellectuals have made great efforts to unravel the reality behind the creation of categories such as *Reconquista*, its use by historiography in the 19th and 20th centuries, and its suitability to approach the study of Medieval Iberia (GARCÍA SANJUÁN 2013; RÍOS SALOMA 2011, 2013).

Scholars have also taken important steps to construct a historical narrative that aims to open a third way of analysis by not falling into mythical and idealized notions of Al-Andalus, or underestimating the “Muslim” as something alien and marginal (MORENO MANZANO 2010). Historiography tends to place under the same focus and, at the same time, processes of confrontation and dialogue, conflict and convivencia. Significant efforts have been made towards a better understanding of the cultural and artistic connections between the north and the south, the east and the west of the Iberian Peninsula, as well as towards analyzing the multicultural medieval Iberian society as a whole, by considering the existence of multi-layered contexts in artistic production. Ultimately, categories such as the “Arts of Islam” and the “Arts of Al-Andalus” are beginning to find a space in the study of medieval art in the Iberian Peninsula –both at universities and other cultural institutions such as the Mértola’s Archaeological Site– (CALVO CAPILLA 2001, 2014, 2017; GÓMEZ-MARTÍNEZ 2020), coexisting, in addition, with the use of other analytical categories such as Islamic material culture and Islamic visual culture (ANDERSON AND ROSSER-OWEN 2007).

The very remodeling of the rooms and collections of the National Archaeological Museum in Madrid, carried out in recent decades, reflects this change, since today it houses several rooms dedicated to the Medieval World: Al-Andalus. Even so, it must be considered that the museological narrative of medieval art in this institution still opposes Al-Andalus and the Christian Kingdoms, which are displayed on different floors. A desirable commitment to avoid narrative confrontation has not met in practice (GARCÍA-CONTRERAS RUIZ 2015)¹³.

Finally, although quantitatively less historiographically significant, owing to the reduced number of researchers implied as well as the smaller room allocated to them in museological narratives, the categories of Byzantine art,

¹² A major recent exhibition is *O gosto pela arte islâmica. 1869 — 1939* (the title in English was *The raise of islamic art*), on display at the Gulbenkian Museum in Lisbon from 12.07 to 07.10.2019. See: <https://gulbenkian.pt/agenda/o-gosto-pela-arte-islamica/>.

¹³ The exhibition *Las Artes del metal en Al-Andalus*, on display at the Museo Arqueológico in Madrid from 17.12.2019 to 26.04.2020, also reflects this shift. See: <http://www.man.es/man/exposicion/exposiciones-temporales/historico/2011-2020/2020/artes-metal.html>.

the “1200 style/art”, and Jewish art must nonetheless be taken into account. Both of these categories persist in medieval Iberian art historiography as they seem to be enjoying a revival in some academic circles (AFONSO and MIRANDA 2015; AFONSO and MOITA 2019; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ 2014)¹⁴.

While in the 21st century the historiography of medieval Iberian art historiography has moved beyond the epistemic limits set by certain stylistic categories which are specifically related to the Iberian identity(ies), it is still somehow dependent on stylistic and formal classifications originating in European historiography. During the 20th century, Islamic, Romanesque and Gothic turned into such rigid boundaries that, despite notable efforts by certain intellectuals who have exposed their weaknesses, they have proven to be extremely resilient epistemological hierarchies. However, two major shifts may be stressed. One concerns research that revolves around disciplinary dialogic practices, as noted above. Here, the study of medieval artistic heritage is being approached from an issue- and problem-driven perspective, for which boundaries created according to artistic styles and movements are no longer useful. For researchers who come from other disciplines, those traditional art-history categories do not contribute much when it comes to analyzing problems and finding solutions, so in this type of research, these limits are disappearing.

The other major shift is internal to the field of Iberian medieval art. Here, more and more researchers and cultural institutions are adopting a work methodology based on issues and problems, which naturally makes them remove those surviving boundaries. These are no longer needed to address some of the most debated topics over the past two decades: gender (JASPERSE 2020; MARTIN 2006, 2012; WALKER 2005); race (PATTON 2016); religion, beliefs and interfaith relationships (AFONSO and PINTO 2014; ROSSER-OWEN 2015); authorship and patronage (PAULINO MONTERO 2020; POZA YAGÜE and OLIVARES MARTÍNEZ 2017; TEIJEIRA PABLOS et al. 2014); the center-periphery/margin structures (ANTUNES et al. 2019); circulation of people, ideas, models, raw materials and goods (BILOTTA 2018, 2021; BROUQUET and GARCÍA MARSILLA 2015; CARVAJAL GONZÁLEZ 2022; MIGUÉLEZ CAVERO and VILLASEÑOR SEBASTIÁN 2018); cross-cultural exchange (AFONSO 2016; AFONSO and HORTA 2013; MARTIN 2020); and the use of techniques and materials and

¹⁴ In the case of Byzantine Art, research conducted over the past two decades has led to the gradual removal of Byzantine artistic space boundaries, which are being replaced by a more complex definition of the interaction, exchange and imbrications between different Mediterranean cultures (BACCI 2012).

processes of material degradation over time.

Recent historiography proves also that a growing number of medieval Iberian art historians are tending to replace the epistemic boundaries of traditional artistic categories for those based on periodization by years and centuries. A tendency to approach questions by taking into account “medieval” or the “Middle Ages” as a whole category is also observable. Additionally, scholars are pushing forth the connection(s)-oriented paradigm, as is also happening within other disciplines, such as Music Studies (FERREIRA 2016).

Time and Space

In June 1905, in his Inaugural Lecture at Cambridge University, Lord Acton encouraged students to study problems in preference to periods:

Learn as much by writing as by reading; be not content with the best book; seek sidelights from the others; have no favourites; keep men and things apart; guard against the prestige of great names; see that your judgments are your own, and do not shrink from disagreement; no trusting without testing; be more severe to ideas than to actions; do not overlook the strength of the bad cause or the weakness of the good; never be surprised by the crumbling of an idol or the disclosure of a skeleton; judge talent at its best and character at its worst; suspect power more than vice, and study problems in preference to periods; for instance: the derivation of Luther, the scientific influence of Bacon, the predecessors of Adam Smith, the medieval masters of Rousseau, the consistency of Burke, the identity of the first Whig (ACTON 1906: 24).

Similarly, during the 20th century, many intellectuals, like those linked to the Annales school, took similar positions subordinating historical periodization to problem-oriented perspectives. However, the truth is that the historical sciences have regarded this methodological perspective as the most accurate. This is the case of art history, which, taking as a reference the traditional timeline of the Middle Ages provided by historians, framed the study of medieval art within a set chronological bracket (5th-15th centuries). This limitation, especially in its most rigid takes, not only caused problems related to the position of beginnings and ends, but had a reductionist effect on the material under study, leaving out works, buildings and artifacts that did not fit into the “approved” chronological bracket. Additionally, it also promoted a truly reductive vision that excludes more often than it includes, discards

more often than it adds, and stresses disconnection rather than connections.

In the specific case of Iberian historiography, these chronological boundaries still present some inconsistencies. In Portugal, a key date is 1415, when Ceuta was conquered, which marks the beginning of Portuguese maritime expansion. In Spain, on the other hand, the key date is traditionally set to 1492, when the Catholic Monarchs entered the city of Granada, Christopher Columbus arrived to the American continent, and the Jews were expelled. This means that, while for Spanish historiography most of the fifteenth century is regarded as medieval, in Portugal the same century is frequently approached from an early-modern perspective. Moreover, during the reign of Manuel I, a relevant figure during this century, Portuguese art historiography traditionally identifies the emergence of a recognizable artistic style, which is, to boot, intrinsic to Portuguese culture. The so-called Manueline style, a term coined in the 19th century, was systematically promoted as a symbol of Portuguese national identity by the Estado Novo dictatorship during the 20th-century, and it remains strong today as an analytical category (AFONSO 2005, 2022). If these two divergent Iberian perspectives are compared with those prevailing in other regions, a pending task, the inconsistencies grow even wider. For Italian historiography, the 15th century represents the height of the Renaissance, whereas in the eastern Mediterranean, the key date is 1453, when Constantinople fell to the Ottomans.

Along with these inconsistencies, the rigid chronological limits set for the medieval period have also reduced the possibility of carrying out in-depth studies on specific aspects related to continuity, constancy, transformation, influence, survival, reception, diffusion, or temporary migration. *Longue durée*-inspired analyses, which stand aloof from the chronological limits forced by the “medieval” label, allow all these issues to be analyzed. It is a much more demanding approach, however, asking for vast masses of information, primary sources, works and objects, as well as various political, economic and social contexts, to be taken into account. However, in the long run they result in a deeper understanding of the medieval art object and, at the same time, also feed the bigger art history picture at a much more general level.

In this sense, the historiography of the last two decades has made a qualitative and quantitative leap in the production of knowledge, based on overcoming normative chronological limits. Following the pioneering studies of art historians such as Serafín Moralejo (1976, 1977), a significant group of researchers has contributed to overcome the cracking boundaries between the ancient and medieval worlds in the Iberian Peninsula, analyzing processes of continuity, transformation, mutation, and survival (CASTIÑEIRAS

GONZÁLEZ 2004, 2008; MORÁIS MORÁN 2011a, 2011b, 2013; PRADO VILAR 2009, 2011; TRINKS 2008, 2012; TRINKS and BREDEKAMP 2017; WALKER 2016). Scholars such as Xavier Barral even recognize that the study of Antiquity is the right path to understanding medieval art (BARRAL I ALTET 2012b: 71).

In the same way, it has become essential to analyze these same phenomena regarding the Middle Ages and the periods that followed. In fact, a very significant number of case studies carried out in recent years allow us to perceive that the alterations suffered by items of artistic heritage labeled as “medieval” have, in many cases, very little that actually belongs to that historical period (BOTO VARELA 2015; COCOLA-GANT 2013; CHAPAPRÍA and GARCÍA CUETOS 2007; GARCÍA BLAS 2013; GARCÍA CUETOS 2016; NETO 2001). An in-depth study of the filter that the 19th century and the first decades of the 20th century set upon medieval artistic heritage has been undertaken, revealing a wide range of factors that led to far-reaching transformations: the use of medieval art as an element of political legitimacy; collecting and the creation of the first museums; the degradation of heritage itself; or the production of knowledge by local scholars and intellectuals without training in the field of art history.

In recent years, artistic historiography has also begun to challenge spatial boundaries. Geographical and political barriers in the Iberian peninsula, both in medieval times and today, are now analyzed not only as barriers, but also as a medium of exchange, connectivity and interaction. These include geographical borders such as the Pyrenees, the political boundaries between the medieval Iberian kingdoms, or the current border between the Spanish and Portuguese states. Furthermore, scholars have tried to gain a broader understanding of Iberian reality(ies), analyzing connections with the Mediterranean basin, Africa, and Asia (BLOOM 2020; DÍEZ JORGE and NAVARRO PALAZÓN 2015).

The recent significant progress in our knowledge about the use of raw materials for the production and use of colors in artistic practice can illustrate the extent to which spatial limits have been permeated by scholarship. For instance, high quality deep blue obtained from lapis-lazuli has been identified in 11th-century plasterwork in Toledo (GONZÁLEZ PASCUAL 2014); in 12th-century monumental sculpture in the cathedral of Santiago de Compostela (CORTÁZAR GARCÍA DE SALAZAR and SÁNCHEZ LEDESMA 2017); and in 12th- and 13th-century manuscripts illuminated in the monastery of Alcobaça (MIRANDA and MELO 2014). This means that a primary source coming from the deposits at Sar-e-Sang in Badakhshan (Afghanistan), was reaching the Iberian Peninsula through long-distance Asian trade routes (PARODI 2015;

NASH et al. 2010; WYART et al. 1981). It also means that this lapis-lazuli was circulating across the Iberian Peninsula in aloofness of political, cultural and religious boundaries. Furthermore, the same raw material has been found in other European contexts. In France, for instance, the study of the 12th-century polychromy in Senlis Cathedral has revealed that it was used there too (STEYAERT and DEMAILLY 2000). Future research may bring to light more data that will allow us to know what was the role played by the Iberia in the routes through which this material from Asia, as well as other materials from Africa, including ivory and gold, reached the ultra-Pyrenean territories¹⁵.

Nearer future major challenges: The Middle Ages in the Media Age

Over the last twenty years, the phenomenon of globalization has brought about a significant change in the mobility patterns of academics, who have travelled more easily from one place to another to carry out their research, field work, and participate in scientific conferences and forums. This increased mobility also applies to academic systems, which have become more permeable and have progressively opened up to the incorporation and attraction of talented researchers from abroad. As Xavier Barral has argued, it is extremely difficult to find a common denominator when it comes to establishing where the work of emigrant art historians who have continued their work in a country far from their land of birth is rooted. Their vision is largely dependent on the convictions and their personal circumstances (BARRAL I ALTET 2012b: 58). However, it is true that scholars who develop their careers in another country naturally acquire a perspective that, on a personal level, makes them more critical and aware of the reality of their countries of origin and, at a professional and scientific level, leads them to approach the artistic object with different eyes. Concerning the historiography of the medieval Iberian Peninsula, this also applies to researchers working on Medieval Iberia although not being born in either Spain or Portugal. They have provided a fresh look free from historiographical heritage, approaching specific problems or objects with the advantage that a certain distance grants. The greatest challenge for the near future is for the contributions of national and

¹⁵ The routes connecting African territories with the Mediterranean basin were put under the spotlight by the exhibition *Caravans of Gold. Fragments in Time. Art, Culture, and Exchange across medieval Saharan Africa*, which was on display at the *Block Museum of Art* (Northwestern University, Chicago) from 26.01 to 21.07 2019. <https://www.blockmuseum.northwestern.edu/exhibitions/2019/caravans-of-gold-fragments-in-time-art-culture-and-exchange-across-medieval-saharan-africa.html>.

foreign researchers to be received in the same way, debated with respect and assumed by historiography in the same way.

Along with physical mobility, technology has played an especially crucial role in the way scholars on medieval Iberia have been working in the past twenty years. It has provided scholars with the opportunity to access primary and secondary sources at a click gesture. It has also offered new ways to organize material, data and information more effectively and share vast masses of information in a virtual world that knows of no barriers of time and space. Indeed, the COVID-19 pandemic has shown to what extent technology has facilitated production, organization and dissemination of knowledge to continue taking place despite the conditions imposed by the sanitary crisis. This notwithstanding, the future will present scholars with a major challenge: to avoid all the knowledge produced, organized and shared as a result of the creation and use of e-resources becoming lost or forgotten knowledge. Strategies and solutions to make knowledge discoverable and usable by researchers and society at large will thus be on our priority tasks list.

Indeed, one of the long-range goals for the coming years is closely linked to the dissemination of the knowledge produced but also of the new ways of working. The gap between scientific research and higher education needs to be bridged. Art history study plans both in Portugal and Spain need to reflect the paradigm shift that has taken place in the last two decades by offering cross-disciplinary plans, updated courses and seminars. Additionally, the academic world still needs to become more open to society and to build bridges which allow the dissemination of scientific knowledge quickly and efficiently.

Finally, as far as the production of knowledge is concerned, the significant advantages brought about by the dilution of epistemic boundaries in Iberian historiography should be followed up. Here, the need to reflect on the terminology used to define, classify and interpret medieval art in the Iberian Peninsula remains as a major challenge for the nearer future. After all, as Hans Belting pointed out, “terminology provides a key to understanding the underlying intentions” (BELTING 2013).

References

ACTON, John Emerich Edward (1906). “Inaugural Lecture on the Study of History”, in John Neville Figgis and Reginald Vere Laurence (eds.), *Lectures on Modern History*. London: Macmillan and Co., 1-28. <https://oll.libertyfund.org/title/figgis-lectures-on-modern-history>.

- AFONSO, Luís Urbano (2005). “Manuelino e luso-tropicalismo: a historiografia da arte e a construção da identidade portuguesa durante o Estado Novo”. *II Congresso Internacional de História da Arte*. Coimbra: Almedina, 105-141.
- AFONSO, Luís Urbano (2010). “Em demanda da pintura medieval portuguesa (1100-1400)”, in João A. Carvalho (ed.), *Primitivos Portugueses (1450-1550). O século de Nuno Gonçalves*. Lisboa: MNAA/Athena, 94-107.
- AFONSO, Luís Urbano (2016). “Patterns of artistic hybridization in the early protoglobalization period”. *Journal of World History*, 27.2, 215-253.
- AFONSO, Luís Urbano (2022). “Em ano de peste, muito ficou por renovar”. *Medievalista*, 31, 445-459.
- AFONSO, Luís Urbano and HORTA, J. (2013). “Afro-Portuguese Olifants with hunting scenes (c. 1490- c. 1540)”. *Mande Studies*, 15, 79-97.
- AFONSO, Luís Urbano and MIRANDA, Maria A. (eds.) (2015). *O livro e a iluminura judaica em Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.
- AFONSO, Luís Urbano and MOITA, Tiago (eds.) (2019). *Sephardic Book Art of the 15th century*. Turnhout: Brepols/Harvey Miller.
- AFONSO, Luís Urbano and PINTO, Paulo M. (eds.) (2014). *O livro e as interações culturais judaico-cristãs em Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste”.
- ALBAR, Ana; GÓMEZ, Marisa and BRUNO, Giulia (2017). “Estudio técnico del retablo de Santa Catalina de Francisco Gallego. Caracterización de los materiales y de la técnica pictórica”, in Matilde Miquel Juan, Olga Pérez Monzón and Pilar Martínez Taboada (eds.), *Afilando el pincel, dibujando la voz. Prácticas pictóricas góticas*. Madrid: Ediciones Complutense, 31-46.
- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Verson.
- ANDERSON, Glaire D. and ROSSER-OWEN, Mariam (eds.) (2007). *Revisiting Al-Andalus. Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*. Leiden-Boston: Brill.
- ANGUITA CANTERO, Ricardo (2007). “La nueva estructura del título de Grado de Historia del Arte en el Espacio Europeo de Educación Superior”. *Ars longa: cuadernos de arte*, 16, 175-86.
- ANTUNES, Joana; CRAVEIRO, Maria de Lurdes and GONÇALVES, Carla Alexandra (eds.) (2019). *The Centre as Margin. Eccentric Perspectives on Art*. Delaware: Vernon Press.
- APPADURAI, Arjun (1990). “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. *Theory, Culture & Society*, 7, 295-310.

- APPADURAI, Arjun (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BACCI, Michele (2012). “Vieux clichés et nouveaux mythes: Constantinople, les îcones et la Méditerranée”. *Perspective: la revue de l’INHA : actualités de la recherche en histoire de l’art*, 2, 347-64.
- BANGO TORVISO, Isidro (2007). “Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término mozárabe”, in *Simposio Internacional <El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media>*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 73-88.
- BARRAL I ALTET, Xavier (2012a). *Contre l’art roman? Essai sur un passé réinventé*. Paris: Fayard.
- BARRAL I ALTET, Xavier (2012b). “Escribir la Historia del Arte junto a la Historia sin neutralidad”, in Jaume Aurell (ed.), *La Historia de España en primera persona. Autobiografías de historiadores hispanistas*. Barcelona: Editorial Base.
- BARRAL I ALTET, Xavier (2014). “Puig i Cadafalch: le premier art roman entre idéologie et politique”, in Arturo Carlo Quintavalle (ed.), *Medioevo. Arte Lombarda*, Milano, 33-41.
- BELTING, Hans (2013). “From World Art to Global Art. View on a New Panorama”, in *The Challenge of the Object, 33rd Congress of the International Committee of the History of Art, Congress Proceedings*. Nürnberg: Germanisches National Museum, 1511-13. <https://whstnxt.net/011>.
- BIAGIOLI, Mario (2009). “Postdisciplinary Liaisons: Science Studies and the Humanities”. *Critical Inquiry*, 35.4, 816-33.
- BILOTTA, Maria Alessandra (2018). *Medieval Europe in Motion. The circulation of artists, images, patterns and ideas from the Mediterranean to the Atlantic coast (6th-15th centuries)*. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- BILOTTA, Maria Alessandra (2021). *Medieval Europe in motion: The circulation of jurists, legal manuscripts and artistic, cultural and legal practices in medieval Europe (13th-15th centuries)*. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- BLOCH, Marc (1928). “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”. *Revue de synthèse historique*, 46, 15-50.
- BLOOM, Jonathan (2020). *Architecture of the Islamic West: North Africa and the Iberian Peninsula, 700-1800*. London: Yale University Press.
- BOTELHO, Maria Leonor (2011). “The Study of Medieval Art”, in Maria de Lurdes Rosa, Bernardo Vasconcelos e Sousa and Maria João Branco (eds.), *The Historiography of Medieval Portugal (c. 1950-2010)*. Lisbon: Instituto de Estudos Medievais, 131-152.

- BOTO VARELA, Gerardo (2015). “Du cloître roman au cloître romantique: démontages, reconstructions et inventions en péninsule Ibérique (XVIIe, XIXe et XXe siècles)”. *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 46, 179-93.
- BROUQUET, Sophie and GARCÍA MARSILLA, Juan Vicente (eds.) (2015). *Mercados del lujo, mercados del arte: el gusto de las élites mediterráneas en los siglos XIV y XV*. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions.
- BÜCHI, Eva (1996). *Les Structures du “Französisches Etymologisches Wörterbuch”*. *Recherches métalexicographiques et métalexicologiques*. Tübingen: Niemeyer.
- CALADO, Margarida (2001). “Historiografia da Arte portuguesa no século XX. Pais da Silva”. *Arte Teoria. Revista do Mestrado em Teorias da Arte da Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa*, 2, 184-194.
- CALVO CAPILLA, Susana (2001). *Estudios sobre arquitectura religiosa en al-Andalus: las pequeñas mezquitas en su contexto histórico y cultural*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- CALVO CAPILLA, Susana (2014). *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- CALVO CAPILLA, Susana (ed.) (2017). *Las artes en al-Andalus y Egipto. Contextos e intercambios*. Madrid: Ediciones La Ergástula.
- CANAVILHAS, Gabriela (2010). “Um emblema de Portugal”, in *Arte Românica em Portugal*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 7-8.
- CANDEIAS, António; VALADAS, Sara and RAMÔA MELO, Joana (2019). “Desvendando as cores medievais. Um estudo de caso: a Capela do Fundador em Santa Maria da Vitória, na Batalha”, in Giulia Rossi Vairo, Joana Ramôa Melo and Maria João Vilhena de Carvalho (eds.), *Almas de pedra. Escultura tumular: da criação à musealização/Souls of stone. Funerary sculpture: from creation to musealization*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de Estudos Medievais, 319-334.
- CAREY, Moya and GRAVES, Margaret S. (eds.) (2012). Special Issue *Islamic Art Historiography*, *Journal of Art Historiography*, 6.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena (2022). “Circulación y uso del grabado a fines de la Edad Media en los reinos hispanos”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 14.2, 321-349. <https://doi.org/10.1080/17546559.2022.2045337>.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel (2004). “Pensar con imágenes: los clásicos ilustrados en las bibliotecas de Ripoll y Vic en el siglo XI. Per vivencia y vivencia de la cultura visual antigua”, in Angela Franco (dir.), *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín*

- Moralejo Álvarez. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, vol. III, 47-56.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel (2008). "Ripoll et Gérone: deux exemples privilégiés du dialogue entre l'art roman et la culture classique". *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 39, 161-180.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel (2012). *El Tapís de La Creació*. Girona: Catedral de Girona.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel (2014). "Bizanci, el Mediterrani i l'art 1200 a Catalunya". *Síntesi. Quaderns dels Seminaris de Besalú*, 2, 9-25.
- CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta (2011). "El estudio del arte medieval español en los albores de un nuevo milenio". *Cuadernos del CEMYR*, 19, 87-114.
- CHAPAPRÍA, Julián Esteban and GARCÍA CUETOS, María Pilar (2007). *Alejandro Ferrant y la conservación monumental en España (1929-1939): Castilla y León y la primera zona monumental*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- CIRUJANO GUTIÉRREZ, Concepción; LABORDE MARQUEZE, Ana and PRADO VILAR, Francisco (2012). "La restauración del Pórtico de la Gloria en la Catedral de Santiago de Compostela". *Patrimonio cultural de España*, 6, 183-95.
- COCOLA-GANT, Agustín (2013). "The Invention of the Barcelona Gothic Quarter". *Journal of Heritage Tourism*, 9 (May 22), 18-34. <https://doi.org/10.1080/1743873X.2013.815760>.
- CORTÁZAR GARCÍA DE SALAZAR, Mercedes and SÁNCHEZ LEDESMÁ, Andrés (2017). "Estudio de la secuencia de policromías y de la composición de los materiales empleados en las decoraciones del conjunto escultórico del Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela". *Informes y Trabajos: Excavaciones en el exterior*, 15, 114-69.
- COUTINHO, Inês; MEDICI, Teresa; COENTRO, Susana; ALVES, Luís C. and VILARIGUES, Márcia (2016). "First archaeometric study on medieval glass found in Beja (Southern Portugal)". *Journal of Medieval Iberian Studies*, 8.2, 148-175.
- DACOSTA KAUFMANN, Thomas (2009). "Section: The Idea of World Art History, Introduction 1", in Jaynie Anderson (ed.), *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence. Proceedings of The 32nd International congress of the history of art*. Melbourne: The Miegunyah Press, 72-74.
- DACOSTA KAUFMANN, Thomas (2016). "Reflections on World Art History", in Thomas DaCosta Kaufmann, Catherine Dossin and Béatrice Joyeux-Prunel (eds.), *Circulations in the Global History of Art*. London-New

- York: Routledge, 23-46.
- DAVIDSON, Cathy N. and GOLDBERG, David Theo (2004). "Engaging the Humanities". *Profession*, 42-62.
- DÍAZ, Pilar Borrego; PÉREZ GARCÍA, Pedro Pablo; ALBAR, Ana; ARTEAGA, Angela; MARRAS, Susanna; RORQUERO CAPARRÓS, Ana; PARTEARROYO LACABA, Cristina; SANZ DOMÍNGUEZ, Estrella (2017). "Caracterización de materiales y análisis técnico de tejidos medievales". *Ge-conservación*, 12, 6-30.
- DÍEZ JORGE, Maria Helena and NAVARRO PALAZÓN, Julio (eds.) (2015). *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex.
- DURAN-PORTA, Joan (2008). "Una reconsideració sobre els orígens de l'arquitectura romànica a Catalunya: el mite dels mestres llombards". *Catalan Review*, 22, 227-238.
- DURAN-PORTA, Joan (2009a). "The Lombard Masters as a Deus Ex Machina in Catalan First Romanesque". *Arte Lombarda*, 156/2, 99-119.
- DURAN-PORTA, Joan (2009b). "¿Lombardos en Cataluña?: construcción y pervivencia de una hipótesis controvertida". *Anales de Historia del Arte*, vol. extra, 231-245.
- ELKINS, James (ed.) (2006). *Is Art History Global?*. New York-London: Routledge.
- ESPAGNE, Michel (2016). "Cultural Transfers in Art History", in Thomas DaCosta Kaufmann, Catherine Dossin, and Béatrice Joyeux-Prunel (eds.), *Circulations in the Global History of Art*. London: Routledge, 97-112.
- FELICIANO, María Judith (2014). "Medieval textiles in Iberia: Studies for a New Approach", in David J. Roxburgh (ed.), *Envisioning Islamic Art and Architecture: Essays in Honor of Renata Holod*. Leiden-Boston: Brill, 46-87.
- FERREIRA, Manuel Pedro (ed.) (2016). *Musical Exchanges, 1100-1650: Iberian Connections*. Kassel: Reichenberger.
- FLOOD, Finbarr B. (2009). *Objects of Translation: Material Culture and Medieval Encounter*. Princeton: Princeton University Press.
- GARCÍA BLAS, Laura (2013). "San Martín de Frómista: Revisión historiográfica de su construcción y restauraciones". *De Medio Aevo*, 2, 69-102.
- GARCÍA CUETOS, María Pilar (2016). *El lenguaje de las bellas construcciones. Reflexiones sobre la recepción y restauración de la arquitectura andalusí*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2013). *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*. Madrid: Marcial Pons.
- GARCÍA-CONTRERAS RUIZ, Guillermo (2015). "Al-Andalus en el Museo Arqueológico Nacional: Donde arquitectura y artes decorativas prev-

- alecen por encima de la historia”. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 16. 1, 292-303.
- GEARY, Patrick J. (2002). *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, Susana (ed.) (2020). *Las artes del Islam II: vidrios, marfiles, metales, cerámica y tejidos*. Ayuntamiento de Almonaster La Real – Universidad de Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- GONÇALVES, António Manuel (1960). “Historiografia Da Arte Em Portugal”. *Boletim Da Biblioteca Da Universidade de Coimbra*, 20, 1-64.
- GONZÁLEZ PASCUAL, Margarita (2014). “La puesta en valor de un conjunto de fragmentos de arco decorados con yeserías islámicas hallado en el antiguo convento de Santa Fe de Toledo”. *Informes y Trabajos: Excavaciones en el exterior*, 10, 195-226.
- GOVANTES-EDWARDS, David J.; DUCKWORTH, Chloe N.; CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (2016). “Recipes and Experimentation? The transmission of glassmaking techniques in Medieval Iberia”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 8.2, 176-195.
- HOBBSBAWM, Eric J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOURIHANE, Colum (2007). *Interactions: change between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*. University Park: Penn State University Press.
- JACOB, Elin K. and ZHAN, Guo (2013). “The Role of Virtual Boundaries in Knowledge Sharing and Organization”. *NASKO*, 4.1 (October 31), 122–30. <https://doi.org/10.7152/nasko.v4i1.14652>.
- JARRASSÉ, Dominique (2004). “Mythes raciaux et quête de la scientifique dans la construction de l’histoire de l’art en France. 1840-1870”. *Revue de l’art*, 146, 61-72.
- JASPERSE, Jitske (2020). “Of Seals and Siblings: Teresa/Matilda (d. 1218), Queen of Portugal and Countess of Flanders”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 12. 3, 317-343.
- JOYEUX-PRUNEL, Béatrice (2014). “Ce que l’approche mondiale fait à l’histoire de l’art”. *Romantisme*, 163.1, 63-78.
- JOYEUX-PRUNEL, Béatrice (2019). “Art History and the Global: Deconstructing the Latest Canonical Narrative”. *Journal of Global History*, 14. 3, 413-35. doi:10.1017/S1740022819000196.
- KALIFA, Dominique (2020). “L’ère des post-?”, in Dominique Kalifa (dir.), *Les noms d’époque. De <Restauration> à <années de plomb>*. Paris: Gallimard, 339-346.

- KEENE, Bryan C. (ed.) (2019). *Toward a Global Middle Ages: Encountering the World Through Illuminated Manuscripts*. Los Angeles: Getty Museum.
- KOHL, Philip L. and FAWCETT, Clare (eds.) (1996). *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KROUSTALLIS, Stefanos; GÓMEZ GONZÁLEZ, Marisa; MIQUEL JUAN, Matilde; BRUQUETAS GALÁN, Rocío; PÉREZ MONZÓN, Olga (2016). "Gilding in Spanish panel painting from the fifteenth and early sixteenth centuries". *Journal of Medieval Iberian Studies*, 8.2, 313-343.
- LABARTA, Ana (2017). *Anillos de la Península Ibérica, 711-1611*. Valencia: Gráficas Alhori.
- LACERDA, Aarão de (1942). *História da Arte em Portugal*. Porto: Portucaleense Editora.
- MADANIPOUR, Ali (2013). "Researching Space, Transgressing Epistemic Boundaries". *International Planning Studies*, 18 (November 1). <https://doi.org/10.1080/13563475.2013.833730>.
- MÂLE, Émile (1894). "L'enseignement de l'histoire de l'art dans l'université". *Revue Universitaire*, 3e année, t. 1, 10-20.
- MARTIN, Therese (2006). *Queen as King: Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*. Leiden: Brill.
- MARTIN, Therese (ed.) (2012). *Reassessing the Roles of Women as "Makers" of Medieval Art and Architecture*. 2 vol. Leiden: Brill.
- MARTIN, Therese (ed.) (2020). *The Medieval Iberian Treasury in the Context of Cultural Interchange (Expanded Edition)*. Leiden: Brill.
- MELO, Maria João; CASTRO, Rita; MIRANDA, Maria Adelaide (2014). "Colour in Medieval Portuguese Manuscripts. Between Beauty and Meaning", in Antonio Sgamellotti, Brunetto Giovanni Brunetti and Costanza Miliani (eds.), *Science and Art: the Painting Surface*. London: Royal Society of Chemistry, 170-192.
- MICHAUD, Eric (2005). *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*. Paris: Hazan.
- MICHAUD, Eric (2015). *Les invasions barbares. Une généalogie de l'histoire de l'art*. Paris: Gallimard.
- MIGUÉLEZ CAVERO, Alicia and VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando (eds.) (2018). *Medieval Europe in Motion: La circulación de manuscritos iluminados en la Península Ibérica*. Madrid: CSIC.
- MIRANDA, Maria Adelaide and MELO, Maria João (eds.) (2011). *Medieval Colours: between beauty and meaning*. *Revista de História da Arte*, Série W, n.º 1.
- MIRANDA, Maria Adelaide and MELO, Maria João (2014), "Secrets et dé-

- couverts, en couleur, dans les manuscrits enluminés”, in Maria Adelaide Miranda and Alicia Miguélez Caveró (eds.), *Portuguese Studies on Medieval Illuminated Manuscripts*. Barcelona-Madrid: Brepols, 1-30.
- MIRANDA, Maria Adelaide and MIGUÉLEZ CAVERO, Alicia (eds.) (2014). *Portuguese Studies on Medieval Illuminated Manuscripts*. Madrid-Barcelona: Brepols Publishers.
- MORÁIS MORÁN, José Alberto (2011a). “Topografías monumentales de lo antiguo o la imagen del mundo como lección medieval de arte clásico”. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 27, 55-74.
- MORÁIS MORÁN, José Alberto (2011b). “Un largo proceso en la definición historiográfica de las fuentes del arte medieval: el arte antiguo como referente para la escultura románica”. *Medievalista*, 9, 1-29.
- MORÁIS MORÁN, José Alberto (2013). *Roma en el Románico: Transformaciones del legado antiguo en el arte medieval. La escultura hispana: Jaca, Compostela y León (1075-1150)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones.
- MORALEJO ÁLVAREZ, Serafín (1976). “Sobre la formación del Estilo Escultórico de Frómista y Jaca”. *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*. Granada: Universidad, vol. I, 427-433.
- MORALEJO ÁLVAREZ, Serafín (1977). “Pour l’interprétation iconographique du portail de l’agneau à Saint Isidore de León: Les signes du zodiaque”. *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 8, 137-173.
- MORENO MANZANO, Eduardo (2010). *Épocas medievales*. Madrid: Marcial Pons.
- NABAIS, Paula; CASTRO, Rita; VIDEIRA LOPES, Graça; CORREIA DE SOUSA, Luís; MELO, Maria João (2016). “Singing with Light: An Interdisciplinary Study on the Medieval Ajuda Songbook”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 8.2, 283-312. <https://doi.org/10.1080/17546559.2016.1234061>.
- NASH, Susie; KIRBY, J. and CANNON, Joanna (eds.) (2010). *Trade in Artists Materials. Markets and Commerce in Europe to 1700*. London: Archetype Press.
- NATIVIDADE, Manuel Vieira da (1910). *Inês de Castro e Pedro o Cru perante a Iconografia dos seus Túmulos*. Lisboa: [s.n.].
- NAYROLLES, Jean (2005). *L’invention de l’art roman à l’époque moderne (XVIIIe-XIXe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- NETO, Maria João Baptista (2001). *Memória, propaganda e poder: o restauro dos monumentos nacionais (1929-1960)*. Porto: FAUP.

- NORMORE, Christina (ed.) (2018). *Re-assessing the global turn in medieval art history*, ed. Christina Normore. Leeds: ARC Humanities Press.
- PARODI, Gian Carlo (2015). "Cos'è, dove si forma e dove si rinviene", in Maria Sframeli, Valentina Conticelli, Riccardo Gennaioli and Gian Carlo Parodi (eds.), *Lapislazzuli. Magia del blu*. Livorno: Sillabe, 21-31.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo Vicente (1995). "De la historia de las bellas artes a la historia del arte: la profesionalización de la historiografía artística española", in *Historiografía del arte español en los siglos XIX y XX: VII Jornadas de Arte*. Madrid: CSIC, 137-50.
- PASSINI, Michela (2012). *La fabrique de l'art national. Le nationalisme et les origines de l'histoire de l'art en France et en Allemagne, 1870-1933*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- PATTON, Pamela (2016). "An Ethiopian-Headed Serpent in the *Cantigas de Santa María*: Sin, Sex, and Color in Late Medieval Castile". *Gesta*, 55.2, 213-38.
- PAULINO MORENO, Elena (2020). *Arquitectura y nobleza en la Castilla bajomedieval: el patrocinio de los Velasco entre al-Andalus y Europa*. Madrid: La Ergástula.
- PEREA, Alicia (ed.) (2001). *El tesoro visigodo de Guarrazar*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PEREA, Alicia (ed.) (2009). *El tesoro visigodo de Torredonjimeno*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PERNECKY, Thomas (ed.) (2019). *Postdisciplinary Knowledge*. London: Routledge.
- POZA YAGÜE, Marta and OLIVARES MARTÍNEZ, Diana (eds.) (2017). *Alfonso VIII y Leonor de Inglaterra: confluencias artísticas en el entorno de 1200*. Madrid: Ediciones Complutense.
- PRADO-VILAR, Francisco (2009). "Lacrimae rerum: San Isidoro de León y la memoria del padre". *Goya. Revista de arte*, 328, 194-221.
- PRADO-VILAR, Francisco (2011). "Tragedy's Forgotten Beauty: The Medieval Return of Orestes", in Jas Elsner and Janet Huskinson (eds.), *Life, Death and Representation. Some New Work on Roman Sarcophagi*, *Millennium Studies Series*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 83-118.
- PRADO-VILAR, Francisco (ed.) (2020). *El Pórtico de la Gloria. Arquitectura, Materia y visión / The Portal of Glory. Architecture, Matter and Vision*. Madrid: Fundación General de la Universidad Complutense.
- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio and TEJERIZO GARCÍA, Carlos (2019). "El Reino de Los Visigodos y La 'Primera España': El rol de la Arqueología en la creación de narrativas legitimadoras". *Archeologia Medieval*, 46, 51-64.

- REY, Virginia (2022). “From <Islamic Art> to <Muslim Heritage>: the Display of Islam in Museums of Europe and Beyond”, in David J. Govantes-Edwards (ed.), *Archaeology, Politics and Islamicate Cultural Heritage in Europe*. Sheffield-Bristol: Equinox, 183-196.
- RIEGL, Alöis (1901). *Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der Bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*. Wien: Hof- und Staatsdruckerei.
- RIEGL, Alöis (1903). *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung*. Wien und Leipzig: Verlage W. Braumüller.
- RÍOS SALOMA, Martín (2011). *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Marcial Pons.
- RÍOS SALOMA, Martín (2013). *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*. Madrid: Sílex – México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura and CABRERA LAFUENTE, Ana (2020). “New Approaches in Mediterranean Textile Studies: Andalusi Textiles as Case Study”, in *The Hidden Life of Textiles in the Medieval and Early Modern Mediterranean*, 3: *Medieval and Post-Medieval Mediterranean Archaeology* 3. Turnhout: Brepols Publishers, 17-44.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura and CABRERA LAFUENTE, Ana (eds.) (2013). *La investigación textil y los nuevos métodos de estudio*. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura and GARCÍA GARCÍA, Francisco de Asís (eds.) (2019). *Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval*. Madrid: Polifemo.
- ROSSER-OWEN, Mariam (2015). “Islamic Objects in Christian Contexts: Relic Translation and Modes of Transfer in Medieval Iberia”. *Art in Translation*, 7.1, 39-63. DOI: 10.2752/175613115X14235644692275.
- RUDOLPH, Conrad (2019). “Introduction. A Sense of Loss: An Overview of the Historiography of Romanesque and Gothic Art”, in Conrad Rudolph (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe, Blackwell Companions in Art History, Second Edition*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1-43.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos (2009). “Le «style mudéjar» en architecture cent cinquante ans après”. *Perspective: la revue de l'INHA : actualités de la recherche en histoire de l'art*, 2, 277-86.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos (2016a). “Al-Andalus e Hispania en la identidad del arte medieval español. Realidad y desenfoque historiográfico”, in Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino, Manuel Lomas Cortés and Bárba-

- ra Ruiz Bejarano (eds.), *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo* (SS. XIV-XVIII). Valencia: Universitat de València, 375-94.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos (2016b). "Los estilos nacionales y sus discursos identitarios: el denominado estilo mudéjar", in Alvaro Molina Martín (ed.), *La Historia del Arte en España: devenir, discursos y propuestas*. Madrid: Polifemo, 197-216.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos (2018). "Paradigmas historiográficos en conflicto. Al-andalus en el arte español. Relatos de inclusión y exclusión. Víctimas historiográficas", in *La formación artística: creadores, historiadores, espectadores*. 2 vol. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, vol. 2, 1433-46.
- SALIDO LÓPEZ, Pedro Victorio (2014). "La formulación del estilo mudéjar en el siglo del Romanticismo: una propuesta de estudio desde la literatura de viajes". *De arte: revista de historia del arte*, 13, 180-91.
- SANTOS, Reynaldo dos (1955). *O Românico em Portugal*. Lisboa: Editorial Sul.
- SAUERLÄNDER, Willibald (2004). *Romanesque Art. Problems and Monuments*. 2 vol. London: Pindar Press.
- SEIDEL, Linda (2006). "Rethinking "Romanesque", Re-Engaging Roman[z]". *Gesta*, 45.2, 50th Anniversary of the International Center of Medieval Art, 109-123.
- STEYAERT, Delphine and DEMAILLY, Sylvie (2000). "Notre-Dame de Senlis : étude de la polychromie du portail du Couronnement de la Vierge", in D. Verret et D. Steyaert (eds.), *La couleur et la pierre. Polychromie des portails gothiques. Actes du Colloque Amiens 12-14 octobre 2000*. Amiens: Picard, 105-114.
- STIRNEMANN, Patricia (2016). "La decoration du chansonnier d'Ajuda", in Maria Ana Ramos and Teresa Amado (coord.), *À volta do Cancioneiro da Ajuda: Actas do Colóquio <Cancioneiro da Ajuda (1904-2004)>*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 71-86.
- TEIJEIRA PABLOS, María Dolores; HERRÁEZ ORTEGA, María Victoria and COSMEN, María C. (eds.) (2014). *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*. Madrid: Sílex.
- TIMBERT, Arnaud (dir.) (2018). *Qu'est-ce que l'architecture gothique? Essais*. Villeneuve-d'Ascq: Presses univ. Septentrion.
- TRINKS, Stefan (2008). "Skulpturen in Serie: Antike als Produktivkraft im Spanien des 11. Jahrhunderts", in Corinna Laude and Gilbert Hess (eds.), *Konzepte von Produktivität im Wandel vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 181-205.

- TRINKS, Stefan (2012). *Antike und Avantgarde. Skulptur am Jakobsweg im 11. Jahrhundert: Jaca-León-Santiago*. Berlin: Akademie Verlag.
- TRINKS, Stefan and BREDEKAMP, Horst (eds.) (2017). *Transformatio et continuatio. Forms of change and constancy of Antiquity in the Iberian Peninsula 500-1500*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter.
- VAN DAMME, Wilfried and ZIJLMANS, Kitty (2012). "Art History in a Global Frame: World Art Studies", in M. Rampley (ed.), *Art History and Visual Studies in Europe. Transnational Discourses and National Frameworks*. Leiden-Boston: Brill, 217-229. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004231702_016.
- VAN DE VELDE, Danièle (2000). "Existe-t-il des noms propres de temps ?". *Lexique*, 15, 35-45. DOI: 10.1086/RESv34n1ms20140417.
- VÖGE, Wilhem (1894). *Die Anfänge des monumentalen Stils im Mittelalter: eine Untersuchung über die erste Blütezeit französischer Plastik*. Strassburg: Heitz & Mundel.
- WALKER, Alicia (2012). "Globalism", in Nina Rowe (ed.), *Medieval Art History Today – Critical Terms, Special Issue Studies in Iconography*, 33, 183-96.
- WALKER, Alicia and LUYSTER, Amanda (eds.) (2009). *Negotiating Secular Medieval Art: Christian, Islamic, and Buddhist*. Farnham: Ashgate.
- WALKER, Rose (2005). "Leonor of England, Plantagenet queen of King Alfonso VIII of Castile, and her foundation of the Cistercian abbey of Las Huelgas. In imitation of Fontevraud?". *Journal of medieval history*, 31. 4, 346-368.
- WALKER, Rose (2016). *Art in Spain and Portugal from the Romans to the Early Middle Ages. Routes and Myths*. Kalamazoo: Western Michigan University.
- WILFERT-PORTAL, Blaise (2010). "Nation et nationalisme", in Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt (eds.), *Historiographies. Concepts et débats*. 2 vol. Paris: Gallimard, vol. II, 1090-1102.
- WILFERT-PORTAL, Blaise (2012). "L'histoire Culturelle de l'Europe d'un Point de Vue Transnational". *Revue Sciences/Lettres*, 1 (April 19). <https://doi.org/10.4000/rs1.279>.
- WYART, Jean; BARIAND, Pierre and FILIPPI, Jean (1981). "Lapis lazuli from Sar-e-Sang, Badakhshan, Afghanistan". *Gems and Gemology*, 17.4, 184-190.
- ZHANG, Guo and JACOB, Elin K. (2013). "Understanding boundaries: physical, epistemological and virtual dimensions". *Information Research*, 18. 3, paper C21. [Available at <http://InformationR.net/ir/18-3/colis/paperC21.html>]

El “amoroso cuidado con que se procura en ellas la preservación de la caza y las especies forestales”: el proceso de cercamiento del Monte de El Pardo en tiempos de Fernando VI¹

The “loving care with which they are taken care of in them was due to hunting and forest species”: the process of enclosing the Monte de El Pardo in the time of Fernando VI

FÉLIX LABRADOR ARROYO

Universidad Rey Juan Carlos

felix.labrador@urjc.es

<https://orcid.org/0000-0001-9040-4807>

Texto recibido em / Text submitted on: 22/02/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 23/01/2023



Resumen. En este trabajo vamos a analizar el proceso de cierre del monte de El Pardo en tiempos de Fernando VI, un espacio de aprovechamiento mixto, tanto de la corona como de particulares, en donde el monarca ejercía, por los límites de caza, el control jurisdiccional de todo el espacio, instrumento fundamental de la corona para delimitar y proteger sus propiedades. La construcción de este cordón y el reglamento de 1752 permitió conseguir el control pleno de este espacio singular, por lo que analizaremos los gastos que ocasionó este proceso y las adquisiciones de tierras que se llevaron a cabo, entre 1750 y 1764, y que triplicaron el espacio previo, hasta alcanzar en 1769 las 67.490 fanegas de tierras (poco más de 23.370 hectáreas).

Palabras clave. El Pardo, Fernando VI, Carlos III, sitio real, siglo XVIII.

Abstract. In this paper we will analyse the process of enclosure of El Pardo in the times of Ferdinand VI, an area of mixed use, both by the crown and by private individuals, where the monarch exercised, through the hunting boundaries, jurisdictional control over the whole area, a fundamental instrument of the crown to delimit and protect its properties. The construction of this fence and the regulation of 1752 made it possible to achieve full control of this unique area, and we will therefore analyse the expenses incurred in this process and the land acquisitions that took place between 1750 and 1764, which tripled the previous area, reaching 67,490 “fanegas” of land in 1769 (more than 23.370 Ha).

Keywords. El Pardo, Ferdinand VI, Charles III, royal sites, 18th century.

¹ Este trabajo forma parte de los proyectos “Madrid, Sociedad y Patrimonio: pasado y turismo cultural” (H2019/HUM-5989) del Programa de actividades de I+D entre grupos de investigación de la CAM en Ciencias Sociales y Humanidades 2019, cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

Introducción

El paisaje tiene una clara dimensión diacrónica que cambia a medida que se transforman los usos del suelo y de las estructuras de aprovechamientos (SABIO ALCUTÉN & IRIARTE GOÑI 2003: 9). Constituyen, por tanto, complejos sistemas socio-ecológicos conformados por un amplio abanico de interacciones hombre-naturaleza que se han desarrollado a lo largo de la historia (BACKHAUS, BOCK & WEIERS 2002: 248; VARMA, FERGUSON & WILD 2000). La historia ambiental estudia las interacciones que surgen entre las sociedades y la naturaleza, y cómo estas afectan a ambos. Este trabajo se enmarca en el denominado campo de la historia ambiental política, al abordar las acciones desarrolladas por la corona española para el control y conservación del monte de El Pardo, configurando un espacio redondo forestal pleno, con fines cinegéticos, así como el impacto que estas tuvieron en la conservación-creación del paisaje de este espacio singular (McNEILL 2003: 6-8; PARENTI 2014: 6-11).

En el caso concreto que nos ocupa, el proceso de construcción del cordón de El Pardo, por orden de Fernando VI, supone una modificación del paisaje y un cambio importante en cuanto a los usos y aprovechamientos agrícolas, silvícolas, ganaderos o cinegéticos. De este modo, la intervención humana fue decisiva en la configuración de su paisaje, que no supuso, en este caso, una degradación ecológica de los recursos naturales. Por el contrario, tuvo un impacto positivo a largo plazo en la planificación y conservación del paisaje, especialmente del forestal, que ha permitido su pervivencia actual, si bien, como todo proceso de cercamiento, supuso terminar con los usos y derechos tradicionales de las comunidades locales sobre los aprovechamientos silvícolas y ganaderos de la zona (HERNANDO ORTEGO 2018).

En este trabajo vamos a analizar los motivos por los que se decidió cercar el monte de El Pardo, un espacio de aprovechamientos mixtos, tanto de la corona como de particulares, ya que la primera no tenía, hasta la realización del cercado, la posesión plena de todo el territorio, si bien, jurídicamente, ejercía un control sobre el mismo. El Pardo era un lugar privilegiado de caza donde la corona a mediados del siglo XV configuró una zona de disfrute exclusiva, conocida como “Monte Hueco”, que era un coto redondo en torno a un pabellón de caza, que se insertaba dentro de diferentes territorios comunales de la villa de Madrid y de otros municipios y que, en el transcurso de los siglos, la corona fue apropiándose de usos y derechos, principalmente, a través de una serie de cédulas y decretos que delimitaban un espacio protegido y una serie de bienes a preservar como la caza, leña y pastos (TOVAR 1995;

HERNANDO ORTEGO 2003). Es innegable que la caza real perjudicaba a muchas comunidades y particulares, cuyas propiedades se hallaban en la vecindad de estos reales sitios y que se veían privados no solo de su disfrute como práctica económica, sino de un aprovechamiento completo de sus propiedades (THOMPSON 1975).

Este proceso de apropiación de usos se cerró con la construcción del cordón de El Pardo, que permitió configurar un espacio cerrado y delimitado, de plena propiedad real. El Pardo fue un claro ejemplo “del paso de una inicial limitación de aprovechamientos por parte del rey a un régimen de plena propiedad de un término perfectamente deslindado” (HERNANDO ORTEGO 1989: 170). Además, este proceso que se llevó a cabo en El Pardo se repitió en las décadas siguientes en otros espacios reales, como la Casa de Campo, El Escorial o Riofrío, entre otros, configurando espacios cerrados de plena jurisdicción y dominio real, justificados por la preservación de la caza y de los recursos silvícolas y forestales (CARO LÓPEZ 2002).

Asimismo, estudiaremos como se pagó, no solo la cerca, sino el conjunto de tierras que se adquirieron para cerrar este espacio, para, en último lugar, analizar los procesos de compra de terrenos en donde se observa que no fue un proceso de imposición por parte de la corona, así como los cambios que se operaron en la reglamentación de este espacio real, ya que la regulación de la caza y de los aprovechamientos silvícolas y agrícolas, y el establecimiento de sus límites y la jurisdicción sobre ellos fue un instrumento fundamental de la corona para delimitar y proteger sus propiedades: territorio y jurisdicción eran inseparables. Además, este proceso de cercamiento se lleva a cabo en un contexto de cambio en el significado de las posesiones reales. A partir de mediados del siglo XVIII el componente económico, es decir, la puesta en valor desde un punto de vista agrícola, ganadero, forestal e industrial del patrimonio real cobraría cada vez más valor frente a la representación del poder, a los espacios festivos y a la actividad cinegética. Era necesario delimitar claramente los límites y derechos reales sobre un territorio, no sólo para conservar la caza y el bosque, reducir los cuantiosos gastos que suponían los daños de caza, sino también, poner en valor a través de la gestión directa o del arrendamiento de importantes parcelas de terreno real (LABRADOR ARROYO 2022).

Los motivos de la construcción del cordón de El Pardo

El 16 de mayo de 1749, el marqués de la Ensenada, informaba desde Aranjuez al duque del Arco, alcalde de El Pardo, que el monarca había au-

torizado, el 18 de abril, la construcción de un cordón en dicho espacio para salvaguardar la caza y los usos y aprovechamientos del lugar y limitar, con ello, los cuantiosos gastos que anualmente se tenían que hacer para pagar los daños que ésta realizaba en los municipios circundantes: Madrid, Colmenar Viejo, Hoyo de Manzanares, Torreloa, Las Rozas, Majadahonda, Brunete, Villaviciosa de Odón, Boadilla, Aravaca, Pozuelo, Humera, Alcorcón, los dos Carabanchales, Hortaleza, Barajas, Fuente el Saz, Cobeña, Algete, San Agustín de Guadalix, el Molar, Pesadilla, Fuente el Fresno, San Sebastián de los Reyes, Alcobendas y Fuencarral. Asimismo, esta cerca permitiría establecer un espacio cerrado que pusiese fin a los conflictos jurídicos que se generaban con estos municipios por los aprovechamientos silvícolas y forestales (IZQUIERDO MARTÍN & SÁNCHEZ LEÓN 2001; ITZKOWITZ 2016).

La Junta de Obras y Bosques había remitido, el 12 de mayo de 1749, su informe positivo para la construcción de esta cerca, el cual refrendaba la recomendación que realizó el 30 de mayo de 1748 (AGS. TMC, leg. 3577; AGP. AG, caja 9452, exp. 2; SANCHO 1995: 193). Los motivos que se utilizaron para justificar el cercamiento en El Pardo se usarían, décadas más tarde, para llevar a cabo procesos similares en El Escorial, la Casa de Campo o Riofrío, dentro de un plan de reformas de la normativa sobre la caza y de control del territorio (SÁNCHEZ MECO & ROSADO FERRÁNDEZ 2011).

El proyecto de cercar El Pardo no era nuevo. Carlos II, por ejemplo, tuvo en mente la construcción de una cerca perimetral pero la situación económica impidió llevar a cabo el proyecto (TOVAR MARTÍN 1995: 46). La propuesta de cercar ahora El Pardo partió del alcalde del real sitio, Feliciano de la Vega, y surgió, como hemos apuntado, de la necesidad de erradicar el furtivismo y solucionar los daños de la caza, cuestiones que no habían podido solucionar las diferentes ordenanzas y cambios en los límites de El Pardo desde los Reyes Católicos.

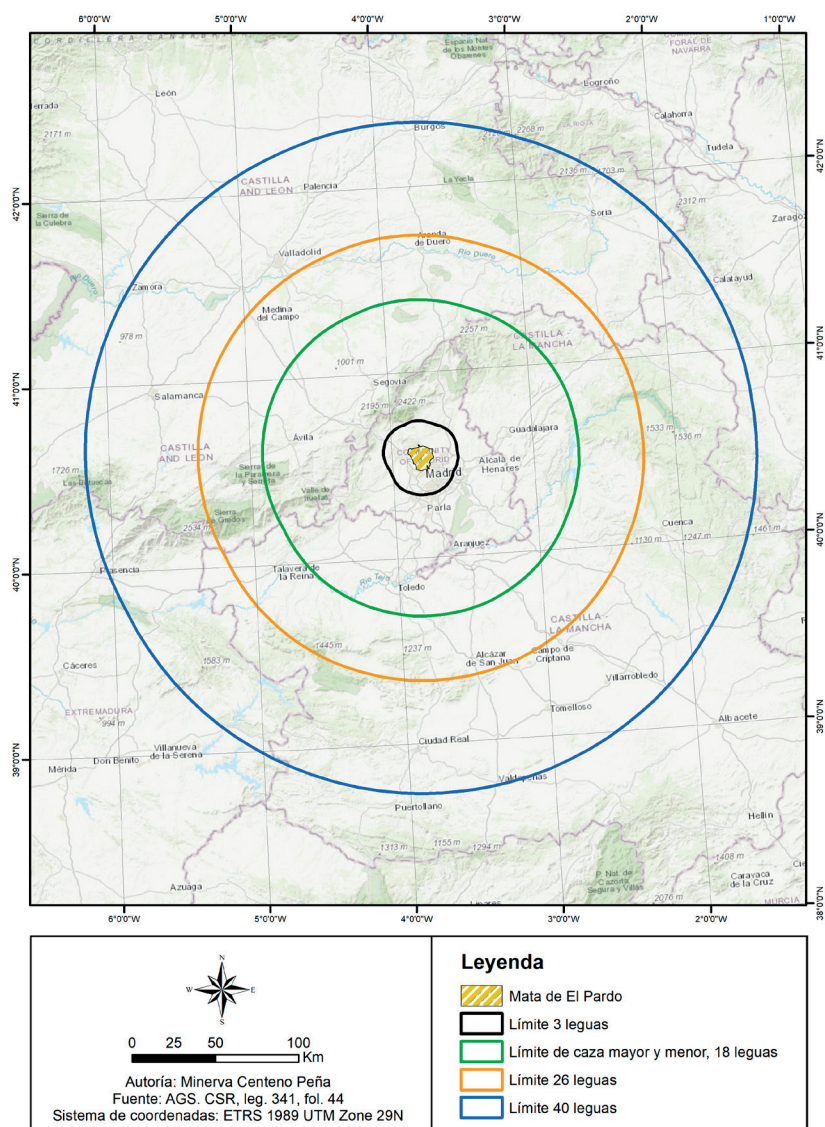


Ilustración 1. Límites antiguos de El Pardo.

Solo en el siglo XVIII podemos destacar la cédula de 24 de septiembre de 1705, que confirmaba los límites de la cédula de primero de junio de 1647 (ilustración 2) y que se realizaba “considerando quan apurada y minorada está la caza del dicho nuestro bosque y monte de El Pardo, Casa de Campo y la Zarzuela...” (LÓPEZ RODÓ 1954: 123-124).

LÍMITES DE EL PARDO CONFORME CÉDULA DE PRIMERO DE JUNIO DE 1647

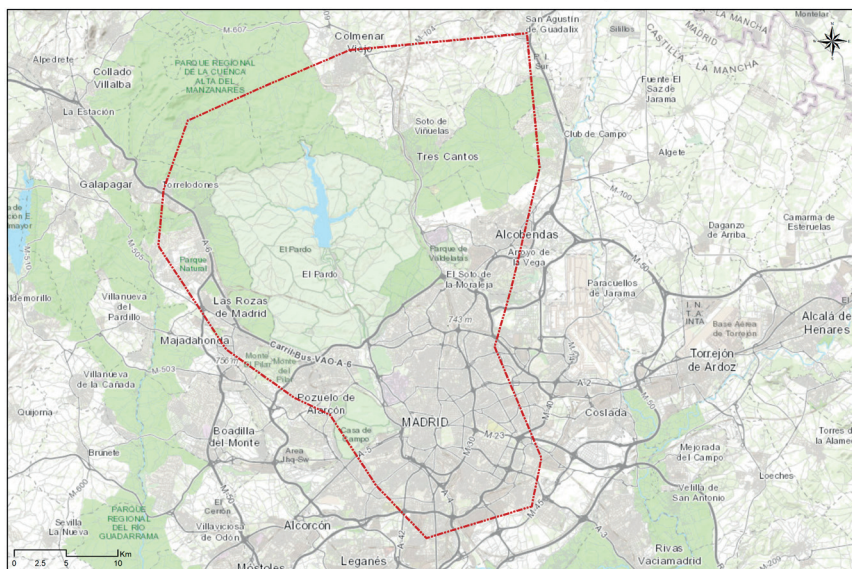


Ilustración 2. Mapa de los límites de El Pardo según las ordenanzas de 1647.

Esta nueva cédula de límites no mejoró la situación de la caza y de la conservación del monte, por lo que, el 29 de julio de 1715, se ordenaba visitar El Pardo al juez de bosques (AGP. Reinados, Fernando VI, caja 50, exp. 4). En 1732, se decidía reconocer y evaluar los daños que la caza causaba en los pueblos limítrofes, acordándose pagar 53.832 reales al año por los mismos desde el año de 1729 (ALMAZÁN 1934: 459-462). Ahora bien, como la caza “se hallaba tan esparcida y minorada, como se ha reconocido en estos últimos años”, se acordó, por cédula de 21 de diciembre de 1735, aumentar los límites de la caza mayor en una legua más de lo que se establecía en la cédula de 1705 y se confirmaron todas las cédulas sobre la conservación de la caza; sobre todo, la de 30 de junio de 1684 (AGP. Reinados, Fernando VI, caja 50, exps. 4 y 5).

Sin embargo, esta medida no solucionó los problemas de furtivismo ni los problemas con los municipios aledaños, así como la situación de la caza, por lo que, por cédula de 23 de junio de 1747, se volvía a los límites que se establecían en la de 1715 y en tiempos de Felipe IV (véase ilustración 2) (AGP. AG. caja 9465, exp. 1). Asimismo, como hemos visto, se acordó realizar una cerca que impidiera, por un lado, la entrada de cazadores furtivos en el real sitio y, por otro, la salida de la caza, con el perjuicio consiguiente en los municipios limítrofes y para las arcas reales, como se reconocía en las ordenanzas

de conservación de la caza, pesca y leña de 14 de septiembre de 1752, que también establecían nuevos límites (ilustración 3) (AHNobleza, Osuna, leg. 2314, 4).

LÍMITES DE EL PARDO SEGÚN LA ORDENANZA DE 1752

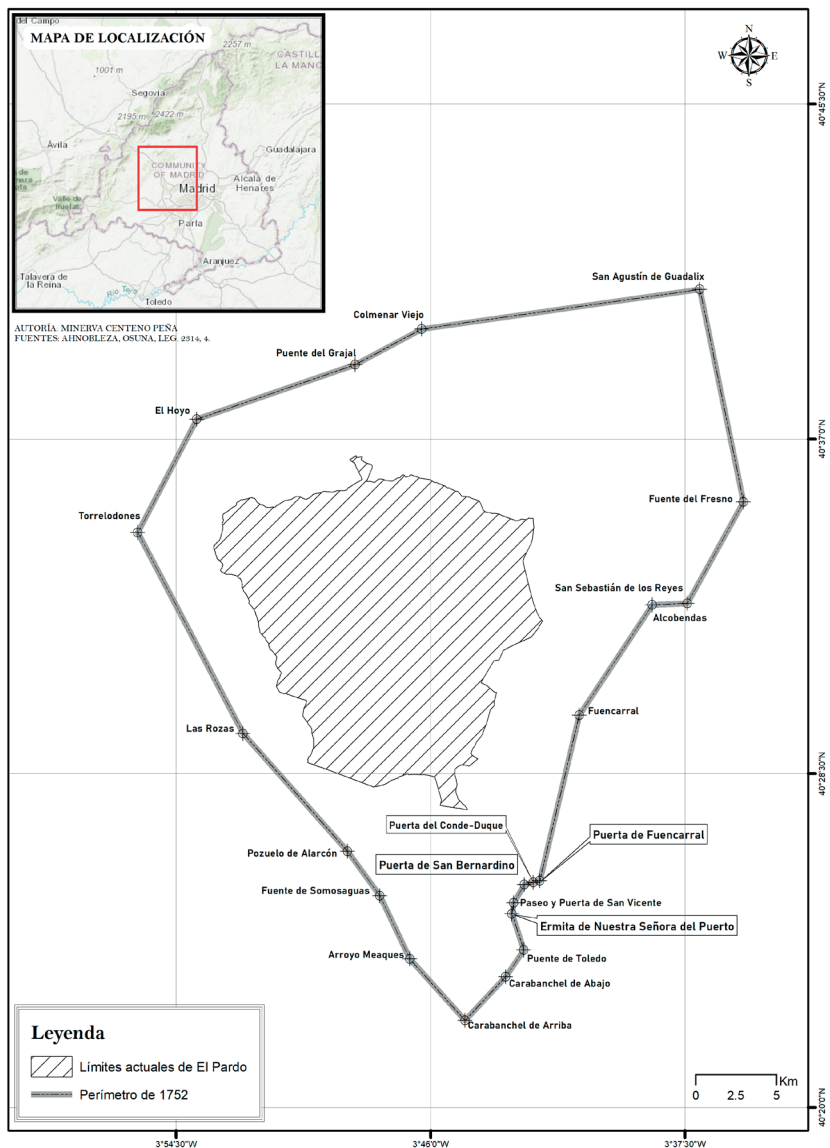


Ilustración 3. Mapa de límites de 1752.

Los límites que tendría el cordón de El Pardo quedaron establecidos el 4 de agosto de 1748 por Feliciano de la Vega, según las inspecciones que llevó a cabo y la información recabada para la realización del mapa de 1745, en donde se dividía El Pardo en cuarteles (AGP. Planos, 1202; CALANDRE 1953: 173-174). La cerca estaría realizada en mampostería, de dos metros y medio de alto por 80 centímetros de espesor y unos 100 kilómetros de longitud, según el proyecto del ingeniero militar Francisco Nangle. Para su realización, el proyecto se dividió en 4 tramos, con sus portillos y puertas, y se acordó la realización, mientras se terminaba la cerca, de una red de esparto que rodearía 19 de las 25 leguas del monte de El Pardo. Además, al mismo tiempo que se realizaba esta obra se desarrollaron importantes proyectos de ingeniería y fontanería a cargo de Ángel Baliña para garantizar el agua dentro de los límites del cordón², así como la construcción y reforma de casas de los guardas y de otros lugares necesarios para la caza (AGS. TMC, leg. 3577; AGP. AG, caja 9451, exp. 15).

El encargado de supervisar todo este importante proyecto fue el caballerizo real, veedor y contador de las alcaldías de El Pardo y agregados, don Manuel Vicente del Campo, que actuaría como subdelegado del duque del Arco; al cual sustituyó, tras su muerte, por nombramiento de 31 de marzo de 1754, don Cayetano Juan de Obregón, del Consejo Real, teniente del montero mayor y ballestero principal. Asimismo, intervendrían en esta obra don Cristóbal García Salmerón, oficial de la veeduría y contaduría de las reales alcaldías, y don Gaspar Antonio del Campo, contador de los gastos del dicho cordón, ejerciendo como pagadores don José del Prado y Ulloa, desde el 7 de junio de 1749 hasta el 20 de julio de 1751, cuando le sucedió don Juan Fernández de Mora, que era furrier de la caballeriza. En la parte más técnica participaron, entre otros, el arquitecto y maestro mayor don Francisco de Moradillo y el arquitecto don Vicente Bort y, como directores de obras, los arquitectos Manuel López Corona, don Manuel de Molina, don Juan Ruiz de Medrano y don Nicolás Serrano (AGS. DGT, Inv. 25, leg. 7, TMC, leg. 3577).

El coste de construcción del cordón de El Pardo

Por la envergadura del proyecto se decidió crear una contaduría y tesorería propia encargada del cordón, que comenzaría a funcionar desde el 7 de junio de 1749, y que recibiría el dinero de la tesorería general, diferenciada de

² En este sentido recibió del tesorero general 585.000 reales por órdenes de 4 de octubre de 1749, de 17 de marzo, de 10 de junio y de 2 de octubre de 1750.

la propia alcaldía de El Pardo, que tenía una consignación anual de 204.168 reales, por orden y reglamento de 4 y 5 de febrero de 1747, y de otros 5.400 reales para carbón desde el 20 de septiembre de 1748 (AGP. AG, caja 9475, exp. 1). Esta tesorería particular para crear el cerco se extinguió el 9 de marzo de 1760 (AGP. AG, leg. 1244, exp. 4).

Esta decisión, a la postre, se manifestó muy acertada, toda vez, que los pagos fueron bastante rápidos, dándose pocos atrasos, aunque como se señaló en un estado general realizado el 22 de julio de 1766 por don Juan José de Ribera (6 años después del cierre de la tesorería particular), todavía se debían por compra de tierras desde 1753 230.233 reales y 30 por 2.125 fanegas, 3 celemines y tres cuartos y 57 estadales de tierra³. Cifra bastante pequeña teniendo en consideración las cantidades totales (véase tabla 1).

Tabla 1. Cantidades no pagadas por la adquisición de tierras desde 1753

Pueblos	Tierra	Valor en reales de vellón de la tierra (reales y maravedíes)
Colmenar Viejo	960 fanegas, 5 celemines y 29 estadales	67.010 reales y 15 mrs
Aravaca	69 fanegas, 5 celemines y un cuarto y 83 estadales	12.228 y 6
Las Rozas	30 fanegas, un celemin y medio y 49 estadales	4.579
Majadahonda	14 fanegas, 2 celemines y medio y 12 estadales	2.018 y 9
Pozuelo de Alarcón	52 fanegas, 7 celemines y 31 estadales	8.544 y 7
Hoyo de Manzanares	713 fanegas y 7 celemines	25.039 y 19
Fuencarral	190 fanegas, 6 celemines y medio y 58 estadales	17.947 y 2
Humera	93 fanegas, 8 celemines y 95 estadales	18.343 y 11
Total	2.125 fanegas, 3 celemines y tres cuartos y 57 estadales	155.710 y 1

Fuente: AGP. AG, leg. 1244, caja 3.

Los gastos fueron muy importantes, sobre todo, en los primeros 5 años. Así, según las cuentas que remitieron los diferentes tesoreros y pagadores, entre el 7 de julio de 1749 y el 20 de julio de 1751, se pagaron 5.632.423 reales de vellón, entre el 21 de julio de 1751 y el 31 de abril de 1754, 5.477.912 reales y 3 mrs y entre el primero de mayo de 1754 y el 31 de diciembre de 1755, 1.347.223 reales y 18 mrs. Además, desde el primero de enero de 1756 hasta el 31 de diciembre de 1757 el gasto en dichos años fue de 1.877.414

³ La fanega tiene 12 celemines; el celemin, 4 cuartillos; el cuartillo, 12 estadales; el estadal, 16 varas cuadradas y la vara cuadrada, 9 pies cuadrados.

reales y 20 mrs⁴ y, por último, en 1758 y 1759, los gastos fueron de 1.211.005 reales (AGP. AG, caja 9439; AGS. TMC, leg. 3580, exp. 2). La cifra final ascendió a 15.754.049 reales, es decir, poco mas de 1.400.000 reales al año (una cantidad seis veces superior a la consignación de la alcaldía de El Pardo). En estas cuantías no se incluían las tierras adquiridas y pagadas con posterioridad a marzo de 1760 (en 1759 se reconocía que se estaba gastando al año casi un millón de reales) (AGP. AG, caja 9459, exp. 32).

Entre los gastos, podemos destacar, en primer lugar, el pago de las obras de la propia cerca. Así, por ejemplo, el tramo comprendido entre la venta del Cerero y la del Regidor se estimaba en 832.990 reales y en 780.631 reales el que iba desde la venta del Regidor a la de Hoyos. Por su parte, otro tramo que iba desde el cerro de las Cabezuelas y de Caños Quebrados, sobre el camino real de Colmenar, hasta la venta del Regidor tuvo un coste de 1.663.072 reales y 21 mrs (TOVAR MARTÍN 1995: 284; AGP. AG, cajas 9440, exp. 19, 9451, exp. 18 y 9465, exp. 3).

También fueron importantes los pagos por daños de caza. En este sentido, por ejemplo, don José de Prado y Ulloa recibió de los tesoreros generales don Manuel Antonio de Orcasitas y don Nicolás de Francia, 987.721 reales y 12 mrs por órdenes de 26 de enero y 27 de mayo de 1750 y de 4 de marzo de 1751 para los daños de 1749 y 1750. Estos pagos fueron reduciéndose a lo largo de los años siguientes y en 1758 y 1759 solo ascendieron a 17.385 reales (AGS. TMC, leg. 3579, exp. 4; AGP. AG, cajas 9439, 9452, exp. 2).

Asimismo, se libraban partidas para la compra de centeno, avena o algarobas para alimentar al ganado y simientes para labrar tierras (órdenes de 7 de junio, 23 de agosto y 23 de noviembre de 1749, de 18 de julio y primero de octubre de 1750, por un total de 304.828 reales) (AGS. DGT, Inv. 25, leg. 7). Es interesante señalar como se incrementaron los gastos, a partir de 1752, por el mantenimiento de las viñas incorporadas de Barcia y Medina, toda vez que mantuvieron su carácter productivo, así como por las cuantías destinadas a la poda y plantación de árboles: bardaguera, taray, chopo, sarga, mimbre y álamos negros y blancos, retama, fresno, roble y jara, en diferentes parajes del nuevo cordón para “abrigo y detención de la caza en los límites del bosque” (AGS. TMC, leg. 3577). También se libraron importantes cantidades: 1.157.294 reales, para la adquisición de esparto con las que se elaboró la red

⁴ De ellos, 11.400 reales por el arrendamiento de la Dehesa de Valdelatas, otros 36.880 reales y 30 mrs por los jornales de las podas de fresnos, chopos, encinas, etc., y 105.471 reales y 25 mrs para el cercado de tapias de tierra en el bosque de Viñuelas. Además, de 17.346 reales por los daños de caza, 16.282 por el cultivo de las viñas y 12.886 por los salarios de las personas que sembraron las tierras de labor. Asimismo, otros 660.000 reales que estaban fuera de la consignación de la construcción del cordón.

provisional que estaba perimetrando las 23 leguas de la nueva circunferencia de El Pardo (AGS. TMC, leg. 3577). En el concepto de gastos, podemos señalar también, los relativos a la compra de tierras. Así, en 1751 se destinaron 1.806.132 por la compra de la huerta y viña de Medina, por la de Barcia y por el monte de las Batuecas. Si bien, las cantidades fueron disminuyendo a partir de 1754. Así, por ejemplo, entre mayo de este año y diciembre del siguiente se dedicaron solo 97.862 reales y 6 mrs y 30.255 reales en los años 1758 y 1759.

Ahora bien, el tesorero y pagador del cordón recibían de manera regular las cantidades necesarias desde la tesorería general, pues se estableció una consignación fija de 500.000 reales. Así, por ejemplo, el 17 de octubre de 1749, se le traspasaron 525.000 reales de vellón para la construcción de la gavia de Fuencarral y de sus portilleras, así como otros 930.000 en 1750 (órdenes de 7 y 16 de febrero y de 29 de julio) y de 330.000 hasta el 26 de mayo (AGS. TMC, leg. 3577). Asimismo, entre el 20 de julio de 1751 y el 31 de abril de 1754, cuando entró a servir Juan Fernández de Mora, se ingresaron en la tesorería 5.783.630 reales y 25 mrs y, entre el primero de enero de 1756 y el 31 de diciembre de 1757, otros 2.046.899 reales y 28 mrs⁵ (AGP. Reinados, Fernando VI, caja 50, exp. 16; AGS. TMC, leg. 3580, exp. 2).

Del mismo modo, los ingresos que el tesorero recibió en 1758 y 1759 sumaron 1.656.834 reales y 17 mrs, en donde se incluían los 500.000 reales anuales de consignación para el cordón, así como 15.350 reales por la venta de ganado que se usaba para la labranza en El Pardo, 28.684 reales y 28 mrs por 1.305 fanegas y 10 celemines y medio de cebada y 8.285 arrobas y una cuartilla de paja que adquirió la real caballeriza, 24.697 reales y 16 mrs por la venta de los productos de las vides: uva, vino y vinagre de Barcia, Medina y Bañales; 3.117 reales por la fruta de la huerta de Barcia, 574 reales y 17 mrs por la venta de la alfalfa de dicha huerta y 121.162 reales y 24 mrs por la venta de 47.451 conejos en la Plaza Mayor de Madrid, además de 137.899 reales y 17 mrs pagados por leña para palacio (91.933 arrobas de leña de encina), otros 46.479 reales y 6 mrs por la venta de 53.513 arrobas de leña cortada y 92.777 reales y 9 mrs por la venta de ladrillo (AGS. TMC, leg. 3582, exp. 6).

⁵ En estos años la tesorería recibió además del millón de reales de vellón por la consignación acordada importantes cantidades por otros recursos: por la venta de algarrobas recibió 1.121 reales, por los productos de la huerta de Barcia y de la venta del Regidor 8.965 reales y 2 mrs, por la uva de las viñas de Barcia, Medina y Bañales, 36.664 reales y 27 mrs, por las cacerías de conejos 150.749 reales y 11 mrs; otros 12.749 reales y 19 mrs por la venta de ladrillos de los tejares de El Pardo y sotillo de la Granja, 89.659 reales por la venta de cal que se elaboró junto al castillo de Viñuelas, 22.605 por venta de leña de fresno, chaparro, romero, jara y chabasca y otros 404.328 por los portes de 269.552 arrobas de leña de encina y algo de fresno al palacio del Buen Retiro, entre otros (AGS. TMC, leg. 3580, exp. 2).

Las compras de tierras dentro de la cerca de El Pardo (1749-1765)

Décadas antes del proceso de construcción del cordón, durante el reinado de Felipe V, se produjeron importantes incorporaciones de tierra para el real sitio. Destacaron, sobre todo, las incorporaciones de 1715, cuando se unieron 2.310 fanegas (unas 800 hectáreas) en la zona de la Dehesa de la Zarzuela, que correspondían al ayuntamiento de Madrid (835 fanegas y media), Aravaca (1.114), Majadahonda (209) y al mayorazgo de Gudiel de Vargas (147 fanegas y media) (AGP. AG, leg. 1245, exp. 13 y leg. 1251, exp. 2). También tuvo importancia la donación, que el 18 de julio de 1745 se realizó por parte de la duquesa viuda del Arco, de la Quinta, en el sudeste del monte de El Pardo (VALENZUELA RUBIO 1975: 31)⁶, que tenía una extensión de 83 fanegas de tierra, donde había 72 aranzadas de viña con 28.800 cepas y 800 olivos. De estas 83 fanegas, 80 estaban cercadas con tapiería cimentada de cal y canto, machos de ladrillo con verdugos y albardillas de lo mismo, con tres puertas (la circunferencia de la cerca tenía 10.041 pies lineales castellanos). Las otras 3 fanegas restantes estaban sin cercar, ya que se adquirieron después de haberse hecho, y se encontraban fuera de la puerta de Fuencarral, donde había también un horno para fabricar ladrillo, un estanque de albañilería y la bocamina del registro de las cañerías (AGP. AG, leg. 1245, exp. 12).

Sin embargo, fue Fernando VI el que realizó importantes compras tras la decisión de cercar El Pardo. En este sentido, en abril de 1749, se elaboró una relación de las tierras de particulares y de diferentes municipios que quedarían dentro del término redondo que se configuraría con el cordón (AGP. AG, leg. 1244, exp. 1). Poco después, se comenzó a informar a los afectados del plan real y, el 25 de junio, se ordenaba a los titulares de dichas propiedades que llevaran los títulos al juzgado de la Casa de Campo para comenzar el proceso de compras. También, se solicitó toda la cartografía y apeos previos – el conocimiento del lugar era el paso previo para ejecutar con mayor facilidad y éxito el proyecto real (AGP. AG, legs. 1244, 1245, exp. 20, 1246, exp. 1).

Así, a partir de 1750, daría comienzo el proceso de adquisición de propiedades, que permitiría al monarca, al finalizar el mismo, controlar un territorio de unos 100 kilómetros de longitud. En este proceso destacaron las tierras adquiridas a Madrid. Un total de 28.327 fanegas (más de 9.800 hectáreas) que suponían casi dos terceras partes de la nueva extensión (HERNANDO

⁶ Ese mismo día, el secretario real, don Antonio Martínez Salazar, realizó un inventario general de lo que comprendía el territorio de la Quinta con referencia a sus jardines, adornos, fuentes y estanques, árboles frutales, viñedo y olivos (AGP. AG, leg. 1245, exp. 12). Al mismo tiempo que se realizó el inventario se hizo un mapa del lugar.

ORTEGO 1988: 56). En este sentido, el 3 de junio de 1749, el marqués de la Ensenada notificaba al Ayuntamiento de Madrid la decisión real de cercar El Pardo, lo que afectaba a tierras del municipio. El municipio nombró, el 5 de junio, una comisión formada por los regidores don José de Pinedo y don Antonio Moreno de Negrete, como comisarios de propios, para tratar con don Vicente del Campo la indemnización oportuna. El municipio llevó a cabo un apeo y deslinde de las tierras afectadas por esta decisión real ese mismo año (AGP. AG, leg. 1245, exp. 21) y obtuvo del representante real garantías del aprovechamiento de leña y pastos que Madrid tenía en El Pardo, sobre todo en los cuarteles de Velada y de Valdelagamar, donde había 5.000 y 7.000 cabezas de ganado, respectivamente.

Conforme a este apeo y deslinde se tasaron 28.791 fanegas de tierras que se incorporarían al cordón por 7.937.653 reales. El volumen más importante de éstas se encontraba dentro del cuartel de Navachescas, con poco más de 5.410 fanegas, en el de Valdelagamar, con casi 4.500 fanegas, en Velada, con 2.560 fanegas, y en el de Valdelapeña, con 2.100. Los precios de estas tierras no eran uniformes y oscilaban conforme la calidad y la extensión boscosa. La zona con menos monte se encontraba en el cuartel de las Aves, al sur del palacio, y donde mayor densidad había era en los cuarteles de Somontes, Valpalomero, el Águila, Valdelagamar y La Angorrilla, Velada y Navachescas, mientras que en el Goloso apenas había encinas y los del oeste, como Trofa y Castrejón había más tierras dedicadas a la agricultura (HERNANDO ORTEGO 2003: 146). De este modo, destacamos los 400 reales por fanega en los Pagos de Valobrego, los 350 de la vega del arroyo de Trofa, los 250 en Cantoblanco y Valdecarril, los 240 en el Pago del Goloso o los 234 en el de Navajonfrío; así como los 200 de Somontes y los 180 del Pago de Peñarrubia y Valderromero, que eran los más bajos. En cuanto al precio por cuarteles, los más altos se pagarían en Valdelapeña (350 reales por fanega), Castrejón (320), Angorrilla (300), Navachescas (280), Velada (255), Trofa (250) y Valdelagamar (210) (tabla 2).

Tabla 2. Tierras que se incorporaron a El Pardo de Madrid según el apeo de 1749

Fanegas, celemines y estadales	Tierras	Reales y maravedíes
317 fanegas y 1 celemin	Pago del Goloso	76.099 reales y 27 mrs
1046 fanegas, 1 celemin y 13 estadales	Navajonfría y vereda de la Mata la Paloma	245.087 y 10
540 y 6 c	Valderromeroso	97.290
417 y 6	Pago de Peñarrubia	75.150
76, 11 c y 8 es	Cabeza Morena y Valdeculebras	15.387 y 17
70	Navalasmuelas (se incluyeron las encinas por valor de 7.300)	21.300
336 y 4	Valderromeroso (se incluyeron 62.000 reales por las encinas y leña)	129.266 y 23
169	Pago de Peñarrubia (se incluyeron 34.799 reales por la leña)	68.599
543 y 2	Pago de las Agujetas (se incluyeron 56.000 por la leña)	153.770
180 y 3	Pago de Somontes (7.600 reales por la leña)	43.690
488 y 3	Pago y cuartel del Águila (62.000 reales por la leña)	135.237 y 17
131 y 6	Casa de las Aves (4.200 reales por la leña)	50.220
675	Pago de la Lobera y arroyo de la Jara	168.750
430	Pago de Cantoblanco y Valdecarril	107.505
123	Pago de la Talayuela, Valdecarril y Pedrazancos	24.690
3.203	Pagos de Valobrego, Taberneros, Peribáñez y vereda de Navachescas	972.780
67 y 6	Pago de Barranco de la Jara	18.225
112 y 6	Pago de la Vega del Arroyo de Trofa	39.375
15 y 2	Pago de la Cañada	3.791 y 22
445	Pago de Valcastellano	115.700
240	Pago de Trofa (se consideró parte del monte)	91.200
568 y 4	Pago de las Dos Hermanas (se consideró parte del monte)	191.333
317 y 2	Pago de Chivatos	95.141
399 y 3	Pago de Cantizares y Cerro de la Tinaja	126.812
5.417 y 3	Cuartel de Navachescas (sin incluir la leña y encinas)	1.516.830
2.092	Cuartel de Valdelapeña (sin incluir las encinas)	732.200
2.559 y 2	Cuartel de Velada	652.587 y 17
1.403 y 11	Cuartel de Castrejón (sin incluir las encinas y leña)	449.251
1.948 y 2	Cuarteles de las Dehesillas, Navalacarrera y la Angorrilla	584.450
4.458 y 2	Monte y cuartel de Valdeleganar y los Barrancas de Carboneros (sin las encinas y leña)	936.214 y 12
28.791 fanegas	Total	7.937.653 reales

Fuente: AGP. AG, leg. 1245, caja 4, exp. 21.

Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones iniciales, esta tasación fue rechazada por los representantes del monarca, pues la consideraban muy elevada. Poco después, el 24 de febrero de 1750, los representantes municipales realizaron un plan demostrativo del importe de las tierras labrantías de El Pardo, así como de los montes y pastos que correspondía a la ciudad y que quedarían dentro del cordón (AGP. AG, leg. 1245, exp. 22).

En esta relación había 8.364 fanegas y 7 celemines de tierra en los términos de Las Rozas y Aravaca valoradas en 2.190.284 reales y 16 mrs; otras 8.324 fanegas y 4 celemines por montes y pastos propios de Madrid en el término de Fuencarral, valorados en 2.027.140 reales y 12.231 fanegas y 2 celemines en pastos comunes y montes propios valorados en 3.654.401 reales y 17 mrs. Además, fuera del término de Fuencarral se incorporarían de Madrid otras 5.985 fanegas y 2 celemines por pastos comunes que valían 1.744.786 reales, así como otras 2.317 fanegas y 6 celemines que valían 437.238 reales por tierras de labor. Es decir, las tierras que el monarca adquiriría de Madrid y que estaban dentro de los límites del nuevo cordón sumarían 10.053.849 reales y 64 mrs por 37.222 fanegas y 9 celemines (AGP. AG, leg. 1244, exp. 1 y leg. 1245, exp. 22).

Los representantes reales señalaron que no eran necesarias las tierras de labor, ni los pastos comunales que Madrid tenía en el término de Fuencarral y fuera del cordón, aunque podrían venir bien para la caza mayor, por lo que estas fanegas de tierra no tendrían que entrar en la operación de compra (AGP. AG, leg. 1244, caja 4). Como no se llegaba a ningún acuerdo, a finales de 1751 y comienzos de 1752, los agrimensores Tomás de Cuéllar, Julián Francisco García Gallego y Alejandro Gómez realizaron un nuevo apeo y establecieron en 28.173 fanegas y 8 estadales (casi 9.700 hectáreas) las tierras de Madrid incorporadas en el nuevo cordón, comprendiendo, en esta extensión, las tierras del mayorazgo de Gudiel y de la ermita de Nuestra señora del Torneo, dentro del cuartel de Velada, así como 10 celemines de tierra que ocupaba un colmenar en Peñarrubia.

Este mismo año, en los meses de marzo y abril de 1752 una comisión mixta del ayuntamiento y de la corona encargaron la tasación de las tierras a Diego López, Francisco Álvarez Barrio, Diego Merlo y Juan Zapatero, con asistencia del ballestero real don Cristóbal Cortés de Solís (HERNANDO ORTEGO 1988: 55). Esta tasación, que careció de carácter legal, subió ligeramente la extensión a 28.351 fanegas, un celemin y medio y 89 estadales de tierra, con un valor de 6.905.291 reales y 32 mrs. Además, se cuantificó las cargas de retama en 2.999 reales, con un valor de 9.258 reales, 185 álamos negros por un valor de 4.407 reales, 1.150 reales por los chopos de la Casa de las Aves, 10.085 cargas de jara y romero, 1.041.524 arrobas de carbón, la

saucera, monte bajo y espinos en 153 reales y la yerba en 30.000 (AGP. AG, legs. 1244 y 1245, exp. 21).

Los representantes reales intentaron bajar aún más el valor de las tierras que tendrían que incorporarse, aduciendo conflictos que afectaban a Madrid y a la ciudad de Segovia (AGP. AG, leg. 1251, exp. 7). Lo cierto es que en los años siguientes no se llegó a ningún acuerdo, teniendo que esperar al reinado de Carlos III para acordar un precio por las tierras que se incorporaron, pero que no se habían pagado (AGP. AG, leg. 1244, caja 4). Parece que con Madrid el monarca no pudo imponer su voluntad, como si ocurrió con otros propietarios más pequeños, con lo que se vio obligado a negociar, aspecto que dilató la resolución final. De este modo, en diciembre de 1762, se inició un nuevo apeo y deslinde, llevado a cabo por el agrimensor real Francisco García Gallego, que se concluyó el 31 de enero de 1763 (el resultado fue muy similar al realizado en 1752) (HERNANDO ORTEGO 1989).

El 29 de octubre de 1763 el fiscal real emitió un dictamen sobre estas tierras y, poco después, el 8 de noviembre, don Pedro Colón de Larriategui del Consejo y Cámara de Castilla, y don Manuel Ventura Figueroa, comisionados reales para la incorporación de tierras a El Pardo, presentaron al rey un informe en donde resumían todo el proceso de negociación con Madrid (AGP. AG, leg. 1251, exp. 3 y caja 9471). Finalmente, el 15 de marzo de 1764, se acordó la compra de 28.327 fanegas, 10 celemines y medio y un estadal y dos tercios de tierras de Madrid (es decir, 464 fanegas menos que el primer apeo realizado y poco más de 9.800 hectáreas) y se acordó gratificar el trabajo que habían realizado los representantes de Madrid con diferentes ayudas de costa (AGP. AG, leg. 1251, exp. 7).

El mayor volumen de estas tierras se concentraba (ver ilustración 4) en los cuarteles de Velada y Navachescas: 7.878 fanegas y 5 celemines de tierra, con un valor de 1.658.879 reales y 23 mrs⁷, en Valdelapeña: 6.038 fanegas y 9 celemines y medio, por 1.329.469 reales y 28 mrs (además de 174.065 arrobas de carbón que valían 238.059 reales y 16 mrs), así como en los cuarteles del Águila, la Angorrilla y Valdelagamar: 5.239 fanegas y 11 celemines, por valor de 899.921 reales y 22 mrs, además de 49.400 arrobas de carbón por valor de 67.061 reales y 26 mrs y en el cuartel de Castrejón: 2.844 fanegas, 8 celemines y 10 estadales por valor de 579.211 reales y 19 mrs, además de 12.515 arrobas de carbón por valor de 17.116 reales y 3 mrs (AGP. AG, leg. 1244, exp. 1).

En un término medio se encontraban los cuarteles de Trofa, con 1.965

⁷ En Velada, además, fueron tasadas 286.786 arrobas de carbón, con un valor de 392.222 reales de vellón y en Navachescas 81.663 arrobas de lo mismo, por 111.686 reales y 5 mrs; asimismo, se tasó la jara que había en ambos cuarteles en 24.000 reales y el romero en 6.000 reales (AGP. AG, leg. 1244, exp. 1).

fanegas, 4 celemines y 22 estadales, que fueron tasados en 332.375 reales y 17 mrs, así como 4.930 arrobas de carbón por valor de 6.742 reales y 17 mrs y 285 reales por la retama; el cuartel de Querada (1.629 fanegas, 9 celemines y medio y 15 estadales, por 276.886 reales y 13 mrs; además de 52.660 arrobas de carbón, con un precio de 72.020 reales y 10 mrs, además de la jara y el romero, que la tasaron en 255 reales y la retama de este cuartel y la de Somontes y Valpalomero en 8.712 reales), y el Goloso (1.384 fanegas, medio celemin y 31 estadales, por valor de 199.134 reales y 21 mrs).

Donde menos tierras se incorporaron fue en el de Somontes (627 fanegas y 4 estadales, por 518.456 reales y 5 mrs, además de 59.710 arrobas de carbón por 81.662 reales y 7 mrs), en Valpalomero (568 fanegas, 10 celemines y 5 estadales, que se apreciaron en 88.021 reales y 26 mrs; además de 33.455 arrobas de carbón por 45.747 reales y 27 mrs), y el de las Aves, solo 150 fanegas y 10 celemines que se tasaron en 45.352 reales y 22 mrs (aquí también se consideró 185 álamos, que fueron tasados en 4.407 reales, los chopos, en 1.150 reales, la saucera y monte bajo, en 153 reales, la retama en 271 reales, además de 1.930 arrobas de carbón por un valor de 2.639 reales).

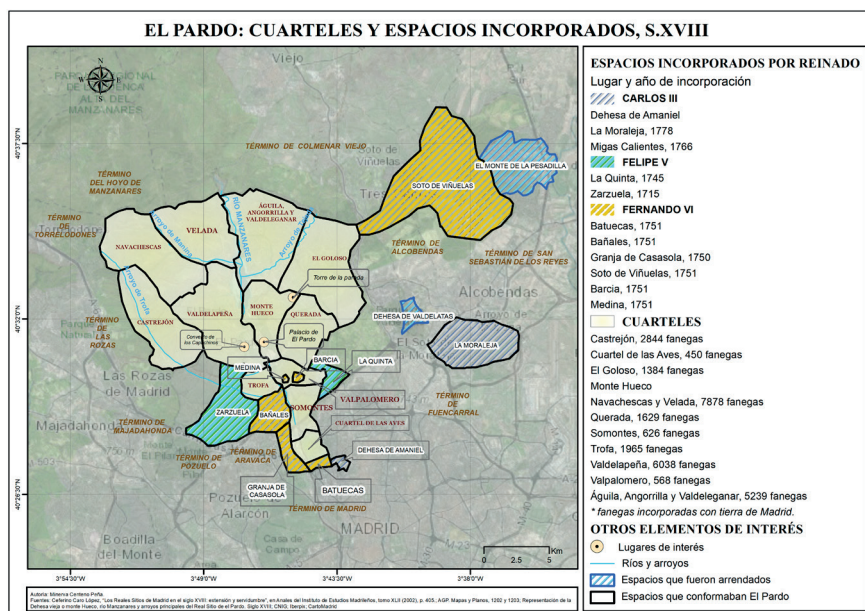


Ilustración 4. Espacios incorporados a El Pardo desde el reinado de Felipe V.

Todas estas tierras (28.327 fanegas y 10 celemines y medio) fueron tasadas en 5.927.708 reales y 30 maravedíes y un cuarto, a lo que se sumaban

1.552.439 por la riqueza forestal y 1.036.244 reales por el carbón de encina, además de la renta producida por estas tierras, entre 1749 y 1762, menos los adelantos que había hecho la hacienda regia. Es decir, todo sumaba 9.398.663 reales y 8 maravedís y un cuarto. Sin embargo, finalmente, el 25 de marzo de 1764, se acordó pagar solo 5.927.708 reales y 30 mrs en los caudales procedentes de la desamortización de las dehesas pertenecientes a las órdenes militares (AGP. AG, legs. 359, 1251, exps. 7 y 8; HERNANDO ORTEGO 1988: 57-58).

Aparte de las tierras que pertenecían a la villa de Madrid en 1751 se llevaron a cabo importantes adquisiciones. Podemos destacar, la que se cerró el 4 de marzo, cuando se escrituró la viña, casa, bodega, tierras de labrantía y heredad llamada de Bañales (de 77 fanegas), que fue de don Domingo García y doña Manuela Bañal, y de don José Gutiérrez y doña Lorenza Bañal, por 205.859 reales y un mrs (112.500 por la casa, bodega y cerca, 86.372 reales por la viña, que tenía 15.740 cepas de viduño, moscatel, jaén y pardillo, 3.575 reales por los 134 olivos y 9 manzanos y el resto por las tierras) (AGP. AG, caja 9440, exp. 7).

El 24 de mayo de 1751 se escrituró la compra de la viña cercada de tapias, con 2 casas, noria, estanque y 4 tierras labrantías y frutales, situada en el camino real de El Pardo, a mano derecha, pasado el puente verde, entre la casa que llamaban de las Aves y el arroyo de Beacos, que fue de don Carlos Martínez de Medina por 212.908 reales y 16 mrs que recibió al contado (106.520 reales por la viña, 2.121 reales y 21 mrs por las tierras, 776 reales por los árboles frutales, y 103.520 por las casas, norias, estanque, etc.). La viña de Medina tenía 21 fanegas y 1 celemin de tierra labrantía y 36 fanegas y 11 celemines de viñas, donde había 25.679 vides (AGP. AG, leg. 1247, exp. 1, caja 9440, exp. 2).

También, el 5 de junio de dicho año, se adquirió a don Andrés González de Barcia, alcalde de los hijosdalgo de la Chancillería de Granada⁸, la huerta y viña, con 30.562 cepas de uva jaén, moscatel y pardillo, cercada de tapia, con árboles frutales, una casa batán, varias oficinas y bodega, tierras de labor y un estanque grande en la heredad de Barcia, en el camino real de El Pardo, un poco más adelante que la anterior viña, en el paraje llamado la Fuente de la Reina, con una extensión de 264 fanegas, 5 celemines de a 400 estadales la fanega, por 1.022.725 reales y 14 mrs (168.665 y 14 por la huerta, viña y tierras labrantías, 53.917 reales por los árboles y 800.143 por el resto) (AGP. AG, leg. 1244, caja 3, leg. 1248, exp. 1, caja 9440, exp. 3).

⁸ Esta posesión fue adquirida por escritura de 22 de octubre de 1724 al convento de la Trinidad Descalza de Madrid (AGP. AG, leg. 1248, exp. 2).

Otro de los grandes bienes incorporados, por escritura de 24 de junio de 1751, fue el monte de Batuecas, en el camino real de El Pardo, que tenía 439 fanegas, 5 celemines y 7 estadales, con una casa y palacio, por 570.469 reales y 30 mrs, que era del duque de Huéscar. La casa palacio y la casa de oficios se tasó en 320.185 reales y 33 mrs, mientras que las 392 fanegas, 10 celemines y 23 estadales de monte alto y bajo de encinas, retamas, tierra baldía y de labor en 102.151 reales y 12 mrs (es decir, a 260 reales la fanega), otras 20 fanegas y 9 celemines de retama en el linde con la cerca de la viña de Medina en 20.747 reales (es decir, a 1.000 reales la fanega) y otras 25 fanegas y 9 celemines y medio en el paraje llamado de la Isla por 47.714 reales y 19 mrs (a 1.850 reales la fanega). Además, las encinas se tasaron en 15.810 reales y la retama en 1750 (AGP. AG, leg. 1247, exp. 2).

Asimismo, el 25 de junio, se compró al marqués de Hinajares la dehesa, palacio, casa y tierras del monte de Viñuelas, que fue de la marquesa de Mejorada, por 1.811.503 reales y 31 mrs. Este proceso de adquisición comenzaría en 1748 y no fue fácil dada la disparidad de criterios en cuanto al valor del lugar (AGP. leg. 1247, exp. 3) (ilustración 5)⁹. Según la valoración que hicieron por encargo del marqués, el lugar de Viñuelas tenía un valor de 5.736.666 reales y dos tercios, muy lejos de la tasación real, de la que se encargó el consejero de Castilla, don Fernando de Cepeda, que la fijó en 1.798.530 (AGP. AG, leg. 1245, exp. 12). Además, el marqués solicitó a Ensenada, por carta de 26 de enero de 1751, el puesto de primer caballerizo, tras la muerte de don Carlos de Arizaga, y una plaza en los consejos de Haciendas o de Indias (AGP. AG, leg. 1245, exp. 12).

⁹ Esta cantidad se abonó por parte de la tesorería general: 1.546.930 reales por el mayorazgo de la Gorbosana, que era de la mujer del marqués de Mejorada (1.023.000 que desembolsó por compra don Cristóbal de Alvarado, 135.520 por el valor de las leñas y 388.410 por las fábricas hechas después de la compra) y el resto al marqués de Mejorada como frutos pendientes (AGP. AG, leg. 1245, caja 3, exp. 12).

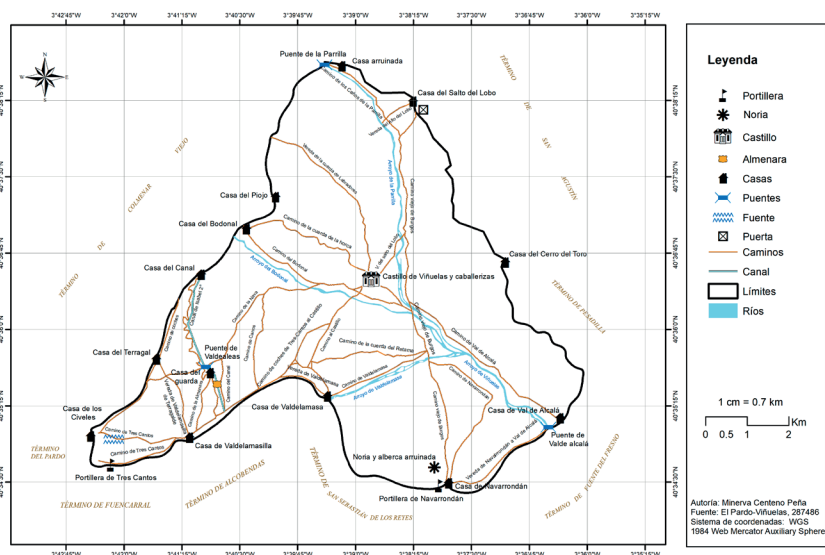


Ilustración 5. Demarcación del lugar de Viñuelas.

El 31 de enero de 1752 se tomó posesión de la Granja de Casasola, de la orden de los Jerónimos, por 916.000 reales (AGP. AG, caja 9440, exp. 8)¹⁰ y, el 26 de marzo de 1753, se ordenó adquirir, para incorporarse en El Pardo, la heredad llamada la Venta del Regidor, de doña Josefa Adán de Ibarra, por 123.759 reales de vellón (AGS. TMC, leg. 3577). Señalar, asimismo, las negociaciones que se llevaron a cabo en 1757 entre el fiscal de la comisión de tierras y el marqués de Pesadilla para la compra del término redondo y acotado del monte de la villa de Pesadilla, que finalmente fue arrendado pero que no se adquirió (AGP. AG, leg. 1251, exp. 4).

Además de estas significativas compras, desde 1750 se llevaron a cabo multitud de adquisiciones a vecinos de los municipios próximos, sobre todo de la zona sur, oeste y norte: Las Rozas, Majadahonda, Pozuelo, Aravaca, Humera, Hoyo de Manzanares, Colmenar Viejo y Fuencarral. Destacamos, entre otras, las 40 escrituras que se realizaron ante don Juan Manuel Miñón Reinoso, secretario real, entre 1752 y 1753, por 21.577 reales y 1 mrs y, las 65 realizadas ante el escribano de la Junta de Obras y Bosques, don Antonio Martínez de Salazar por 122.889 reales y 30 mrs entre 1754 y 1759 (otras incorporaciones en la tabla 3) (AGP. AG, leg. 359, leg. 1244, exp. 1, leg. 1246, exp. 1, leg. 1250, exp. 5).

¹⁰ Poco antes, el 24 de septiembre de 1749, el duque del Arco solicitó las escrituras de la Granja para su apeo (AGP. AG, leg. 1244, caja 4).

Tabla 3. Relación de tierras que se incorporaron a El Pardo en 1753¹¹

Lugar	Tierras	Precio (reales y maravedíes)
Aravaca	1.306 fanegas, 10 celemines y un cuarto y 14 estadales	213.164 reales y 33 mrs
Majadahonda	424 fanegas, 6 celemines y medio y 29 estadales	71.874 y 1
Las Rozas	267 fanegas, medio celemin y 42 estadales	38.279 y 21
Pozuelo	314 fanegas y 27 estadales	65.967 y 25
Humera	93 fanegas, 8 celemines y 95 estadales	18.343 y 14
Total	2.406 fanegas, 7 celemines y un cuarto y 7 estadales	407.629 y 26

Fuente: AGP. AG, leg. 1244, caja 1, exp. 1.

Una de las comunidades más afectadas fue la de Fuencarral, pues muchos de sus vecinos tenían tierras en los términos de Valderrodrigo y Beacos que estaban dentro del cordón (AGP. AG, leg. 1244, caja 4). Por señalar algunos ejemplos, el 22 de diciembre de 1752, el monarca compró una tierra a Santiago de Olías y su mujer, en la zona de Valderrodrigo de 3 fanegas, 6 celemines y 25 estadales por 267 reales y 4 mrs, un día más tarde se formalizó la compra a José García y Juan Montero Asenjo de 8 fanegas, 11 celemines y 6 estadales en la misma zona por 960 reales y el día 24 se adquirió a Manuel Tejedor, montero del rey, una tierra en el mismo lugar de 3 fanegas y 2 celemines por 285 reales, así como 11 fanegas, 3 celemines y 25 estadales a los herederos de Francisco López por 1.418 reales de vellón (ver tabla 4). Ahora bien, como señaló don Vicente Manuel del Campo, el 9 de marzo de 1752, no todos los vecinos se apresuraron a presentar sus títulos de propiedad. Ese día presentó una relación de 40 vecinos que no lo habían hecho (AGP. AG, leg. 1244, caja 4).

¹¹ Este año se entregasen al tesorero del cordón 185.985 reales para pagar tierras de Humera, Aravaca, Pozuelo, Las Rozas y Majadahonda (AGS. TMC, leg. 3577).

Tabla 4. Algunas adquisiciones llevadas a cabo a vecinos de Fuencarral (1752 y 1753)

Fecha	Propietario	Tierra	Precio (reales y maravedíes)
29/8/1752	Isabel Martínez de Tejada	Un colmenar cercado con 19 almendros grandes, 3 encinas y 10 celemines de tierra	1.772
22/12/1752	Santiago Olías y mujer	3 fanegas, 6 celemines y 25 estadales	267 y 4
23/12/1752	José García y Juan Montero Asenjo	8 fanegas	960
23/12/1752	José de Inés	11 fanegas, 4 celemines y 6 estadales	1.609 y 22
23/12/1752	Esteban Herranz y Paula Tejedor	7 fanegas, 1 celemin y 27 estadales	680 y 33
23/12/1752	Francisco López Vicente	9 fanegas, 6 celemines y 6 estadales	970 y 3
23/12/1752	Eugenia Rodríguez	6 fanegas	360
24/12/1752	Manuel Tejedor	3 fanegas y 2 celemines	285
30/12/1752	Don Jacinto Fernández de León, vecino de Madrid	19 fanegas, 4 celemines y 22 estadales	2.010 y 16
8/2/1753	Manuel Cruz	15 fanegas	1.448
8/2/1753	Juan Rodríguez y su mujer	3 fanegas	210
8/2/1753	Isidro Marroquín	4 fanegas	308
8/2/1753	Custodio de Inés	2 fanegas	140
8/2/1753	Bernardo García	2 fanegas	210
8/3/1753	Esteban Félix y Juan López	10 fanegas, 9 celemines y 29 estadales	1.180 y 7

Fuente: AGP. AG, leg. 1244, caja 1, exp. 1.

A partir de 1755, el volumen de las adquisiciones de estas tierras bajó. Así, por ejemplo, desde el primero de enero de 1756 hasta el 31 de diciembre de 1757, el tesorero pagó 23.171 reales y 34 mrs por 134 fanegas, 9 celemines y 44 estadales de tierra en los términos de Las Rozas, Pozuelo, Aravaca y Majadahonda y por 182 fanegas, 2 celemines y 6 estadales del mayorazgo de don José Enríquez de Guzmán, en el término de Aravaca (por escritura de primero de septiembre de 1755) (AGS. TMC, leg. 3580, exp. 2).

A pesar de estas importantes adquisiciones no fue hasta el reinado de Carlos III cuando se cerró todo este proceso al concluirse, por un lado, como hemos visto, el pago de las tierras que se adquirieron de la villa de Madrid y al continuar el proceso de adquisiciones comprando tierras, sobre todo, en la zona de la Zarzuela, Las Rozas y Aravaca, y en el este, con la adquisición del monte de la Moraleja, en 1788, y del Soto de Migas Calientes. En este sentido, se emitió una real orden, de 25 de enero de 1765, para que los particulares y corporaciones que todavía no habían vendido las propiedades afectadas des-

de 1749 acudieran a la escribanía de cámara de la Junta de Obras y Bosques a presentar los títulos de propiedad y poder cerrar la compra (esta orden se repitió el 7 de agosto de 1766) (AGP. AG, leg. 1244, caja 4). Por señalar algún ejemplo, en 1766, se adquirieron 93 fanegas, 8 celemines y 95 estadales por 24.007 reales y 8 mrs (AGP. AG, leg. 1244, exp. 1).

En 1778 se produjo la adquisición del monte de la Moraleja, que tenía 1.764 fanegas, 4 celemines y un cuartillo de tierra, a los herederos del duque de Béjar, por 1.358.170 reales de vellón y 7 mrs, alcanzando las 69.254 fanegas de tierra, poco más de 24.000 hectáreas (AGP. AG, leg. 1256).

Tabla 5. Tierras incorporadas a El Pardo con Felipe V, Fernando VI y Carlos III

Nombre	Propietario	Superficie Fanegas	Precio	Uso	Año
La Zarzuela	Madrid, Aravaca, Majadahonda, mayorazgo de Gudiel	2.310	Cesión de tierras y regalía de aposento	Dehesa	1715
La Quinta	Duque del Arco	83	Cesión	Viña y olivar	1745
Tierras de Madrid	Madrid	28.327	5.984.118	Monte y tierra	1750 pero pagadas en 1764
Monte las Batuecas	Duque de Huéscar	439	570.469	Dehesa	1751
Monte de Viñuelas	Marquesa de Mejorada	9.762	1.811.503	Dehesa	1751
Bañales	Domingo García y Manuela Bañal	77	205.859	Viña y tierras	1751
Barcia	Andrés González de Barcia	264	1.022.725	Huerta, viñas y tierras	1751
Medina	Carlos Martínez Medina	58	212.908	Viña y tierras	1751
Granja de Casasola	Jerónimos	-	916.000	Granja	1752
Venta del Regidor	Josefa Adán de Ibarra	-	123.759	Tierras	1753
Mayorazgo de Enríquez	José Enríquez de Guzmán	182	43.723	Tierras	1754
La Moraleja	Duque de Béjar	1.764	1.358.160	Monte	1778

Fuente: elaboración propia.

Conclusión

La decisión de Fernando VI de construir un cordón en El Pardo originó un coto redondo, cercado, que triplicó la extensión antigua, alcanzando en 1769 las 67.490 fanegas de tierra y un perímetro de 100 kilómetros con un coste de más de 15.000.000 de reales de vellón. En este proceso, las cantidades que tuvo que desembolsar la corona para configurar este espacio cerrado fueron muy desiguales, así como la capacidad de presión de la misma. En los pagos se tenían en consideración la calidad de la tierra, la extensión de los bosques y pastos, así como los espacios dedicados a cultivos hortofrutícolas y viñedos, así como la detentación de la propiedad. Los desembolsos menores se realizaron en los municipios colindantes del real sitio: Pozuelo, Majadahonda, Las Rozas, Fuencarral, etc., con pagos por fanega que, de manera general, no superaban los 170 reales. Le seguía Madrid. A pesar de sus disputas con la corona y los diferentes proyectos de medición, la corona pagó poco más de 210 reales la fanega de tierra, sin tener en cuenta los aprovechamientos. En el lado opuesto se encontraba Medina, cuyas tierras y viñedo fueron adquiridos por poco más de 1.900 reales, o Bañales con poco más de 1.160 o Barcia con más de 3.800 reales.

En este proceso de construcción del cordón se substituyó el control real basado exclusivamente en la limitación por la caza por un proceso de territorialización que condujo a la propiedad plena a través de la configuración de un espacio privativo de la corona en donde se regulaba la caza, los diferentes usos y aprovechamientos agrícolas y silvícolas, estableciendo unos límites claros y una jurisdicción diferente sobre este territorio, sobre todo, tras la ordenanza de 14 de septiembre 1752, realizada cuando todavía el cordón no se había terminado y que sirvió como modelo para San Lorenzo de El Escorial¹².

Esta ordenanza supuso una racionalización administrativa y realizaba una estricta regulación de los usos productivos, tanto del espacio interior de la cerca, como del territorio circundante (ilustración 3). En la misma, se describían las penas por cazar o disfrutar de los aprovechamientos silvícolas y forestales, así como de la jurisdicción del alcalde, reflejando un incremento del poder real sobre el territorio y una limitación en el uso de los aprovechamientos comunales o particulares, justificándose siempre por la salvaguarda y quietud de la caza y por el gran coste que la caza tenía para las arcas reales

¹² En estos años, el marqués de la Ensenada consideró la necesidad de catastrar también los sitios reales. Ahora bien, en El Pardo se topó con la oposición del alcalde, que se negó a realizar esta magna averiguación, quedando fuera, en agosto de 1752, del proyecto junto con el Buen Retiro, San Ildefonso, Aranjuez, El Escorial y San Fernando (CAMARERO BULLÓN & AGUILAR CUESTA 2019: 37).

por el pago de los daños que causaba (HERNANDO ORTEGO 2018: 735; AHNobleza, Osuna, leg. 2314, 4).

En su redacción se pone de manifiesto la utilización del argumento de la conservación como elemento para su aprobación y para justificar las medidas contenidas. En este contexto, el fiscal de la comisión regia, don Jerónimo Vicente Carrasco elaboró, en 1756, una *Historia del derecho de los montes del Real Sitio de El Pardo*, en donde recogía el poder que el monarca tenía sobre este espacio, remontándose sus derechos al reinado de Alfonso VI, lo que no hacía sino justificar el control total del monarca sobre un espacio que no había sido suyo, aunque ejerciese un control efectivo por las regulaciones de la caza. Poco después de incorporar la Moraleja se aprobaron unas nuevas ordenanzas, de 4 de julio de 1781, motivadas por el “amoroso cuidado con que se procura en ellas la preservación de las especies forestales autóctonas”, en donde se reducían, de nuevo, los límites de caza (CARO LÓPEZ 2002: 375).

Indicar, por último, que el proceso que conoció El Pardo continuó en otros sitios reales, como la Casa de Campo, que se convirtió en bosque real por decreto de 1746, cuya cerca se concluyó en tiempos de Carlos III y que supuso la incorporación de unas 3.297 fanegas de tierra de particulares que tenían posesiones dentro de los nuevos límites, hasta superar las 1.700 hectáreas, a través de más de cien escrituras, y por un importe de construcción próximo al millón y medio de reales de vellón (SANCHO 1995: 638; APARISI LAPORTA 2003). Asimismo, al inicio del reinado de Carlos IV se lleva a cabo el cercamiento en El Escorial y en Riofrío.

En El Escorial el proceso se inició en marzo de 1789 y concluye a comienzos de 1791, aunque los primeros pasos del proyecto comenzaron en diciembre de 1788, incorporando tierras de particulares y municipales configurando un espacio cerrado (SÁNCHEZ MECO & ROSADO FERRÁNDEZ 2007: 128). Poco después, como ocurrió en El Pardo, este proceso de cercamiento vino acompañado de nuevas ordenanzas. Así, el 18 de marzo de 1793 se aprobó una real cédula y ordenanza sobre los límites y vedados del bosque real de San Lorenzo, con el fin de salvaguardar y proteger la caza, reduciendo los usos y aprovechamientos silvícolas (AGP. AG, leg. 357) y el 25 de marzo de 1793, se daba una instrucción y reglamento para el gobierno del real sitio para proteger la caza compuesta de 27 capítulos (SÁNCHEZ MECO & ROSADO FERRÁNDEZ 2007: 138).

En estos años, en 1792, se iniciaron también las obras para cercar Riofrío. En este cercado se incorporaría parte del término de la villa de las Navas de Riofrío, a cambio de una serie de tierras en los baldíos de la ciudad de Segovia, y posesiones de particulares de La Losa, Las Navas, Madrona, Hontoria

y Revenga, principalmente. Las obras de la cerca concluyeron en 1794 (AGP. AG, caja 1.283, exps. 7, 9, 12).

En definitivo, en estos años, gracias a un importante esfuerzo económico de la corona, dedicado no solo a la construcción de las cercas y a la adquisición de propiedades que establecían un control pleno sobre un espacio, se pudo configurar, no sin problemas, la plena propiedad, control y jurisdicción sobre un espacio real amplió, al que se dio uniformidad, en el norte de la actual comunidad autónoma y en el sur de la provincia de Segovia, justificándose por cuestiones de conservación y protección de la flora y la fauna, que se acompañó de un posterior desarrollo normativo.

Fuentes manuscritas

Archivo General de Palacio (AGP), Administración General (AG), cajas, 9439, 9440, 9451, 9452, 9459, 9465, 9471, 9475; legs. 357, 359, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1250, 1251, 1256, 1283. Planos, 1202. Reinados, Fernando VI, caja 50.

Archivo General de Simancas (AGS), Dirección General del Tesoro (DGT), Inv. 25, leg. 7; TMC (Tribunal Mayor de Cuentas), legs. 3577, 3579, 3580, 3582.

Archivo Histórico de la Nobleza (AHNobleza), Osuna, leg. 2314.

Bibliografía

ALMAZÁN, Duque de (1934). *Historia de la Montería en España*. Barcelona: Inst. Gráfico Oliva de Vilanova.

APARISI LAPORTA, Luis Miguel (2003). *La Casa de Campo. Historia documental*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid-Lunwerg.

BACKHAUS, Robert; BOCK, Michael & WEIERS, Stefan (2002). "The Spatial Dimension of Landscape Sustainability". *Environment, Development and Sustainability*, 4, 237-251

CALANDRE, Luis (1953). *El palacio de El Pardo (Enrique III-Carlos III)*. Madrid: Colección Almenara.

CAMARERO BULLÓN, Concepción & AGUILAR CUESTA, Ángel I. (2019). "Catastro, Sitios Reales, Bienes y Rentas del rey en el siglo XVIII". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VI. Geografía*, 12, 31-62.

CARO LÓPEZ, Ceferino (2002). "Los Reales Sitios de Madrid en el siglo XVIII: extensión y servidumbre". *Anales del Instituto de Estudios*

Madrileños, XLII, 373-429.

HERNANDO ORTEGO, Francisco J. (1988). “Control del espacio y control del municipio. Carlos III y El Pardo”, en *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*. Madrid: Siglo XXI, 49-76.

HERNANDO ORTEGO, Francisco J. (1989). “La lucha por el Monte de El Pardo. Rey, municipio y uso del espacio en el Madrid del Antiguo Régimen”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 12, 169-196.

HERNANDO ORTEGO, Francisco J. (2003). “Poder y usos del espacio: la construcción del monte de El Pardo durante el Antiguo Régimen”, en Alberto Sabio Alcutén e Iñaki Iriarte Goñi (eds.), *La construcción histórica del paisaje agrario en España y Cuba*. Madrid: Libros de la Catarata, 131-146.

HERNANDO ORTEGO, Francisco J. (2018). “El monte de El Pardo y Madrid. El impacto medioambiental y social de la caza real en la Edad Moderna, siglos XVIII y XIX”, en *Palacios, plazas, patíbulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*. Valencia: Tirant lo Blanch, 733-746.

ITZKOWITZ, David C. (2016). *Peculiar Privilege: A Social History of English Foxhunting, 1753-1885*. Sussex: Edward Everett Root.

IZQUIERDO MARTÍN, Jesús & SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (2001). “Racionalidad sin utilitarismo. La caza y sus conflictos en El Escorial durante el Antiguo Régimen”. *Historia Agraria*, 24, 123-151.

LABRADOR ARROYO, Félix (2022). “Desamortización o reforma. Los Sitios Reales en un contexto de cambios (1790-1814)”. *Memoria y Civilización*, 25, 213-241.

LÓPEZ RODÓ, Laureano (1954). *El Patrimonio Nacional*. Madrid: CSIC.

MCNEILL, J. Roberto (2003). “Observations on the nature and culture of environmental history”. *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, 42/3, 3-42.

PARENTI, Christian (2014). “The Environment Making State: Territory, Nature, and Value”. *Antipode*, 47/4, 1-20.

SABIO ALCUTÉN, Alberto & IRIARTE GOÑI, Iñaki (2003). “Introducción. Historia del paisaje e historia ambiental”, en *La construcción histórica del paisaje agrario en España y Cuba*. Madrid: Libros de la Catarata, 9-24.

SÁNCHEZ MECO, Gregorio & ROSADO FERRÁNDEZ, Vicente M. (2007). *La Cerca Histórica de los bosques del Real Sitio de San Lorenzo de El Escorial. Formación, etapas, aspectos técnicos, deterioro y situación actual*. Madrid: Sociedad de Fomento y Reconstrucción del Real Coliseo Carlos III.

SÁNCHEZ MECO, Gregorio & ROSADO FERRÁNDEZ, Vicente M^a.

- (2011). *La cerca histórica de los bosques del Real Sitio de San Lorenzo de el Escorial*. El Escorial: Sorecor.
- SANCHO, José Luis (1995). *La arquitectura de los Sitios Reales. Catálogo Histórico de los palacios, jardines y patronatos reales del Patrimonio Nacional*. Madrid: Patrimonio Nacional.
- THOMPSON, Edward P. (1975). *Whings and Hunters. The Origin of the Black Act*. Londres: Penguin.
- TOVAR MARTÍN, Virginia (1995). *El Real Sitio de El Pardo*. Madrid: Patrimonio Nacional.
- VALENZUELA RUBIO, Manuel (1975). “Segregación y cambio funcional en un espacio forestal suburbano (El Pardo)”. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 11, 27-63.
- VARMA, Vivek K.; FERGUSON, Ian; WILD, Ian (2000). “Decision support system for the sustainable forest management”. *Forest Ecology and Management*, 128, 49-55.

Lazaretos, rentas y beneficencia: iniciativa legislativa y gubernamental para confinar leprosos en el Estado de Boyacá (Colombia), 1859-1881

Lazarettos, rents and charity: legislative and governmental initiative to confine lepers in the State of Boyacá (Colombia), 1859-1881

CLARA INES CARREÑO-TARAZONA

Universidad de Boyacá
cicarreno@uniboyaca.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-2617-7360>

GIOVANNI FERNANDO AMADO-OLIVEROS

Universidad de Boyacá
gfamado@uniboyaca.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-6004-9418>

Texto recibido em / Text submitted on: 08/09/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 13/02/2023



Resumen. Este artículo analiza tres elementos que predominaron en las discusiones sobre salubridad pública por parte de las autoridades políticas en el Estado de Boyacá durante la segunda mitad del siglo XIX: el degredo o Lazareto, la renta de mortuorias y la beneficencia. El estudio aborda los intentos legislativos y gubernamentales para contener y exiliar leprosos, destacando la pretensión política y la estrategia de financiación para destinar los recursos económicos por parte del Estado. Se analizan y comparan los informes gubernamentales, la normatividad, el código de policía y el código de beneficencia con las leyes de presupuesto y el estado de caja de la administración general de hacienda. El estudio concluye que más allá de las discusiones médicas y religiosas, los legisladores establecieron una importante cantidad de leyes y normas para ordenar la enfermedad en términos jurídicos que no lograron materializarse.

Palabras clave. Lazaretos, rentas, beneficencia, legislación, Boyacá.

Abstract. This article analyzes three elements that predominated in the discussions on public health by the political authorities in the State of Boyacá during the second half of the 19th century: the degredo or Lazaretto, mortuary income and charity. The study addresses the legislative and governmental attempts to contain and exile lepers, highlighting the political claim and the financing strategy to allocate economic resources by the State. Government reports, regulations, the police code and the charity code are analyzed and compared with the budget laws and the cash status of the general administration of finance. The study concludes that beyond the medical and religious discussions, the political authorities established a significant number of laws and regulations to regulate the disease in legal terms that failed to materialize.

Keywords. Lazarettos, rents, beneficence, legislation, Boyacá.

Introducción

En el informe sobre las observaciones patológicas de la elefancia, enviadas al Secretario de Gobierno del Estado en 1859, el médico de Duitama (Boyacá), Segundo Soler, mencionaba que la enfermedad de la lepra catalogada como epidémica o contagiosa, se desarrollaba con mayor frecuencia en las regiones intertropicales, siendo más evidente en los climas calientes y húmedos, tal era el caso de algunas poblaciones del Estado de Santander como Mogotes y Petaquero o San Joaquín, lugares donde abundaban elefanciacos. Soler tenía el convencimiento de que empleando el método antiflogístico la enfermedad se trastornaba, para lo cual señalaba un “tratamiento opuesto, entre los cuales podía contarse el guayacán y otros varios” (Biblioteca Nacional de Colombia [en adelante BNC] Informe sobre la elefancia, 1859, n. 67: 267).

La preocupación del médico fue el resultado del copioso análisis sobre un problema con profundas raíces históricas. En la Edad Media, al ingresar a Europa por medio de los regimientos romanos procedentes de Egipto, la lepra y los leprosos fueron foco de atención para analizar el imaginario creado alrededor de la enfermedad y la muerte, el destierro y el miedo. La práctica médica, efectuada únicamente por los monjes ilustrados era una continua lucha contra las “prácticas curativas mágicas y milagrosas”. Hallando posteriormente en el conjunto de la medicina árabe y la influencia de los griegos un adelanto en las “prácticas diagnósticas y empíricas”, calificando la enfermedad como el resultado de los “actos pecaminosos e impuros” y desestimando los cuidados curativos al obstinarse por la práctica de la segregación (PINTO 1995: 131-135).

Durante la Colonia y la esclavitud de los siglos XVI y XVII el intercambio cultural europeo y americano introdujo “las prácticas de aislamiento y segregación social” de la lepra, repercutiendo notablemente en los conocimientos médicos europeos y en los saberes populares, para terminar, considerándola como propia de “pueblos salvajes e inferiores”. De ello, resultaron una serie de informes médicos concebidos para identificar, dimensionar y planear estrategias con el fin de enfrentar y definir la enfermedad desde el contexto médico, pero sobretudo geográfico, como sucedió en varias colonias africanas (ZAMPARONI 2017: 14-18). La lepra o elefantiasis fue señalada como una “enfermedad cutánea de aspecto escamoso derivada del espectro clínico, la raza y el color de piel” (CARDONA y BEDOYA 2011: 52), sobre la cual, la geografía también representaba una función esencial en la exploración de sitios y territorios alejados de las ciudades para instalar los contagiados de lepra

y con ello, prevenir más infectados (SANTOS 2007).

Tanto en Europa como en América la lepra fue estudiada a partir de las prácticas y percepciones basadas en el miedo y la religión reproducidas en actos de castigo, sufrimiento, misticismo y caridad, como se observó en varios hospitales novohispanos en el siglo XVIII, en los cuales las “propuestas terapéuticas” empleadas consistían en cumplir con los mandatos religiosos, equiparando la atención médica con la devoción católica (SÁNCHEZ 2010: 83-112). Fue sólo hasta 1874 que Gerhard A. Hansen, médico noruego, aludió que el bacilo de la lepra era el principal agente causante de la enfermedad con sus supuestas características contagiosas e infecciosas, encontrando, además, que las personas enfermas eran los principales vectores de transmisión. Este descubrimiento influyó en la idea vertiginosa de enviar y aislar a los leprosos a lugares alejados de las poblaciones, ubicándolos en Lazaretos; mientras que unos defendían las “colonias-lazaretos, otros eran partidarios de los hospitales-lazaretos” (OBREGÓN 2004: 119; MARTÍNEZ 2006: 8, 18).

Por medio de “leprosarios, leprocomios y lazaretos”, las prácticas de confinamiento dejaron de ser individuales para transformarse en comunitarias, tal como se advirtió en el leprosario de la Isla de Providencia, en el Lago de Maracaibo (Venezuela), un lugar que funcionó entre los años 1831 hasta 1985, realizando prácticas de confinamiento en lugar de tratamientos médicos (ROMERO 2001: 13).

También, se crearon Hospitales menores, como ocurrió en Perú durante el siglo XVI, donde se trataban dolencias específicas como la lepra y el cáncer, propias de “incurables, desamparados, huérfanos, abandonados e indígenas, con asistencia de médicos y cirujanos contratados por periodos anuales” (RABÍ 2006: 177-178). Lo mismo sucedió en Colombia, con el hospital San Juan de Dios, erigido en 1564, un recinto donde el cuerpo médico actuó junto con las instituciones católicas cuidando “enfermos y pobres” mediante la práctica de la caridad y la beneficencia. Más tarde, alcanzada la Independencia, las nuevas políticas asistenciales pretendieron depositar en la iglesia la tutela permanente, vinculando en las nuevas prácticas de exclusión a “locos y leprosos”. Así las cosas, los leprosos terminaron cuidándose entre ellos mismos, con el apoyo de quienes se encontraban menos afectados por la enfermedad (CUÉLLAR 2014: 11-14).

Si bien, la lepra fue tema de análisis en medios publicitarios como sucedió con la revista de la Sociedad de Medicina de Bogotá, o la revista *La lepra* en Alicante (España), se reconoce como una enfermedad poco investigada, mencionando tanto los síntomas como los posibles tipos de contagio, el problema de la dieta, el asunto climático (CUÉLLAR 2014: 15-16) o los pro-

fundos matices religiosos al solicitar la colaboración médica y las donaciones para la construcción de sanatorios, exteriorizando compasión y lástima por los enfermos (BERNABEU-MESTRE 2011).

En Colombia, el interés por encontrar el origen y el tratamiento de la lepra hizo parte de las preocupaciones de religiosos, médicos y legisladores durante todo el siglo XIX, un período en que la higiene pública no logró consolidarse en “una organización sanitaria coherente (...) impulsando la práctica sanitaria de exclusión, en la que predominó el destierro permanente y la expulsión de los enfermos del grupo social en el que vivían” (QUEVEDO et al. 2004: 50, 73).

Durante la década de 1880, el médico Gabriel Castañeda comunicó a la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Bogotá sus reflexiones sobre “los hechos demostrados por la escuela pastoriana” acerca de la lepra, al encontrar un método “parasitocida” que podría limpiar los organismos de la enfermedad. Pese a estos intentos, la ausencia de instituciones de enseñanza e investigación llevaron a que, en 1888, el médico Proto Gómez, como miembro de la misma Sociedad, sugiriera la necesidad de proporcionar y mantener “laboratorios modernos para la enseñanza de la histología, la bacteriología y la medicina legal, entre otras ciencias médicas” (OBREGÓN 1998: 115-116). Mostrando la estrecha relación entre los modernos avances de la bacteriología y los análisis médicos tradicionales articulados con la geografía médica (GARCÍA 2016).

Lo anterior, evidenció la labor social y científica de los médicos, considerados con la influencia para autorizar u oponerse a ciertas prácticas, encaminando “su prestigio profesional de este tipo de estudios, más que de una relación privada con una clientela” (OBREGÓN 1998: 118). Dichas prácticas y preocupaciones por el avance de la ciencia en Europa y América fueron similares tanto en las investigaciones de Pasteur, Koch y Carrasquilla como en “el Instituto Pasteur de París, en el Instituto Rockefeller, en el Instituto Oswaldo Cruz del Brasil, en Egipto, o en Marruecos, (donde) los fracasos y los éxitos se distribuían casi por igual” (OBREGÓN 1998: 121).

Al margen de estas discusiones, los enfermos de lepra reproducían los discursos y las explicaciones científicas insistiendo en que la herencia y el comportamiento iban de la mano con la enfermedad (BOTERO et al. 2015: 75), una “construcción social negativa” sobre la lepra, prevaleciendo en la medicina la separación entre el cuerpo y el individuo como el principal afectado, por ende, “los imaginarios creados alrededor de la enfermedad no han permitido desarrollar un apropiado tratamiento médico” (GÓMEZ 2019: 5-11). Sumado a ello, los principales lazaretos en Colombia: Contratación y Agua

de Dios, inicialmente organizados para el aislamiento de “elefanciacos”, “lazarinos” o “leprosos” al finalizar el siglo XIX, reflejaron la trasgresión de la norma de aislamiento al flexibilizar la separación de los enfermos de lepra, pues estos convivían con personas “sanas”, entre ellos parientes, sacerdotes, funcionarios, negociantes y otros concurrentes que hicieron “de los lazaretos su lugar de residencia permanente u ocasional” (PLATARRUEDA 2008: 172).

Con todo, las nociones de “alta contagiosidad”, de condición incurable y de amenaza para la salubridad fueron refutadas durante el siglo XX, periodo en el cual se fortaleció el “consenso médico de que la lepra era contagiosa pero curable cuando el ‘paciente’ se somete a un tratamiento quimioterapéutico que elimina al agente infeccioso” (PLATARRUEDA 2008: 174), una terapia con “sulfonas” que sólo prosperó en la década de 1940 (BOTERO et al. 2015: 74).

Para el caso de Boyacá, el Estado, la medicina y la iglesia, se constituyeron en importantes intermediarios durante el proceso de fundación del Lazareto, cuyo interés primordial era resolver los problemas de higiene pública atribuidos a la lepra y a sus posibles contagios (MARTÍNEZ 2006: 8). A pesar de la falta de un conocimiento riguroso sobre el tema, durante la organización administrativa del Estado Soberano de Boyacá, el lazareto fue incluido en la estructura de la beneficencia pública, asumiendo varios retos que trató de afrontar a partir de un sistema de salubridad pública, guiado por normativas y por la pretensión de financiamiento con recursos nacionales y estatales. Además, se convirtió en un interés político en respuesta a las tensiones surgidas en la población por tratar el tema de la lepra a partir de las medidas de reclusión, pero también desde la búsqueda de opciones para la curación.

El presente estudio parte de la idea de analizar el lazareto no como una unidad específica de estudio, sino como una unidad que se correlaciona precisamente con una estructura administrativa que se pensó en respuesta a un sistema de salubridad pública, al entrar en vigencia el Código de Policía y el Código de Beneficencia, definiendo con ellos las pautas y los retos del sistema para hablar sobre la forma de contener el avance de la lepra.

Este artículo emplea tres mecanismos que incidieron en las discusiones sobre salubridad pública por parte de las autoridades políticas en el Estado de Boyacá durante la segunda mitad del siglo XIX: el degredo o Lazareto, la renta de mortuorias y la beneficencia. Para ello, aborda los intentos legislativos y gubernamentales para contener y exiliar leprosos, destacando la pretensión política y la estrategia de financiación para destinar los recursos económicos por parte del Estado. Tomando como referencia los conceptos de economía de la salvación y poder tutelar, analizados por Robert Castel como aportes

teóricos al tema de las prácticas caritativas, protectoras y asistenciales. Una mirada para advertir cómo la enfermedad se encontraba estrechamente relacionada con la pobreza, la indigencia y las bajas costumbres, pero también, para identificar la discriminación, el sentimiento de culpa, las obligaciones morales, la beneficencia y la filantropía como figuras extensivas al contenido de los testamentos, a la diferenciación del espacio urbano y rural, y a la creación de instituciones bancarias (CASTEL 1997: 46-53, 230-250).

Se parte del análisis de los informes administrativos, las circulares de secretarías, la normatividad y los códigos de policía y beneficencia, para luego contrastarlos con las leyes de presupuesto y con el estado de caja de la administración general de hacienda, fuentes primarias estudiadas desde lo político, con el fin de analizar el alcance o contenido económico, las operaciones y movimientos de hacienda, los recursos invertidos, el destino de los gastos y la asistencia caritativa hacia los enfermos. Un aporte que permite examinar la manera artificial y poco planeada a la hora de destinar los recursos de acuerdo con las disposiciones políticas del momento, donde la ley respondía a un interés político, para lo cual se establecían unos mecanismos de financiación como los recursos del Estado, los recursos nacionales y el fondo de mortuorias. Esta última como una estrategia de financiación al ser parte del manejo del presupuesto destinado al establecimiento del lazareto.

Degredo o Lazareto, una discusión para exiliar leprosos y evitar contagios

Según los estudios realizados por el médico Cayetano García, la lepra era una patología manifestada en la pérdida de sensibilidad en el cuerpo humano, afectando su sistema nervioso. En cuanto a casos de elefanciacos comentó que los habitantes de los pueblos de Paipa, Duitama y Santa Rosa, la clase agrícola, trabajaba en las tierras altas muy típicas de la región. Dichas tierras se caracterizaban por la presencia de vientos fríos, que, encontrando a los trabajadores en excitación en sus fuertes faenas, los descargaban de su fluido nervioso:

por esto se ven muchos nervox asténicos en aquellos lugares y no en Sogamoso y los pueblos de esta zona en donde las temperaturas son iguales y el equilibrio incoercible se mantiene por tanto igual. Un cura de Tunja que después de una función de su ministerio, muy concurrido donde se acaloro mucho, salió así a la calle y recibió un aguacero; se hizo elefanciaco. Un

maletero que yendo de uno de estos pueblos de Sogamoso al mercado de Tunja se metió acalorado en el río Toca que estaba crecido (se curó en un mes con mercuriales). Fausto Rueda, que después de una larga carrera se metió en el Suárez estando acalorado (se curó después de un año con la estricnina). Un joven a quién los médicos calificaron de elefanciaco y del temor de la enfermedad se hizo. Una joven que después de una dieta forzada contrajo el mal (BNC, Informe sobre la elefancia, 1859, n. 99: 396).

García continuaba su disertación considerando el número interminable de casos para probar las diversas causas que pudieron dar “origen a la descarga en el hombre del imponderable animal”, haciendo referencia a la soberbia con que atacaba la lepra en los individuos con su fluido indómito que tenía por agente el sistema nervioso. Las causas ocasionales de la supuesta descarga eran varias, constituyéndose más allá de la teoría en una verdad en cuanto a la naturaleza en su máxima complejidad, y en su relación con el hombre que sentía y pensaba las diversas influencias naturales, físicas y morales, encontradas en el medio que lo rodeaba.

Con sus comentarios, casi filosóficos, sobre la esencia y los fenómenos perceptibles de lo que el médico llamaba la *lepro-elefancia* (*nervox-astenia*) como una “atónia del sistema redicular nervioso”, explicaba que las primeras manifestaciones de la enfermedad eran propios del sistema nervioso. Una cuestión muy importante, según el médico, que muchos no habían tenido en cuenta al catalogar la lepra como contagiosa, llevando a la calamidad, la ruina y muerte de familias y generaciones enteras. Una preocupación que terminó siendo más cruel que la misma enfermedad, convirtiéndose en un delirio y un engaño sin dejar luz ni esperanza en los enfermos. Al conocerse este hallazgo con anterioridad, se hubiera estimulado la asistencia y curación de dicha enfermedad, disminuyendo, por tanto, los casos de lepra.

Convencido de que la lepra-elefancia era curable, sin ningún virus que le diera existencia, García había realizado millares de inoculaciones, “ya del humor del tubérculo, ya de la sanies, unas veces en el mismo enfermo, otras en un individuo sano, y por fin, en mí mismo, y la lepra-elefancia jamás ha resultado por este medio” (BNC, Informe sobre la elefancia, 1859, n. 102: 407-408). Con este descubrimiento la lepra, desde el punto de vista de García, perdía su connotación de epidémica, en razón a que no era contagiosa por un virus, ni por una infección, sino por ser una enfermedad de orden hereditario.

Estas referencias ocasionaron en los gobernantes boyacenses, seria preocupaciones sobre cómo abordar el tema de la lepra. A partir de un modelo oficialista y de opinión pública europeo, estos paradigmas permitieron percibir

la enfermedad como una forma cultural de la dolencia. El modelo oficialista abogaba por el rechazo y el exilio del leproso, considerado un peligro público para la sociedad que debía protegerse. Mientras, el modelo de la opinión pública, se formaba por la impresión que tenía la gente común y corriente acerca de la lepra. Allí, predominaba el temor y el rechazo social al contagio, por lo que la comunidad sana optaba por el cumplimiento de leyes profilácticas, denunciando, además, casos de enfermos de lepra ante autoridades públicas (VERGARA 1998: 49-51).

Evidentemente, el predominio del origen religioso y la influencia de la biblia, reflejó al enfermo como impuro, pues no solo era de cuerpo, sino también de alma, considerando su vida como pecaminosa, y merecedores del destierro y el aislamiento (QUEVEDO et al. 2004: 74). Esta concepción, además, permitió la representación cristiana de las personas sanas, quienes asistían a estos enfermos bajo acciones caritativas y de asistencia social. De ello, se puede extraer lo que Diana Obregón llama la “construcción social de la enfermedad”, al describirla como una *abstracción*, en la cual los individuos perciben y confieren diversos significados al mundo que los rodea, otorgándole a la enfermedad, múltiples causas como con el tipo de alimentación, las diversas zonas climáticas y atmosféricas donde se encontraban sus lugares de residencia, la suciedad y en general “la corrupción general de la carne” (OBREGÓN 2002: 24, 71).

El rechazo social a esta enfermedad, explicó el establecimiento del aislamiento o degredo como tema de salubridad pública en el Estado, a semejanza del modelo europeo occidental. El aislamiento, representaba un catalizador que obedecía a medidas administrativas de salubridad pública decretadas por el Gobierno para contrarrestar el mal de la lepra a través de su código de policía (fig. 1). Esta normativa censuraba los cuerpos de los individuos que, por su aspecto asqueroso o desagradable, afectaban la tranquilidad de los habitantes del Estado, obligándolos a alejarse de los sitios públicos, sin posibilidad alguna de mendigar públicamente (BNC, Código de Policía, 1866: 203-205). Estas medidas, pretendían amparar así, a la población sana de los peligros del contagio causado por las epidemias (MIRANDA; ROMERO 2020: 365).

Lo señalado hasta este momento supone que el establecimiento del lazareto, constituía el mecanismo que dinamizaba las estrategias políticas sobre el aislamiento en el Estado, teniendo como punto de partida la concepción estatal, médica y religiosa que se tenía de la lepra como enfermedad contagiosa (MIRANDA; ROMERO 2020: 363-365). Estas posturas coincidían en la necesidad de aislar de manera efectiva al leproso de la sociedad, bajo tres modalidades: el lazareto de observación; de detención; de espera y cuarentena

(MARTÍNEZ 2006: 26). Sin embargo, la institución destinada a aislar a los leprosos boyacenses, pensada primero como hospital y luego como colonia, no se hace nunca realidad, por cambios en la legislación, por falta de recursos y por las protestas de los vecinos de los sitios escogidos (MARTÍNEZ 2006: 15).

El aislamiento, supuso, además, un acto de invisibilidad social, donde el leproso perdía el derecho a tener propiedades, heredar bienes y celebrar contratos. El Estado únicamente reconocía a su favor el derecho a la caridad y a recibir auxilios o ayudas sociales o estatales. De allí que, la limosna y los auxilios configuraron la asistencia social, donde la caridad sirvió de base para la comunicación entre sanos y enfermos (MIRANDA; ROMERO 2020: 368).

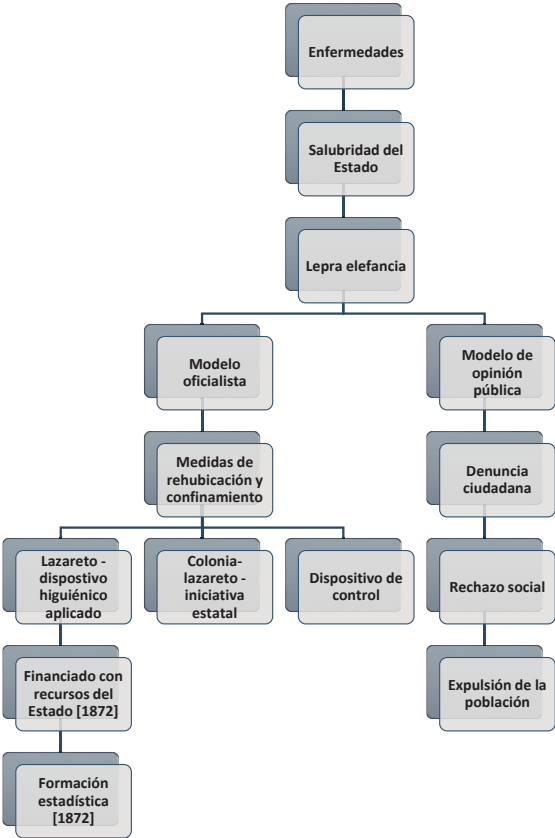


Fig. 1. Esquema del manejo institucional de la lepra en el Estado de Boyacá.

Fuente: Elaboración propia con base en BNC, Código de Policía, 1866: n. 54: 191-192; n. 56: 159-201; n. 57; y 58: 203-205, 207-209.

En medio de estas condiciones, varias medidas de aislamiento fueron decretadas en el Estado. En el distrito de Floresta el 12 de abril de 1864, el Cabildo municipal dictó un acuerdo fijando medidas de salubridad pública para contrarrestar el impacto que venía generando la lepra elefancia en sus habitantes. El acto administrativo se fundamentó en que, hallándose varios individuos del distrito afectados por la enfermedad en estado de putrefacción, viviendo varios de ellos cerca de las tomas y quebradas de agua, existía la posibilidad de que la población sana del distrito pudiera contagiarse al hacer uso de esta agua contaminada. Por consiguiente, se prohibía a los leprosos del distrito, acercarse a los lugares públicos, así como también, habitar cerca de las fuentes, los canales o acueductos que estuvieran destinados al servicio en general. Estos individuos, además, debían aislarse en lugares previamente señalados por las autoridades para ser excluidos del contacto social (BNC, Acuerdo de 12 de abril, 1863: 511).

En efecto, el acuerdo expedido por la localidad de Floresta, previó en sus disposiciones sobre salubridad, que, partiendo de la elefancia como una enfermedad contagiosa veía en el aislamiento un mecanismo válido para contrarrestarla. Como política, pretendía limitar la libertad individual de las personas, los leprosos, en procura de la seguridad personal de los habitantes sanos del distrito, atendiendo a lo dispuesto por el artículo 5° de la Constitución de Boyacá de 1863, que garantizaba la seguridad personal, al ser un derecho o una garantía individual en favor de los habitantes del Estado (BNC, Acuerdo de 12 de abril, 1864: 511).

Adicionalmente, el acuerdo reflejaba la existencia de una normativa apoyada en un discurso que buscaba infundir temor en las personas, con base en la adopción de medidas de aislamiento y de confinamiento, en lugar de mecanismos de curación de la enfermedad. La norma discriminaba a los leprosos, señalándolos como individuos en estado de putrefacción que representaban un peligro de contagio para la comunidad. Por esta razón, la Corte de Estado, el 3 de marzo de 1864, resolvió suspender este acuerdo, al considerarlo violatorio de la libertad y seguridad de las personas enfermas, atendiendo a los postulados que la Constitución del Estado garantizaba (BNC, Acuerdo de 12 de abril, 1864: 511).

De hecho, las iniciativas políticas relacionadas con la creación del lazareto en el Estado de Boyacá, motivó múltiples discusiones entre liberales y conservadores que abogaban por el establecimiento de un lazareto – hospital, a semejanza del implementado en Noruega, para ser construido cerca de las poblaciones como centro de tratamiento de la enfermedad. Entretanto, existía la postura predominante – siguiendo el modelo oficialista – según la

cual, debía organizarse como colonia-lazareto en un sitio alejado de los núcleos urbanos, para que los leprosos se aislaran en tierras fértiles, con el fin de aprovecharlas en labores agrícolas (MARTÍNEZ 2006: 102, 105, 109). Una forma de concebir la asistencia “sobre una base territorial (...) una forma de desarrollo y diferenciación del espacio urbano y rural” (CASTEL 1997: 51).

Mientras se daban estos debates políticos, el código de policía dispuso como obligación del poder ejecutivo del Estado, contratar con autoridades administrativas de lazaretos de otros Estados, el cuidado y la asistencia de los leprosos boyacenses con apoyo a las rentas públicas (BNC, Código de Policía, 1866: 203-205, 207-209). En vista de esta atribución, el 13 de agosto de 1868, durante la presidencia de Felipe Pérez, se dictó el Decreto II, disponiendo el traslado de los leprosos pobres de Boyacá hacia Cundinamarca y Santander, en caso de que estos Estados aceptaran la Ley nacional de 6 de junio de 1867, que había concedido a su favor un auxilio para establecer lazaretos en sus territorios a cambio de albergar los elefanciacos pobres de toda la República. El traslado de los enfermos pobres se haría con cargo al tesoro del Estado dentro del departamento de beneficencia (BNC, Decreto II, sobre elefanciacos, 1868: 525).

El decreto dictado por Pérez, era el reflejo de la presión social y económica que existía en el Estado. La norma se expidió como salida rápida, para dar solución a la problemática de salubridad pública causada por la elefancia, con el fin de normalizar las prácticas sociales, recluyendo y aislando a los leprosos boyacenses en otros Estados o periferias. En este sentido, el degredo como práctica de salubridad, negaba cualquier tipo de negociación entre sanos o enfermos debido al rechazo total que existía por parte de los vecinos (BNC, Decreto II, sobre elefanciacos, 1868: 525).

Al año siguiente, Aníbal Currea en el informe rendido a la Asamblea Legislativa de 1869, señaló que el Decreto II dictado por Pérez, no había tenido cumplimiento, puesto que la condición resolutoria que lo sujetaba no pudo materializarse, debido a que los Estados Soberanos de Cundinamarca y Santander no habían aceptado la Ley nacional de 6 de junio de 1868 (Academia Boyacense de Historia [en adelante ABH], Informe del Presidente Constitucional del Estado, 1869: 53).

Siendo evidente su preocupación por la presión de la opinión pública, el presidente Currea, propuso como medida oficialista la creación de un lazareto por cuenta del Estado con cargo a sus recursos públicos. La medida se justificaba precisamente, porque la enfermedad venía propagándose de forma alarmante en el Estado, afectando a un número considerable de personas. En varias localidades, se veían variedad de leprosos deambulando por

las calles y caminos buscando sustento y protección, lo cual de cierta forma afectaba la estabilidad sociocultural de la población (ABH, Informe del Presidente Constitucional del Estado, 1869: 54). De este modo, el empleo de argumentos de salubridad e higiene legitimaba la expedición de normativas que buscaban coaccionar y limitar la conducta de las personas en nombre de la civilización y la modernidad (NARANJO 2015: 14).

Transcurrieron dos años para que en el Estado se dictara una Ley disponiendo el establecimiento del lazareto en Boyacá. En efecto, durante la Presidencia de Venancio Rueda, se expidió la Ley CXXII el 30 de junio de 1871, creando una colonia-lazareto en el punto denominado *Patanoa*, jurisdicción de Zetaquirá, que tendría por objeto albergar todos los enfermos de elefancia que hubiera en el Estado. Para lograr este cometido, previamente era necesario que el poder ejecutivo reuniera datos exactos acerca del número de elefanciacos que hasta ese momento había en el Estado (BNC, Ley CXXII, 1871: 826).

Verificada esta información, se procedería a contratar a Juan de la Cruz Barrera y a las personas propietarias de terrenos de este sector, ubicando las fanegadas de tierra necesarias para el establecimiento de la colonia-lazareto. De este modo, dos fanegadas de tierra debían adquirirse por valor de \$1.000, que corresponderían a cada leproso para su cultivo. La Ley dispuso, además, que en caso de que existiera negativa en la venta de esos terrenos, el poder ejecutivo del Estado podía dictar medidas administrativas para lograr su expropiación (BNC, Ley CXXII, 1871: 826).

Cuatro meses después de haberse dictado la Ley, Trájano Vargas, expidió el Decreto n. 89 reglamentando esta normativa. De hecho, el decreto, dispuso que los Jefes Departamentales debían solicitar a los alcaldes la lista exacta de todos los individuos que se hallaban con elefancia en cada Distrito. La lista debía remitirse máximo en 15 días a la Jefatura respectiva, especificando los sexos, edades, estados y profesiones de los leprosos. También, señaló el último día de enero para que los Jefes Departamentales remitieran dicha lista consolidada a la Secretaría de Gobierno del Estado. De no cumplirse con lo anterior, habría lugar a la imposición de multas, las cuales no eximían de la obligación de cumplir con la formación del cuadro estadístico exigido (BNC, Decreto n. 89, 1871: 955).

Sobre la formación de estos listados, existieron dificultades para establecer el número de leprosos en el Estado de Boyacá durante la segunda mitad del siglo XIX, debido a que la estadística médica que se desarrolló en Europa en ese siglo, tardó en implementarse en Colombia. Esta información solo pudo consolidarse hasta el siglo XX con el censo de elefanciacos de 1905 y

1908, gracias al trabajo realizado por el médico tunjano Pablo García Medina (MARTÍNEZ 2006: 139).

En la época Federal en los informes rendidos por los funcionarios administrativos se hacía referencia a un *número considerable de infortunados* – sin precisar la cantidad de leprosos – afectados por la enfermedad en Boyacá. Ello, se pudo evidenciar en el informe rendido por el mismo Currea, al ordenar a los Jefes Departamentales, la formación de la estadística de elefanciacos que existían en el Estado, lista que no logró consolidarse (ABH, Informe del Presidente Constitucional del Estado, 1869: 54).

Con todo, las disposiciones anteriores pretendían responder a la tendencia política liberal que predominaba en el Estado. El lazareto como dispositivo higiénico, para controlar la lepra en Boyacá estaba llamado a mantener el orden sociocultural de las poblaciones sanas, que se rehusaban a exponerse al contacto físico con los leprosos. Bajo este discurso, se estructuraron diversas normativas, especialmente en las disposiciones del código de policía de 1866, que buscaban generar temor y preocupación en los habitantes del Estado.

Pese a lo anterior, el deseo político plasmado en las distintas leyes que abogaban por el establecimiento del lazareto no pudo llevarse a cabo, debido principalmente a la falta de recursos económicos encaminados a la realización de este proyecto. A ello se sumó, las dificultades que existieron a la hora de formar la estadística de leprosos que estaban dispersos en todas las regiones del Estado. Razones por las cuales, era evidente el fracaso de este primer intento de creación e implementación, referenciado en los informes rendidos por los secretarios del Estado.

Siete años después, las posturas políticas oficiales nuevamente insistieron en la conveniencia de establecer el lazareto. En efecto, la Asamblea Legislativa presidida por Francisco P. Mateús aprobó el 16 de octubre de 1878 un proyecto de Ley creando el lazareto. El proyecto se aprobó argumentando que el lazareto era el mecanismo idóneo que se requería para solucionar de una vez por todas, el problema de salubridad pública que enfrentaba el Estado a causa de la elefancia, manteniéndose en el discurso político y normativo como una enfermedad contagiosa y epidémica (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449).

El proyecto de Ley aprobado dispuso que el lazareto, estaría a cargo de un director celador, que podía ser nombrado de entre los enfermos con un salario anual de \$300. Para su establecimiento se aprobó que del presupuesto de gastos del Estado debía votarse la cantidad de \$10.000, para la compra o construcción de un edificio adecuado que pudiera contener por lo menos 100 enfermos de elefancia. Asimismo, determinó que debía votarse en el pre-

supuesto la cantidad, que por aproximación anualmente se requería para la alimentación, el vestuario y la custodia de los enfermos. Una vez, adquirido o construido el local, el Poder Ejecutivo tenía la obligación de recoger los enfermos, para trasladarlos después al lazareto obligándolos a permanecer en el mismo (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449).

Tan pronto fue aprobado el proyecto de Ley, se remitió al presidente del Estado para su sanción respectiva. Sin embargo, tres días después, el 19 de octubre de ese año, el presidente José Eusebio Otálora, encontró objeciones que implicaban una reestructuración a la iniciativa legislativa, devolviéndolo a la Asamblea Legislativa para que ajustara algunas de sus disposiciones (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

Las objeciones de Otálora, tenían que ver con la organización y la naturaleza del lazareto. Como establecimiento público, el lazareto debía aislar a los leprosos de las zonas urbanas a la periferia, sirviendo, además, de centro científico para poner en práctica métodos curativos atendiendo al avance de la ciencia. Esta doble finalidad, daba cuenta de la postura liberal de Otálora, según la cual, el degredo o aislamiento que debía institucionalizarse en el Estado, debía proteger a la población sana, garantizando al mismo tiempo que los enfermos recuperaran su estado de salud (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

En cuanto a la estructura administrativa del lazareto, Otálora señaló que debía contar con un director, un médico, un capellán y con los demás empleados necesarios para garantizar su funcionamiento. El director sería un funcionario público nombrado por el poder ejecutivo del Estado con una asignación anual de \$1.200. Asignación que, a juicio de Otálora, se justificaba por la naturaleza misma del empleo, dadas las delicadas y penosas funciones que debía desempeñar, no siendo fácil encontrar a quien se encargara de esa labor con la módica asignación de \$300 anuales como así lo señalaba el proyecto (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

Respecto a la infraestructura física del lazareto, Otálora consideró que era inviable su puesta en funcionamiento en el edificio que estaría destinado para ello. En cambio, propuso que se organizara un distrito o una aldea para leprosos, lugar donde los enfermos pudieran realizar labores del campo, viviendo de esta forma en sociedad con sus semejantes (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

Los cambios propuestos al proyecto de Ley, buscaban contrarrestar el ambiente de rechazo y de represión que existía en torno al establecimiento del lazareto por parte de los enfermos de lepra, quienes a menudo se oponían a las medidas policivas establecidas en su contra. Los leprosos se sentían

perseguidos por el Estado y sus instituciones, al verse castigados injustamente por el hecho de padecer la enfermedad (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

De este modo, el establecimiento de la colonia-lazareto podría llegar a solucionar estas dificultades entre sanos y enfermos. En consecuencia, el presidente consideró que el presupuesto proyectado de \$10.000, debía destinarse para la compra de un terreno o para la construcción o adquisición de los edificios necesarios destinados a albergar el mayor número de enfermos de elefancia. Para ello, señaló que la Ley 14 de 1878, expedida por el Congreso de la Unión, había autorizado al poder ejecutivo para disponer anualmente de una cantidad de dinero que no excediera de \$20.000, a título de auxilio a favor de los establecimientos de lazaretos existentes o que se fundaran en alguno o algunos estados de la Unión (BNC, Proyecto de lei objetado, 1878: 449-450).

Tramitadas las objeciones, la Asamblea Legislativa en la sesión de 23 de octubre de 1878, presidida por Bernardo Cuellar, aprobó parcialmente las observaciones realizadas por Otálora al proyecto de Ley, quedando en consecuencia de la siguiente manera:

Artículo 2°. El lazareto estaría a cargo de un director, que será nombrado por el Poder Ejecutivo del Estado, y gozará de una asignación anual de \$1.200. Habrá también en el establecimiento un médico encargado de la curación de los enfermos, un capellán y los demás empleados que sean necesarios, a juicio del mismo Poder Ejecutivo, los sueldos de los cuales serán fijados en el reglamento respectivo. Los empleados en el lazareto durarán en el desempeño de sus funciones respectivas por el tiempo de su buena conducta (BNC, Acta del día 23 de octubre, 1878: 480).

Por otro lado, la modificación propuesta al artículo 5°, según la cual “tan luego como se funde el lazareto, el Poder Ejecutivo hará recoger todos los enfermos de elefancia y los obligará a permanecer en el establecimiento, sometidos al régimen que se determine por los reglamentos respectivos”, no fue aprobada. En su lugar la Asamblea aprobó el siguiente artículo:

Tan luego como se funde el lazareto, el Poder Ejecutivo hará recoger a los enfermos de elefancia que no tengan los medios de proporcionarse alimentación, localidad salubre y medicinas, y los obligará a permanecer en el Establecimiento sometidos al régimen que se determine por los reglamentos respectivos (BNC, Acta del día 23 de octubre, 1878: 480).

En cuanto a la modificación al artículo 3°, esta fue aprobada, junto con el artículo y parágrafo siguientes, relacionados con el presupuesto de gastos. El artículo que quedó de la siguiente manera:

En el presupuesto de gastos del presente año se votará la cantidad de \$10.000, para la compra del terreno y la construcción o adquisición de los edificios necesarios para contener el mayor número posible de enfermos de elefancia (BNC, Acta del día 23 de octubre, 1878: 480).

De igual modo, se aprobó la disposición siguiente:

La cuota parte que corresponde al Estado, por el auxilio decretado en la Ley nacional expedida en el año de 1878, se aplicará al establecimiento del lazareto, junto con las rentas que por esta ley se destinan para el mismo objeto. Parágrafo. El Poder Ejecutivo queda encargado de entenderse con el Gobierno nacional para obtener el pago del referido auxilio, y asimismo se le encargara de darle a este fondo su debida inversión (BNC, Acta del día 23 de octubre, 1878: 480).

A pesar de subrayarse la inexistencia del Lazareto de Boyacá en la segunda mitad del siglo XIX (MARTÍNEZ 2006: 15), con todo y su configuración jurídica y política, permite observar que detrás del interés por recluir, expulsar y confinar a los leprosos en lugares distantes o en las periferias de los distritos, no sólo fue una cuestión de poderes entre médicos y autoridades políticas. La falta de estadísticas ocasionó el suministro de información exagerada publicada en diversas fuentes escritas y orales, sobre el número de leprosos en el Estado, con el fin de generar miedo y amenaza entre la población sana (MARTÍNEZ 2006: 14), ocasionando la elaboración de una importante cantidad de información jurídica, capaz de demostrar la tendencia del Estado por formalizar su estructura administrativa y económica a través de la atención otorgada en un momento coyuntural al problema de la lepra.

Tanto los discursos médicos como la información exagerada encontrada en ellos, sumado al recelo religioso y filantrópico de las comunidades e instituciones de caridad, además de crear pánico entre los habitantes, reforzó el imaginario sobre el aumento constante de casos, pues “a finales del siglo XIX cuando la medicina se convirtió en una profesión en Colombia, la lepra fue uno de los medios que los médicos usaron para afirmar su autoridad científica y para aumentar su poder” (OBREGÓN 2002: 159, 201), pero también permitió reconocer la evolución legislativa del Estado al promulgar una cantidad de leyes, normas y acuerdos para adecuarlas a sus intereses políticos y económicos marcados por serias diferencias regionales.

Renta de mortuorias y rentas especiales

Así como lo observó Diana Obregón para finales del siglo XVIII, periodo en el cual la construcción de establecimientos para leprosos en lugares alejados de Santafé, evidenció la resistencia de los gobiernos locales para evitar el pago a la renta de aguardiente que durante el periodo era requerido para el sustento del hospital de Cartagena, considerado el principal hospicio vigente desde 1608, un lugar alejado y en ruinas que terminó justificando las ventajas y conveniencia para que cada localidad edificara sus propios espacios para elefanciacos (OBREGÓN 2002: 73, 85). El rechazo de enviar los enfermos al sitio de Caño de Loro, a las afueras de Cartagena, afirmando la dificultad de las vías, el costo y el largo trayecto del viaje desde provincias muy alejadas, cuyo penoso itinerario ocasionaba la muerte de los viajeros enfermos, pudo ser el resultado, de acuerdo con la autora, de la evasión del “pago del impuesto al consumo del aguardiente al que estaban obligadas las provincias que remitían leprosos a Cartagena (...) una forma de ver los viejos y profundos conflictos ente el poder central y los intereses locales” (OBREGÓN 2002: 76, 77).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, con la organización de los estados soberanos la situación no fue muy diferente, en parte por la autonomía de las regiones y las pocas relaciones entre las mismas y la administración central, debido nuevamente a la compleja geografía y a sus insuficientes vías de comunicación, permitiendo favorecer el establecimiento de legislaciones estatales con la pretensión de crear hospitales para enfermos de lepra (OBREGÓN 2002: 106, 107). Las mortuorias, llamadas también renta de lazareto, eran un gravamen originado tras la muerte de una persona, para habilitar la apertura del proceso de sucesión, “un primer intento de gravamen al capital (...) calculado en un 10% del producto bruto (...) y su destino era para los lazaretos de Agua de Dios, Contratación y Caño de Loro” (DÍAZ 1997: 63, 64). Una información importante para analizar el ingreso de recursos y las estrategias de financiación del lazareto dentro de la organización de la salubridad pública del Estado.

Un ejemplo de ello, lo señala Castel al explicar que las situaciones indeterminadas y contradictorias que rodearon la “representación cristiana” encontraron en la práctica caritativa y en la asistencia a los pobres su modelo de perfección, en donde el pobre se convirtió en el medio beneficiado para que el rico practicara la caridad cristiana, con la intención de encontrar la salvación de su alma, al transformarse en “una economía de la salvación y una actitud discriminante de las formas de pobreza como parte de una economía

política de la caridad” (CASTEL 1997: 46). Como consecuencia de ello, los efectos de la práctica caritativa que reflejaron el sentimiento de culpa y el temor al infierno iba más allá de la elaboración de testamentos, pues terminó por justificar la influencia de la inversión en las obras de misericordia y en la acción tutelar sobre los pobres y desventurados. Formas de manifestar que las obligaciones morales se consideraban tanto públicas como privadas, pero sobre las cuales el gobierno era “el organizador de la política social al encargar de poner bajo la salvaguarda de la conmiseración general y de la tutela a las gentes de posición holgada (...) dejando para sí la función de restaurador social, enfrentando el desorden y la disociación social” (CASTEL 1997: 46-47, 234-243).

Esto fue lo que sucedió en el Estado Soberano de Boyacá, donde los legisladores comenzaron a organizar su estructura económica fundamentándose en el miedo que generaban los discursos y los estudios en torno a la propagación de la elefancia, para evitar que se extendiera la enfermedad contagiando al resto de población sana, también por la aversión que generaba esta población en el Estado y por el cansancio de ver tanto mendigo enfermo en la calle. Entonces, en 1870 se expide una ley teniendo en cuenta un auxilio nacional donde el gobierno de la Unión se comprometía a entregar cierta cantidad de dinero favoreciendo la construcción de hospitales.

A partir de este momento, el gobierno del Estado, a través de su Asamblea Legislativa empieza a crear auxilios presupuestales con cargo al tesoro del estado, es decir, sistemas de financiación para concretar la idea política de establecer el lazareto. Con este fin, se comenzó a hablar de un auxilio de 1000 pesos, que permaneció entre los años 1870 a 1878. Posteriormente, en 1878 con la ley que creó el lazareto en Boyacá se mencionó un aumento de 10.000 pesos como fondo o recursos destinados a la infraestructura del lazareto. Con la ley nacional 14 de 1878 a estos 10.000 pesos debía anexarse un auxilio de 20.000 pesos, otra fuente de financiación, destinada para financiar los costos del establecimiento del lazareto. Contemplándose, además de este auxilio, otras rentas que la ley destinaba para ello, es decir, las rentas especiales, una de ellas se fundamentó en la Ley 16 de 1878 conocida como la renta especial sobre las mortuorias.

Con el fin de gestionar recursos públicos para crear la colonia-lazareto y para dar cumplimiento a la ley anterior, se aprobó el 31 de octubre de 1878 otra ley con el fin de destinar el producido de la renta de las mortuorias que se causaran en el Estado a partir del primero de enero de 1879. La renta debía ser recaudada por los agentes de hacienda del circuito respecto a los procesos de sucesión tramitados ante los jueces civiles (BNC, Ley 15, 1878: 585-586).

En cuanto a su recaudo, durante el primer año y solo hasta el 10 mayo de 1879, se obtuvieron los primeros reportes económicos, de acuerdo a los estados de caja de la Administración General de Hacienda publicados en el diario oficial del Estado. Los recaudos se realizaron por las agencias de hacienda, incorporándose como ingresos suplementarios en el tesoro público. De esta manera, se relacionó por el circuito de Paipa, la suma de \$407-07 ½ ctvs., al igual que, la cantidad de \$31-37 ½ ctvs., por la agencia del circuito de Garagoa (BNC, Estado de la Caja de la Administración jeneral de Hacienda, 1879: 1207). Sin embargo, debido a la falta de información suministrada, no se pudo establecer el movimiento de esta renta para el segundo semestre de 1879.

Finalizando este año, Otálora expidió el decreto n. 370 de 28 de diciembre, de presupuesto de rentas para 1880. El decreto por concepto de la renta sobre las mortuorias, estimó como recaudo para la vigencia fiscal la suma de \$6.000, que fue prorrogada a su vez, en el presupuesto de 1881. En cuanto a los gastos, destinó la cantidad de hasta \$15.000 a favor de la creación del lazareto en las dos vigencias fiscales señaladas (BNC, Decreto n. 370, 1880: 5177). Para 1882, se estimó como objeto de recaudo de la renta de mortuorias la suma de \$4.000. Cantidad que se mantuvo en los años siguientes, junto con la suma de \$10.000 para la creación del lazareto en el Estado (BNC, Ley 47, 1882: 7421).

En cuanto al movimiento de recaudo durante el periodo comprendido entre 1880 y 1882, la tabla 1 relaciona las cantidades percibidas por los agentes de hacienda al servicio del Estado, a partir de los estados de caja publicados por Manuel Colmenares, Administrador General de Hacienda del Estado.

Estado de caja Administración General de Hacienda	Agencia de Hacienda	Suma recaudada / mes / año
De 05 de febrero de 1880	Centro	\$128-55 ctvs. / enero de 1880
De 10 de marzo de 1880	Guateque	\$8-37 ctvs. / marzo
	Santarosa	\$7-25 ctvs. / febrero
	Soatá	\$12-25 ctvs. / febrero
	Centro	\$64-27 ctvs. / febrero
De 25 de marzo de 1880	Guateque	\$2-90 ctvs. / febrero
De 15 de abril de 1880	Santarosa	\$18-90 ctvs. / marzo
	Soatá	\$6-90 ctvs. / marzo
De 31 de mayo de 1880	Chiquinquirá	\$19-07 ctvs. / marzo
De 10 de junio de 1880	Soatá	\$176-70 ctvs. / mayo
De 20 de junio de 1880	Guateque	\$110-95 ctvs. / mayo
De 10 de julio de 1880	Guateque	\$119-20 ctvs. / junio
De 25 de septiembre de 1880	Guateque	\$17-97 ½ ctvs. / agosto
De 05 de noviembre de 1880	Centro	\$59-75 ctvs. / octubre
De 10 de noviembre de 1880	Santarosa	\$33-30 ctvs. / septiembre
De 15 de septiembre de 1880	Sogamoso	\$4-35 ctvs. / octubre
De 30 de noviembre de 1880	Chiquinquirá	\$104-41 ½ ctvs. / octubre
	Guateque	\$9-25 ctvs. / octubre
De 05 de diciembre de 1880	Centro	\$5-22 ½ ctvs. / noviembre
De 10 de diciembre de 1880	Chiquinquirá	\$73-85 ctvs. / noviembre
De 18 de diciembre de 1880	Guateque	\$20-42 ½ ctvs. / noviembre
De 05 de enero de 1881	Centro	\$353-70 ctvs. / diciembre
De 05 de febrero de 1881	Santarosa	\$4-67 ctvs. / diciembre
De 15 de abril de 1881	Garagoa	\$9-37 1/2 ctvs. / marzo de 1881
	Cocuy	\$23-36 ctvs. / marzo
De 15 de mayo de 1881	Soatá	\$32-40 ctvs. / abril
De 25 de mayo de 1881	Cocuy	\$90-20 ctvs. / abril
De 20 de junio de 1881	Cocuy	\$42-72 ctvs. / mayo
De 20 de julio de 1881	Chiquinquirá	\$17-65 ctvs. / mayo
De 31 de julio de 1881	Guateque	\$10-95 ctvs. / junio
De 15 de agosto de 1881	Guateque	\$8-95 ctvs. / julio
	Soatá	\$22-80 ctvs. / julio
De 15 de septiembre de 1881	Centro	\$9-27 ctvs. / agosto
De 10 de octubre de 1881	Centro	\$7-02 ctvs. / septiembre
De 25 de octubre de 1881	Guateque	\$58-67 ctvs. / septiembre
De 10 de enero de 1882	Centro	\$3-42 ctvs. / diciembre
De 31 de enero de 1882	Guateque	\$21-72 ctvs. / diciembre

De 15 de abril de 1882	Guateque	\$38-10 ctvs. / marzo de 1883
De 20 de mayo de 1882	Cocuy	\$135-40 ctvs. / marzo
De 05 de junio de 1882	Centro	\$102-27 ctvs. / mayo
De 30 de junio de 1882	Sugamuxi	\$201-75 ctvs. / mayo
De 05 de julio de 1882	Centro	\$30-50 ctvs. / junio
De 10 de septiembre de 1882	Garagoa	\$5-77 ctvs. / agosto
	Centro	\$15-62 ctvs. / agosto
	Cocuy	\$14-20 ctvs. / julio
De 20 de septiembre de 1882	Soatá	\$18-65 ctvs. / agosto
De 10 de noviembre de 1882	Soata	\$9-05 ctvs. / octubre
	Guateque	\$21-40 ctvs. / septiembre
	Cocuy	\$12-60 ctvs. / agosto
De 20 de noviembre de 1882	Guateque	43-55 ctvs. / octubre
De 30 de noviembre de 1882	Cocuy	\$8-95 ctvs. / septiembre
De 10 de diciembre de 1882	Cocuy	\$2-40 ctvs. / octubre
De 15 de diciembre de 1882	Santarosa	\$119-70 ctvs. / noviembre
	Soatá	\$26-90 ctvs. / noviembre
De 31 de diciembre de 1882	Guateque	\$5-90 ctvs. / noviembre
De 10 de enero de 1883	Centro	\$22-75 ctvs. / diciembre
De 10 de febrero de 1883	Santarosa	\$46-37 ctvs. / diciembre

Tabla 1. Movimiento de recaudos renta de mortuorias (1880-1883).

Fuente: Elaboración propia con base en los estados de caja de la Administración General de Hacienda publicados en El Boyacense, 1880-1883.

De acuerdo con la tabla anterior, los dineros estimados en los presupuestos de 1880 a 1883, por concepto de mortuorias no lograron recaudarse en su totalidad. Así, el recaudo de 1880, fue de \$1.364-2 ctvs., en 1881, en la cantidad de \$358-28 ½ ctvs., y en 1883, por valor de \$881-83 ctvs. Estas cantidades, eran inferiores a la renta anual de \$6.000 prevista en el presupuesto de rentas. La incompatibilidad de las cifras, estuvo relacionada con las problemáticas que afrontaban las agencias de hacienda frente al recaudo de esta renta especial, de acuerdo a los informes rendidos por los funcionarios administrativos de la época.

Estas dificultades tenían que ver con la falta de eficacia de las disposiciones legales y ejecutivas de las rentas y contribuciones del Estado, debido a que los agentes de hacienda no estaban facultados para exigir el pago de la contribución. Asimismo, existía demora en el trámite de los procesos coactivos por parte de los funcionarios judiciales, en razón a los obstáculos que se presentaban al momento de realizar el inventario de los bienes de la sucesión,

en gracia a que la facultad que tenían los interesados para denunciar bienes en el proceso, en varias ocasiones suponía cantidades inexistentes que debían comprobarse (ABH, Informe del Jefe Departamental de Tundama, 1880: 7-8; Informe del Jefe Departamental de Occidente, 1880: 44).

Hasta ese momento, se esperaba que las cantidades recaudadas por derechos de mortuorias se destinaran al establecimiento del lazareto, en cumplimiento de la Ley de 31 de octubre de 1878, cuya partida nominal de gasto había sido en la cantidad de hasta \$15.000, correspondiente a la vigencia fiscal de 1880 a 1883. Se sabe que los dineros recaudados durante estos cuatro años, no fueron invertidos para la realización de la obra pública, a pesar de que se mantuvieron nominalmente en los presupuestos de rentas y gastos, debido a que hasta ese momento el lazareto no había podido organizarse en el Estado.

La Ley 16 de 1878 se contrastó con la ley de presupuesto, la cual menciona una perspectiva de ingresos de 6.000 pesos anuales que se esperaba percibir por concepto de mortuorias. Esto permite observar el interés de los legisladores por responder a la situación social del momento con la expedición excesiva de leyes, aprovechando las cifras del presupuesto y la conveniencia de las nuevas rentas sobre la mortuorias como una oportunidad de generar más ingresos para el Estado. Sin embargo, la falta de planeación en la formación de las mortuorias dificultó el ingreso del dinero a las cajas del Estado. En los informes se reflejó el descuido que había en el momento de hacer la relación de los bienes de los causantes, encontrándose que dichos 6.000 pesos era una cifra descontextualizada de la situación real de las mortuorias en el Estado. Sumado a ello, el desconocimiento del número de fallecidos que había, por la ausencia y negligencia al momento de entregar informes sobre dichos datos, terminando por generar una falsa expectativa sobre esos recursos requeridos ansiosamente para beneficio del erario.

Luego, en 1880 en las leyes de presupuesto se aumenta el auxilio de 10.000 pesos a 15.000 reafirmando las críticas de las autoridades locales evidenciada en los informes departamentales por la falta de claridad en la designación y transferencia del presupuesto. Al año siguiente, con la Ley 40 se determinó la creación de un establecimiento de beneficencia en Tunja, destinándose como parte de los recursos la renta de lazaretos, argumentando que el lazareto no se encontraba completamente organizado, requiriéndose utilizar con urgencia los recursos en otras causas más necesarias. Prácticamente este fue el fin del anhelo por destinar los recursos de las mortuorias para responder al problema de la lepra en el Estado.

El lazareto en el Código de Beneficencia

Los dos primeros libros del Código de Beneficencia adoptado por el Estado Soberano de Boyacá fueron dedicados, en primer lugar, al Establecimiento de Beneficencia, y posteriormente al Lazareto y casa de asilo. Una perspectiva que permite ver el interés por organizar, implementar y administrar económicamente el problema de la salubridad en el Estado. La Beneficencia se constituyó en una estructura más ordenada bajo la administración del Poder ejecutivo, mediante la coordinación de una Junta de sanidad, y con una disposición permanente y formal de empleados como síndicos, mayordomos, capellanes y médicos. Entre tanto, el lazareto y la casa de asilo representaron poco interés en relación con la asignación de recursos y la participación de empleados.

Al lazareto únicamente le correspondía el aislamiento en un clima adaptable para evitar la propagación de la lepra, cuyo presupuesto incluía el pago de un médico y un capellán, así como posibilidad de comprar un terreno para construir un par de edificios con el fin de contener el mayor número de leprosos posible. La idea era recoger a los enfermos de elefantosis que no tuvieran recursos económicos para proporcionarle alimentación, localidad salubre y medicinas, obligándolos a permanecer en dicho establecimiento (ABH, Código de Beneficencia, 1883: 395).

En la década de 1880 las epidemias, contagios e infecciones fueron consideradas una amenaza para la salubridad de las poblaciones. Tanto las Juntas de sanidad como los empleados de policía tenían las atribuciones de auxiliar a las personas con las medidas convenientes para contener su propagación. Mientras que el Poder Ejecutivo mediaba con los municipios los medios necesarios para establecer lejos de los poblados a los individuos que sufrieran enfermedades llamadas crónicas o consideradas como contagiosas, que por su aspecto repugnante o desagradable causaran alarma en los habitantes sanos (ABH, Código de policía, 1883: 160).

Gran parte de los leprosos eran considerados pobres, para lo cual el gobierno les permitía construir sus casas, trabajar la tierra, comprar alimentos y salir del lugar sin ninguna prevención (CASTRO 2007: 126.). Con el Código de Beneficencia en 1882 ordenando el presupuesto de gastos en una partida de 10.000 pesos para la compra de terrenos y edificios, se continua con la idea del Estado Soberano de financiar económicamente los gastos de manutención del lazareto. La misma norma estableció en el artículo 50 del Código la posibilidad de crear rentas especiales para financiarlo con el presupuesto o con leyes especiales, incrementando con el mismo manejo político y económico los ingresos percibidos por dicha renta.

Sin embargo, el manejo del gasto terminó siendo insuficiente en relación con el establecimiento del lazareto, pues mientras se daba esta organización, los dineros recaudados durante estas vigencias presupuestales, se destinaron al financiamiento de los gastos ordinarios del Estado, especialmente, en obras públicas, penitenciaria, pagos de auxilios y subvenciones atrasados en favor de los hospitales públicos y privados. Adicionalmente, las mortuorias, se invirtieron en la construcción de una casa de beneficencia para niños pobres, que comenzó a funcionar en Tunja en 1882, en cumplimiento de una Ley dictada en noviembre del año anterior (BNC, Ley 47, 1882: 7421).

La *Casa de asilo de niños desamparados* fue ubicado en un edificio ubicado al sur de la iglesia del extinguido Convento de Santa Clara en Tunja. Dentro de los fondos para sostener el establecimiento se encontraban el sobrante trimestral de los hospitales, las multas, las donaciones voluntarias y por último el ya mencionado producto de los derechos del Lazareto. El establecimiento estuvo a cargo del poder ejecutivo mediante los decretos y reglamentos dispuestos para su organización, apoyándose de sus agentes encargados, así como de la colaboración de las personas pudientes (ABH, Código de Beneficencia, 1883: 396).

Desde este punto de vista el presupuesto de gastos fue desviado para favorecer otros asuntos que resultaban más apremiantes, posiblemente por los cambios en la percepción sobre el manejo de la enfermedad de la lepra, muy común durante todo el siglo XIX (OBREGÓN 2002: 86). De esta forma, la pretensión política que existía alrededor del establecimiento del lazareto en Boyacá, no correspondió a lo esperado, debido a la poca planeación económica y administrativa del establecimiento respecto al recaudo de las mortuorias, cuya inversión resultó ser desalentadora. Sumado a ello, se mantuvieron diversas formas de manejo del gasto público por parte del poder Legislativo, terminando por orientarse hacia otro tipo de establecimientos de la misma naturaleza benéfica, pero con el fin de ayudar a los *pobres deseados* como una forma de educarlos en la vida cristiana y laboriosa (CASTRO 2007: 128-141).

Con todo, las autoridades políticas sostenían la idea de la falta de ingresos y presupuesto para el mantenimiento de los leprosos, argumentando que los cambios que se dieron en el manejo del presupuesto de gastos del Estado, tuvieron que ver con los recursos económicos aportados por el Gobierno nacional, implementando algunas políticas de austeridad en el gasto público para hacerle frente al déficit fiscal, calculado en la suma de \$6.290.183-95 ctvs., respecto a la vigencia económica, particularmente en la década de 1880 (ABH, Memoria del secretario del Tesoro, 1884: 5).

Este déficit presupuestal, había encontrado relación con la reducción en el recaudo del impuesto de aduanas a causa de que normas expedidas en 1881 aprobaron exenciones por más del 50% de las mercancías importadas. Asimismo, bajas en los rendimientos de la renta de la sal, al ser autorizada su libre elaboración con la Ley 46 de 1882, cuyo precio se vio disminuido, junto con los ingresos de la nación (LÓPEZ 2000: 303-304).

Lo anterior no hizo más que asfixiar el problema del lazareto en el Estado de Boyacá, porque finalizando el siglo XIX, empujados por los perjuicios sociales a que fueron sometidos, los enfermos de lepra terminaron ubicándose en zonas distantes de los poblados fundando *aldeas-lazaretos* logrando cierto apoyo de las autoridades gubernamentales, así como de algunas organizaciones filantrópicas mediante proyectos de caridad cristiana, respaldas por el Estado colombiano (OBREGÓN 2002: 72), y relacionadas con el liberalismo y la masonería (RUEDA 2021). El lazareto, durante la etapa Federal, fue entonces, una iniciativa legislativa y presupuestal fallida y discursiva, incapaz de materializarse. Precisamente, porque la privación de recursos presupuestales, resultó ser un obstáculo para atender este problema social, al punto de que más de cuarenta enfermos de lepra del Estado de Boyacá fueron destinados al lazareto de *Agua de Dios* en el Estado de Cundinamarca.

Una solución alternativa que sufrió precarias situaciones, teniendo en cuenta una manifestación enviada el 24 de octubre de 1885 al Gobernador Civil y Militar del Estado, Clodomiro Tejada, para que gestionara recursos del tesoro con el fin de satisfacer las necesidades que venían presentando, debido a que la junta de beneficencia de ese Estado, había suprimido el suministro de alimentos y víveres a los leprosos de Boyacá. Para lo cual, se requería de la intervención de un representante del Gobierno ante la Junta, que se encargara de velar por la asistencia de los enfermos. Sugiriendo para ello, un convenio administrativo que garantizara estos auxilios (BNC, Manifestación, 1885: 150-151). Atendiendo a esta solicitud, en noviembre de ese año, Clodomiro Tejada, expidió el Decreto n. 25, en virtud del cual, se celebró un convenio con la Junta, para garantizar que los enfermos pobres del Estado de Boyacá, residentes en el lazareto, tuvieran los mismos auxilios que los leprosos de Cundinamarca. Para ello, el gobierno destinó un auxilio económico por valor de 20 centavos diarios, que debía girar el síndico del lazareto a favor de cada enfermo del Estado. Esta suma debía liquidarse por la secretaría de hacienda, previa aprobación del administrador del lazareto y por conducto del presidente de la Junta de Beneficencia (BNC, Decreto n. 25, 1885: 153-154).

Mientras que, el Lazareto de Boyacá, a pesar de no concretarse nunca, recaudó abundantes recursos del Estado y sobre todo de la caridad y la bene-

ficencia públicas, un modo disimulado y poco loable de ayudar a los pobres y enfermos, pues con los recursos obtenidos para la fundación del Lazareto de Boyacá se terminó creando la primera institución bancaria en la historia de Tunja y de Boyacá, transformándose el Banco del Lazareto de Boyacá en el Banco de Boyacá, “abandonando rápidamente su origen filantrópico” (MARTÍNEZ 2006: 16). De ahí, la respuesta a la creación de sociedades dedicadas al ornato, la mutualidad, hospitales y bancos en el siglo XIX por parte de particulares, políticos y religiosos notables e influyentes para “llevar a la práctica con la mayor eficacia el mandato de la rehabilitación moral de las clases inferiores que daba su contenido a la filantropía (...) para tratar de evitar o prevenir los daños y males causados por el infortunio” (CASTEL 1997: 250).

Conclusiones

Mientras se discutía sobre la lepra desde el punto de vista médico y religioso, o se difundía el discurso sobre la caridad y las donaciones filantrópicas entendidas como un deber moral, el Estado produjo una gran cantidad de leyes y normas, discursos y asignaciones presupuestales sobre como ordenar la enfermedad en términos jurídicos, advirtiéndole su preocupación en torno al problema que aquella representaba.

El establecimiento del lazareto existió jurídicamente debido al trabajo desplegado por las autoridades políticas, las cuales impulsaron la creación de leyes, introdujeron el Código de Policía, instituyeron regulaciones ejecutivas, trasladaron recursos, y también intentaron reubicar administrativamente la población enferma en los lazaretos de Santander y Cundinamarca. Claramente utilizaron una estrategia interna para crear el lazareto, debatiendo sobre la posibilidad de ubicarlos en lugares alejados de la población, como respuesta a la codificación y la aplicación de las leyes y normas. Es precisamente ese punto el que hace parte de la organización del proyecto de salubridad en torno al establecimiento normativo y político del lazareto en el Estado.

El asunto transcurrió en un discurso político buscando alternativas para ubicar a los enfermos de lepra fuera de Boyacá, comprando tierras, reuniendo los datos estadísticos de enfermos, reestructurando la legislación, asignando el presupuesto y procurando otras opciones para recaudar el dinero con el fin de financiar el lazareto, en este caso, las mortuorias fueron una iniciativa. La trazabilidad que permitió el análisis de esos dineros, se hizo al contrastar el presupuesto decretado por ley y los estados de caja de la administración general, observándose las dificultades con el manejo de los juzgados y las

limitaciones procesales que tenía ese recaudo, además porque había algún interés por parte de los mismos políticos, quienes se rehusaban a formar el registro de mortuorias, perjudicando la organización del esquema de salubridad. Al final, las mortuorias terminaron siendo un fondo que no prosperó, debido a que, nunca lograron recaudar los diez mil pesos proyectados en el presupuesto. De manera que los fondos para el lazareto en Boyacá nunca se lograron concretizar, optando por continuar con la única asistencia alternativa real para destinar a los leprosos al mantenerlos en el Estado de Cundinamarca. De ahí la importancia de comparar con detenimiento la función del Estado durante su intervención en asuntos de asistencia social, más allá de la producción de una legislación, cuya pretensión se mantuvo en organizar un sistema de salubridad pública para expandir su poder a un grupo de enfermos y desdichados.

Fuentes

- Academia Boyacense de Historia-Tunja (Colombia) (ABH). Informe del Jefe Departamental de Tundama (1880). A. Gaona. Tunja: Imprenta Popular.
- ABH. Informe del Presidente Constitucional del Estado Soberano de Boyacá a la Asamblea Legislativa (1869). A. Currea. Tunja: Imprenta de Torres Hermanos i Compañía.
- ABH. Los doce códigos del Estado de Boyacá, Código de Beneficencia, v. 1. Chiquinquirá: Imprenta de Fajardo e Hijo, 1883.
- ABH. Los doce códigos del Estado de Boyacá, Código de Policía, v. 1. Chiquinquirá: Imprenta de Fajardo e Hijo, 1883.
- ABH. Memoria del secretario del Tesoro dirigida al presidente de la Unión para el Congreso de 1884 (1884). Á. Galán. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- ABH. Informe del Jefe Departamental de Occidente (1880). P. Muñoz. Tunja: Imprenta Popular.
- Biblioteca Nacional de Colombia-Bogotá (BNC). Acuerdo de 12 de abril de 1863, *El Semanario Oficial*, 124, 1864: 511.
- BNC. Acta del día 23 de octubre de 1878, *El Boyacense*, 120, 1878: 480.
- BNC. Código de Policía del Estado de Boyacá, *El Boyacense*, 1866: n. 54: 191-192; n. 56: 159-201; n. 57 y 58: 203-205, 207-209.
- BNC. Decreto II, sobre elefanciacos, *El Boyacense*, 128, 1868: 525.
- BNC. Decreto n. 25 en ejecución de la ley 2 de 1884, *Boletín Oficial*, 39, 1885: 153-154.

- BNC. Decreto n. 370 sobre liquidación de los presupuestos de Rentas y Gastos. El Boyacense, 422, 1880: 5177.
- BNC. Decreto n. 89 de 7 de diciembre de 1871, El Boyacense, 261, 1871: 955.
- BNC. Estado de la Caja de la Administración jeneral de Hacienda, El Boyacense, 279, 1879: 1207.
- BNC. Informe sobre la elefancia (Cayetano García), Gaceta Oficial, 1859: n. 67: 267, n. 99: 396, n. 102: 407-408.
- BNC. Ley 15 de 31 de octubre de 1878, El Boyacense, núm. 122, 1878: 585-586.
- BNC. Ley 47 de 18 de noviembre de 1881, El Boyacense, 983 y 984, 1882: 7421.
- BNC. Ley CXXII de 30 de junio de 1871, El Boyacense, 234, 1871: 826.
- BNC. Manifestación de los vecinos del lazareto de Agua de Dios, Boletín Oficial, 38, 1885: 150-151.
- BNC. Proyecto de lei objetado. Lei que manda crear un lazareto, El Boyacense, 113, 1878: 449.

Bibliografía

- BERNABEU-MESTRE, Josep (2011). “Medicina y filantropía: la revista La lepra (1904-1910) y la construcción de la Colonia-Sanatorio para leprosos de Fontilles (Alicante)”. *El Argonauta español*, 8. <https://doi.org/10.4000/argonauta.168> (consultado el 30 de enero de 2023).
- BOTERO, Natalia; POLO, Daniela; SINUCO, Laura (2015). “La lepra en Colombia: estigma, identidad y resistencia en los siglos XX y XXI”. *Revista Salud Bosque*, 5(1), 67-79. <https://doi.org/10.18270/rsb.v5i1.185> (consultado el 1 de febrero de 2023).
- CARDONA, Nora; BEDOYA, Gabriel (2011). “Lepra: enfermedad milenaria y actual”. *Iatreia*, 24(1), 51-64. <http://www.scielo.org.co/pdf/iat/v24n1/v24n1a06.pdf> (consultado el 26 de enero de 2023).
- CASTEL, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Barcelona: Paidós.
- CASTRO, Beatriz (2007). *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*. Bogotá: Universidad Externado.
- CUÉLLAR, Felipe (2014). *Medicar desde Bogotá. Estudio de la consolidación de la medicina y el tratamiento de la lepra en Colombia 1874-1905* [Trabajo de grado]. Universidad de Los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/17587> (consultado el 30 de enero de 2023).

- DÍAZ, Sylvia Beatriz (1997). “Finanzas públicas del Gobierno Central en Colombia 1905-1925”. *Historia Crítica*, 14, 59-79. <https://doi.org/10.7440/histcrit14.1997.04> (consultado el 20 de junio de 2022).
- GARCÍA, Mónica (2016). *Entre climas y bacterias: El saber sobre la enfermedad en Colombia, siglo XIX*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- GÓMEZ, Kelly (2019). *La enfermedad de Hansen, un disfraz de la lepra: imaginarios y percepciones desde la mirada de los pacientes* [Trabajo de grado]. Universidad Icesi. https://repository.icesi.edu.co/biblioteca_digital/handle/10906/87318 (consultado el 3 de febrero de 2023).
- LÓPEZ, Luis (2000). *Origen y fundamentos de la hacienda y la economía colombianas*. Bogotá: Universidad Externado.
- MARTÍNEZ, Abel (2006). *El lazareto de Boyacá: lepra, medicina, iglesia y Estado, 1869-1916. Como Colombia fue convertida en la primera potencia leprosa del mundo, y Boyacá, en una inmensa leprosería*. Tunja: UPTC.
- MIRANDA, Dalín; ROMERO, Kebby (2020). “¿La lepra, caridad y degredo o negociaciones de frontera?”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25, 362-372. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/34526> (consultado el 15 de mayo de 2022).
- NARANJO, Sandra (2015). “Medicalización, higiene y escuela en Colombia 1880-1930”. *Salud, Bienestar y Sociedad*, 2, 13-25. https://cgscholar.com/bookstore/works/medicalizacion-higiene-y-escuela-en-colombia-18861930-2015?category_id=cgrn-es (consultado el 20 de mayo de 2022).
- OBREGÓN, Diana (1998). “Sobre epidemias, endemias y epizootias: algunos aspectos del desarrollo de la bacteriología en Colombia”. *Biomédica*, 18(2), 110-121. <https://doi.org/10.7705/biomedica.v18i2.978> (consultado el 3 de febrero de 2023).
- OBREGÓN, Diana (2002). *Batallas contra la lepra: Estado, Medicina y Ciencia en Colombia*. Medellín: Banco de la República / EAFIT.
- PINTO, Paulo Gabriel da Rocha (1995). “O estigma do pecado: a lepra durante a Idade Média”. *Physis*, 5(1), 131-144. <https://doi.org/10.1590/S0103-73311995000100007> (consultado el 31 de enero de 2023).
- PLATARRUEDA, Claudia (2008). “Contagio, curación y eficacia terapéutica: disensos entre el conocimiento biomédico y el conocimiento vivencial de la lepra en Colombia”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 6, 171-195. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.09> (consultado el 1 de febrero de 2023).
- QUEVEDO, Emilio, et al. (2004). *Café y Gusanos, Mosquitos y petróleo. El tránsito desde la higiene hacia la medicina tropical y la salud pública en Co-*

- lombia, 1873-1953*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Salud Pública, Centro de Historia de la medicina.
- RABÍ, Miguel (2006). “La formación de médicos y cirujanos durante los siglos XVI a XIX: Las Escuelas Prácticas de Medicina y Cirugía en el Perú”. *Anales de la Facultad de Medicina*, 67(2), 173-183. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/anales/article/view/1257/1059> (consultado el 27 de enero de 2023).
- ROMERO, Alexis (2001). “La lepra: invisibilidad y estigma”. *Opción*, 17(35), 11-42. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31003502> (consultado el 28 de enero de 2023).
- RUEDA, Jorge Eduardo (2021). *Aproximación histórica a la relación de la masonería con la caridad, la beneficencia y la filantropía en Bogotá, 1869-1886*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- SÁNCHEZ, María (2010). “El Hospital de San Lázaro de la ciudad de México y los leprosos novohispanos durante la segunda mitad del siglo XVIII”. *Estudios de Historia Novohispana*, 42, 81-113. <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn42/EHN000004203.pdf>. (consultado el 1 de febrero de 2023).
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos (2007). “Lazareto da Ilha Grande: isolamento, aprisionamento e vigilância nas áreas de saúde e política (1884-1942)”. *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, 14(4), 1173-1196. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000400005> (consultado el 30 de enero de 2023).
- VERGARA, Indira (1998). *La medicalización de la lepra en la ciudad de Cartagena 1870-1930* [Trabajo de grado]. Universidad de Cartagena. <https://repositorio.unicartagena.edu.co/handle/11227/10458> (consultado el 2 de agosto de 2022).
- ZAMPARONI, Valdemir (2017). “Lepra: doença, isolamento e segregação no contexto colonial em Moçambique”. *História, Ciências, Saúde–Manguinhos*, 24(1), 13-39. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702016005000028> (consultado el 30 de enero de 2023).

Inventar una policía republicana: los discursos políticos sobre el orden público en la Segunda República española, 1931-1933

Inventing a republican police: political discourses on public order in the Spanish Second Republic, 1931-1933

SERGIO VAQUERO MARTÍNEZ

Universitat de València

sergio.vaquero@uv.es

<https://orcid.org/0000-0002-0950-5334>

Texto recibido em / Text submitted on: 18/08/2022

Texto aprobado em / Text approved on: 23/01/2023



Resumen. Este artículo analiza los discursos sobre el orden público emitidos por la clase política de la Segunda República española en las Cortes Constituyentes y la opinión pública policial durante el primer bienio, del 14 de abril de 1931 al 12 de septiembre de 1933. Dichas retóricas se clasifican en dos grandes narrativas: una gubernativa que priorizaba la defensa de la República y otra que reclamaba respeto por los derechos constitucionales desde la oposición. Se presta especial atención al proceso de invención de una policía republicana, subrayando el carácter plural, contingente y disputado de sus significados y formas. También se tienen en consideración el equilibrio de poder entre los principales partidos, así como las políticas públicas y las reformas policiales implementadas.

Palabras clave. Discursos, orden público, policía, Segunda República española.

Abstract. This article analyzes the discourses on public order pronounced by the political class of the Spanish Second Republic at the Parliament and police journals during the first biennium, from 14 April 1931 to 12 September 1933. These discourses are classified into two major narratives: one governmental that prioritized the defense of the Republic and other that claimed for respect for constitutional rights from the opposition. Special attention is devoted to the invention of a republican police, emphasizing the plural, contingent and contested character of its meanings and shapes. The power balance between the main parties as well as the public policies and police reforms are also taken into consideration.

Keywords. Discourses, public order, police, Spanish Second Republic.

Introducción

En junio de 1931, el embajador español en Berlín, Américo Castro, envió sendas cartas al director general de Seguridad, Ángel Galarza. En ellas compartía sus opiniones sobre cómo debía ser la policía del régimen recién instaurado en España, la Segunda República. Abogaba por fusionar las policías existentes en una sola, los “guardias de la República”, con la finalidad de suprimir la impopular Guardia Civil y disponer de “un cuerpo apto para defender el buen orden” del régimen republicano. Consciente de que las víctimas policiales ponen en tela de juicio la naturaleza misma de cualquier democracia, planteaba la necesidad de disolver a las multitudes sin recurrir a armas de fuego, justo como le había aconsejado Walther Lingens, jefe de la “Schupo”. Castro proponía una fuerza pertrechada con bastones y mangueras, capaz de despejar las calles sin matar a nadie, que acabara con el “primitivismo bárbaro” implícito en el armamento castrense: “¡Si viera cómo se ríen aquí del sable de los guardias de seguridad y de los mausers de los civiles!”¹. El modelo a emular, naturalmente, no podía ser otro que la Schutzpolizei de la República de Weimar (CDMH, PS-Madrid, Caja 509, Exp. 34; Caja 988, Exp. 14).

Los discursos, proyectos y ensoñaciones de los políticos republicanos sobre la conservación del orden público no han pasado desapercibidos entre los historiadores. Diego Palacios Cerezales (2011) y Gerald Blaney (2007) han completado sus estudios sobre las culturas organizativas y los repertorios prácticos de los cuerpos policiales atendiendo a las entrevistas a cargos públicos realizadas en sus revistas profesionales. Eduardo González Calleja (2014), en su extensa investigación sobre el control del orden público en la democracia republicana, se ha interesado también por las estrategias y actuaciones parlamentarias de las autoridades. Todos ellos, sin embargo, han abordado estos elementos de manera sumaria con el fin único de obtener información adicional sobre temas más amplios. Los debates de Cortes se han analizado con más detenimiento desde el derecho constitucional. Manuel Ballbé (1983) y Sebastián Martín Martín (2020) se han valido de los diarios parlamentarios para diseccionar la legislación extraordinaria de defensa del régimen, los dispositivos legales de represión del enemigo y el radio de acción

¹ El sistema policial español se asemejaba a grandes rasgos al portugués. A un lado, la Guardia Civil, una gendarmería con estatuto, instrucción y armamento militar. A otro, la Policía Gubernativa, formada por el Cuerpo de Seguridad, una fuerza civil sujeta en ciertos casos al fuero marcial que portaba también sables y armas largas, y el Cuerpo de Vigilancia, una agencia civil de investigación. Un estudio comparado de ambos países en PALACIOS CEREZALES y PALOMA GONZÁLEZ (2004).

de la justicia militar al precio, no obstante, de desatender todo lo relativo a la reforma policial. A grandes rasgos, y pese al interés que viene despertando la faceta cultural del orden público, sigue imperando una tendencia a estudiar los discursos de la élite política no tanto como un objeto en sí mismo, sino como un medio para conocer otras piezas del sistema coercitivo de índole organizativa o normativa. En suma, los pocos trabajos publicados sobre las narrativas políticas de la seguridad, o bien han partido de un enfoque de larga duración, como el artículo de Ángel Duarte (2002) sobre la idea de orden público en la cultura republicana contemporánea, o bien se han enfocado en fuentes o actores específicos, como el de González Calleja (2016) sobre los relatos catastrofistas producidos por la derecha antiliberal en la primavera del 36 u otro de mi propia autoría que analiza los discursos gubernativos del orden público a partir del estudio de las memorias de los dirigentes republicanos (VAQUERO MARTÍNEZ 2016).

En las últimas décadas, el análisis de discursos se ha enriquecido sustancialmente gracias al *framing approach* desarrollado por David Snow y Robert Benford desde la sociología. Un marco consiste en un esquema interpretativo compuesto por valores, ideas y representaciones que posibilita la comprensión de la realidad mediante la enfatización, articulación y codificación de objetos, experiencias y sucesos. Todo marco desempeña tres funciones: establece un diagnóstico que detecta un problema, adjudicando una culpa y razonando una causalidad; plantea una solución, especificando los objetivos y estrategias a implementar; y efectúa una llamada a la acción justificada mediante un vocabulario de motivos (SNOW et al. 1986; SNOW y BENFORD 1988). Este utillaje conceptual fue aplicado por Donatella della Porta al estudio de los discursos sobre el control policial de la protesta en Alemania e Italia entre los años sesenta y ochenta. La politóloga analizó la evolución de las retóricas desplegadas en las arenas parlamentaria y mediática considerando sus diagnósticos, soluciones, protagonistas y antagonistas. Su objetivo era reconstruir los marcos elaborados por dos coaliciones antagónicas que antepusieron la salvaguardia, bien de los derechos civiles, bien de la ley y el orden. Della Porta completaba su análisis ponderando dos variables más: la cultura política y la configuración del poder; a saber, la fuerza coyuntural de dichas coaliciones y la dinámica de alianzas y oposiciones que prefiguraba su composición (DELLA PORTA 1999).

Inspirado por esta panoplia analítica, el siguiente trabajo examina los discursos sobre el orden público emitidos por la clase política republicana en las Cortes Constituyentes y la opinión pública policial desde la instauración del régimen, el 14 de abril de 1931, hasta el final del bienio republicano-socialis-

ta, el 12 de septiembre de 1933. El propósito es identificar la multiplicidad de diagnósticos, soluciones, protagonistas y antagonistas que configuraron la construcción semántica del orden público llevada a cabo por los decisores políticos. La disección de las distintas retóricas permitirá clasificarlas en dos grandes narrativas: una gubernativa que priorizaba la defensa de la República y otra que, desde la oposición, reclamaba respeto por los derechos constitucionales. Se prestará especial atención al proceso de invención de una policía republicana, enfatizando el carácter plural y tornadizo de sus significados y formas a fin de desentrañar la competición sostenida por diversos actores para definir los objetivos, prioridades, ritmos y límites de la reorganización del sistema policial. Para contextualizar esta disputa se tendrán en cuenta también tanto el equilibrio de poder entre los principales partidos como las políticas públicas y las reformas policiales que se implementaron. Las fuentes examinadas para llevar a término esta investigación han sido el *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, las publicaciones policiales, la *Gaceta de Madrid* y la prensa generalista.

1. Un gabinete de plenos poderes

Los mismos caudillos republicanos y socialistas que habían pilotado la pacífica revolución del 14 de abril ocuparon los sillones del Gobierno Provisional. La gestión de la seguridad pública se confió a sus figuras más conservadoras, a Miguel Maura, ministro de la Gobernación, y al jefe del gabinete, Niceto Alcalá Zamora. Este Ejecutivo emitió varias disposiciones con idea de reestructurar el sistema de orden público, intensamente militarizado en la Dictadura de Primo de Rivera, de acuerdo a parámetros más civilistas y ponderados. Fue lo primero el Estatuto Jurídico de Plenos Poderes, que consignaba al fin el reconocimiento de irrenunciables derechos de ciudadanía, pero también la facultad gubernativa de restringir o suspender su ejercicio a discreción (*GM*, 105, 15-4-1931: 194-195). En el campo policial, lo que en principio más pesó fue el recuerdo que los nuevos mandatarios tenían de los agentes como músculo represor de Alfonso XIII. De una parte, el Gobierno inició –jamás la completó– la estatalización de la guardia cívica republicana que mantuvo el orden en las calles cuando cayó la Monarquía (*El Liberal*, 17-4-1931: 4). De otra, emprendió una pequeña depuración de la policía mediante la revocación de los ascensos por libre elección y la designación como “excedentes forzosos” de una treintena de funcionarios del Cuerpo de Vigilancia (TURRADO VIDAL 1995: 193).

La fuerza que más cerca estuvo de hacer realidad el ideal de policía republicana fue la Guardia de Asalto. Organizada en la segunda quincena de mayo, la “Sección de Vanguardia y Asalto” del Cuerpo de Seguridad tenía por meta restablecer el orden en Madrid sin cobrarse vidas humanas. Esta brigada se dedicaría en exclusiva a contener algaradas y disturbios callejeros mediante la puesta en práctica de un moderno repertorio de coerción caracterizado por el uso de protocolos, técnicas e instrumentos no mortales. No es de extrañar que su primer referente fuera la Garde Républicaine Mobile de la República francesa, ya que los principios de su doctrina operativa eran similares: actuación de grandes contingentes, velocidad de respuesta, despliegue de coreografías disuasorias, formación de un frente de carga compacto y aplicación proporcionada de la fuerza². Los guardias aprenderían dicha filosofía en un curso de apenas tres meses que incluía extenuantes jornadas de gimnasio, adiestramiento en maniobras de encauzamiento y disolución de masas, y ejercicios con matracas de goma, gases lacrimógenos y pistolas (PALACIOS CEREZALES 2011: 612-617; VAQUERO MARTÍNEZ 2020: 336, 347).

El triunfo sin paliativos de la Conjunción Republicano-Socialista en los comicios del 28 de junio de 1931 determinó una distribución muy desigual en las Cortes Constituyentes. Ocupando el 90% de los escaños, sus diputados articularon un bloque en defensa de la República que respaldó las políticas gubernativas de seguridad, integrado por los diversos grupos republicanos (radicales, radical-socialistas, catalanes, liberales...) y la minoría socialista. En frente, la oposición formó una coalición tácita de alrededor de sesenta parlamentarios derechistas (católico-agrarios, nacionalistas vascos, carlistas) y de izquierda radical –los “jabalíes”–, amalgamada por su recurrente denuncia de la vulneración de los derechos constitucionales desde las instituciones (TUSSELL 1982: 128).

El primer relato hilvanado por el Gobierno en materia de orden público halló su mejor expresión en dos intervenciones parlamentarias de Alcalá Zamora: una el 28 de julio, otra el 11 de agosto. Tras dejar sentado el protagonismo del Ejecutivo, el presidente identificó a los enemigos del régimen en sendos extremos, las “gentes timoratas” que añoraban la Dictadura y los “audaces” que hacían peligrar los “comienzos de una democracia”. En el primer discurso normalizó “los desbordamientos de orden público” como “crecidas inevitables que acompañan al torrente de una revolución” para exculpar la transigencia exhibida por el Gobierno, en velada alusión a los perniciosos efectos que había tenido durante los incendios anticlericales de mayo. No

² Sobre los orígenes de las unidades móviles de la Gendarmería gala, véase BRUNETEAUX 1993.

obstante, reconoció que era hora de que las “aguas pasionales” recuperaran su caudal original y anunció mayor severidad en defensa del orden (DSCC, 10, 28-7-1931: 171-172). En el segundo, Don Niceto pasó a reclamar plenos poderes para su gabinete. El diagnóstico era ahora que, en una “transición rápida, aunque pacífica”, había un “epílogo” ineludible en el que regían “leyes transitorias de defensa del régimen”, como había sucedido en otras democracias europeas. Luego puntualizó que, en puridad, no había garantías constitucionales porque la Carta Magna aún se estaba discutiendo, solo una “plenitud de poder” indispensable para proteger el sistema democrático (DSCC, 18, 11-8-1931: 349, 351). Galarza reformuló esta solución desde la izquierda elevando la defensa de la República a valor supremo, pues cuando “un régimen está naciendo, no injuria al Derecho porque falte a las leyes”:

ni siquiera habrá terminado nuestra labor para defender la República al día siguiente de promulgada la Constitución. Si dejáis todos los derechos que en ella consignemos sin dar al Gobierno que sustituya al actual poderes posibles para consolidar al régimen, yo os digo que los millones de los ricos y la exaltación de los hambrientos terminarán con la República [...] (DSCC, 18, 11-7-1931: 361).

La oposición, por el contrario, exigió una depuración sistemática de los cuerpos policiales y el abandono efectivo de los autoritarios métodos empleados en el pasado para asegurar el orden público. El diputado federal Eduardo Barriobero proclamó que Maura continuaba aplicando un enfoque monárquico basado en un “principio de autoridad” arraigado en la fuerza, no en la razón. Como solución prescribía una “purificación” de los guardias civiles que “habían ejercido de verdugos en los pueblos”, la cual demostraría la superación del concepto de “orden público” por el de “paz pública, que es el que mejor cuadra a una democracia” (DSCC, 10, 28-7-1931: 178-180, 184). Antonio Jaén planteó que el origen del problema de la seguridad radicaba en el legado autoritario del régimen extinto; en la impunidad en que había quedado la represión orquestada en Barcelona por las autoridades militares y en el nocivo influjo de las guerras marroquíes, donde las tropas cometían “crímenes de lesa humanidad” (DSCC, 25, 21-8-1931: 553).

Otro espacio utilizado por las autoridades para dar a conocer sus proyectos y anhelos sobre la policía republicana, más incluso que las Cortes, fueron las revistas técnicas. El general Carlos Blanco, director general de Seguridad, declaró a *Policía Española* que pensaba revertir la militarización del Cuerpo de Seguridad desligándolo del fuero castrense y civilizando su uniforme. El

guardia debía proteger “los derechos de los ciudadanos” y hacerse acreedor de su “simpatía, cariño y respeto” (*Policía Española*, 2-5-1931: 9-11). Para Galarza, su sucesor, el Cuerpo estaba “anquilosado” porque la mayoría de guardias eran “viejos y poco ágiles”. Había que “rejuvenecer” las plantillas, ya que la mejora de sus cualidades físicas y el aprendizaje de nuevas pautas de comportamiento que aunaran la “bondadosa afectuosidad del guardia inglés” y la “protectora solicitud del guardia de la paz francés” les inclinarían a usar “un procedimiento más diplomático que el trágico de las armas” (*Policía Española*, 2-6-1931: 14). Lo que no entraba en sus planes era reconocer el derecho de sindicación, y eso a pesar de los denodados esfuerzos de un grupo de agentes de Vigilancia por ver legalizada la asociación que estaban edificando (*Policía Española*, 2-9-1931: 11). Andando el tiempo se les permitió formar una subsección en la Unión Nacional de Funcionarios Civiles, decisión que, aun consentida como mal menor, fue un éxito histórico en la lucha de los policías por sus derechos laborales (*Investigación*, 27-7-1933: 4).

2. Defender la República

La política laicista promovida por el Gobierno Provisional motivó la dimisión conjunta de Alcalá Zamora y Maura el 14 de octubre de 1931. Sus respectivas responsabilidades las asumieron dos republicanos progresistas, Manuel Azaña y Santiago Casares Quiroga, lo que hizo bascular la agenda del Ejecutivo hacia la izquierda. Apenas unos días después, el gabinete republicano-socialista presentaba en el Parlamento un proyecto de Ley de Defensa de la República. El texto disminuía la esfera del poder militar en beneficio de la burocracia civil, pero también autorizaba distintas medidas extraordinarias que coartaban derechos fundamentales mediante la tipificación de ciertos “actos de agresión” al régimen (BALLBÉ 1983: 323-335).

Azaña construyó otro discurso partiendo de la amplificación de la defensa del régimen, un tópico ya engarzado en la narrativa anterior. Su diagnóstico establecía que el gabinete carecía de medios para protegerse de los “pequeños enemigos de la República”. Además de suministrar dichos medios, la norma haría posible sancionar a aquellos funcionarios que exhibieran esa “negligencia que no llega a ser delito ni puede ser corregida administrativamente”, argumento que ponía el foco sobre los enemigos guarecidos en las arterias del Estado. Azaña garantizó que la ley no criminalizaría las “luchas sociales legítimamente planteadas”, tan solo la “maniobra antirrepublicana” orientada a destruir el régimen equiparándolo al caos, trazando de este modo

una distinción nítida entre protestas aceptables (socialistas, republicanas) e inaceptables (anarquistas, comunistas). También resaltó la benignidad de las penas en relación a las monárquicas, pues comparadas con los acostumbrados consejos de guerra eran suaves “medidas de policía”, y prometió que aun así la ley haría saber al país que era posible una “República con autoridad y con paz y con orden público” (DSCC, 59, 20-10-1931: 1842-1844).

Durante el año siguiente, mediante diversos aumentos de plantilla, la Guardia de Asalto fue implantada en las ciudades y poblaciones con mayor concentración de habitantes. Este crecimiento exponencial se vertebró en 16 grupos, cada uno con cuatro compañías –tres de fusileros-granaderos, una de especialidades–. Su jurisdicción abarcaría también zonas rurales al cubrir hasta 120 kilómetros desde cada cabecera, invadiendo así un espacio cuyo control la Guardia Civil había casi monopolizado desde su fundación (PALACIOS CEREZALES 2011: 618). Pero la mutación más trascendental fue la adjudicación de otra tarea que la acercaba a los cuerpos que representaban el “viejo” paradigma policial. Su personal pasó a recibir instrucción y armamento de guerra para que actuara también como fuerza de combate. Lo más irónico es que la militarización de la única policía competente en el control incruento de masas obedecía al deseo de desmilitarizar el mantenimiento del orden público en un plano más general, pues debía hacer innecesario recurrir en caso de rebelión armada al Ejército o la Guardia Civil, fuerzas plenamente militares que no habían sido adiestradas ni equipadas para reducir las algaradas con medida (VAQUERO MARTÍNEZ 2020: 337-338).

La Guardia Civil, por su estatuto, arsenal y repertorio táctico castrense, era la policía con peor reputación a causa de las sangrientas estampas que originaba no pocas veces. Su porvenir se debatió en Cortes en enero de 1932 después de las masacres de Castilblanco, donde unos huelguistas asesinaron a cuatro guardias en venganza por la muerte de un compañero, y Arnedo, donde unos gendarmes mataron a once manifestantes. El Ejecutivo cedió protagonismo al Instituto y al pueblo, descritos aquel como institución obediente e irremplazable y este como guardián último de la República. Los monárquicos retuvieron su rol antagonista al ser acusados de “pasear los cadáveres” para agredir al régimen y de presentar al Cuerpo como si estuviera desprotegido y provocar así su sublevación. El diagnóstico también se transformó significativamente. Inspirado por las teorías criminológicas en boga de Gustave Le Bon y Gabriel Tarde, Casares retrató lo de Castilblanco como una “vaharada de instinto primitivo” imposible de anticipar. Con los guardias civiles, explicó Azaña, el problema era que la Monarquía los había habituado a no rendir cuentas por sus actuaciones al ponerlos al servicio del rey y no de la nación.

Con todo, aclaró que lo justo era individualizar las sanciones, nunca castigar al colectivo entero, y prometió actuar sin “ánimo de desquite”. A continuación anunció su reforma; entre tanto, como sus hombres seguían valiéndose de “procedimientos demasiado terribles” adoptarían una “orientación menos expuesta” para espaciar sus refriegas con las agrupaciones socialistas. Por fin, para acallar los inquietantes rumores sobre un golpe militar, Azaña negó que hubiera espíritu alguno de rebeldía en la Guardia Civil y proclamó que siempre quedaría la “voluntad del pueblo” para guarecer la República de cualquier peligro (*DSCC*, 93, 5-1-1932: 2991, 3004-3005; 94, 6-1-1932: 3026-3028).

Los diputados socialistas, además de exigir el procesamiento de los guardias de Arnedo, retrataron a la gendarmería como una amenaza para el régimen y un arma de represión a las órdenes del caciquismo. Andrés Saborit negó que su partido lanzara al pueblo contra la fuerza pública y adujo que los culpables eran las élites tradicionales que boicoteaban sus políticas a escala municipal para dilatar su privilegiada situación. Eduardo Ortega y Gasset, por su parte, defendió la modernización del equipo y mentalidad del Instituto para que perdiera ese “aspecto de ejército de ocupación”, y denunció que en España los tribunales militares seguían juzgando a los civiles que agredían a sus hombres (*DSCC*, 93, 5-1-1932: 2992, 2995-2997, 3006-3007). No obstante, el que más se acercó al proyecto que Azaña tenía en mente fue Joan Lluhí, de Esquerra Republicana de Catalunya. Propuso reformar su reglamento –redactado en 1844–, alejarlo de las áreas urbanas, reemplazar sus fusiles por pistolas y suministrar a la Guardia de Asalto ametralladoras para que sofocara los focos insurreccionales en su lugar (*DSCC*, 94, 6-1-1932: 3023).

3. Un régimen rodeado de enemigos

Poco antes de su dimisión, Galarza explicitó otra vez a la opinión pública policial –entendida como el estado de opinión del colectivo policial que es expresado, discutido y articulado públicamente en una esfera autónoma por medio de su prensa y literatura corporativas– sus planes para potenciar la cualificación, modernizar el utillaje y mejorar la imagen de los agentes. El futuro del Cuerpo de Seguridad era que la totalidad de su plantilla la formaran guardias de Asalto instruidos en su distintivo estilo “suave” de actuación, cuyo ingreso dependiera de su paso por una escuela policial y no de los “méritos contraídos en el Ejército”. Preveía inculcarles un modelo de conducta mejor integrado en la comunidad y una “campana de cultura física” que fabricara

“verdaderos atletas”³. Además, postulaba la adquisición de medios “proporcionados” para la Guardia Civil y la creación de un Ministerio de “Seguridad Pública” que centralizara el mando de todas las policías. Su equipamiento incluiría tanto armas de guerra como recursos no mortales, que se usarían alternativamente en función de la gravedad de los disturbios: los bastones para manifestaciones no autorizadas o motines, las pistolas con munición de madera –“una especie de pelotazo”– cuando hubiera agresiones serias y armamento pesado para sofocar asonadas violentas (*Policía Española*, 16-1-1932: 9-10, 14).

Estos proyectos no se llevaron a la práctica en su plenitud porque las acometidas que hubo de repeler el Ejecutivo en 1932, si bien dieron verosimilitud a su relato defensivo, trasladaron la reforma policial a un segundo plano. El 18 de enero arrancaba en la cuenca del Llobregat la primera insurrección anarcosindicalista y el 10 de agosto el pronunciamiento del general Sanjurjo, ex director general de la Guardia Civil. Aparte de fortalecer la identificación entre Gobierno y República, se consagró retóricamente el rol del pueblo como último baluarte del régimen. La representación del atacante quedó también mejor perfilada. El Ejecutivo elaboró una narrativa más beligerante contra el anarquismo, “el mayor enemigo de España y de la República”, pero mantuvo a los monárquicos como primera amenaza aduciendo que la rebelión había sido alentada por una derecha radical que aprovechaba las libertades de la Constitución para “barrenarla”. De la “Sanjurjada”, Azaña indicó que los culpables no habían sido el Ejército ni la Guardia Civil, sino ciertos militares que habían engañado a unos campesinos recién alistados. De igual modo, las diferencias entre ambas revueltas motivaron diagnósticos antitéticos. La huelga libertaria fue un “movimiento revolucionario” dirigido a “derribar la República”; el incumplimiento de un convenio colectivo, bramó Azaña, no justificaba la violencia: el que así procede “no es un ciudadano que usa de su derecho, no es un huelguista; es un rebelde y un insurrecto”. La “Sanjurjada”, en cambio, fue un movimiento planeado para precipitar una “restauración monárquica” o una “Dictadura de la espada”, el postrero “estertor de un ser parásito” de una República que se había purgado de “los restos flotantes del régimen antiguo”. Si para reprimir la primera el gabinete no dudó en llamar al Ejército, con una rebelión militar vio más prudente recurrir a la Guardia de Asalto. En todo caso, Azaña prometió mano dura para que no se confundiera el “sentimiento benigneamente humanitario” de la República con “flaqueza del Estado”, añadiendo que, como se había visto, cualquier militarada había de

³ Había ya una Escuela de Policía Española, pero solo formaba a los aspirantes a la escala técnica del Cuerpo de Vigilancia.

sucumbir ante la “cólera popular” (*DSCC*, 103, 21-1-1932: 3321-3323; 215, 10-8-1932: 7812-7817; 216, 11-8-1932: 7837-7838).

La oposición de izquierda siguió subordinando el orden público a una mayor tolerancia hacia la protesta popular y un uso más comedido de la represión policial. Nicolás Salmerón, diputado radical-socialista, veía incluso natural que un “huracán” ensangrentara España hasta que germinase la semilla de la revolución. El único peligro para la República, decía, era que se ganara “el desamor del pueblo”. A su entender, no debía hacerse del orden público “una divinidad pagana, que necesita sacrificios humanos”, sino “gobernar en republicano” para que aquel no se confundiera con “la quietud de los sepulcros” (*DSCC*, 103, 21-1-1932: 3333-3334).

4. La caída en desgracia de la policía republicana

El Gobierno Azaña aprovechó la confección de la Ley de Presupuestos de 1933 para sacar adelante dos reformas de enjundia: la fundación de una policía de tráfico, el Cuerpo de Vigilantes de Caminos, y la disolución del Cuerpo de Policía Local, constituido en julio de 1931, que era reabsorbido por el Cuerpo de Vigilancia. Poniendo de manifiesto los anhelos profesionalizadores del Ejecutivo, las dos agencias que componían la Policía Gubernativa pasarían a conocerse además como “Cuerpo de Investigación y Vigilancia” y “Cuerpo de Seguridad y Asalto” (*GM*, 364, 29-12-1932: 2194-2243). El debate sobre el presupuesto de Gobernación, en diciembre de 1932, devino la discusión más técnica desarrollada en Cortes en materia policial. La oposición atacó las reformas gubernativas criticando la prioridad otorgada a las fuerzas de represión. Barriobero denunció la falta de inversión en policía preventiva mentando como ejemplo al jefe de los servicios de investigación de Lyon, Edmond Locard, impulsor de la policía científica francesa (*DSCC*, 273, 9-12-1932: 10082; BERLIÈRE y LÉVY 2011: 143-146). Balbontín condenó que el presupuesto de los cuerpos policiales hubiera aumentado de 150 a casi 226 millones de pesetas respecto al último año de Monarquía, un 4,72% del total, superando –según sus cifras– a Francia (2,5%) e Italia (1,58%). Después de lamentar la no sustitución de la “Guardia Civil monárquica” por una “Guardia republicana”, proclamó que el proletariado percibía a los dirigentes como “enemigos” que avanzaban hacia el “fascismo descarado” (*DSCC*, 274, 13-12-1932: 10122-10124, 10134). La adjetivación del gabinete como fascista, aunque novedosa en el hemicycle, apenas sería reproducida por otros diputados.

La réplica de Casares reveló el significado, las prioridades y las líneas rojas de la reestructuración gubernativa del sistema policial. La Guardia de Asalto representaba “un paso en sentido izquierdista”, pues el objetivo era “crear una fuerza vigorosa, enérgica y, sobre todo, ágil, cuyas intervenciones fueran infinitamente menos duras”. Es más, el alza presupuestaria se explicaba por la contratación de cinco mil efectivos que debían exportar sus rutinas y dispositivos no letales por toda la España urbana. Continuó el ministro reiterando la urgencia de remozar la Guardia Civil, ya que si seguía usando armas de combate era “forzosamente cruenta su intervención”. A los guardias les prometió mejoras económicas –habría una modesta subida salarial–; a los diputados, que sometería el proyecto a su votación porque el Instituto precisaba su respaldo, condición que representaba un notorio paso adelante en cuanto a transparencia. Por último, Casares se escudó en la falta de tiempo y las ofensivas del “enemigo” para excusar la desatención de la policía científica, aunque ello no le impidió presumir del laboratorio de la Escuela de Policía, asegurando que estaba “a la altura de cualquier Policía europea” (*DSCC*, 274, 13-12-1932: 10127-10130).

La derrota de Sanjurjo cargó de razones al Gobierno para efectuar una leve purga en la Guardia Civil y pasar a la siguiente fase de su agenda reformista. Por un lado, reforzó la obediencia del Instituto y los Carabineros al poder civil reemplazando sus Direcciones Generales por unas Inspecciones Generales subordinadas por entero a los Ministerios de Gobernación y Hacienda, y eliminando sus nexos con el de Guerra. Este paso se completó en marzo de 1933 con la creación de una Secretaría Técnica en el primer Ministerio que coordinaría los servicios de la Guardia Civil y los Cuerpos de Seguridad e Investigación (*BLANEY* 2007: 153-154). Por otro, la maquinaria del orden público se descentralizó al ratificarse el Estatuto de Cataluña, que disponía la transferencia futura del control de la seguridad interior en el territorio al Gobierno autónomo, la Generalitat (*CATTINI* 2022: 170-172). La reorganización de la Guardia Civil, ratificada el 28 de julio de 1933, simplificaría su administración, racionalizaría su despliegue territorial y reduciría su autonomía, pero mantendría incólumes su repertorio coercitivo y su panoplia de guerra (*GM*, 223, 11-8-1933: 987-990). Casares mostró a las claras su polémico cambio de criterio al declarar que no cabía alterar ni “quitar una sola coma” del Reglamento ni de la Cartilla porque cuando “la tradición es buena hay que conservarla”, respetando de este modo unos elementos identitarios básicos en su cultura corporativa (*Revista Técnica de la Guardia Civil*, 1-8-1933: 281-284).

El prestigio de la Guardia de Asalto se revalorizó enormemente desde la

militarada para caer de manera drástica en enero de 1933, cuando unos guardias asediaron una choza con material de guerra y aplicaron la “ley de fugas” –fusilaron– a varios paisanos en Casas Viejas. El suceso resquebrajó el sustrato empírico del discurso reformista del Gobierno y a punto estuvo de provocar su caída, dado que la minoría radical pasó a engrosar la oposición, mientras que la asistencia de radical-socialistas y socialistas no cesaría de flaquear a lo largo del debate parlamentario (AZAÑA 2000: 704-705).

El Ejecutivo ensambló un desafortunado relato de los acontecimientos sustentado en dos premisas: la violencia sin precedentes de aquella revuelta y una empecinada negación de las ejecuciones. Azaña hizo recaer de nuevo la culpa en las derechas por propalar una falaz sinonimia entre su gabinete y la anarquía trufada de analogías con el “Gobierno de Kerenski”. Quizá no había una “conexión directa” entre anarquistas y monárquicos pero sí una afinidad de intereses, porque estos buscaban avivar la subversión para instaurar un régimen que garantizara el “orden social”. El movimiento revolucionario, a pesar de haber revestido mayor gravedad que un “complot de carácter político”, no había puesto en peligro el régimen. No había ocurrido sino “lo que tenía que ocurrir” al ser imposible diseñar una “política de previsión” allá donde apenas había agentes (*DSCC*, 288, 2-2-1933: 10892-10896). El presidente insistió en que ellos no habían ordenado ni encubierto los asesinatos, pero a la postre se vio obligado a prometer que de haberlos habido serían sancionados⁴. Este desconocido afán de transparencia, manifiestamente forzado por las circunstancias, lo presentó como un avance de la “dignidad del Poder público” (*DSCC*, 300, 23-2-1933: 11393, 11396). Cerrando el debate, justificó su decisión de mandar a la Guardia de Asalto reiterando que debían ser guardias civiles y policías, no soldados, quienes sofocaran las revueltas, y atribuyó el silencio de los guardias de Casas Viejas a un añejo “principio de autoridad” que seguía coleando en el Estado porque aún no había penetrado hasta sus “últimos flecos” el “espíritu nuevo de la República” (*DSCC*, 312, 16-3-1933: 11875, 11878).

La oposición se sacó de la manga una ingente cantidad de narrativas que achacaban las ejecuciones a las órdenes draconianas del Ejecutivo. Las izquierdas reclamaron un castigo ejemplar y presionaron para que la propia Cámara aclarara lo sucedido por medio de una comisión de investigación. Barriobero reiteró que los anarquistas no eran “enemigos de la República”, sino de un “orden republicano” que les reprimía como el monárquico. Arguyó que era la violación de sus derechos lo que originaba los desórdenes, y

⁴ El capitán al frente de las fuerzas de Asalto en Casas Viejas, Manuel Rojas Feijespán, y el director general de Seguridad, Arturo Menéndez, fueron procesados e ingresaron, aunque por poco tiempo, en prisión.

acusó al gabinete de valerse de “procedimientos terroristas” y de criminalizar a los anarquistas etiquetándolos como “extremistas” (*DSCC*, 287, 1-2-1933: 10869-10870). Más lejos fue Balbontín, que propuso que a los guardias los juzgara un “tribunal revolucionario”, advirtiéndole que si no el pueblo haría justicia “con sus puños” (*DSCC*, 301, 24-2-1933: 11454). Los radicales, por su parte, buscaron ganarse la simpatía –y los votos– de los policías culpando al Gobierno e insistiendo en que los sancionaran sus mandos y no la Cámara. Diego Martínez Barrio sostuvo que al principio los guardias se limitaron a defenderse y cargó contra el gabinete por ignorar unas muertes que podían causar que la República cayera “entre vergüenza, lágrimas y sangre” (*DSCC*, 300, 23-2-1933: 11421).

5. El orden republicano se convierte en ley

El 28 de julio de 1933 fue sancionada por fin la nueva Ley de Orden Público tras una prolija y estimulante discusión parlamentaria. La norma otorgaba al Ejecutivo importantes atribuciones y poderes de emergencia que se veían potenciados mediante la declaración de tres estados de excepción: prevención, que posibilitaba adoptar medidas no aplicables en régimen normal; alarma, que autorizaba suspender los derechos de hábeas corpus, circulación, expresión, reunión, manifestación y asociación; y guerra, que implicaba traspasar el mando a la autoridad militar e instaurar consejos de guerra, los cuales reemplazaban a los tribunales de urgencia constituidos durante los estados anteriores (*GM*, 211, 30-7-1933: 682-690).

El proyecto de ley había comenzado a debatirse un mes antes. Voces gubernamentales demandaron en Cortes su ratificación aduciendo la doble necesidad de desmilitarizar el aparato policial y mejorar su capacidad preventiva. Casares sintetizó los inconvenientes de la Ley de Orden Público vigente desde 1870. Primero, no confería las facultades precisas en situación de normalidad, lo que obligaba a cancelar indistintamente las garantías constitucionales. Segundo, contemplaba los conflictos una vez acontecidos, generando entre la imposibilidad de atajarlos cuando se preparaban y el apremio de reprimirlos tras haber estallado un “movimiento de péndulo” que daba lugar a que se derramara más sangre. Tercero, no delimitaba bien las jurisdicciones civil y militar, propiciando la injerencia de las autoridades castrenses, la declaración del estado de guerra y la actuación del Ejército. Por el contrario, el aumento de dos a tres estados de excepción de aquel proyecto haría posible, además de cancelar solo los derechos indispensables, contener cualquier tu-

multo de manera progresiva y “poco cruenta”, abortándolo durante su gestación y recurriendo en exclusiva a fuerzas policiales (*DSCC*, 368, 11-7-1933: 13983-13985).

El bloque opositor coincidía en que la nueva ley cercenaba más las libertades públicas que su predecesora. Aducía que la Constitución solo autorizaba su uso con las garantías suspensas y que, a efectos prácticos, el estado de prevención también conculcaba los derechos cívicos. El diputado agrario Antonio Royo Villanova equiparó la conservación del orden público con la protección de los derechos individuales y no con la defensa del Estado, como preconizaba el fascismo. Aunque reconocía que la Administración debía monopolizar la violencia, condenó que se constriñera la libertad de las “personas decentes” a ir armadas y agregó que dejar impunes las coacciones de las izquierdas para reventar los mítines conservadores suponía arrojar el poder público a la calle. La nueva ley era, a su juicio, peor que la de 1870 porque repescaba la noción de orden público del anteproyecto de 1929, y las medidas para “defender la República” recordaban a las represivas providencias de la Dictadura. Su solución, una “buena Policía” de investigación que protegiera a todos y desarmara a las “cábilas”, un vocablo del léxico de las guerras coloniales al que recurría para sobredimensionar el problema del orden público (*DSCC*, 360, 27-6-1933: 13653-13654, 13657-13658). Por su parte, el federal Hilario Ayuso, tras razonar que entre los principios de autoridad y libertad el Estado democrático debía ejercer de “policía de la libertad”, vaticinó que la ley podía llevar a recurrir en demasía al estado de excepción (*DSCC*, 369, 12-7-1933: 14094-14096). Y no le faltaba razón, pues en lo que restaba de República las etapas de normalidad constitucional serían más bien exiguas.

El debate ganó en complejidad cuando los diputados empezaron a valerse de modelos policiales foráneos para exponer sus razonamientos, un recurso retórico que les servía, bien para justificar las reformas que proponían, bien para desacreditar las instituciones ya existentes (JOHANSEN 2013: 751). Eduardo Ortega y Gasset enalteció el modelo británico hasta la idealización⁵. Desde su punto de vista, aquel país disfrutaba de un “orden perfecto” si exceptuaban ciertas leyes aprobadas en la Gran Guerra que incluían medidas extraordinarias contra el espionaje (*DSCC*, 371, 14-7-1933: 14160). Lo único que hacía falta para construir un orden público democrático era una policía moderna que dejase atrás los “métodos autocráticos” y la irresponsabilidad de la Guardia Civil, principal engranaje del “antiestado” monárquico que

⁵ Sobre el impacto del modelo británico en la creación de la Policía Civil portuguesa, véase GONÇALVES 2014.

había oprimido al pueblo como si de una administración colonial se tratara. Y es que, en su opinión, los guardias civiles y de Asalto actuaban como un “ejército de ocupación” al “servicio del Gobierno”, a diferencia del gendarme francés, que ejercía de “protector” de la ciudadanía. Balbontín lanzó su crítica apoyándose en modelos totalitarios. Proclamó que el proyecto era más duro que la Ley de Seguridad Pública de Mussolini porque su referente era la Alemania nazi, y propuso armar al proletariado como en la Unión Soviética, el país “más democrático” del mundo (DSCC, 372, 18-7-1933: 14175, 14178, 14182, 14193; 376, 25-7-1933: 14395).

Alfredo Nistal desmontó aquel edulcorado retrato de la policía inglesa reproduciendo argumentos propios del discurso del movimiento obrero británico⁶. El diputado socialista reconoció que allí las garantías constitucionales no se suspendían, pero matizó que el Ejecutivo asumía “gravísimas” atribuciones durante sediciones o rebeliones y que los policías se valían de prácticas ilegales para sofocar las luchas económicas (DSCC, 369, 12-7-1933: 14092). Además, los derechos de reunión, manifestación y *habeas corpus* eran cancelados cuando amenazaban la paz pública, la seguridad del Estado o el prestigio de la Corona, tal y como probaba la habitual represión de los nacionalistas irlandeses y las clases populares. La nueva ley, continuó Nistal, era liberal porque sus fundamentos eran garantizar el funcionamiento de las instituciones y el ejercicio de los derechos. No obstante, él no estaba de acuerdo porque percibía la adoración de los “fantasmas del liberalismo” como incongruente con la época, más aún dada la enconada resistencia de las élites sociales, el “primer enemigo” del régimen (DSCC, 371, 14-7-1933: 14162-14164). Ya en las postrimerías del debate, Nistal expresó de modo cristalino su superación de la definición liberal del Estado y los derechos de ciudadanía:

las garantías constitucionales, que no son solamente los derechos individuales, sino los derechos políticos y los sociales, no se pueden considerar ya como la antinomia que antes se consideraba de individuo contra Estado, sino de individuo contra individuo, de colectividad contra colectividad, de clase contra clase, y [...] éstos, en su lucha diaria (que no podemos evitar y que es uno de los síntomas del progreso y, además, uno de los medios de ese progreso) procuran estorbarse unos a otros el ejercicio de esas facultades [...], teniendo el Estado que arbitrar esa lucha [...]
(DSCC, 375, 21-7-1933: 14338).

⁶ Una crítica clásica del discurso *whig* que retrata la Policía Metropolitana británica como “la mejor del mundo” en EMSLEY 1983: 4-5.

Conclusión

La idea matriz de los discursos gubernativos sobre el orden público fue la defensa de la República. El Ejecutivo, identificado con el régimen y el pueblo, aparecía como claro protagonista y siempre en oposición a los enemigos monárquico y anarquista. El diagnóstico varió con el tiempo, dado que la lectura del desorden como mal ineludible no tardó en ceder su sitio al miedo a la desprotección del régimen. Las soluciones describieron dos trayectorias. Por un lado, de otorgar al Ejecutivo plenos poderes se pasó a sancionar leyes que concretaran mejor sus atribuciones de emergencia y los límites en su aplicación. Por otro, la desmilitarización del aparato policial y la promoción de una fuerza antidisturbios incruenta se vieron ralentizadas, que no interrumpidas, por la militarización parcial de la Guardia de Asalto y la subsistencia del repertorio castrense de la Guardia Civil.

Las narrativas de la oposición, partiendo de la calificación del Gobierno como enemigo del pueblo o la nación, convergieron en su condena de la violación de los derechos constitucionales y la inadecuación de los cuerpos policíacos al régimen democrático. Las muchas lecturas del problema reprodujeron cuatro denuncias: la continuidad del enfoque y los métodos de la Monarquía en materia de orden público; la insuficiente depuración, desmilitarización y republicanización de las fuerzas estatales; la impunidad de las extralimitaciones de los policías; y el desamparo de los derechos de ciudadanía fruto de la sanción de leyes de emergencia que acrecentaban el poder arbitrario del Ejecutivo.

La República hizo posible la invención y puesta en práctica de una idea nueva de la policía inspirada por la noción que los dirigentes poseían de los modelos policiales europeos. Sus rasgos definitorios no diferían demasiado: obediencia al poder civil y unificación del mando, desmilitarización de fuero y armas, instrucción en escuelas profesionales y entrenamiento físico, protocolos y medios de actuación no letales, desarrollo de la policía científica, y castigo de los casos de malos tratos y brutalidad policial. Con más o menos intensidad, los gobiernos potenciaron la mayoría de estas cualidades. La razón de que la reforma no cuajara no fue la ausencia de concepciones novedosas de la policía, sino la incapacidad ministerial para construir un discurso hegemónico con suficiente poder persuasivo para alzarse sobre relatos alternativos y ser interiorizado por la mayoría de diputados. Esto se debió ante todo a la intensa politización que afectó al tema del orden público, la cual explica el tono escasamente técnico, la elevada polarización de los debates parlamentarios y las pocas sesiones dedicadas a la policía. La instrumentali-

zación del orden público, ya fuera para desgastar al gabinete o para apuntalarlo, impidió que se alcanzara un acuerdo de mínimos que garantizara para la reforma cierta continuidad. Es por ello que el ascenso de los radicales al Gobierno en septiembre de 1933 supondría la anulación o rectificación de gran parte de las transformaciones ensayadas hasta entonces.

Fuentes archivísticas

Centro Documental de la Memoria Histórica (CDMH), Sección Político-Social, Madrid, Cajas 509 y 988.

Publicaciones periódicas

Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes (DSCC), 1931-1933.

El Liberal, 1931.

Gaceta de Madrid (GM), 1931-1933.

Investigación, 1933.

Policía Española, 1931-1932.

Revista Técnica de la Guardia Civil, 1933.

Bibliografía

AZAÑA, Manuel (2000). *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*. Crítica: Barcelona.

BALLBÉ, Manuel (1983). *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*. Madrid: Alianza.

BERLIÈRE, Jean-Marc y LÉVY, René (2011). *Histoire des polices en France. De l'Ancien Régime à nos jours*. París: Nouveau Monde Éditions.

BLANEY, Gerald, Jr. (2007). *The Civil Guard and the Spanish Second Republic, 1931-1936*. Tesis doctoral, University of London.

BRUNETEAUX, Patrick (1993). "Le désordre de la répression en France 1871-1921. Des conscrits aux gendarmes mobiles". *Genèses*, 12, 30-46.

CATTINI, Giovanni (2022). "L'ordre públic durant la Segona República i la Guerra Civil", in À. Casals (ed.), *Del sometent als mossos d'esquadra. Història de l'ordre públic a Catalunya*. Catarroja: Afers, 161-190.

DELLA PORTA, Donatella (1999). "Protest, Protesters, and Protest Policing: Public Discourses in Italy and Germany from the 1960s to the 1980s", in M. Giugni, D. McAdam y C. Tilly (eds.), *How Social Movements*

- Matter. Minneapolis: University of Minnesota Press, 66-95.
- DUARTE, Ángel (2002). "La question de l'ordre public dans le républicanisme espagnol". *Le Mouvement Social*, 201, 7-27.
- EMSLEY, Clive (1983). *Policing and its Context, 1750-1870*. Londres: Macmillan.
- GONÇALVES, Gonçalo Rocha (2014). "Police reform and the transnational circulation of police models: The Portuguese case in the 1860s". *Crime, History & Societies*, vol. 18, 1, 5-29.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo (2014). *En nombre de la autoridad. La defensa del orden público durante la Segunda República española (1931-1936)*. Granada: Comares.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo (2016). "Los discursos catastrofistas de los líderes de la derecha y la difusión del mito del 'golpe de Estado comunista'". *El Argonauta Español*, 13.
- JOHANSEN, Anja (2013). "Lost in Translation: The English Policeman through a German Monocle, 1848-1914". *History*, vol. 98, 333, 750-758.
- MARTÍN MARTÍN, Sebastián (2020). "Los enemigos de la II República, 1931-1933". *Anuario de Historia del Derecho Español*, 90, 439-508.
- PALACIOS CEREZALES, Diego (2011). "Ansias de normalidad. La policía y la República", in F. del Rey (ed.), *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República española*. Madrid: Tecnos, 596-646.
- PALACIOS CEREZALES, Diego y PALOMA GONZÁLEZ, Francisco Manuel (2004). "Régimen, orden público y movilización. España y Portugal en el primer tercio del siglo XX", in M. Baiôa (ed.), *Elites e Poder: A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*. Lisboa: Edições Colibri-CIDEHUS, 449-480.
- SNOW, David A. et al. (1986). "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation". *American Sociological Review*, vol. 51, 4, 464-481.
- SNOW, David. A. y BENFORD, Robert D. (1988). "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization", in B. Klandermans, H. Kriesi y S. Tarrow (eds.), *From Structure to Action: Social Movement Participation Across Cultures*. Greenwich: JAI Press, 197-217.
- TURRADO VIDAL, Martín (1995). *La policía en la historia contemporánea de España (1766-1986)*. Madrid: Ministerio de Justicia e Interior.
- TUSELL, Javier (1982). *Las Constituyentes de 1931: unas elecciones de transición*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- VAQUERO MARTÍNEZ, Sergio (2016). "De la ebullición a la contrarrevolución. Los significados del orden público en los libros de los gobernantes

de la Segunda República española, 1931-1936”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, 28, 187-213.

VAQUERO MARTÍNEZ, Sergio (2020). “Una democratización fallida: la evolución histórica de la policía en la Segunda República española, 1931-1936”, in M. F. Rollo, P. M. Gomes y A. Cueto-Rodríguez (eds.), *Polícia(s) e Segurança Pública: História e Perspetivas Contemporâneas*. Lisboa: Museu da Polícia, 333-351.

ENTREVISTA
INTERVIEW

The entangled histories and historiographies of humanitarianism, human rights, and development

Interview with Andrew Thompson

MIGUEL BANDEIRA JERÓNIMO

Universidade de Coimbra, CHSC, FLUC

mbjeronimo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8829-4909>

JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Universidade do Minho, CECS

ze.pedro.monteiro@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6999-9439>



It was an honour for the *Center for the History of Society and Culture* and the Seminar *Histories of the Present* to welcome Professor Andrew Thompson in Portugal, at the University of Coimbra, for a lecture on *Development's Domain: Newly-Expanding Empire*, in 22 May 2022.

Professor of Global & Imperial History at the University of Oxford and Professorial Fellow at Nuffield College, Oxford, Professor Andrew Thompson has for a long time shaped many of the relevant debates in a number of topics in the historiographies of imperialism and colonialism; humanitarianism, human rights and development; or migration and mobility. Risking to be unfair regarding an important body of work, we must highlight three revealing examples of the ways in which Professor Thompson molded our understanding of key issues: *The Empire strikes back? The impact of imperialism on Britain from the mid-nineteenth century* (2005), *Empire and Globalisation: Networks of People, Goods and Capital in the British World, c.1850-1914* (2010; with Gary Magee) and the fundamental edited volume *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, co-edited with another fundamental historian, Professor Martin Thomas (University of Exeter). During his career, Professor Thompson has consistently addressed the histories of empires (and their *ends*) by tracing back important trans-historical and trans-geographical connections and processes, uncovering their lasting legacies in the present. Professor Thompson also engaged in the shaping of our discipline in other ways, namely by serving as the executive chair of the UK Arts and Humanities Research Council between 2015 and 2020 and, another example, being the general co-editor of the prestigious series on *Studies in Imperialism* (Manchester University Press).



Co-director of the Oxford Centre for Global History, a research center that is a reference to all working on this field, Professor Thompson is now writing a book provisionally entitled “Humanitarianism on Trial: How a Global System of Aid and Development Emerged from the End of Empire”, to be published by Oxford University Press. From what we already know, this book will surely entail many crucial historiographical revisions, offering innovative arguments and, as important, pointing to new directions of research. Professor Thompson research is based in a wide knowledge of crucial archives, such as the United Nations and International Red Cross ones but, also, national (formerly colonial) ones, and will provide a new way to reconstruct the interconnected histories of human rights, humanitarianism and development that so far had been treated in fairly separated and autonomous sub-disciplinary fields. The book will cover a substantial chronological span, and under-appreciated geographical sites, including those of the present Lusophone world. Professor Thompson has generously decided to share some of the insights and arguments put forward in the book (but not only) with us in Coimbra and here we follow the intense debate that followed his presentation that day with some questions.

Miguel Bandeira Jerónimo and José Pedro Monteiro – In your presentation at the University of Coimbra, connected to your recent research, you offered a convincing argument for the need to put the historiographies of human rights, humanitarianism, and development

into a closer, and more effective, dialogue. Can you summarize your main arguments on this issue?

Andrew Thompson – Humanitarianism, human rights and development were three key “domains” of global governance to emerge and consolidate themselves after 1945 under the umbrella of the United Nations. They had their own legal and normative architectures, coupled with their own institutional arrangements, which suggested they were more separated from each other than they actually were. Historians have followed suit and mostly written about them as discrete subjects. The reality was rather different: they may not be birds of a feather but neither were distinct species. In fact, they were shaped and contoured by each other. So my forthcoming book, “Humanitarianism On Trial”, is distinctive in talking about humanitarianism, human rights and development together and in exploring the interfaces and interactions between them.

MBJ/JPM – **You are writing a book on these issues, *Humanitarianism on Trial: How global systems of aid and development emerged through the end of empire*, to be published by Oxford University Press. Can you share some of its core questions and findings?**

AT – The book argues that humanitarians wanted to make an impression on the geopolitical environment that surrounded them but that this geopolitical environment animated and constrained what humanitarians were able to do. Three key geopolitical forces help to explain why humanitarianism after the Second World War followed the paths that it did – decolonisation, the Cold War, and new and accelerating forms of globalisation.

MBJ/JPM – **More specifically, debates about the intricate relationship between the emergence and historical evolution of the human rights regime and global decolonization have been a regular topic of historiographical debate in the last ten years or so. In your opinion, what is the best way to address these two historical processes in articulation?**

AT – To revisit what we understand by the very idea of decolonisation, not simply as a moment in time, with the signing of new constitutions and the replacement of one flag by another, but as a much more protracted and composite process, which a whole array of international organisations became deeply entangled with. By moving away from the rather reductive concept of “neo-colonialism”, and by rethinking how history played out across a late-colonial and post-colonial divide, we can then begin to understand the very varied ways in which humanitarian NGOs interacted with national liberation

movements and postcolonial states and the very different types of relationship that were forged.

MBJ/JPM – In some quarters, humanitarianism earned a bad reputation in more recent times as neocolonialism in disguise. This might have something to do with the fact that decolonization allowed for a more intense activity of humanitarian actors in previously colonized territories. How can a “social history” of humanitarian action complicate this picture?

AT – Some humanitarian NGOs did indeed collaborate with colonialism even to the point of becoming fully complicit with it. But it's far more complicated than that. The dynamics of NGO commitment were very varied. Humanitarian attitudes towards, and the type of relationships formed, with nearly and newly independent postcolonial states ranged from racial paternalism, to professional mediation, to committed solidarity and ideological support. NGOs were not all from the same piece of cloth.

MBJ/JPM – The concept of *global decolonization* is nowadays a common trope. Yet, more often the word global points to “coincidence”, not necessarily to “integration” or “interaction”. In what sense a global history approach to the end of empires can change prevalent understandings of decolonization?

AT – The “global” word is very important here. But achieving globality is not at all easy. Too much writing on humanitarianism largely by-passes (or is simply unaware of) its non-Western forms. The scholarship critiques humanitarianism as a largely Western phenomenon. But, ironically, the scholarship itself is very Western-centric. So, as far as humanitarianism is concerned, we need to expand our gaze. The same is true of decolonisation, where the scholarship can often be skewed towards one European empire (the British or the French, for example), or towards one region or continent, whether Africa, Asia, the Middle East, or (less commonly) Latin America. What we need is more studies that reverse these geographical boundaries and that operate more comparatively to look more ambitiously across the different ends of empire in different parts of the world.

MBJ/JPM – Related to the previous question, the end of European colonialism triggered a substantial transformation of the political, economic, cultural and normative global order. To what extent was this process related to the emergence and deepening of contemporary globalization?

AT – Deeply related, even if that relationship remains poorly understood. But the two have to be understood in relation to each other. Decolonisation was a global phenomenon; globalisation was weaponised by decolonisation. They advanced together if never quite hand-in-hand.

MBJ/JPM – **In your view, what are the most important contributions offered by global history approaches, in general and in what regards the specific topics of humanitarianism and development?**

AT – Global History has the potential to help us to see both humanitarianism and development in all their variety and complexity – to understand that they were not simply imposed by the West on the “Rest” after 1945, but appropriated, mobilised, repurposed and sometimes rejected by the Global South which exercised much more agency in international relations than is often appreciated.

MBJ/JPM – **One final question, trying to benefit from your experience as Executive Chair of the Arts and Humanities Research Council (AHRC). In your view, what are the fundamental challenges that the humanities face today and what to do about them?**

AT – The humanities face very many challenges today, especially from those who lack any conception of their virtue and value, and are who were deeply resistant to properly funding them. This is deeply concerning because we live in a world where the vast majority of the problems we are facing as a planet require historical understanding, inter-cultural awareness, and a strong ethical sensibility in order to be able to tackle them. Technology is hugely important of course, and we must continue to innovate. But technology doesn’t stand separately from society and politics; it’s completely a part of the way we want to live and the way we chose to govern ourselves. You just can’t begin to make headway with the big problems that will define the twenty-first century – climate change, global pandemics, protracted civil conflict, extreme poverty, refugee crises, human trafficking – if you don’t combine humanistic approaches with scientific knowledge.

Os entrelaçamentos das histórias e historiografias do humanitarismo, direitos humanos e desenvolvimento

Entrevista a Andrew Thompson

MIGUEL BANDEIRA JERÓNIMO

Universidade de Coimbra, CHSC, FLUC

mbjeronimo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8829-4909>

JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Universidade do Minho, CECS

ze.pedro.monteiro@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6999-9439>



Foi com grande honra que o Centro de História da Sociedade e da Cultura e o Seminário Histórias do Presente recebeu, na Universidade de Coimbra, o Professor Andrew Thompson para uma lição intitulada *Development's Domain: Newly-Expanding Empire*, no dia 22 de maio de 2022.

Professor de Global & Imperial History (História Global e Imperial) na Universidade de Oxford e Professorial Fellow no Nuffield College (Oxford), Andrew Thompson tem vindo há muito tempo a moldar vários debates relevantes num número de assuntos nas historiografias do imperialismo e colonialismo, humanitarismo, direitos humanos e desenvolvimento; migrações e mobilidade. Correndo o risco de se ser injusto relativamente a um importante corpo de trabalho, devemos destacar três exemplos relevadores da forma como o Professor Thompson delineou o nosso entendimento em assuntos-chave: *The Empire strikes back? The impact of imperialism on Britain from the mid-nineteenth century* (2005), *Empire and Globalisation: Networks of People, Goods and Capital in the British World, c. 1850-1914* (2010; com Gary Magee), e a edição do volume fundamental *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, co-editado com outro historiador fundamental, o Professor Martin Thomas (Universidade de Exeter). Durante a sua carreira, o Professor Thompson tem abordado consistentemente as histórias dos impérios (e os seus *fins*) ao traçar importantes conexões e processos trans-históricos e trans-geográficos, desvendando os seus legados duradouros no presente. Mais, o Professor Thompson tem também contribuído para moldar a nossa disciplina de outras formas, nomeadamente como presidente executivo do UK Arts and Humanities Research Council (Conselho de Investigação das Artes e Humanidades do Reino Unido), entre

2015 e 2020, e, outro exemplo, como co-editor principal da prestigiante coleção *Studies on Imperialism*, publicada pela Manchester University Press.

Co-diretor do Oxford Centre for Global History, um centro de investigação de referência neste campo, o Professor Thompson está atualmente a escrever um livro com o título provisório *Humanitarianism on Trial: How a Global System of Aid and Development emerged from the end of Empire*, a publicar pela Oxford University Press. Do que já sabemos, este livro levará certamente a revisões historiográficas cruciais, oferecendo argumentos inovadores, e, igualmente importante, apontando novos percursos de investigação. A investigação do Professor Thompson é baseada num vasto conhecimento de arquivos essenciais como o das Nações Unidas, o da Cruz Vermelha Internacional, mas também, de arquivos nacionais (antes coloniais), e permitirá uma nova forma de reconstruir historicamente as histórias interconectadas dos direitos humanos, humanitarismo e desenvolvimento que até agora têm sido abordadas essencialmente em subdisciplinas separadas e autónomas. O livro abarcará um lapso cronológico substancial e áreas geográficas menos consideradas, incluindo o mundo lusófono atual. O Professor Thompson decidiu generosamente partilhar connosco, em Coimbra, algumas das ideias e argumentos apresentados no livro (e não só) e aqui acompanhamos o intenso debate que se seguiu à sua apresentação com algumas questões.

Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro – Na sua comunicação na Universidade de Coimbra, relacionada com as suas recentes investigações, apresentou um argumento convincente para a necessidade de colocar as historiografias dos direitos humanos, do humanitarismo e do desenvolvimento num diálogo mais próximo, mais concreto. Poderia resumir os seus principais argumentos sobre esta questão?

Andrew Thompson – Humanitarismo, direitos humanos e desenvolvimento foram três dos “campos” chave da governação global a emergir e a consolidar-se sob a alçada das Nações Unidas, depois de 1945. Eles tinham as suas próprias estruturas legais e normativas, juntamente com os seus próprios esquemas institucionais, o que indicava que eles estavam mais separados uns dos outros do que estavam na realidade. Os historiadores seguiram esse caminho e têm escrito sobre eles como assuntos distintos. A realidade era bastante diferente: podiam não ser exatamente a mesma coisa, mas não eram espécies assim tão distintas. Na verdade, eles foram moldados e delineados uns pelos outros. Nesse sentido, o meu próximo livro, *Humanitarianism On Trial*, distingue-se por abordar conjuntamente humanitarismo, direitos humanos e desenvolvimento e em explorar as ligações e interações entre eles.

MBJ/JPM – Está presentemente a escrever um livro sobre estas questões: *Humanitarianism on Trial: How global systems of aid and development emerged through the end of empire*, a publicar pela Oxford University Press. Pode partilhar algumas das suas principais questões e conclusões?

AT – O livro defende que os agentes humanitários queriam causar uma certa impressão no ambiente geopolítico que os rodeava, mas que esse ambiente geopolítico animava e limitava o que os agentes humanitários eram capazes de fazer. Três forças geopolíticas-chave ajudam a explicar por que motivo, depois da Segunda Guerra Mundial, o humanitarismo seguiu os caminhos que seguiu – a descolonização, a Guerra Fria, e as novas e rápidas formas de globalização.

MBJ/JPM – De modo mais concreto, os debates em torno da intricada relação entre a emergência e a evolução histórica do regime dos direitos humanos e a descolonização global têm sido um tema frequente no debate historiográfico nos últimos dez anos. Na sua opinião, qual é a melhor forma de abordar a inter-relação entre estes dois processos históricos?

AT – Revisitando o que entendemos sobre a própria ideia de descolonização, não simplesmente como um momento no tempo, com a assinatura das novas constituições e a substituição de uma bandeira por outra, mas como um processo mais demorado e multifacetado, com o qual um vasto conjunto de organizações internacionais se envolveu profundamente. Ao afastar-nos de um conceito bastante redutor de “neo-colonialismo”, e repensando a forma como a história se desenrolou ao longo da fratura tardo-colonial e pós-colonial, podemos começar a pensar os modos bastante variados através dos quais as ONG humanitárias interagiram com os movimentos de libertação nacional e os estados pós-coloniais e os diversos tipos de relações que foram forjadas.

MBJ/JPM – Recentemente, em alguns sectores, o humanitarismo ganhou má reputação como um neo-colonialismo disfarçado. Isto poderá estar relacionado com o facto da descolonização ter permitido uma atividade mais intensa dos atores humanitários nos antigos territórios colonizados. Como pode uma “história social” da ação humanitária complicar este cenário?

AT – Algumas ONG humanitárias colaboraram de facto com o colonialismo até ao ponto de se tornarem cúmplices do mesmo. Mas é muito mais complicado que isso. As dinâmicas de envolvimento das ONG foram muito variadas. As atitudes humanitárias e o tipo de relações estabelecidas com os estados pós-coloniais, antes e depois da independência, variaram desde um paternalismo

racial, à mediação profissional, à uma solidariedade comprometida e ao apoio ideológico. As ONG não eram todas pedaços do mesmo pano.

MBJ/JPM – O conceito de descolonização global é hoje em dia um lugar comum. No entanto, o termo “global” aponta frequentemente para “coincidência” e não necessariamente para “integração” ou “interação”. Em que sentido, analisar o fim dos impérios a partir de uma história global pode mudar as perspectivas predominantes da descolonização?

AT – A palavra “global” é muito importante aqui. Mas alcançar a globalidade (*globality*) não é de todo fácil. Muitos trabalhos sobre humanitarismo em grande parte ignoram (ou simplesmente desconhecem) os seus modelos não-ocidentais. A análise académica critica o humanitarismo como um fenómeno largamente ocidental. Mas ironicamente, ela própria está centrada em perspectivas ocidentais. Portanto, no que diz respeito ao humanitarismo, nós precisamos de expandir o nosso olhar. O mesmo se aplica à descolonização, onde a investigação pode frequentemente tender para um império europeu (por exemplo, o britânico ou o francês) ou para uma região ou continente, seja a África, a Ásia, o Médio Oriente ou (menos habitual) a América Latina. Nós precisamos de mais estudos que contrariem essas fronteiras geográficas e funcionem de forma mais comparativa para olharmos os diferentes fins dos impérios nas diferentes partes do mundo de um modo mais ambicioso.

MBJ/JPM – Em relação à questão anterior, o fim do colonialismo europeu desencadeou uma transformação substancial da ordem política, económica, cultural e normativa global. Até que ponto este processo se relaciona com a emergência e aprofundamento da globalização contemporânea?

AT – Está profundamente relacionado, ainda que esta relação continue a ser mal compreendida. Mas ambos têm de ser compreendidos em relação um com o outro. A descolonização foi um fenómeno global; a globalização foi instrumentalizada (*weaponised*) pela descolonização. Elas caminharam juntas, se não mesmo de mãos dadas.

MBJ/JPM – Na sua perspectiva, quais são, em geral, as contribuições mais importantes oferecidas pela história global e no que refere especificamente aos tópicos do humanitarismo e desenvolvimento?

AT – A História Global tem o potencial de nos ajudar a ver tanto o humanitarismo e o desenvolvimento em toda a sua diversidade e complexidade – para entender que eles não foram simplesmente impostos pelo Ocidente ao

“Resto” (“*Rest*”) [do mundo] depois de 1945, mas apropriados, mobilizados, redirecionados e, por vezes, rejeitados pelo Sul Global, que teve um papel mais ativo nas relações internacionais do que é frequentemente considerado.

MBJ/JPM – Uma última questão, tentando beneficiar da sua experiência como presidente executivo do Arts and Humanities Research Council (AHRC). Na sua opinião, quais são os desafios fundamentais que as humanidades enfrentam hoje e o que fazer perante eles?

AT – As humanidades enfrentam hoje diversos desafios, especialmente daqueles que não têm qualquer concepção da sua virtude e valor, e que são profundamente relutantes em financiá-las adequadamente. Isto é profundamente preocupante porque vivemos num mundo onde a maioria dos problemas que enfrentamos, como planeta, exigem uma compreensão histórica, uma consciencialização intercultural, e uma forte sensibilidade ética para se lidar com eles. Evidentemente, a tecnologia é muito importante e devemos continuar a inovar. Mas a tecnologia não se encontra separada da sociedade e da política; é inteiramente parte do modo como queremos viver e nos queremos governar. Não se poderá fazer progressos nos grandes problemas que irão definir o século XXI – alterações climáticas, pandemias globais, conflitos civis prolongados, pobreza extrema, crises de refugiados, tráfico humano – se não conjugarmos abordagens humanísticas e conhecimento científico.



RECENSÕES

MONSALVO ANTÓN, José María (2020). *Edad Media y medievalismo*. Madrid: Editorial Síntesis, 373 pp., ISBN: 978-84-1357-044-0.

Em *Edad Media y medievalismo*, José María Monsalvo Antón, professor catedrático na Universidade de Salamanca, distingue e aborda duas Idades Médias diferentes: a Idade Média imaginária e a Idade Média dos historiadores ou profissional. Como complemento, o autor inclui uma análise das fontes medievais existentes, considerando os seus marcos histórico-culturais. O autor esclarece ainda, na introdução, que o conceito de medievalismo a que se refere ao longo da obra corresponde à história que se investiga e ensina nas faculdades, departamentos e centros de investigação, embora também possa ser utilizado como corrente estética contemporânea. Muito centrado na teoria e nas correntes historiográficas dos estudos medievais, o livro em análise reveste-se de um carácter útil, sobretudo, para os estudantes de história e professores, mas também para todos os interessados em Idade Média.

De acordo com os seus objetivos centrais, a obra divide-se em três partes principais, apresentando uma estrutura muito clara e com múltiplos subcapítulos, que permitem uma rápida seleção dos conteúdos que se pretende consultar. O corpo da obra é precedido por uma introdução relativamente breve, mas que aborda alguns aspetos a ter em conta. Para além de explicar o propósito da obra e tudo o que esta não é, num exercício que coloca em evidência, pela negativa, o seu valor, Monsalvo Antón destaca as ciências “auxiliares” da história, que lhe conferem transversalidade, e define ainda o conceito geográfico e temporal da Idade Média, apresentando a variabilidade da periodização, que, naturalmente, não deve ser rígida.

Na primeira parte, intitulada “La Edad Media. Imagen y realidad”, o autor centra-se nas imagens que têm sido construídas acerca da Idade Média, ao longo dos tempos, desde a sua própria invenção pelos humanistas italianos para se referirem à época que se seguiu à conversão do Império Romano ao cristianismo e que eles consideravam de declínio. Depois de refletir sobre a visão que os humanistas tinham do período medieval, que, no entanto, não se estendia a toda a Europa Ocidental – veja-se o caso da Castela quatrocentista que não “se avergonzó de la Edad Media propia” (p. 23) – José María Monsalvo Antón analisa as opiniões e construções dos ilustrados ou pensadores do “Século das Luzes”, que viam na Idade Média uma idade obscura, por oposição à sua época, e a sua valorização pelos teóricos do Romantismo e do nacionalismo para servir, em parte, propósitos políticos bem definidos. Ainda acerca das imagens que se criaram da Idade Média, o autor dedica um subcapítulo à cultura de massas e à

percepção que esta, através da literatura, do cinema e de outros meios, desenvolveu acerca daquele período, apresentando e comentando cronologicamente vários títulos literários e cinematográficos, que têm contribuído “de forma contradictoria (...) a moldear la imagen popular de la Edad Media” (p. 48). Esta parte termina com um capítulo intitulado “Reivindicación de la Edad Media desde el presente”, no qual Monsalvo Antón procura desconstruir os mitos criados e defender a importância da Idade Média para o Ocidente europeu (o autor deixa claro que é esta a realidade geográfica a que se reporta), apresentando e discutindo sete razões para se apreciar aquela época: o legado de Roma e da Cristandade; o domínio da natureza e o aparecimento das paisagens humanizadas; o dinamismo da economia medieval e do feudalismo; a modernização das estruturas familiares; as identidades territoriais e os poderes políticos; a memória simbólica e o património artístico e cultural; e as línguas e literaturas vernáculas.

Numa parte intermédia entre a Idade Média imaginária e a Idade Média dos historiadores, intitulada “Las fuentes medievales en su contexto histórico”, o autor dedica-se, como o próprio título evidencia, às fontes que temos ao nosso dispor para estudar a época em análise, enquadrando-as no seu contexto histórico. Esta parte começa com um capítulo sobre a tipologia das fontes existentes, dividindo-as, num primeiro momento, em escritas e arqueológicas. O autor reflete sobre os critérios que permitem classificar as fontes medievais (via de transmissão; emissor; intencionalidade ou preterintencionalidade) e mesmo sobre a sua nomenclatura, discutindo quais os termos utilizados pelos historiadores para se lhes referirem (“documentos históricos”; “fontes documentais”; “escritos documentais”), sem deixar de abordar as fontes não escritas ou materiais, entre as quais destaca, naturalmente, as arqueológicas. Este ponto do livro é enriquecido com um quadro de classificação das fontes primárias para a Idade Média, no qual Monsalvo Antón elenca um considerável número de fontes escritas, vestígios materiais e outros tipos, como as fontes linguísticas e etnográficas. São ainda abordadas as grandes coletâneas documentais, resultantes do esforço de editar documentos medievais e antigos, entre as quais se mencionam os *Portugaliae Monumenta Historica* (1856-1917). Por fim, é analisado o contexto ideológico e histórico de produção das principais tipologias de fontes, ao longo da Idade Média, começando pela implantação da cultura intelectual e eclesiástica dos séculos IV a VIII, considerado pelo autor o “primer gran marco cultural que explica un gran volumen de fuentes escritas” (p. 109), e terminando com a arte e iconografia nas épocas românica e gótica. Em cada um dos 14 subcapítulos em que se divide este capítulo, José María Monsalvo Antón apresenta e descreve diversos exemplos de fontes para cada

um dos marcos histórico-culturais, nomeadamente as crónicas, os vestígios arqueológicos alto-medievais, mas também pleno e baixo-medievais, as fontes artísticas, os textos jurídicos e a literatura. Este capítulo revela-se de particular interesse por permitir situar no tempo as principais fontes medievais e relacionar a sua produção com o contexto histórico-cultural em que surgiram.

A terceira e última parte corresponde à mais extensa da obra e centra-se no medievalismo profissional, desde os inícios do século XX até à atualidade. Seguindo uma ordem cronológica, esta parte divide-se em três capítulos principais: dos inícios do século XX até à Segunda Guerra Mundial; da Segunda Guerra Mundial aos anos 80; e o medievalismo nas últimas décadas do século XX e começos do século atual. Em todos estes capítulos Monsalvo Antón aborda as grandes tendências do medievalismo do período considerado, colocando em evidência as principais correntes e temáticas desenvolvidas por cada uma delas. Num primeiro momento do século XX, salienta-se a crescente profissionalização do medievalismo, em ligação com o desenvolvimento das especialidades académicas, com particular enfoque nas figuras pioneiras da história medieval espanhola, como Eduardo de Hinojosa, Ramón Menéndez Pidal e Claudio Sánchez-Albornoz. Depois de um período em que as novidades da linguística, da sociologia, da antropologia ou do marxismo não foram devidamente aproveitadas pelos historiadores, salvo raras e relevantes exceções, como Johan Huizinga e Henri Pirenne, o grande salto deu-se com a formação da escola dos Annales, considerada pelo autor da obra em análise como “la gran escuela historiográfica del siglo XX” e “la gran ‘revolución historiográfica’ del siglo XX” (p. 186), que se materializou na revista do mesmo nome, fundada em 1929 por Lucien Febvre e Marc Bloch. Superava-se, assim, a história política, recorria-se a métodos analíticos rigorosos, integravam-se as ciências sociais e procurava-se a globalidade dos fenómenos do passado – como refere Monsalvo Antón, eram estes os estandartes da primeira geração dos Annales (p. 188).

O período seguinte, da Segunda Guerra Mundial aos anos 80, ficou marcado pelo aumento dos recursos e investimento e pelos avanços qualitativos de tipo metodológico, que se seguiram à estagnação provocada pela guerra. O autor centra-se, por isso, nas grandes alterações desta nova etapa, destacando o relevo que os métodos quantitativos vieram alcançar, e em duas correntes de grande importância: a “nova história”, enquanto esplendor máximo dos Annales e responsável pelo triunfo da “história das mentalidades”, e a influência do marxismo até aos anos 80. Neste capítulo, José María Monsalvo Antón dedica também parte da sua atenção ao elenco e descrição de outras linhas e temáticas que se desenvolveram até àquela década, salientando, sobretudo, a história rural, o debate sobre o feudalismo, as cidades, a pobreza, a marginalidade e os

conflitos, as elites do poder, a história cultural e a micro-história. Por último, o autor particulariza o caso de Espanha no pós-guerra e a influência do franquismo, que constituiu um ponto de inflexão no medievalismo espanhol, através da instrumentalização da Idade Média, até à “geração de 68” e à transição dos anos 70 e 80. Nestas décadas, desenvolveram-se os grandes estudos económico-sociais dedicados à história agrária, história urbana e aos conflitos sociais.

O livro termina com um capítulo sobre o mais recente medievalismo, que se caracteriza, no geral, pela rejeição da história positivista ou historicista, pelo auge da história cultural ou das mentalidades, pelo apelo à interdisciplinaridade e pela cada vez maior especialização. No entanto, como o autor alerta, nem sempre é fácil perceber o que é novidade depois dos anos 80, por comparação com a historiografia anterior, onde se encontram bons precedentes do que se tem feito desde aquela década. De qualquer modo, regista-se uma progressiva expansão dos estudos medievais, muito graças à crescente especialização e à multiplicação de centros de investigação, onde se desenvolvem projetos de investigação financiados. Ao mesmo tempo que se assiste a esta extrema especialização, as grandes escolas historiográficas têm-se vindo a diluir, mantendo-se, no entanto, e de forma mais modesta, a influência, ao longo dos anos 90 e inícios do novo milénio, dos *Annales*, agora na sua quarta geração, à qual Monsalvo Antón dedica uma parte deste capítulo. Neste sentido, o autor destaca, entre outros, Georges Duby e Jacques Le Goff, que continuaram a publicar até às respetivas mortes, em 1996 e 2014, sem deixarem de acompanhar as novas tendências historiográficas, e Jean-Claude Schmitt, discípulo direto de Le Goff e um dos representantes da quarta geração dos *Annales*, no que respeita à história cultural e das mentalidades. Segue-se uma análise de outros temas que têm vindo a captar a atenção dos medievalistas nas últimas décadas, através da sua caracterização e identificação dos mais relevantes autores. Entre estas temáticas, algumas clássicas, mas que agora se renovam, contam-se a história rural, que tem beneficiado da influência de outras áreas, como a arqueologia e a antropologia; os “feudalismos”, concedendo particular atenção às variações nacionais ou regionais; a história urbana, que inclui, por exemplo, os estudos sobre as elites urbanas e os grupos marginais; e as elites do poder. O autor dedica ainda um último subcapítulo ao mais recente medievalismo espanhol, fazendo uma síntese da situação geral dos estudos sobre história medieval e apresentando as mais recentes temáticas e perspetivas desta área no país vizinho.

José María Monsalvo Antón conclui esta obra com algumas das novas perspetivas de estudo no campo da história medieval, chamando a atenção para o facto de que, mais do que de “medievalismo”, devemos falar de “medievalismos”. Lança ainda alguns desafios para os medievalistas atuais e centra-se na revolução

digital e nas vantagens que esta traz para os estudos históricos.

A obra em análise merece ainda destaque pelos recursos que inclui. Monsalvo Antón teve o cuidado de selecionar nove textos, que correspondem a excertos de obras ou artigos consagrados sobre conceitos e tendências historiográficas do medievalismo, a cada um dos quais se segue um comentário da sua autoria. Acrescentou ainda uma lista de debates, glossários e grandes coleções de fontes, com uma breve explicação, e uma relação representativa – e não exaustiva, como frisa o autor (p. 365) – de revistas de história medieval ou de história ou humanidades, que regularmente contemplam artigos sobre aquela especialidade. No final, o autor optou por uma bibliografia selecionada, que deve ser complementada com a lista completa e atualizada das fontes bibliográficas, disponível online, no site da editora Síntesis.

Através de *Edad Media y medievalismo*, José María Monsalvo Antón percorreu séculos de “construção” de múltiplas representações da Idade Média e de produção historiográfica sobre este período, detalhando a sua evolução e apontando os seus protagonistas. Esta é, acima de tudo, uma obra de síntese sobre as imagens da Idade Média e a historiografia medieval, mas com muitas mais-valias para todos aqueles que estudam ou se interessam por este período, sejam eles estudantes, investigadores, professores ou simples curiosos. O autor elenca obras literárias e cinematográficas sobre a Idade Média, tece comentários sobre as mesmas, enumera e descreve as fontes medievais e ainda analisa ao pormenor as sucessivas escolas historiográficas e principais temáticas investigadas, desde os inícios do século XX até à atualidade, com uma escrita fluída e de leitura acessível. Estamos, pois, na presença de um livro com várias potencialidades quer para os estudantes, quer para os professores de história medieval, que nele encontram um repositório de temas e bibliografia a explorar nas suas disciplinas.

ANA RITA ROCHA

Universidade NOVA de Lisboa, FCSH, IEM | Universidade de Coimbra, CHSC

anarita.srocha@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4709-5927>



AGÜERA CARMONA, Eduardo (2021). *El Caballo de la frontera (1236-1492). Origen del caballo andaluz*. Córdoba: UCOPress Editorial Universidad de Córdoba, 224 pp., ISBN: 978-84-9927-612-0.

Esta é uma obra de História Ambiental e Animal¹, onde Eduardo Agüera Carmona explora a história do cavalo numa zona geográfica de fronteira entre cristãos e muçulmanos, na Baixa Idade Média, com particular enfoque na origem do cavalo andaluz, temática que o autor tem desenvolvido nos últimos anos. Agüera Carmona foi Professor Catedrático de *Anatomía y Embriología* da *Facultad de Veterinaria de Madrid* e, atualmente, é Professor Catedrático Emérito da *Universidad de Córdoba*. Lecionou, durante 43 anos, a cadeira de *Anatomía y Embriología*, foi Diretor do Mestrado de *Equinotecnia* e Diretor do *Laboratorio de Locomoción Equina*, na *Universidad de Córdoba*. Possui uma vastíssima obra relacionada com o estudo do cavalo e da sua história, com particular interesse no cavalo andaluz e na sua origem.

O livro inicia com uma síntese acerca do espaço que o autor estuda ao longo da obra, a *frontera cristiano-nazarí*. Esta contextualização encontra-se dividida em três partes oferecendo ao leitor uma excelente visão do espaço e do tempo (1236-1492) explorado nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, intitulado – “la ganadería² de la frontera” – apresenta os espaços naturais desta zona fronteiriça. Seria uma zona pouco povoada, com terrenos propícios para cultivo e pasto. Contudo, tal como o mesmo refere “la escasa población existente y el peligro de incursiones enemigas, las hacían poco explotables para su cultivo” (p. 42). Era, portanto, um espaço mais apropriado para a criação de gado que, em caso de emergência, poderia ser evacuado. A caça também constituía uma atividade de relevo, mas a atividade principal seria a “industria de la guerra” (p. 43).

Seguem-se quatro subcapítulos. No primeiro, o autor centra-se na atividade pastoril e na criação de gado. Destaque-se, neste ponto, a criação de gado suíno, bastante comum por não atrair a atenção do inimigo muçulmano. Por outro lado, o gado cavalar, de grande utilidade bélica, não era criado nos espaços fronteiriços. No segundo explora um conjunto de espaços comunais dos concelhos, destacando a vigilância que aí era feita, através dos *guarda de heredades*, *guarda de campo* ou *guarda de montaraz*. Apresenta o caso concre-

¹ Este texto é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto FALCO – *Formulando a relação entre humanos e outras espécies no Portugal medieval (Hypothesising Human-Animal Relations in Medieval Portugal)* – com a referência EXPL/HAR-HIS/1135/2021.

² Este texto faz uso do termo castelhano “ganadería” sem recorrer à tradução para “ganadaria” porque, apesar da proximidade dos termos, os seus significados não são iguais.

to de algumas dessas defesas: *Matrera* (Sevilha), *Islas y Marismas* (Sevilha), *Madroñiz* (Córdoba), *Madroñicejo* (Córdoba). O terceiro ponto é dedicado às *hermandades* e *mestas ganaderas* que se constituíram no lado cristão da Andaluzia. O segundo capítulo finaliza com uma análise da produção de gado na Andaluzia no século XV, recorrendo a autores como Argente del Castillo e Carmona Ruiz para que o leitor “haga idea del panorama, y pueda orientarse sobre aquellas producciones, para luego por extensión configurar el posible mapa ganadero”.

No terceiro capítulo, o autor inicia o tópico central da obra: o cavalo, procurando caracterizar morfologicamente o cavalo da baixa Idade Média, no espaço de fronteira do sul da Península. Distingue dois tipos cavалares que existiriam nesse espaço: o “*caballo castellano*” – forte, poderoso, com cabeça de bom tamanho, pescoço engrossado e massa corporal poderosa (p. 68) – e o “*caballo andaluz o morisco*” – de menor alçada, cabeça e pescoço mais reduzidos e extremidades finas, mais ágeis e rápidos (p. 73-74). Esta tarefa é dificultada pela falta de fontes que permitam caracterizar estes aspetos e, tal como o autor refere, nem mesmo a iconografia permite uma análise rigorosa (p. 65). Desta forma, assume que a sua análise se sustenta, em boa parte, no profundo conhecimento que possui, não só da história animal, mas também da sua anatomia. Nos sub-capítulos 3.2 e 3.3, explora a criação cavalar, os esforços da coroa e dos concelhos para melhorar os equídeos produzidos e ainda as medidas tomadas para a proteção da espécie equina. No final do capítulo, o autor concretiza um dos principais objetivos da obra: definir a origem daquilo a que chama o *caballo de la frontera*, que mais tarde passaria a ser o *caballo andaluz* (p. 92-94).

No quarto capítulo, a relação homem-cavalo é trabalhada na perspetiva da História Militar. O autor aborda a importância deste animal nas *cabalgadas* (rápidas incursões em território inimigo), onde a velocidade e resistência do cavalo se revelavam como um fator fulcral. Explora também os diferentes tipos de cavalaria da época na zona da referida fronteira geográfica: os *caballeros de gracia*, os *caballeros de cuantía/premia* e os *caballeros hidalgos/ciudadanos*. Em seguida, trata diversas atividades paramilitares que serviam de preparação para a guerra a cavalo, sendo que algumas tinham lugar nos alardos: torneio, *juego de cañas*, *juego de la sortija*, ou a caça. Para concluir, através do exemplo de seis conflitos, centra-se no papel desempenhado pela cavalaria, designadamente: a batalha de Elvira (1319); a batalha do Salado (1340); a batalha de Aljubarrota (1385); a batalha de Higuera (1431); a batalha dos Alporchones (1452); e a guerra de Granada (1485-1492).

No início dos capítulos 5 e 6, torna-se evidente que o autor já completou o objetivo central da obra: definir a origem do cavalo andaluz. A moldura

temporal do título do livro (1236-1492) é, então, ultrapassada.

Segundo o autor é com a conquista de Granada (1492) que se consolida o conceito de Andaluzia. Dessa forma, o cavalo que até então vinha a apelidar de *morisco* passa a denominar-se *andaluz*. A análise prossegue na transição do século XV para o XVI, chegando mesmo a ultrapassá-lo. Faz uma nova caracterização da *ganadería* em Espanha e da política de Isabel I e Fernando II – relativa ao cavalo – no seguimento da conquista de Granada. Avança para o reinado de Carlos V, e termina com uma abordagem centrada na *Real Yeguada de Aranjuez*, ao longo do século XVI.

O capítulo 5 parece constituir uma introdução para o capítulo final, onde o autor explora o cavalo andaluz durante o reinado de Filipe II. Apresenta uma divisão em tópicos de análise que se debruçam principalmente sobre: as *Caballerizas Reales de Córdoba* e a figura de Diego López de Haro, primeiro *Caballerizo Real de Córdoba* ao serviço da coroa na criação cavalár.

Não me parece problemático que a relação homem-cavalo seja abordada, sobretudo no último capítulo, num contexto que já se afasta do medievo. De qualquer forma, não deixo de realçar que se denota alguma discordância entre o título e o conteúdo da obra, na sua fase final, tendo em conta a relevância que o autor dá a um período que supera largamente o ano de 1492.

Nesta obra surgem diversas notas com informação bastante relevante e que despertam interesse quanto à sua origem. Contudo, sente-se a falta de algumas referências que remetam para as fontes que o autor consultou. Não só para consolidar e certificar a informação, mas sobretudo para remeter o leitor para uma obra onde se explorem essas temáticas de forma mais aprofundada. Na página 45, por exemplo, surge uma transcrição sem qualquer nota ou indicação da proveniência.

No decurso do capítulo 3.1, o autor refere em nota de rodapé que “Los portugueses llevaban tiempo comprando caballos en Niebla, e incluso se tienen noticias que a veces obtenían mediante contrabando caballos moriscos para ser utilizados como sementales” (p. 72). Embora esta informação seja de grande interesse, este é um dos casos em que se verifica a falta de alguma fonte que a sustente. Esta questão ganha maior dimensão no seguimento desta nota, onde Eduardo A. Carmona acrescenta: “Así pues llegado el momento de la batalla de Aljubarrota (1385), los portugueses contaban con una cabaña importante de este tipo de caballos ligeros, los caules se enfrentaron a los caballos castellanos. El resultado fue tan sorprendente que a partir de entonces los castellanos, dejaron de confiar en el tipo de caballo que utilizaban, para recomendar el uso de los caballos jinetes (morisco)” (p. 72). No final desta nota remete para um capítulo posterior, onde escreve acerca da batalha de Aljubarrota. Nesse capí-

tulo resume brevemente a batalha de Aljubarrota e acrescenta: “los castellanos atacaron en una segunda oleada com todo, viéndose rodeados por los costados por los lanceros portugueses que montaban caballos ligeros (la mayoría procedentes de Andalucía), ocasionando la derrota del ejército castellano”. Neste contexto, a falta de referências bibliográficas ou documentais torna a questão bastante crítica. Há várias ideias, ao longo dos três excertos aqui apresentados, que nos são dadas como certas, pelo autor, mas que não se podem confirmar. Dou, como exemplo, o momento em que o autor afirma que as forças portuguesas montavam cavalos cuja proveniência era maioritariamente andaluza e que foi esse o motivo que levou à derrota castelhana em Aljubarrota. Dada a afirmação, seria pertinente a citação de bibliografia ou registo documental que a sustentasse.

Em suma, o objetivo desta obra parece-me, acima de tudo, o de compilar e teorizar a produção historiográfica de maior relevo acerca do cavalo andaluz. Não se apresenta uma extensa e inédita recolha documental acerca do cavalo, mas sim uma importantíssima seleção de um conjunto muito atualizado de obras, interligando-as de forma a criar uma visão completa e bem sequenciada. Resulta, portanto, num texto simples e claro, dirigido a um público alargado, que apenas poderia ser feito por alguém com vasto conhecimento sobre o cavalo e a história da sua relação com o homem.

AFONSO SOARES DE SOUSA

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras | Universidade Nova de Lisboa, IEM NOVA/FCSH

afonso.sousa1@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7634-7559>



FEITLER, Bruno (2022). *A fé dos juízes. Inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 335 pp., ISBN: 978-989-26-2159-3.

El Santo Oficio portugués pretendió siempre transmitir una imagen de unidad entre sus miembros a través de diversos tipos de representaciones públicas de su poder y autoridad. Ello resultaba fundamental para la propia supervivencia del tribunal, amenazado como estuvo, desde el inicio, por críticas externas a su modo de proceder y práctica judicial. Frente a dichas acusaciones, la Inquisición respondió presentando públicamente un cuerpo homogéneo de ministros celosos de la fe y defensores de los procedimientos extraordinarios del tribunal. Ahora bien, ¿hasta qué punto dicha imagen pública se correspondía con la realidad?

Los estudiosos de la Inquisición se encuentran con frecuencia con pareceres diversos de sus miembros sobre multitud de asuntos, desde las sentencias a la limpieza de sangre de los pretendientes a ingresar en el Santo Oficio, pasando por la actitud del tribunal en sus relaciones con otros poderes. Al estudio de esta heterogeneidad entre los ministros del Santo Oficio en lo que tiene que ver con el procedimiento inquisitorial está dedicado el libro de Bruno Feitler sobre los inquisidores –no ya la Inquisición, con mayúscula– y los procesos por herejía –es decir la práctica judicial–.

Bruno Feitler, profesor de Historia Moderna de la Universidad Federal de São Paulo (Brasil), es uno de los investigadores más reputados en el campo de los estudios inquisitoriales. Doctor por la École des Hautes Études en Sciences Sociales en 2001, ha desarrollado desde entonces una intensa carrera investigadora, centrada fundamentalmente en cuatro aspectos: el criptojudasismo, los ministros del Santo Oficio, la literatura antijudía en el mundo luso, y la práctica judicial del tribunal inquisitorial. Buscador incansable de nuevos temas y de nuevas perspectivas de análisis, el libro que ahora se publica viene a vincular dos de dichos ámbitos de investigación: el de los inquisidores y el de la práctica judicial. Pero lo hace de una manera peculiar, poniendo el conocimiento de los primeros al servicio de la comprensión de la segunda.

El libro se divide en cuatro capítulos que se pueden organizar temáticamente en dos bloques, correspondientes a dichos dos ámbitos de investigación. El primero de los dos bloques está constituido por el primer capítulo. El autor lleva a cabo en él un estudio de las carreras de los ministros del Santo Oficio, concretamente de los eclesiásticos que servían en las sedes de los distritos como promotores, diputados e inquisidores y que, con suerte, podían ascender luego

al Consejo General, organismo supremo del tribunal. Fuera de las posibilidades de la mayoría de ellos quedaba el cargo de inquisidor general, que recaía en un obispo elegido por la Corona y confirmado por el papa.

Con un profundo conocimiento de los personajes que formaban parte del tribunal, el autor va examinando los requisitos que debían reunir para ingresar en el Santo Oficio y para progresar en la carrera inquisitorial. Así, analiza cómo evolucionaron las disposiciones contenidas en los *regimentos* y qué papel desempeñaron las cualidades de nobleza, antigüedad y experiencia en el *cursus honorum* inquisitorial. Asimismo, aborda la cuestión de la influencia que podían ejercer determinados grupos de presión institucional o clientelar en dichos procesos.

Como bien prueba el autor, la Inquisición no era un cuerpo aislado en el contexto institucional del Portugal moderno, y algunos de sus miembros ocupaban otros cargos en los Consejos, altos tribunales de justicia o la Universidad, o desempeñaban oficios eclesiásticos, con el consiguiente disfrute de beneficios. El autor aborda la participación de los ministros del Santo Oficio en otras altas instituciones, un aspecto ya apuntado por Francisco Bethencourt con relación a los diputados del *Conselho*. Esta participación experimentó cambios que permiten, además, conocer la evolución de las relaciones con la monarquía. Según Feitler, ello podría explicar el hecho de que ningún miembro del Consejo General accediese a los consejos regios entre la Restauración de 1640 y 1720. Sin embargo, nos permitimos modestamente disenter de esta afirmación pues sí creemos que hubo diputados del *Conselho* que alcanzaron el *Desembargo do Paço* (caso de Pantaleão Rodrigues Pacheco) o la *Mesa da Consciência* (como Diogo de Sousa), en el período posterior al golpe de 1640.

No podemos estar más de acuerdo en la importancia que concede Bruno Feitler al cargo de diputado de los tribunales de distrito. Visto tradicionalmente como el paso previo al oficio de inquisidor, pues así lo concibe el propio *regimento* de 1640, el autor demuestra que no siempre era así y que el oficio de diputado resultaba mucho más versátil que aquél. Dado que no tenían dedicación exclusiva al Santo Oficio, los diputados podían desempeñar al mismo tiempo cargos en otros Consejos. Eran, como subraya Feitler, “*ligações*” que conectaban el Tribunal de la Fe con los demás tribunales y Consejos de la monarquía.

Un último aspecto fundamental de este primer apartado es el del papel central que desempeñó el tribunal de Lisboa en el contexto institucional del Santo Oficio, una cuestión muy vinculada a la de la movilidad de los ministros entre los tres tribunales peninsulares. Durante los siglos XVI y XVII existió una gran circulación entre las tres sedes, de las cuales el destino final y más

prestigioso era Lisboa, paso previo para acceder al Consejo General. A partir de principios del XVIII, por el contrario, se redujo considerablemente dicha movilidad y se produjo una regionalización de los tribunales tanto en lo que atañe a las carreras de sus miembros como a su lugar de nacimiento.

La segunda parte del libro –que comprende los siguientes capítulos– aborda la práctica judicial de los ministros del Santo Oficio a partir del estudio de dos grandes debates y de la reforma de dicho procedimiento en el XVIII, materializada en el *regimento* de 1770.

El primero de dichos debates, estudiado en el capítulo tercero, es el que suscitó la prohibición de la comunión sacramental a los reconciliados –establecida en el *regimento* de 1640– y a quienes abjurasen *de vehementi* –decretada por el *Conselho* en 1642–. El autor prueba que dicha prohibición fue fruto del empeño personal del dominico fray João de Vasconcelos, figura dirigente del Santo Oficio entre 1641 y 1643, cuando el inquisidor general D. Francisco de Castro se encontraba en prisión. Lo realmente interesante es el hecho de que Vasconcelos lograra imponer su criterio aun con el parecer en contra de las tres mesas de Lisboa, Coimbra y Évora, lo que demuestra que el tribunal no era nada homogéneo. Para Feilster, esta prohibición constituye el primer síntoma de que los inquisidores portugueses estaban renunciando a averiguar si eran sinceros el arrepentimiento y confesión de los reos que juzgaban (p. 181). En realidad, el problema de la veracidad de las confesiones judiciales era antiguo, y ya en 1597 algunos inquisidores habían propuesto que se negase la comunión a los que, una vez reconciliados, afirmaban que habían confesado en falso en el proceso inquisitorial. Lo que cambió probablemente, como señala Feilster, fue la reacción de los inquisidores frente a ese problema casi irresoluble.

En el capítulo tercero, el autor analiza el amplio debate que tuvo lugar dentro y fuera del Santo Oficio sobre la cuestión de los requisitos necesarios para probar el crimen de herejía en ausencia de confesión del reo. Este debate quedó centrado, desde inicios del siglo XVII, en la validez de los testimonios singulares, es decir, de las declaraciones de testigos que discordaban en el momento en que se había cometido la herejía, el lugar o el acto o proposición herética en sí. Aunque esta cuestión reapareció en distintos momentos a lo largo del XVII, alcanzó su punto culminante entre 1674 y 1681, cuando las quejas de los cristianos nuevos en Roma acabaron provocando la suspensión temporal de la Inquisición. En este capítulo, el autor coloca la cuestión de los testigos singulares en el contexto amplio del análisis de la prueba en la práctica judicial inquisitorial, y aborda las repercusiones del breve de Inocencio XI que aprobaba el uso como prueba de testigos singulares de tiempo y lugar –pero no *in specie*–.

Como enlace entre los capítulos tercero y cuarto, el autor analiza las consecuencias que tuvieron en el propio modo de proceder de la Inquisición portuguesa las críticas de los cristianos nuevos, y especialmente el libro *Notícias recônditas do modo de proceder a Inquisição com os seus presos*. El texto provocó una tardía *Resposta* del diputado del Consejo General António Ribeiro de Abreu, redactada en 1743. En ella, Ribeiro de Abreu mantenía que el libro, que atribuyó al padre António Vieira, había ocasionado que los inquisidores de Lisboa alterasen su modo de proceder.

Basándose en éste y otros testimonios, Feitler sostiene que en la primera mitad del siglo XVIII parte de los ministros de la Inquisición no confiaban ya en el procedimiento inquisitorial y habían renunciado incluso a buscar la verdad probable judicialmente. En su opinión, estas transformaciones internas estarían en el origen de la caída del número de procesos a partir de la década de 1730 y de la transformación en la práctica judicial que supuso el *regimento* de 1774. Es decir, para el autor, el nuevo *regimento* no puede entenderse únicamente como el resultado de nuevas corrientes filosóficas, políticas y religiosas, sino también como una respuesta a las inquietudes internas de parte de los miembros del tribunal.

En el fondo, la tesis del autor viene a cuadrar perfectamente con la clásica imagen del tribunal como fábrica de judíos. Así, habría dejado de fabricarlos en el momento en que se habría alterado el modo de proceder del tribunal, algo que habría ocurrido con anterioridad a las reformas pombalinas. Queda, no obstante, en la mente del lector la duda de por qué tal cambio vino determinado en buena medida por la publicación de las *Notícias*, si lo dicho en ellas recogía una larguísima tradición de crítica al procedimiento inquisitorial portugués de la que los ministros del Santo Oficio eran más que conscientes.

Creemos que este libro lanza un desafío a los historiadores para que regresen a los archivos y al estudio de los procesos inquisitoriales como lo que son: el resultado de un procedimiento judicial concreto, un determinado sistema probatorio y el siempre presente arbitrio de los jueces. En conclusión, la obra, muestra del profundo conocimiento de las fuentes inquisitoriales del autor y de su admirable valentía, supone una contribución incuestionable al avance de los estudios sobre la Inquisición, sus ministros y su práctica judicial.

ANA ISABEL LÓPEZ-SALAZAR

Universidad Complutense de Madrid

anailo02@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-4279-596X>



FEITLER, Bruno (2022). *A fé dos juízes: inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 335 pp., ISBN 978-989-26-2159-3.

Os “juízes da fé não tinham mais fé em seus juízos” (p. 32). Com esta expressiva afirmação, Bruno Feitler resumia, na introdução de *A fé dos juízes: inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)*, uma das conclusões do seu estudo. Mas quem seriam esses “juízes da fé”? Quais os seus “juízos”? E que “fé” era a sua? Em termos gerais, estas três questões expõem os principais veios analíticos da obra, aqui, em análise. No entanto, antes de os examinar, importará conhecer melhor o historiador que os explora.

Nestas últimas duas décadas, muitos têm sido os contributos do atual investigador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Brasil) e professor associado de História Moderna da Universidade de São Paulo para o aprofundamento do conhecimento histórico acerca de um dos mais relevantes âmbitos de análise do império português: o domínio religioso. De facto, quer analisando a atuação do clero secular ou do Tribunal do Santo Ofício no Brasil da época moderna (em trabalhos como *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, de 2009 e *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste, 1640–1750*, reeditado em 2019), quer refletindo sobre a imagem dos cristãos-novos no além-mar português (por exemplo, na obra *The Imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early Modern World (16th–18th Centuries)*, publicada em 2015), a utilidade e a qualidade das suas pesquisas são iniludíveis.

A fé dos juízes, obra publicada em 2022, constitui, pois, mais um acrescento a um relevante rol de investigações históricas que Bruno Feitler tem trazido a público. Nela, o autor decide-se a percorrer os sinuosos passadiços que constituem a história do Santo Ofício português, em particular no que se refere aos tribunais metropolitanos de Évora, Lisboa e Coimbra, com o intuito de, até ao final da sua jornada interpretativa, conseguir colecionar um conjunto de factos que permitam repensar os quase três séculos de existência de uma das mais marcantes instituições do período moderno.

Decisivos para essa empreitada terão sido o significativo esforço heurístico levado a cabo pelo autor e a sua manifesta argúcia interpretativa, os quais lhe permitiram embrenhar-se na complexa dimensão jurídica inerente à Inquisição portuguesa, que Feitler demonstra dominar.

Tendo como ponto de partida o ano de 1536, que assinala a fundação da Inquisição em Portugal, e como ponto de chegada o ano de 1774, data do seu

último regimento, isto é, do conjunto escrito de diretrizes que regulavam o seu funcionamento, Feitler faz uso de uma diversidade de fontes, mormente de cariz epistolar e jurídico, para demonstrar o dinamismo interno de uma entidade pouco interessada em o exteriorizar. De facto, procurando preservar a sua autoridade, a Inquisição portuguesa intentou ocultar as efervescências quezilentas que pululavam no seu âmago, sobretudo entre os ministros inquisitoriais (inquisidores, promotores e deputados), sob o manto do monolitismo da sua estrutura. Pô-las a descoberto é, pois, uma das mais-valias do trabalho de Bruno Feitler.

A obra encontra-se dividida em duas partes e em quatro capítulos. Na primeira parte, que corresponde ao capítulo inicial, o autor responde à primeira questão formulada no parágrafo introdutório desta recensão: quem seriam os “juízes da fé”?

Fá-lo, analisando a estrutura interna do Santo Ofício português e aquilatando a evolução das carreiras inquisitoriais, revestindo as suas reflexões de um carácter prosopográfico. Os requisitos para a incorporação de novos membros na instituição e os fatores de promoção interna, as ligações entre a Inquisição, a Universidade de Coimbra e as instâncias da justiça régia, que o cargo de deputado inquisitorial permite, sobremaneira, identificar, o papel das redes clientelares no interior da sua estrutura e a tendência setecentista para a territorialização das carreiras dos ministros inquisitoriais nos tribunais onde atuavam, contrastante com anteriores dinâmicas de circulação entre Évora, Lisboa e Coimbra, são alguns dos elementos mais relevantes que se extraem do exame que Feitler elabora neste capítulo. O qual, naturalmente, não está imune a críticas.

Por exemplo, quando da análise das principais condicionantes para a progressão nas carreiras dos ministros inquisitoriais (a antiguidade no cargo, a experiência na prática inquisitorial e a nobreza dos indivíduos), o autor centra-se nos deputados do Conselho Geral da Inquisição, encetando, apenas tardiamente, esforços de comparação com os outros cargos. Ainda no mesmo contexto, Feitler, ao cotejar as mutações na valorização da experiência e da nobreza entre os séculos XVII e XVIII, desenvolve uma reflexão algo limitada, uma vez que, estando mais concentrado na identificação das diferenças entre os anos de serviço e entre os graus nobilitários dos ministros até à sua chegada ao cargo de deputado-conselheiro, não procura avaliar o impacto dessas dissemelhanças no exercício concreto das funções inquisitoriais. Além disso, referindo-se à nomeação de frades dominicanos para o Conselho Geral, Feitler afirma que, possivelmente, eles seriam os únicos beneficiários “de uma real ascensão social” (p. 81). Uma ideia que surge pouco depois de o historiador ter apontado para a entrada, na segunda metade do século XVIII,

de filhos de artesãos, leigos, no mesmo Conselho Geral, pelo que se levanta, imediatamente, a questão: não teriam, também, esses filhos de artesãos sido objeto de uma “real ascensão social”? Feitler não o esclarece.

Já na segunda parte da obra, procura-se responder às outras duas questões: quais seriam os “juízos” dos “juizes da fé”? E qual a sua “fé”? Nesse sentido, Bruno Feitler socorre-se das tensões entre os ministros, em particular daquelas advindas dos debates em torno das heresias judaizantes, para compreender melhor a evolução da processualística inquisitorial, aventando a hipótese de o progressivo descrédito nos coevos mecanismos legais (como as confissões e as denúncias) ter redundado numa renúncia à verdade por parte desses indivíduos e, derradeiramente, numa mecanização dos procedimentos inquisitoriais. Estes desenvolvimentos culminariam na criação de um novo regimento, tão influenciado, como sustenta Feitler, pelos ideais iluministas como pelas necessidades internas da própria Inquisição.

Antes de se prosseguir, importará refletir, brevemente, sobre o conceito de “verdade” utilizado pelo historiador. Dada a sua problemática utilização na análise dos autos judiciais instaurados pelo Santo Ofício português, mais inclinados, como refere Feitler, para a obtenção do arrependimento dos réus, ele deveria merecer, da parte do autor, uma clarificação inicial, colocada, por exemplo, na introdução do livro, sob a forma de uma definição prática e operativa. Assim se evitaria que o facto de Feitler relativizar o papel da “verdade absoluta” (p. 32) na processualística inquisitorial aparentasse, à primeira vista, atentar contra a utilidade de um dos propósitos da obra: demonstrar que os ministros inquisitoriais abdicaram, a dado momento, desse princípio.

Retomando a reflexão em torno do segundo momento da obra, o autor divide a sua argumentação em três instantes diferentes. No segundo capítulo, a análise detalhada da evolução da posição dos representantes da Inquisição relativamente à possibilidade de os sentenciados, sobretudo cristãos-novos, comungarem durante a celebração da eucaristia (no seu processo de reintegração na Igreja Católica), posição essa, tendencialmente restritiva, pertinentemente, aponta para um modelo de atuação inquisitorial que encontra no tratamento das heresias judaizantes inspiração para o julgamento de outros delitos, mesmo sendo os seus perpetradores cristãos-velhos.

Já no terceiro capítulo, centrado na questão dos testemunhos singulares (testemunhos incontestes entre si, com valor probatório), para além de se demonstrar quão agudos eram os debates em torno dela no seio da Inquisição, aponta-se para a sua dimensão pública, tendo chegado a ser instrumentalizada pelos cristãos-novos na sua oposição à Inquisição portuguesa.

Finalmente, no quarto capítulo, enquadrando a valorização do arbítrio

dos inquisidores no momento de atribuição das sentenças dentro de um contexto maior de mudanças nos modelos penais europeus, que as ideias iluministas viriam, igualmente, estimular, Feitler reserva um lugar preponderante para as necessidades internas da instituição no seu processo de reforma. Com efeito, as mutações que o procedimento inquisitorial foi sofrendo ao longo dos anos, juntamente com os diferentes posicionamentos dos ministros perante ele, permitem conhecer níveis mais profundos de uma dinâmica conducente à criação do regimento de 1774, sob influência pombalina. Facto esse que, ao invés de debelar as contribuições externas para esse desenvolvimento, fruto do “período das luzes”, intenta ser-lhes complementar.

Esse enfoque na dimensão interna das reformas processuais inquisitoriais reveste-se de enorme acuidade, pois contraria o princípio defendido por Francisco Bethencourt de que tal regimento “[teria sido] imposto por necessidades externas, resultantes exclusivamente da dinâmica política do Estado, que impunha a revisão do posicionamento do tribunal (e do sentido da sua acção) na estrutura dos órgãos da monarquia” (BETHENCOURT 2000: 107). Por esse motivo, estranha-se a escolha do autor em estabelecer essa oposição crítica numa nota de rodapé e não no corpo do texto (p. 289).

Conclui-se, pois, que a história da Inquisição portuguesa beneficia do complexo retrato que Bruno Feitler lhe dedica nesta obra, no qual sobressai a sua feição jurídica, definitivamente plural. Mesmo que, a espaços, a sua argumentação se torne confusa, fruto, também, da natureza teórica do seu objeto de estudo, este é um trabalho imprescindível para qualquer investigador interessado em repensar o conhecimento hodierno acerca da Inquisição portuguesa e em aprofundar o entendimento dos seus processos mais internos.

Bibliografia

BETHENCOURT, Francisco (2000). “A Inquisição”, in C. M. Azevedo (ed.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 95–131.

GUILHERME MIGUEL MENDES DE SOUSA

Universidade de Coimbra, CHSC

guisousa160@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9408-1427>



BETHENCOURT, Francisco (ed.) (2018). *Inequality in the Portuguese-speaking world: global and historical perspectives*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, 294 pp., ISBN: 9781845198466.

Francisco Bethencourt, editor da obra *Inequality in the Portuguese-speaking world: global and historical perspectives* é professor da cátedra Charles Boxer de História no King's College de Londres. Centrada na temática das desigualdades, apresenta catorze contributos que analisam a temática em chave de síntese e numa ótica poliédrica, numa combinação de aspetos económicos, políticos, sociais e culturais, particularmente em Portugal, Brasil, Angola e Moçambique.

No ponto de abertura, Bethencourt problematiza as definições e interpretações das desigualdades, colocando em evidência o impacto do colonialismo e do imperialismo no agudizar das desigualdades entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, isto é, entre as potências colonizadoras e as suas colónias.

O livro segue dividido em três partes sistematizadas, a saber: *Modern Social Inequality*; *Postcolonial Identities*; e *The Colonial Period*. A primeira aborda a questão da desigualdade social moderna, essencialmente no Brasil (dois capítulos) e em Portugal (três capítulos). Em *Race and Inequality in Brazil: A Deep Shadow*, Lilia Schwarcz advoga que o legado da escravatura e o consequente racismo entre pessoas brancas e negras é um dos principais fatores das desigualdades sociais no Brasil. Para fundamentar este argumento recorre a múltiplos indicadores, designadamente a educação, o emprego, a saúde, a pobreza e a distribuição de rendimentos, na viragem do século XX para o século XXI, período em que o país tem a tarefa de consolidar a democracia, as instituições democráticas e as eleições livres.

Celia Lessa Kerstenetzky é a autora que se segue. Em *Inequality and Redistribution: Welfare State Development in Brazil?* analisa o desenvolvimento do estado social no Brasil entre 2004 e 2014, isto é, durante as governações de Luís Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff. Neste capítulo reflete-se sobre o modelo adotado para aumentar a redistribuição da riqueza estatal no sentido de reduzir a pobreza e as desigualdades. Como aí se demonstra, a consolidação deste modelo sofreu um forte desinvestimento devido à crise económica internacional, que resultou num programa de austeridade para fazer face à crise económica e financeira, mas também devido aos escândalos de corrupção que abalaram o sistema político brasileiro.

Portugal constitui o foco de Carlos Farinha Rodrigues, que sob o título *Inequality of Income in Portugal*, reflete sobre as desigualdades entre os meados

da década de 90, do século passado, até ao ano de 2009. Apresentando diversos dados estatísticos, com diferentes indicadores, o autor mede a distribuição dos rendimentos, constatando que durante o período analisado os níveis de desigualdade e pobreza diminuíram gradualmente. Tendo em conta o quanto a grave crise económico-financeira afetou Portugal, Carlos Rodrigues revela que, em 2014, Portugal tinha dos mais altos níveis de desigualdade (34%) em comparação com a média dos países da União Europeia (31%). Conclui, portanto, que “Portugal recuou cerca de uma década e alargou o fosso em relação aos níveis médios da UE” (p. 79).

É exatamente sobre esse período conturbado de crise económico-financeira que incide o estudo de Tiago Fernandes, intitulado *Organizational Sources of Social Resilience and Progressive Governance: Portugal during and after Austerity (2008-2015)*. Nele analisam-se os anos de impacto da recessão internacional em Portugal, o pedido internacional de assistência financeira concedido em 2011, no Memorando de Entendimento entre o governo português e a Troika, e o período subsequente, que ditou o fim de uma política de austeridade. Aí se conclui que as organizações da sociedade civil mostraram uma enorme capacidade de resiliência, colocando-se ao lado da ala esquerda da política portuguesa.

Pedro Ramos Pinto assina o último capítulo da primeira parte. Em *The Estado Novo and Making of Portugal's Unequal Modernity*, analisa as origens das desigualdades modernas em Portugal, procurando demonstrar que o *Estado Novo* utilizou políticas fiscais e sociais no sentido de constituir uma cultura passiva na sociedade, de cidadãos obedientes, dentro de um estado corporativista, que só veio a ser alterado com a democracia e a subsequente modernização económica do país.

A segunda parte do livro é dedicada às identidades pós-coloniais, incidindo os dois primeiros capítulos sobre o Brasil, ao passo que os demais discorrem sobre Moçambique e Angola. Em *The Slow Men: Daily Rhythms and Social Inequality in Nineteenth-Century Brazil*, Laurent Vidal, apresenta o conceito de “*slow men*”, metáfora destinada a caraterizar um grupo social que resistia às mudanças económicas e industriais brasileiras do século XIX, sofrendo com a desigualdade social de não corresponder aos “ritmos mecânicos” do novo século, acabando por cair numa posição marginalizada da sociedade devido à “*slowness*”. De seguida, em *Inequalities in Brazilian Literature*, Vinicius Mariano de Carvalho enfatiza as desigualdades na produção literária, desde os tempos do Brasil colonial, até à evolução pós-colonial e atualmente com o incremento de novas correntes literárias baseadas mais nos problemas da sociedade brasileira: raça, género, minorias e o empoderamento das classes marginalizadas.

O capítulo seguinte, da autoria de Hilary Owen, intitula-se *The Garden of So Many Men? Women, Equality and Liberation in Mozambican Cinema*. Através da análise de dois filmes moçambicanos: *Virgem Margarida* e *O Jardim do Outro Homem*, a autora procura demonstrar o papel da mulher no cinema pós-colonial moçambicano, colocando em análise os problemas e vulnerabilidades num país ainda muito marcado pelas fortes desigualdades de género, saúde e educação. A segunda parte da obra fecha com um texto de Margarida Calafate Ribeiro, intitulado *Inequalities, in Other Words: Literary Portrayals of the Cities of Luanda and Maputo*. Baseando-se em imagens, mapas e descrições literárias das cidades de Luanda e Maputo, a autora alega que as desigualdades políticas e sociais foram determinantes para moldar o urbanismo de cada cidade, seja em período colonial ou pós-colonial.

A terceira e última parte deste livro é dedicada ao período colonial, com particular enfoque no Brasil, Angola e, de uma forma mais abrangente, o Império Português. Em *Inequality, Difference, and Violence: The Brazilian Case in Historical Perspective*, Laura de Mello e Souza inicia a sua análise com o sistema escravagista, um dos elementos explicativos, segundo a mesma, da violência e desigualdade que caracteriza ainda hoje a sociedade brasileira. Contudo, a autora advoga não ser sensato afirmar que essas características negativas derivam unicamente do sistema escravagista, isto porque após a sua abolição, novos sistemas de exploração de homens-livres expandiram-se num novo modo de vida, alicerçado nas elites que mantinham este sistema.

O capítulo seguinte, *Social Inequality in the Portuguese Empire*, foi escrito por Francisco Bethencourt. São duas as vertentes que utiliza para o estudo da desigualdade social: a emigração portuguesa para o Império e o impacto que o Império acarretou para as populações nativas. São também duas as principais conclusões de Bethencourt: 1) os portugueses deslocados nos territórios imperiais tinham mais facilidade de ascender socialmente do que os residentes na metrópole, o que contribuía para manter as desigualdades sociais e económicas, porque a grande maioria desta população (camponeses, comerciantes, nobres, clérigos, etc.) não regressava a Portugal; 2) havia uma forte miscigenação entre portugueses e nativos, mas um domínio baseado na escravatura tornou enraizada na sociedade a violência, o abuso, o preconceito e a discriminação.

O contributo que se segue foi escrito a duas mãos. Em *Inequalities on Trial: Conflict, Violence and Dissent in the Making of Colonial Angola (1907-1920)*, Filipa Lowndes Vicente e Inês Vieira Gomes traçam o perfil biográfico do capitão José Veloso de Castro, oficial do exército, que entre 1902 e 1920 prestou serviço militar em Angola, tendo sido Administrador de Luanda e Comandante

da Polícia. Para lá do serviço militar, Veloso de Castro dedicou-se à fotografia, colecionando um interessante espólio fotográfico da fauna, flora e sociedade angolana. O estudo coloca em evidência o processo judicial instaurado contra Veloso de Castro em 1919, cujas acusações permitiram às autoras captar as várias camadas de desigualdade atribuídas ao oficial.

O último capítulo intitula-se *Managing Inequalities: Welfare Colonialism in the Portuguese Empire since the 1940s*. Com este texto, Miguel Bandeira Jerónimo presta um grande contributo para a compreensão dos impérios coloniais do pós-guerra, particularmente com a emergência de novas modalidades de poder, bem como a ascensão e institucionalização do “welfare colonialism” para o caso português.

Este é, em suma, um livro que aporta novas e originais perspetivas históricas no que respeita à temática da desigualdade social no mundo lusófono. A análise mais profunda dos impactos do colonialismo nos territórios aqui em perspetiva, com novas abordagens, permite ao leitor conhecer melhor a evolução histórica e comparativa da desigualdade. *Inequality in the Portuguese-speaking world: global and historical perspectives* é uma obra de extrema importância para a compreensão dos atuais problemas das sociedades do mundo lusófono, e também permite aprofundar novas e diversas investigações na história do tempo presente, na história dos racismos e na história comparativa da expansão portuguesa.

DIOGO RIBEIRO FONSECA

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

drfonseca1999@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4495-8873>



MARTINS, Carlos (2022). *Fascismos. Para além de Hitler e Mussolini*. Lisboa: Edições Saída de Emergência, 314 pp., ISBN: 978-989-9033-90-0.

O livro de Carlos Martins, que se baseia na investigação de doutoramento realizada no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, entre 2014 e 2019, constitui-se como um interessante contributo para o debate em torno de um dos temas mais complexos das lides historiográficas. Deste modo, o autor não recusa a dificuldade de (voltar a) discutir esta problemática na longa introdução intitulada “Compreender o Fascismo” (p. 15-33), assim como nas duas partes finais: “Glossário de organizações fascistas” (p. 277-296) e “Fascismo – principais definições e teorias ao longo da História” (p. 297-304). Estas secções flanqueiam, por sua vez, oito capítulos, os quais abordam movimentos e partidos fascistas em Itália, na Alemanha e em Inglaterra, nos dois países ibéricos, na Roménia e em França e, fora da Europa, no Brasil.

Naturalmente, a escolha destes países e dos respetivos movimentos/partidos coube ao autor, sendo que este privilegiou as fases embrionárias, tendendo a articular história, liderança(s) e discussão, num registo comparativo que prima pela clareza expositiva e por uma vividez quase narrativa. De resto, Carlos Martins não escamoteia a palavra “narração” (duas ocorrências na p. 33), asseverando que o volume “tem por alvo um público mais alargado do que os especialistas no tema” (p. 17). E, neste sentido, a introdução revela-se, talvez, a secção dotada de uma arquitetura mais equilibrada, na medida em que apresenta e discute a riqueza concetual da temática. É assim que são enunciados e discutidos os “conceitos centrais” e as “negações do fascismo”, quer dizer, o comunismo e a luta de classes, assim como a oposição ao liberalismo e “a rejeição (menos violenta) do conservadorismo [...] pela ausência dos conceitos de ‘revolução’ e ‘vitalismo’ na mundividência conservadora” (p. 26-27). Nesta passagem, como noutras, percebe-se que o autor não enquadra o Estado Novo português como um fascismo (ainda que este regime afirmasse a chamada “Revolução Nacional” do 28 de Maio como o seu momento fundacional e tivesse em António Ferro um instrumento privilegiado desse “vitalismo”, que oscilava entre “modernismo” e “tradição”), mas antes nas hostes dos “conservadorismos fascizantes”.

De qualquer modo, a introdução continua a circunscrever o campo concetual e político, explicitando as suas semelhanças com outras ideologias e as principais contradições. Aliás, o uso do conceito (de fascismo) segue aqui a aceção mais restrita, excluindo, como se disse, o salazarismo (mesmo no período dos anos 30 e 40), mas também o franquismo (advindo o carácter

“fascizante” deste último, sobretudo, da Falange de José Antonio Primo de Rivera). De facto, após explicitar os “conceitos centrais do fascismo”, ou seja, “nação”, “Estado”, “síntese”, “revolução”, “autoridade” e “violência” (p. 21-26), o autor abalança-se a uma nova definição da “ideologia fascista” como sendo:

Um tipo de Nacionalismo que pretende reforçar o poder do Estado, conciliar os opostos dentro da Nação para criar uma nova síntese, concretizar uma revolução palingenética inspirada pelo vitalismo e que pretende a criação de um homem novo, respeitar a autoridade das novas elites heróicas, e que também olha para a Violência como uma componente essencial da sociedade (p. 30).

Ressalve-se, no entanto, que estas palavras se referem à *ideologia*, sendo o fascismo também uma “experiência” e uma “concretização”, ou nem tanto, posto que muitos movimentos não passaram disso mesmo, apesar das marcas bem nítidas que imprimiram tragicamente na história dos seus países. E este “sentimento trágico da vida”, passe a expressão, patenteia-se no “mito palingenético” (p. 23-24) popularizado por Roger Griffin, historiador que justamente o entronca no coração da ideologia fascista. Ora, esta visão do mundo, que se poderia dizer cíclica, sustenta que o declínio nacional deve ser ultrapassado através de um renascimento capaz de restaurar a grandeza e todas as virtudes inscritas no panteão da pátria. Vale a pena aqui recordar que Fernando Rosas, quando da sua também recente análise, *Salazar e os Fascismos* (2019), não enjeitou situar o Estado Novo na área político-ideológica dos fascismos, alegando que o “mito palingenético” é, de igual modo, discernível em Oliveira Martins e na Nova República de Sidónio Pais. Acrescente-se que diversos escritos e obras de arte desses períodos se revestiram do mesmo sentimento, bastando dar um exemplo, um entre muitos, da Sinfonia À Pátria, de José Viana da Mota, escrita no rescaldo do Ultimato Inglês. Não expressará, afinal, o derradeiro andamento desta peça musical, com o programático e sugestivo subtítulo de “decadência – luta – ressurgimento”, isso mesmo? E o que dizer do mito sebastianista, convocado uma e outra vez nestas décadas – e ao longo dos séculos? Ou, num sentido mais estrito, o simbolismo do ano de 1940 para o Portugal do Estado Novo?

Seja como for, Carlos Martins sublinha que a comparação com “outros projetos políticos antidemocráticos de direita da sua época nem sempre é óbvia e pode dar azo a diversas confusões”, chamando à colação a questão do “nacionalismo” e do “corporativismo fascista [...] de tal maneira influente que diversos partidos e regimes de direita olharam para ele como uma fonte de

inspiração” (p. 30). Neste particular, cumpre também ter presente o corporativismo propugnado pela Igreja Católica e o seu lugar no ideário estadonovista, sendo de mencionar, ainda de acordo com Fernando Rosas, que o regime português terá resultado da convergência das diversas direitas antiliberais, com o predomínio daquela que encarnava o “fascismo conservador”. Decerto que outros argumentos poderiam ser aduzidos.

Se os dois primeiros capítulos, respetivamente intitulados “O Fascismo Italiano (1919-22): o nascimento de uma nova ideologia” (p. 35-66) e “O nazismo alemão (1920-33): o nascimento de uma nova ideologia” (p. 67-99), privilegiando, então, o período anterior à tomada do poder, enfatizam a “novidade” destes movimentos, com recurso a bibliografia tanto clássica quanto recente, o capítulo *British Union of Fascists* (p. 100-126), de Oswald Mosley, revela-se mais original, sobretudo por abordar um movimento menos conhecido. Na verdade, o autor começa por enumerar “algumas organizações ou grupos que defendiam mais ou menos explicitamente ideologias racistas” antes da BUF, aludindo a Houston Stewart Chamberlain, o genro de Richard Wagner nascido em solo britânico, o qual assinou o famoso livro *The Foundations of the Nineteenth Century*. Sem entrar na questão das associações que, não raras vezes, são estabelecidas entre os dramas musicais wagnerianos e o antissemitismo ou até nas ligações do nazismo com o festival de Bayreuth, bastaria mencionar que o livro de Chamberlain foi uma das inspirações, até no título, de *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts* (O Mito do Século XX), de Alfred Rosenberg. Com a dissolução do BUF em 1940, já no contexto da Segunda Guerra Mundial, o texto conclui com uma nota sobre a vida de Mosley e a asserção de que “a história do BUF é a de um movimento fascista que se desenvolveu no contexto de um regime democrático” (p. 126).

O capítulo seguinte aborda o nacional-sindicalismo (NS) português (p. 127-155) e o percurso biográfico de Francisco Rolão Preto, o qual, como Mosley, teve uma longa vida após o crepúsculo dos seus projetos políticos. Importa reter o subtítulo: “o conflito entre o fascismo e o autoritarismo conservador”. Seguindo a bibliografia de referência de António Costa Pinto, o autor traça a trajetória da direita lusa (potencialmente) integrável neste campo, desde os inícios do regime republicano (Integralismo Lusitano), a fase final da Primeira Guerra Mundial (a Nova República de Sidónio Pais), o pós-Primeira Guerra Mundial (Cruzada Nacional Nun’Álvares Pereira) e a Ditadura Militar (Liga Nacional 28 de Maio). Neste âmbito, o NS, integrando alguns membros e parte do ideário de cada uma destas organizações, seria o fascismo português na sua forma acabada. Numa palavra, os “radicais”. Note-se, em todo o caso, que estes terão influenciado o Estado Novo, sobretudo no momento da sua

parcial absorção pelo regime, assim como durante o período da “guerra hispano-soviética”, na desconcertante designação que o *Diário da Manhã* dava do conflito civil no país vizinho.

Relativamente ao capítulo “A falange Espanhola (1934-37). Um fascismo que o franquismo domesticou” (p. 156-186), seguindo os mesmos argumentos desenhados para o caso português, Carlos Martins salienta, “com certa ironia”, que, “além de Mussolini e Hitler, houve um outro líder fascista [Primo de Rivera] que conquistou o poder... mas apenas depois da sua morte, e num regime que foi, no máximo, ‘quasi fascista’” (p. 186). Menos discutível se apresenta o caso da Guarda de Ferro romena (p. 187-218), capítulo subintitulado “o fascismo como religião política”. Este destaca as diversas lideranças carismáticas que o movimento conheceu, mas, acima de tudo, os “rituais, adorações e celebrações muito próprios”, pelo que o autor convoca aqui a terreiro, mais do que nunca, “o conceito de ‘religião política’, usado por Emilio Gentile para caracterizar o Fascismo Italiano” (p. 188).

De igual modo interessantes se mostram os dois derradeiros capítulos, pois que debatem o suposto “país de origem do fascismo” e um caso não-europeu. No que concerne ao primeiro exemplo, França, partindo da famosa análise de René Remond acerca das três famílias da direita (legitimista, orleanista e bonapartista), Martins analisa o antissemitismo de autores oitocentistas, como Arthur de Gobineau e Vacher de Lapouge, fixando-se na relevância histórica do *affaire Dreyfus*. Outrossim, não perde de vista as formulações de Gustav le Bon acerca da “psicologia das multidões” e o caso da *Action Française* no desenvolvimento da ideologia, que, com toda a sua propriedade, se desvelaria no pós-guerra. Ainda assim, de entre todos os grupúsculos fascistas, é tratado com maior detalhe o *Rassemblement National Populaire*.

Por fim, é passada em revista a Ação Integralista Brasileira. Além dos paralelos com o regime de Salazar, uma vez que os dois Estados Novos, português e brasileiro, eliminaram/absorveram os “radicais”, o texto traça a trajetória de Plínio Salgado. É, pois, uma conclusão apropriada para o modelo explicativo seguido pelo autor ao longo dos diversos capítulos, entre história, vultos e ideologia.

SÉRGIO NETO

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Interdisciplinares (CEIS20/UC)

sgdneto@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9737-0029>



Caderno Temático: Mestiçagens no Mundo Moderno

Mestiçados e forros em Minas Gerais e Buenos Aires nos séculos XVIII e XIX

EDUARDO FRANÇA PAIVA E CARMEN BERNARD

Trajectoria Mestiça: o padre Domingos Barbosa no Maranhão setecentista

ANDERSON JOSÉ MACHADO DE OLIVEIRA E MÁRCIO DE SOUSA SOARES

Escravidão e mestiçagens: mamelucos, mulatos e alguns pardos entre mil e um índios forros. São Paulo, século XVII

ROBERTO GUEDES E SILVANA GODOY

"Homens de caminho": mestiçagens, escravos, forros e comércio entre os sertões do Brasil no século XVIII

ISNARA PEREIRA IVO

Famílias amestizadas en contexto esclavistas. Un estudio comparado entre la península ibérica de los siglos XVI-XVII y las Minas Gerais del siglo XVIII

EDUARDO CORONA PÉREZ

De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas, para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas

NORMA ANGÉLICA CASTILLO PALMA

O casamento de Mariana Vitória e de Gregório, ou o "defeito do mulatismo"

NUNO GONÇALO MONTEIRO

Distinguir e hierarquizar: narrativas missionárias e mestiçagens na Ásia portuguesa

ANA PAULA SENA GOMIDE

African Gods and Saints in the Americas: Some Considerations

JOHN THORNTON

Artigos

Boundaries and Connections. Producing, organizing and sharing knowledge on medieval Iberian art

ALICIA MIGUÉLEZ CAVERO

El "amoroso cuidado con que se procura en ellas la preservación de la caza y las especies forestales": el proceso de cercamiento del Monte de El Pardo en tiempos de Fernando VI

FÉLIX LABRADOR ARROYO

Lazaretos, rentas y beneficencia: iniciativa legislativa y gubernamental para confinar leprosos en el Estado de Boyacá (Colombia), 1859-1881

CLARA INÉS CARREÑO-TARAZONA E GIOVANNI FERNANDO AMADO-OLIVEROS

Inventar una policía republicana: los discursos políticos sobre el orden público en la Segunda República española, 1931-1933

SERGIO VAQUERO MARTÍNEZ



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

UIDB/00311/2020



Governo da República
Portuguesa

