

25

N2

2025

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/00311/2025



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; Miki Sugiura, Hosei University, Tokyo, Japão; Serena Ferente, Universidade de Amsterdão; Silvia Liebel, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil; Vincenz 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_25-2

25
N2
2 0 2 5

Revista de História da Sociedade e da Cultura

CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE E DA CULTURA
IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Índice

Caderno Temático / Special Issue

Introdução

Rituais Públicos e Alteridade no Império Português..... 11

ÂNGELA BARRETO XAVIER E LISA VOIGT

“Falando ElRey, lhe perguntou da saúde d’ElRey”: ritualização diplomática e modernidade política entre a Ásia, África e Portugal (c.1482-1502)..... 21

ZOLTÁN BIEDERMANN

Espaços contestados e práticas rituais no Nagasaki da Idade Moderna: o festival de Suwa e a procissão do *Corpus Christi*..... 59

DAVID RIVERA MOSQUERA

Além de branco e negro: irmandade, festa e alteridade parda no Brasil colonial..... 79

MIGUEL A. VALERIO

A representação de reis estrangeiros nas festas reais portuguesas, s. XV-XVII 103

LISA VOIGT

Presépios de várias vozes: vilancicos na Capela Real de Lisboa, 1640-1716 ... 125

RODRIGO BENTES MONTEIRO E LUCAS GOMES FERREIRA

“Bailes”, Danças e Contradanças nas narrativas dos rituais públicos: alteridades nas representações musicais e coreográficas ao longo do século XVIII..... 155

CRISTINA FERNANDES

Artigos

The commons in Portugal: forms of uses and management 187

MARGARIDA SOBRAL NETO

O início da neutralidade portuguesa na Ásia: debate sobre a aliança luso-francesa e luso-inglesa (1669-1672)	205
--	-----

KAREL STANĚK

A regulamentação do trabalho indígena em Timor, na passagem da Monarquia para a República	227
---	-----

CÉLIA REIS

Mujeres y deporte en las revistas deportivas chilenas a principios del siglo XX	253
---	-----

MARÍA GABRIELA HUIDOBRO SALAZAR E DANIEL BRIONES MOLINA

Entrevista

The (plural) histories of international organisations Interview with Kiran Klaus Patel	279
---	-----

ANA GUARDIÃO E JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Recensões Críticas

MORGAN, Jennifer L. (2021). <i>Reckoning with Slavery: Gender, Kinship, and Capitalism in the Early Black Atlantic</i> . Durham: Duke University Press, 296 pp.	307
--	-----

LUÍS CORDEIRO-RODRIGUES

REIS, Carlos Xavier (2023). <i>A Universidade de Coimbra e os seus estudantes aos olhos dos viajantes estrangeiros (1581-1879). 298 anos de fragmentos literários</i> . Coimbra: Imprensa da Universidade, 405 pp.	311
---	-----

FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA

KRASS, Urte (2023). <i>The portuguese Restoration of 1640 and its global visualization: political iconography and transcultural negotiation</i> . Amsterdam: Amsterdam University Press, 508 pp.	315
---	-----

TIAGO MOURA GONÇALVES

NADIR, Mohammed (2023). <i>As Relações diplomáticas entre Portugal e Marrocos, do tratado e paz (1774) ao protectorado (1912)</i> . Santo André: Editora UFABC, 536 pp.	319
--	-----

LUCAS DE MATTOS MOURA FERNANDES

FRANCO, José Eduardo (dir.); BRAGA, Isabel Drumond (coord.) (2023). *História Global da Alimentação Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates, 608 pp. 325
CÁTIA TEIXEIRA

FERRARA, Bartolomeo da (2024). *Tractatus predicandus in ciuitate pestilenciata*. Giovanni Paolo Maggioni (ed.). Firenze: Edizioni del Galluzzo, 304 pp.329
ANDRÉ FILIPE OLIVEIRA DA SILVA

BARNETT, Eleanor (2024). *Leftovers: A History of Food Waste and Preservation*. London: Bloomsbury Publishing, 384 pp.333
SANDRA FERNANDES MORAIS

RIBEIRO, António Vitor (2024). O “Tien” feito carne: os Jesuítas e a formação do “cristianismo chinês”. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 424 pp.337
GUILHERME MIGUEL MENDES DE SOUSA

FARNSWORTH, Corey (2024). *Atlantic Crossroads in Lisbon’s new golden age, 1668-1750*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 228 pp.341
PEDRO RIBEIRO

SWEET, James H. (2025). *Mutiny on the Black Prince: Slavery, Piracy, and the Limits of Liberty in the Revolutionary Atlantic World*. Oxford: Oxford University Press, 264 pp.347
PEDRO MIGUEL SILVA

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco; ALFARO PÉREZ, Francisco José (2024). *Vidas tuteladas. Familia, orfandad y dependencia en la España Moderna*. Gijón: Ediciones Trea, S.L., 307 pp.351
INÊS TENREIRO BERNARDO

BRAGA, Isabel Drumond e BRAGA, Paulo Drumond (coord.) (2024). *Reis, aristocratas e burgueses. O mundo das cartas privadas (Portugal, séculos XVII-XX)*. Lisboa: Edições Colibri, 323 pp.357
RICARDO PESSA DE OLIVEIRA

**CADERNO
TEMÁTICO**

Introdução

Rituais Públicos e Alteridade no Império Português *Public Rituals and Otherness in the Portuguese Empire*

A expansão imperial ibérica iniciada no século XV teve como consequência a transformação dos rituais públicos que caracterizavam os mundos ibéricos e a emergência de novas formas de alteridade. Os rituais públicos cumpriram funções importantes na construção e consolidação de comunidades e no desenvolvimento de sentimentos de pertença, mas também nas formas de relacionamento com o tempo (o passado, o presente, o futuro) e o espaço. Em contexto imperial, estas variadas funções tiveram impacto na maneira como se percecionou, concebeu, se integrou e discriminou o que era reconhecido como alteridade. Por um lado, os rituais públicos na Península Ibérica começaram a incorporar representações dos habitantes das diferentes sociedades com os quais os ibéricos passaram a interagir, ou, até mesmo, de pessoas oriundas desses lugares, incluindo embaixadores que participavam em missões diplomáticas. Paralelamente, realizaram-se rituais variados nos lugares nos quais os portugueses passaram a ter domínio político direto ou indireto, ou uma presença física através de fortalezas e feitorias. Complexificaram-se, igualmente, os rituais diplomáticos, dentro e fora da Península Ibérica, já que as negociações com poderes políticos africanos, asiáticos e ameríndios passaram a ocorrer com muita frequência.

O dossier “Rituais Públicos e Alteridade no Império Português” encontra nestes vários tipos e lugares de rituais públicos uma janela privilegiada para investigar a construção de formas de alteridade no império português (séculos XV-XVIII). Os artigos emergem dum colóquio com o mesmo nome realizado em setembro de 2022 na Biblioteca Nacional de Lisboa, organizado no âmbito do projeto “RITUALS - Rituais Públicos no Império Português, 1498-1822”, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (PTDC/HAR-HIS/28364/2017). O dossier reúne ensaios de investigadores de vários países e disciplinas que estudam encontros diplomáticos, rituais políticos e rituais religiosos que ocorreram em diferentes pontos geográficos do império português entre os séculos XVI e XVIII – o reino de Portugal, África, Ásia e Brasil – e as performances que ocorreram durante estes eventos.

O projeto RITUALS e este dossier participam numa longa tradição de investigação dos rituais e da alteridade, uma tradição já presente no período que estudamos. Em tratados como *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus* do alemão Johannes Boemus (1520) ou *Descrição das Terras da Índia Oriental, e dos seus Uzoz, Costumes, Ritos e Leys* do português Duarte Barbosa (1524)¹, os ritos, usos e costumes faziam parte do inquérito sobre os povos do mundo, dando sequência a uma tendência iniciada na antiguidade com os viajantes gregos. A partir do século XV, a experiência imperial ampliou a construção de enciclopédias da alteridade na escrita europeia. O conhecimento dos “outros” através dos seus ritos adquiriu sistematicidade no século XVIII, com a emergência da nova História Natural e de disciplinas dedicadas à recolha de informação e à definição de categorias que as permitissem organizar e analisar de forma comparativa. No século XIX, a palavra ritual – anteriormente utilizada com significados distintos, já que se referia a livros que reuniam ritos litúrgicos – emerge como um conceito e uma categoria analítica, sobretudo associada à religião. Essa categoria permitiu agrupar diferentes ritos e teorizar sobre os seus significados. Juntamente com os mitos, as culturas rituais de diferentes sociedades tornaram-se lugares de análise que possibilitaram comparar a Europa e outros espaços, concorrendo para a classificação das suas diferentes sociedades como selvagens, bárbaras ou complexas. Isso verificou-se tanto entre os que consideravam que havia uma unidade intrínseca na humanidade que permitia estabelecer leis gerais de hierarquização das sociedades, quanto os que argumentavam que as raças diferentes correspondiam culturas rituais distintas – concluindo ambos, porém, que a Europa e os europeus se situavam num estágio civilizacional superior².

Na passagem do século XIX para o século XX, e ao longo deste século, as teorizações sobre o papel dos rituais nas sociedades adquirem um fôlego teórico maior. Desde Arnold Van Gennep, Émile Durkheim, até Norbert Elias, Victor Turner, Clifford Geertz e Erving Goffman, entre outros, o estudo dos rituais na estruturação da sociedade, na criação de identidades sociais e no reforço do poder produziu um volume não quantificável de trabalhos oriundos das diferentes ciências sociais³. Em constante diálogo com estas reflexões, também as análises historiográficas – as quais recorreram a uma multiplicidade de palavras para referir os eventos rituais, incluindo “cerimônias” e “festas” – tenderam, no início, a privilegiar o papel dos rituais na conservação do poder,

¹ BOEMUS 1520; BARBOSA 1946.

² Sobre estes processos, veja-se BELL 2009a e 2009b; PEIRANO 2000; ERIKSEN E NIELSEN 2013. A história traçada neste parágrafo é desenvolvida em XAVIER, no prelo.

³ VAN GENNEP 1909; TURNER 1977 (1969); GEERTZ 1980; ELIAS 1983; KERTZER 1988; BLOCH 1989; GOFFMAN 1959.

na comunicação política entre poder central e poder local, bem como entre aquele e os vários corpos sociais, e também os rituais de natureza cívica e religiosa que ocorreram no espaço europeu⁴. Gradualmente, outros temas foram emergindo, desde o impacto das representações escritas e visuais destes rituais na construção e reprodução de imagens da ordem social e da identidade de variadas comunidades e o seu papel na identificação e fixação de alteridades internas e externas, até os múltiplos significados dos rituais para aqueles que neles participavam, particularmente em contextos coloniais⁵.

A historiografia que incide mais especificamente sobre os espaços da monarquia portuguesa teve cronologias semelhantes, privilegiando, em primeiro lugar, os rituais públicos ocorridos no reino⁶, e, depois, os que ocorreram *extra territorium*, verificando-se, nos últimos anos, um interesse crescente pela diversidade de culturas rituais com as quais os portugueses de então interagiram, tanto em Portugal, quanto nos seus domínios ultramarinos⁷. E se para as experiências rituais que tiveram lugar no Estado da Índia, há um vasto território de investigação por desbravar, o foco nesta dimensão é bem mais expressivo na historiografia dedicada aos rituais das populações de origem africana e ameríndia nos espaços brasileiros⁸.

Cobrindo um horizonte geográfico e cronológico amplo, os textos propostos para integrarem este dossier indagam novas conexões entre rituais públicos e alteridade no império português. Os seis artigos, organizados em duas partes, tratam uma variedade de rituais políticos e religiosos no reino de Portugal, África, Ásia e Brasil entre os séculos XV e XVIII. Exploram quer o modo como é que estes eventos expressaram narrativas de identidade política e social da comunidade de portugueses e da sua relação com aqueles e aquelas que eram identificados como “outros”, quer as múltiplas formas de *agency* dessas pessoas ou grupos que eram identificados como “outros”. Esse duplo olhar permite complexificar os entendimentos historiográficos sobre estes processos, recu-

⁴ Dado o foco deste dossier ser a articulação entre rituais públicos e alteridade, optámos por não referenciar, aqui, a vastíssima bibliografia que existe, para o espaço europeu, em relação a estes problemas.

⁵ VAN DEN HOEK, KOLFF e OORT 1992; ARIAS SCHREIBER 1997; CURCIO-NAGY 2004; OGUNDIRAN e SANDERS 2014; DILLON 2014; CHECA CREMADES e FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ 2015; VOIGT 2016. Um dos temas dominantes na identificação das alteridades internas foi a necromancia, sendo disso exemplo MONTER 1983; KIECKEFER 1998; WILSON e SOUTHAN 2000; TIMBERS 2014.

⁶ A bibliografia generalista é vasta e não cabe aqui recenseá-la. A título de exemplo, refira-se os estudos seminais de ALVES 1983; BEBIANO 1987.

⁷ REGA CASTRO e FRANCO LOPPIS 2021.

⁸ Considerem-se, a esse propósito, os estudos publicados em KANTOR e JANCÓS 2001; SOUZA 2002; POMPA 2003; VOIGT 2016; FROMONT 2019; CASTELNAU-L'ÉTOILE 2019; JÚNIOR 2025. Comparativamente, os estudos que incidem sobre rituais ocorridos no Estado da Índia têm menos fôlego. Ver SANTOS 1999; HSIA 2005; MARTINS 2014; MARCOCCI 2018; PAIVA 2023; XAVIER 2023.

perar as vozes das populações tradicionalmente relegadas para um segundo plano nas análises destes eventos, e localizá-los nos seus contextos próprios, convidando a ter cada vez maiores cautelas metodológicas no momento de generalizar sobre o papel dos rituais públicos na conformação de certos ideários políticos e na construção de enciclopédias de alteridade.

Os artigos que integram a primeira parte analisam rituais públicos ocorridos *extra territorium*, com um texto centrado em rituais políticos e dois focados em rituais religiosos. Esta parte abrange o Atlântico e o Índico, e inicia-se com o texto “‘Falando ElRey, lhe perguntou da saude d’ElRey’: ritualização diplomática e modernidade política entre a Ásia, África e Portugal (c.1482-1502)” de Zoltán Biedermann. A partir de descrições elaboradas pelos cronistas da época, Biedermann explora a ritualização das interações diplomáticas, as coreografias e os cenários desses momentos centrais para a construção do império português, que também permitiam aos potentados de diferentes formações políticas africanas e asiáticas relacionarem-se com os portugueses. Ao examinar o momento do encontro entre duplas alteridades (as dos “outros” dos portugueses, e a dos portugueses como “outros”), Biedermann mostra como é que estes encontros foram fundamentais para moldar a cultura política imperial portuguesa.

Já no contexto do Oceano Pacífico, e agora com o foco em rituais religiosos, segue-se o texto de David Rivera Mosquera, “Espaços contestados e práticas rituais no Nagasaki da Idade Moderna: o festival de Suwa e a procissão do *Corpus Christi*”. Rivera explora como as procissões religiosas desempenharam um papel central na promoção dos interesses políticos e económicos em Nagasaki, tanto das missões cristãs como do governo anticristão japonês. Dessa forma, mostra como a procissão do *Corpus Christi* foi primeiro acolhida e logo substituída pelo festival de Suwa no período pós-cristão, representando a reinstituição da ordem social após a proibição do cristianismo e o fechamento do país à influência europeia. Esta parte do dossier termina com um regresso às conexões entre o mundo Índico e Atlântico, cerca de três séculos depois dos eventos explorados no ensaio de Zoltán Biedermann, mas também com os rituais religiosos anteriores, mas agora a partir do Atlântico. O enfoque temporal estende-se em “Além de branco e negro: irmandade, festa e alteridade parda no Brasil colonial,” onde Miguel A. Valerio analisa uma festa pública para celebrar o Beato Gonçalo Garcia em 1745 no Recife, Pernambuco. A festa foi organizada por irmandades religiosas de pardos, pessoas de ascendência mista, tal como o Beato Gonçalo Garcia, filho de pai português e mãe indiana nascido em Vasai, Índia. Valerio mostra como a festa serviu como forma de celebrar a identidade parda dos irmãos – uma identidade que desafia a redução de alteridade à dualidade branco-negro e nos convida a repensar as identidades coloniais.

A segunda parte privilegia as representações, a presença e a *agency* de “outros” em eventos rituais que tiveram lugar, sobretudo, no reino de Portugal. O estudo de Lisa Voigt, “A representação de reis estrangeiros nas festas reais portuguesas, s. XV-XVII”, centra-se na representação de reis de povos distantes em várias festas públicas celebradas em Lisboa entre os séculos XV e XVII. Nesses contextos, o ato da rendição à soberania portuguesa e à religião cristã, muitas vezes encenada por um rei ou o seu representante, era suposto assinalar a inferioridade e subordinação de “outros” reinos distantes e diferenciados. No entanto, o artigo analisa casos em que a encenação da alteridade na festa excede ou interrompe essa função. Voigt presta atenção particular às dimensões visuais e auditivas da performance para mostrar como a presença e os movimentos corporais dos atores às vezes complicam as mensagens de inferioridade e subordinação.

Rodrigo Bentes Monteiro, Lucas Gomes Ferreira e Cristina Fernandes são os autores dos restantes ensaios, debruçando-se sobre as representações da alteridade em contextos mais rotineiros, como os vilancicos cantados no ciclo litúrgico natalício na Capela Real de Lisboa, e as danças realizadas no âmbito das festividades do *Corpus Christi* e em festas reais. Em “Presépios de várias vozes: vilancicos na Capela Real de Lisboa, 1640-1716”, Bentes Monteiro e Ferreira exploram de que maneira é que o tema da alteridade surge nos impressos dos vilancicos cantados no Natal e no Dia de Reis. Nos textos cantados em várias línguas nesse espaço central do poder régio, simulavam-se danças de camponeses, pastores, galegos, ciganos, negros, índios e mouriscos, mostrando como é que a alteridade (que incluía dimensões corriqueiras de exotismo) se fazia presente em rituais ordinários, como eram as festas de Natal e de Reis. O impacto que a rotina e a repetição tópica terá tido na estruturação de uma memória cortesã sobre a alteridade replicava-se noutras performances associadas a procissões e celebrações da corte portuguesa, como é o caso dos “bailes”, modalidades de teatro breve que incorporavam música e dança. No estudo ““Bailes”, Danças e Contradanças nas narrativas dos rituais públicos: alteridades nas representações musicais e coreográficas ao longo do século XVIII”, Cristina Fernandes explora a disseminação de determinadas imagens de alteridade em diversas geografias (sobretudo do reino de Portugal, mas também no Brasil) a partir da análise da incorporação de danças realizadas por grupos etnicamente diversos ou por brancos mascarados que as recriavam de forma idealizada ou mesmo caricatural. À semelhança dos vilancicos, as danças e contradanças de Fernandes imprimiam na memória estas imagens de alteridade de uma forma possivelmente ainda mais eficaz, pois interpelavam vários sentidos, potenciando o modo como estas eram “in-corporadas”. De-

monstra-se ainda que as componentes exóticas representativas das alteridades associadas a determinadas danças e às respetivas sonoridades musicais foram permeáveis a tentativas de europeização ao longo do século XVIII e deram por vezes origem a processos de hibridização.

No início desta introdução afirmámos que a expansão ibérica iniciada no século XV tinha contribuído para a transformação dos rituais públicos realizados nessa altura e para a emergência de novas formas de alteridade. Agora, e em jeito de conclusão, queremos sublinhar que, quando olhamos para as práticas rituais ocorridas entre os séculos XV e XVIII no contexto global do império português, com um enfoque particular nos textos que constituem este dossier, se torna muito evidente que a interpretação meramente funcionalista dos rituais como ferramentas que permitiram a conformação de certos ideários políticos, a coesão, o controlo social, e a construção de enciclopédias de alteridade, é insuficiente. Se, por um lado, os casos aqui discutidos confirmam a dimensão programática de vários rituais e o seu papel na produção e disseminação mais ou menos intencional de categorias de alteridade; por outro, eles restituem a estes eventos a complexidade e instabilidade inerente à sua realização, dando conta das estratégias de contestação, competição e hibridização, de irrupção de alteridades nem sempre desejadas, bem como de adaptação do poder imperial português a novas situações rituais. Assim sendo, os seis artigos deste dossier contribuem não apenas para discutir o papel dos rituais nas sociedades da época moderna e na formação de linguagens de alteridade, mas também para inquirir múltiplas dimensões da *agency* das populações sob domínio imperial português, nem sempre fáceis de identificar. Em particular, e reforçando o que tem vindo a ser demonstrado nos últimos anos pela historiografia, os eventos rituais podiam constituir-se como lugares de apresentações alternativas de identidades, de exercício de micro-liberdades, e até mesmo de contestação da ordem protocolar dominante.

Bibliografia

- ALVES, Ana Maria (1983). *As entradas régias portuguesas: uma visão de conjunto*. Lisboa: Livros Horizonte.
- ARIAS SCHREIBER, Rosa Maria Acosta (1997). *Fiestas coloniales urbanas: (Lima-Cuzco-Potosí)*. Lima: Otorongo Producciones.
- BARBOSA, Duarte (1946). *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- BEBIANO, Rui (1987). *D. João V: Poder e espectáculo*. Aveiro: Livraria Estante.
- BELL, Catherine (2009a, 1992). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Ox-

- ford University Press.
- BELL, Catherine (2009b, 1997). *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- BLOCH, Maurice (1989). *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. s.l. : Athlone Press.
- BOEMUS, Johannes (1520). *Omnium Gentium Mores, Leges et Ritus*. s.l.: S. Grimm & M. Wirsung.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte (2019). *Un Catholicisme colonial. Le mariage des Indiens et des esclaves au Brésil, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Puf.
- CHECA CREMADES, Fernando e FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, Laura, eds. (2015). *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*. Dorchester: Ashgate.
- CURCIO-NAGY, Linda A. (2004). *The Great Festivals of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. Mexico City: UNM Press.
- DILLON, Elizabeth Maddock (2014). *New World Drama: The Performative Commons in the Atlantic World, 1649–1849*. Durham: NC: Duke University Press.
- DURKHEIM, Émile Durkheim (1912). *Les Formes Élémentaires de la vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- ELIAS, Norbert (1983). *The Court Society*. New York: Pantheon.
- ERIKSEN, Thomas Hylland e NIELSEN, Finn Sivert (eds.) (2013). *A History of Anthropology*. London: Pluto Press. 2nd edition.
- FROMONT, Cécile (ed.) (2019). *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition*. University Park, PA: Penn State University Press.
- GEERTZ, Clifford (1980). *Negara. The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- GOFFMAN, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- HSIA, Ronnie Po-chia (2005). “From Buddhist Garb to literati Silk: Costume and Identity of the Jesuit Missionary”, in José Pedro Paiva (ed.), *Religious Ceremonials and Images (1400-1750). Power and Social Meaning*. s.l.: Palimage.
- JÚNIOR, Almir Diniz de Carvalho (2025). *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Unicamp.
- KANTOR, Iris e JANCSÓ, Istvan (eds.) (2001). *Festa: Cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. 2 vol. São Paulo: Hucitec.
- KERTZER, David L. (1988). *Rituals, politics and power*. New Haven: Yale University Press.

- KIECKEFER, Richard (1998). *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. University Park, P.A.: Penn State University Press.
- MARCOCCI, Giuseppe (2018). "Rites and Inquisition: Ethnographies of Error in Portuguese India (1560-1625)", in Ines G. Županov e Pierre-Antoine Fabre (eds.), *The Rites controversies in the early modern world*. Leiden: Brill, 145-163
- MARTINS, Nuno Gomes (2014). *Império e Imagem. A construção do vice-rei nos tempos de D. João de Castro*. Dissertação de doutoramento policopiada. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- MONTER, E. William (1983). *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Herts: Harvester Press.
- OGUNDIRAN, Akinwumi e SANDERS, Paula (eds.) (2014). *Materialities of Ritual in the Black Atlantic*. Bloomington: Indiana University Press.
- PAIVA, José Pedro (2023). "Public Rituals with the Intervention of Juan de Albuquerque, First Bishop of Goa Resident in Asia. Languages of Transference or Accommodation?". *Revista Brasileira de História*, 43, 92, 1-17.
- PEIRANO, Mariza G. S. (2000). "The Anthropological Analysis of Rituals". *Série Antropologia*, 272, 2-34.
- POMPA, Cristina (2003). *Religião como Tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC.
- REGA CASTRO, Iván e FRANCO LLOPIS, Borja (eds.) (2021). *Imágenes del islam y fiesta pública en la corte portuguesa: De la Unión Ibérica al terremoto de Lisboa*. Gijón: Ediciones Trea.
- SANTOS, Catarina Madeira (1999). "Goa é a chave de toda a Índia": perfil político da capital do Estado da Índia (1505-1570). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- SOUZA, Marina de Mello e (2002). *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação do rei do Congo*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- TIMBERS, Frances (2014). *Magic and Masculinity: Ritual Magic and Gender in the Early Modern Era*. London: Bloomsbury Academic.
- TURNER, Victor (1977, 1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Cornell University Press.
- VAN DEN HOEK, Albert W.; KOLFF, Dirk H. e OORT, M.S. (eds.) (1992). *Ritual, State, and History in South Asia: Essays in Honour of J.C. Heesterman*. Leiden: Brill.
- VAN GENNEP, Arnold (1909). *Les Rites de Passage*. Paris: Nourry.
- VOIGT, Lisa (2016). *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas Press.

- WILSON Stephen e SOUTHAN, B.C. (eds.) (2000). *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-modern Europe*. London-New York: Hambledon.
- XAVIER, Ângela Barreto (2023). “In and beyond the Portuguese Empire: Coping with marriage ritual diversity in early modern Goa”, in Sophie Rose and Elisabeth Heijmans (eds.), *Diversity and Empires Negotiating Plurality in European Imperial Projects from Early Modernity*. London: Routledge, 33-54.
- XAVIER, Ângela Barreto (forthcoming). “Rituals, Ceremonies, Festivals”, in António Camoes Gouveia, Federico Palomo e Laura Fernández-González (eds.), *Public Rituals in the Portuguese Empire, 1498-1822*. Londres: Routledge.

ÂNGELA BARRETO XAVIER

Universidade de Lisboa, ICS

angela.xavier@ics.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0002-4367-6647>

LISA VOIGT

Yale University

lisa.voigt@yale.edu

<https://orcid.org/0000-0002-3406-5182>



“Falando ElRey, lhe perguntou da saude d’ElRey”: ritualização diplomática e modernidade política entre a Ásia, África e Portugal (c.1482-1502)¹

“As the King spoke, he asked about the King’s health”: diplomatic ritualization and political modernity between Asia, Africa and Portugal (c.1482-1502)

ZOLTÁN BIEDERMANN

University College London

z.biedermann@ucl.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0002-1252-3074>

Texto recebido em / Text submitted on: 13/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 02/12/2025



Resumo. Este artigo, que se insere numa investigação mais alargada sobre as dinâmicas diplomáticas que sustentaram a primeira globalização, enfoca a cultura diplomática em que se baseou o estabelecimento de relações duráveis entre portugueses e as elites de sociedades na África Ocidental e no Índico nos finais de quatrocentos e inícios quinhentos. Passa em análise as motivações transversais que, quer em África, quer na Ásia, quer no próprio reino, animaram reis e régulos a investirem em mecanismos diplomáticos com uma forte componente cerimonial para consolidarem o seu poder. Formula, com base nessa análise, algumas perguntas mais abrangentes sobre o significado da diplomacia e dos rituais políticos para a história das formações políticas tardo-medievais e modernas. Aventa a hipótese de que uma história transnacional das práticas diplomáticas, atenta tanto às dinâmicas de conexão e convergência como às de desconexão e divergência entre culturas, poderá ajudar a compreender melhor o carácter dinâmico do poder régio – incluindo a amplamente debatida problemática da centralização régia – no próprio Portugal da passagem para o século XVI.

Palavras-chave. Diplomacia, Globalização, Império, Estado Moderno, Colonialidade.

Abstract. This article, which is part of a broader enquiry into the diplomatic dynamics that underpinned the first wave of globalisation, is focused on the diplomatic culture that formed the basis for the establishment of lasting relations between the Portuguese and the elites of societies in West Africa and the Indian Ocean world in the late fifteenth and early sixteenth centuries. It analyses the motivations that, in Africa, Asia, and the kingdom

¹ A redação do presente artigo inseriu-se no âmbito de dois projetos financiados pelo Ministério da Ciência e Inovação de Espanha: “Trópicos letrados: textos y prácticas eruditas del clero en los espacios del Imperio portugués de la Edad Moderna (1580-1750)” HAR2017-84627-P; e “Entre aristócratas y misioneros: saberes, circulación cultural y cosmopolitismo en los mundos ibéricos altomodernos (siglos XVI-XVII – IBERCOSMOPOLIS)” PID2023-147204NB-I00. Ele também beneficiou do projeto “The Nascent Globe: Diplomacy and the Making of the First Global Order, c.1480-c.1520” financiado pelo AHRC/UKRI. Os meus agradecimentos mais cordiais às coordenadoras deste dossier temático e aos co-conferencistas e outros comentadores que foram possibilitando a execução destes trabalhos.

of Portugal itself, led kings and little kings to invest in diplomatic mechanisms with a strong ceremonial component in order to consolidate their power. Based on this analysis, it formulates some broader questions about the significance of diplomacy and political rituals for the history of late medieval and modern state formation. It puts forward the hypothesis that a transnational history of diplomatic practices, attentive both to the dynamics of connection and convergence and to those of disconnection and divergence between cultures, can help us understand the dynamic nature of royal power in Portugal itself – including the widely debated problem of regal centralisation – at the turn of the sixteenth century.

Keywords. Diplomacy, Globalisation, Empire, Early Modern Statehood, Coloniality.

Introdução

Quando a quarta armada enviada por D. Manuel I à Ásia chegou à baía de Cananor em 1502, o rajá hindu que senhoreava a cidade e, para além dela, o reino de Kolathinadu no atual estado do Kerala, veio até à orla marítima dar as boas-vindas aos portugueses. O seu interesse centrava-se num homem que, apenas quatro anos antes, em Calecute, tinha deixado impressões assaz negativas entre os seus interlocutores indianos. Em 1498, Vasco da Gama tivera, como é bem sabido, grandes dificuldades nas negociações diplomáticas que tentou conduzir na corte do Samorim. Parecem ter-lhe faltado os presentes adequados, como frequentemente se tem apontado, mas também, mais fundamentalmente, um sentido claro da necessidade de adaptar-se aos rituais cortesãos indianos – aspeto este que rapidamente mudou, levando os portugueses a aprender ao longo dos anos que se seguiram as linguagens diplomáticas da região. Em Cananor, em 1502, as coisas correram um tanto melhor do que em Calecute. A receção foi suficientemente cordial para permitir a Gama uma participação frutífera em interações e negociações de uma certa complexidade. Segundo Gaspar Correia, que nos oferece numerosas descrições detalhadas de rituais diplomáticos ocorridos na fase inicial da integração dos portugueses na Ásia, o momento crucial do encontro decorreu da forma seguinte:

Chegando o Rey, o Capitão mór lhe fez sua grande cortesia quasy com o geolho no chão, com tanto acatamento, como se fôra ElRey de Portugal. ElRey lhe tomou a mão direita entre as suas mãos, que he a mór cortesia e honra que lhe podia fazer. E assim tomado pola mão se foy assentar na casa em seu estrado, assentando o Capitão mór junto comsigo. O qual, antes de se assentar, fez sua grande cortesia ao Principe, o qual mettendo a espada debaixo do braço, tocou a mão direita com a do Capitão mór. E falando ElRey, lhe perguntou da saude d'El-Rey e da Raynha, de seus filhos e Reyno. Ao que o Capitão mór

tudo lhe respondeo como deuia, com grandes auondanças de comprimentos, e beijando huma carta que trazia d’ElRey lha deu com grande mesura. De que elRey houve prazer, porque lhe pareceo grande bem beijar a carta, porque os seus tambem o muyto gabarão. ElRey metteo a carta no pano que trazia derredor de sy... (CORREIA 1975, I: 295)

A milhares de léguas de Lisboa, um capitão e embaixador do rei de Portugal encontrou-se assim na presença de outra figura régia de dignidade comparável à do seu senhor, participando num jogo de espelhos em que duas figuras régias se enalteciam mutuamente, numa cerimónia em cuja descrição “ElRey” e “ElRey” se viriam a confundir sintaticamente como se fossem um personagem só². As crónicas do século XVI estão repletas de episódios deste cariz, momentos na narrativa em que os gestos se ritualizam e, na fronteira entre o nascente império português e toda uma série de formações políticas asiáticas e africanas politicamente muito ativas, os textos nos permitem vislumbrar detalhes preciosos de uma cultura diplomática raramente discutida pela historiografia.

Muito se tem escrito, naturalmente, sobre as dinâmicas políticas que a diplomacia ajudou a criar na construção do que viria a chamar-se o Estado da Índia, incluindo os acordos e tratados surgidos em tais encontros (SALDANHA 1997). Mas pouco ou nada foi dito, até há pouco, sobre a própria cultura diplomática que neles se desenvolveu, com particular destaque para as práticas ritualizadas (devem consultar-se, no entanto, MELO 2026 e FLORES 2024). Há, evidentemente, numerosos estudos monográficos onde tais encontros são evocados, e por vezes brevemente descritos, enquanto episódios ilustrativos das boas ou más relações que iam crescendo entre os portugueses e os seus interlocutores. Vejam-se a título de exemplo, com enfoque no caso de Ceilão, FLORES 1998 e BIEDERMANN 2018. Pode também consultar-se, para a Índia, SUBRAHMANYAM 2012, que oferece um quadro panorâmico inspirador, embora falto de rigor teórico e conceptual. Mas a ritualização e politização dos gestos, as coreografias e os cenários, a cultura visual, aural e material dos momentos de interação enfatizados pelos cronistas do período só recentemente começaram a ser alvo de alguma atenção. Não existe um estudo abrangente dos rituais diplomáticos que permitiram aos portugueses inserir-se nas redes políticas da Ásia no final do século XV e inícios do século XVI e, inversamente, aos potentados desse continente relacionar-se com os portugueses. Para África, o panorama é ainda mais exíguo.

² A expressão “o Rey” aparece nalguns momentos para designar o *rajá*, mas “elRey” é a forma mais amplamente empregue.

Carecemos, em suma, de um estudo de fôlego sobre a expansão portuguesa (ou, quiçá ainda mais importante, ibérica) em função das práticas diplomáticas, sem as quais se torna difícil entender certas configurações espaciais, políticas e comerciais do império.

Trata-se de uma lacuna importante não só do ponto de vista da história de Portugal e da sua expansão, mas também da renovação conceptual e metodológica a que temos vindo a assistir numa conjuntura mais ampla, de cariz transnacional e conetivo. Os estudos de história da diplomacia têm vindo a atravessar um ciclo de renovação substancial ao longo das últimas décadas, transformando esta subdisciplina, em tempos veneranda, mas também considerada desinteressante por muitos estudiosos, num campo de experimentação dinâmico e original. Inserindo-se primeiro na chamada “história cultural do político” e, desde os inícios do novo milénio, na conhecida “nova história diplomática”, os estudos das práticas de ritualização e negociação têm gerado um renovado interesse no trabalho clássico de Garrett Mattingly ao mesmo tempo que desafiam a sua lógica fundamental, italo-cêntrica, difusionista e linear (STOLLBERG-RILINGER 2008; WATKINS 2008; BÉLY 2007).

Hoje, a história diplomática merece a atenção sustentada de toda a comunidade interessada na construção do estado moderno, dentro e fora dos processos expansionistas e de “encontros” interculturais. Com o reconhecimento da performatividade e teatralidade das práticas diplomáticas e cortesãs da época moderna enquanto fatores de poder e de construção de política, abrem-se muitas portas onde, antes, a comunicação simbólica parecia meramente acessória (STOLLBERG-RILINGER 2011 e 214; BIEDERMANN 2014 e 2018: 12-18). Estamos assim perante uma mudança de paradigma que, embora se venha desenvolvendo há já mais de duas décadas, está agora no ponto de possibilitar uma renovação tanto da história metropolitana como da história global da primeira modernidade. Nesta última perspetiva, perfilam-se numerosas oportunidades de cariz conetivo e comparativo, com ramificações políticas e éticas no nosso tempo (BIEDERMANN 2021).

O presente ensaio, que se insere numa investigação mais alargada sobre as dinâmicas diplomáticas que sustentaram a primeira globalização, gerará talvez, para já, mais perguntas do que respostas. Nas páginas que se seguem, procurarei, primeiro, caracterizar a cultura diplomática que, no meu entender, foi crucial para o estabelecimento de relações duráveis no Índico, e também numa África Ocidental que possibilitou, anteriormente, aprendizagens relevantes para a ação dos portugueses no Oriente. Passarei depois a uma análise das motivações transversais que, quer fosse na Ásia, quer em África, quer ainda no próprio reino, animaram reis e régulos a investirem em mecanismos di-

plomáticos com uma forte componente ritual/cerimonial para consolidarem o seu poder, assim reequilibrando um tanto a distribuição de agencialidades entre as sociedades envolvidas. Formularei por fim algumas perguntas mais abrangentes sobre o significado de tudo isto para a história das formações políticas tardo-medievais e modernas, uma área em que se constata uma certa estagnação historiográfica. Ou seja, passando por África e pela Ásia, regressarei ao foro metropolitano com uma proposta de releitura de questões que considero mal resolvidas.

Uma das hipóteses aqui aventadas é que uma história transnacional das práticas diplomáticas, atenta tanto às dinâmicas de conexão e convergência como às de desconexão e divergência (podemos designá-la de “história (des) conectada”, mas não é obrigatório, para já, chegarmos a um consenso no tocante ao vocabulário que usamos), poderá ajudar a compreender melhor o carácter dinâmico do poder régio em Portugal na passagem para o século XVI – um ponto contencioso na historiografia nacional, e que merece um novo enfoque desde uma perspetiva transnacional, ou mesmo global³.

1. Definição do campo diplomático

Importa, antes de mais nada, frisar que os rituais em foco no presente estudo são de cariz explicitamente, abertamente político. Falamos de rituais políticos e diplomáticos, e é a ausência de uma verdadeira história da cultura diplomática (ou história cultural da diplomacia) na expansão portuguesa que devemos lamentar. Trata-se de um lapso não tanto empírico, como conceptual. As palavras “diplomacia” e “diplomático” não eram, obviamente, usadas na época em questão. Se as queremos aplicar hoje aos materiais de quatrocentos e quinhentos, será necessariamente enquanto conceitos (ou termos, ou categorias) de tipo analítico, isto é, palavras do nosso uso contemporâneo que, de alguma maneira, ajudam a descrever e compreender fenómenos do passado. Tal como sucede com outros conceitos do nosso tempo – a “esfera pública”, a racialização, as relações de género – é preciso refletir criticamente sobre a sua aplicação a outros tempos. O que não equivale, obviamente, a recusá-la rotundamente, como

³ Explico e exploro o contencioso em torno à “centralização régia” de Portugal mais adiante no presente artigo. No que toca à “história conectada”, uma proposta normalmente atribuída a SUBRAHMANYAM 1997 embora se vislumbre já em formação em trabalhos anteriores como FLETCHER 1985 (que insistia mais na noção de “integração”, mas falava também do impulso “conectivo”), remeto para as minhas críticas, circunspectas e construtivas, formuladas para aperfeiçoar a linguagem conceptual em torno à conectividade e não para desmerecer os avanços que o paradigma nos tem permitido, em BIEDERMANN 2018 e 2021. Sublinho que o objetivo central do presente texto é outro, conforme o leitor constatará.

foi durante muito tempo o hábito mais comum entre historiadores.

Se o nosso horizonte de expectativas incluir, para a “diplomacia”, estruturas consolidadas para uma comunicação estável entre soberanos, a existência de estados estáveis e territorialmente bem definidos que se reconhecem mutuamente enquanto tais, e a existência de uma classe profissionalizada de agentes diplomáticos formados segundo protocolos rigorosos em instituições dedicadas a tal atividade; e se nos fixarmos, no tocante ao principal objetivo da diplomacia, na produção de “tratados” escritos (para a paz, a guerra, as alianças, a cooperação comercial) e sistematicamente arquivados – então a resposta será negativa. Tais estruturas não se encontrarão plenamente formadas, nem na Europa, nem entre estados europeus e extraeuropeus, até ao século XVIII, com a exceção parcial do mosaico de estados da Itália, onde a historiografia diplomática tradicional tem procurado as origens do sistema moderno⁴.

Mas o problema é menos complexo do que pode parecer. Nas fontes da época que estudamos, abundam duas outras palavras indicativas de uma sensibilidade e realidade de cariz diplomático: “embaixada” (com duplo sentido, designando as missões diplomáticas e também as missivas enviadas de rei a rei) e “embaixador” (no sentido de agente da diplomacia enviado de rei a rei). Se ampliarmos, portanto, o campo de definição da “diplomacia” para incidir sobre as comunicações e relações, geralmente pela via de missivas, presentes, e enviados especiais, entre figuras de poder com assento em formações políticas distintas, muito do que observamos nas fontes da época passa a ser claramente do foro da história diplomática. É acertada aqui a amplamente citada definição proposta por Stéphane Péquignot, medievalista francês que vê a diplomacia como o “conjunto de atividades de representação, de intercâmbio e de negociações políticas, realizadas em nome de um poder junto de outros poderes” (PÉQUIGNOT 2011). O encontro de Vasco da Gama com o rajá de Cananor, e com outras figuras régias afins pelo Índico, coaduna-se claramente com a essa definição.

Para a historiografia de Portugal, da expansão portuguesa e da primeira globalização, abre-se assim um vasto campo de estudos quase inteiramente por explorar. Vislumbra-se até a possibilidade de uma renovada historiografia das interações diplomáticas na esfera imperial portuguesa inspirar outros tantos gestos renovadores naquela da esfera de Castela e Aragão⁵.

⁴ Esta realização, já presente em WATKINS 2008, tem vindo a alimentar uma nova historiografia com marcadas ambições globais e transculturais. Destaca-se no atual panorama TREMMML-WERNER, HELLMAN e MEERSBERGEN, em preparação.

⁵ Preparo atualmente um estudo abrangente desta natureza sob o título provisório *Ceremonious Empires: Cross-Cultural Diplomacy and Worldmaking in Early Iberian Expansion*.

2. Cerimonialização e ritualização

Para além da presença de indivíduos descritos como “embaixadores” a mediar entre figuras designadas como “reis”, o aspeto que mais salta à vista nas fontes é a forma dada a ações físicas e locuções verbais que, noutras circunstâncias (tanto na realidade como na sua descrição), não requereriam semelhante nível de afetação. Este aspeto é crucial. O carácter simbólico-político dos eventos, a forma como dois focos de poder são representados na sua mútua presença e interação, ressaltam pelo tratamento artificioso dado aos movimentos dos corpos, aos gestos, às palavras, ao aparato visual e material, aos sons e às comunicações verbais entre representantes de poderes distintos.

Podemos, neste contexto, começar por falar de “cerimonialização”. A palavra “cerimónia” foi de facto amplamente usada pelos autores da época para significar um conjunto de ações rebuscadas e solenizadas com o objetivo de aumentar a sua carga simbólica. Omnipresentes, as cerimónias visavam a criação de um ambiente carregado de significados políticos que num encontro menos “cerimonializado” poderiam passar despercebidos. A palavra “cerimónia” vinha muitas vezes explicitamente associada às noções de “estado” e “aparato”. Estado, devemos acrescentar, num sentido que obviamente não pode ser o atual, mas que remete precisamente, numa lógica quase-circular, para o aparato humano, material e visual associado com a representação da realeza. João de Barros, na Ásia, comentaria que “estes principes gentios nestas vistas poem muyta parte de sua honra, em ser com grande aparato e ceremonias a seu uso” (BARROS 1988, I: 276). Segundo Damião de Góis (numa passagem baseada em Rui de Pina, de inícios do século XVI), o rei de Melinde “seruesse com muitas çerimonias, & tem assaz bom estado” (GÓIS 1566, fl. 33). “Estado” e “aparato” referiam-se, segundo creio entender, especificamente aos cenários materiais e humanos, ao espaço formalizado e visualmente denso em que as “cerimónias” se desenrolavam, com particular destaque para momentos assinalados como distintos do dia a dia político e cortesão, embora enquadrados por ele. A sua grandeza refletia, como que naturalmente, a grandeza de quem dela dispunha. Encontrava-se isto também associado, nos textos escritos, às noções de “honra” e “galantaria”, ambas carregadas de profundos sentidos políticos. Duarte Barbosa falaria assim em “estado e galantaria” ao referir-se ao rei Chikuyo Chisamarengu, o chamado Monomotapa (BARBOSA 1996, I: 59). Voltaremos mais adiante à questão da transversalidade global de tais noções que eclodiram nos escritos do século XVI.

Mas se a palavra “cerimónia” serve tão confortavelmente de ponte entre as práticas históricas e uma noção mais analítica de “cerimonialização”, poderá o mesmo dizer-se das palavras “ritual” e “ritualização”? A resposta, sendo

embora afirmativa (como não poderia deixar de ser no contexto da presente publicação), merece uma breve reflexão, dado o facto de, aqui, estarmos perante dois termos analíticos, e não um termo analítico derivado de outro termo com presença histórica na documentação. Embora “rito” apareça nos textos portugueses de Quinhentos, está ali geralmente associado a práticas do foro religioso. A palavra não era usada, tanto quanto consigo averiguar, em contextos diplomáticos ou cortesãos como os que nos ocupam no presente estudo. Se o nosso uso de “rito”, “ritual” e “ritualização” se justifica, é, portanto, especificamente pela carga teórica e potência interpretativa que essas palavras assumiram já nos séculos XIX e XX, conforme explica Ângela Barreto Xavier noutro lugar (XAVIER, no prelo).

O panorama teórico-heurístico que assim se abre permite levantar questões sobre a função dos rituais públicos na época moderna e sobre o seu funcionamento. Serviram eles para perpetuar, reinventar, ou desafiar relações de poder existentes? Quais foram os mecanismos subjacentes ao seu carácter performativo; quais as relações entre ideias e materialidade? Há, assim, razões variadas para explorar o corpus em questão: recuperar um conjunto de narrativas esquecidas, explorá-las do ponto de vista da ritualização, e pôr as reflexões daí resultantes ao serviço de uma reflexão mais alargada sobre os processos políticos na transição para o século XVI – incluindo o papel jogado por interações transculturais nas articulações entre o “interno” e o “externo” do campo político “português”, geograficamente em reconfiguração e atravessado por impulsos pluricêntricos, originados por uma multitude de formações políticas nos anos de transição aqui contemplados.

3. Do gesto comum ao gesto ritualizado

Até aqui, assumi serem naturalmente distintos os gestos ritualizados dos gestos não-ritualizados. Mas como podemos distingui-los com rigor? Como os distinguiam os nossos antepassados nos séculos XV-XVI? Qualquer gesto comum pode, na verdade, ser interpretado como sendo ritualizado se aplicarmos critérios suficientemente amplos – e assim acontece amiúde nas ciências sociais. Para o nosso propósito presente, proponho sermos mais específicos. A entrega de uma carta, por exemplo, requer em geral o movimento de pelo menos um corpo em direção a outro, e algum movimento das mãos que entregam e recebem o objeto. Neste sentido, o carteiro e o embaixador praticam atos muito parecidos. Quase todas as ações humanas praticadas em contextos socialmente monitorizados obedecem a certas regras, e algumas regras

podem ser as mesmas em atos praticados por pessoas de estatuto ou função distintos.

Mas há também diferenças, regidas por outras convenções. Os atos considerados apropriados não são iguais para um carteiro e um embaixador. O hábito daquele deve transmitir um certo pragmatismo profissional, uma combinação de cuidado, rapidez e eficácia. O seu papel é entregar cartas. Do embaixador, por contraste, espera-se que se demore, que transmita um sentido de importância e dignidade, em sintonia com a majestade do rei que representa e do rei que encontra. O seu papel é, enquanto entrega a carta, representar o rei. Os carteiros normalmente não beijam as cartas – tal gesto seria considerado desnecessário, como de resto objetivamente o é: ninguém precisa que a carta seja beijada pelo carteiro para que chegue ao destinatário. O mesmo não acontece com o embaixador. Este faz bem em acrescentar gestos desnecessários ao ato prático, mas suscetíveis de gerar significados dignos da excecionalidade da carta, do ato diplomático, da interação entre dois reis. Conforme escreve Jack Goody, os rituais tendem a ser “irracionais” (GOODY 1961). São-no no sentido de porem em cena gestos que não são intrinsecamente necessários ao completar da ação no seu sentido mais prático, e que podem até ser contrários ao completar rápido da ação, porque essa ação não constitui senão uma parte do que está verdadeiramente em jogo.

Mesmo que um gesto seja relativamente comum, a forma como é executado, o seu ritmo, a sua amplitude, e a visibilidade que tudo isto assume, geram uma mais-valia simbólica, dependente das regras, das convenções, e das associações sócio-culturais que se prendem com os atos. Podemos aqui ver em ação muitas das regras comportamentais descritas pelo sociólogo americano Erving Goffman num clássico da sua disciplina – regras específicas de cada cultura que as pratica, mas que podem, obviamente, coincidir com convenções semelhantes noutras sociedades, favorecendo sobreposições, ecos e um certo entendimento transcultural (GOFFMAN 1956). Num ambiente em que as palavras não se traduziam com facilidade, não surpreende, pois, que um aspeto realçado em muitas narrativas, e que ainda hoje é comum em contextos ritualizados não só do foro diplomático, seja de uma simplicidade absoluta: observamos um abrandamento dos movimentos, e observamos que várias sociedades e culturas o entenderam de forma parecida, mutuamente compatível. Veja-se por exemplo esta passagem, que descreve o encontro, em janeiro de 1482, entre Diogo de Azambuja e Kwamina Ansah (aqui chamado “Caramansa”), senhor fante da área onde veio a implantar-se o castelo de São Jorge da Mina:

A continencia de sua pessoa, era vir com huns passos muy vagarosos pe ante pe sem mouer o rostro a parte alguma. Diogo Dazambuja, enquanto ele vinha com esta grauidade esteue quedo em seu estrado (BARROS 1988, I, 74).

A lentidão (ou desaceleração), aqui realçada pelo cronista como um aspecto de grande significado, sinaliza não o cansaço ou a incompetência (como seria o caso num carteiro), mas sim o carácter extraordinário do que está a acontecer e dos que agem. O prolongamento temporal dos atos e dos gestos aponta claramente para a existência de um significado situado além do objetivo material das ações; uma esfera superior, por assim dizer, onde uma forma ritualizada das ações assume tanta ou mais importância do que a entrega da carta no seu sentido mais estrito. O abrandamento abre também um espaço e um tempo onde as duas partes podem ir calibrando mutuamente as suas ações e assim minimizar a ocorrência de mal-entendidos. O “vagar” de Kwamina Ansah exigiu (e possibilitou) um vagar correspondente do seu interlocutor português. Este aceitou a premissa e esperou, ficando “quedo” em resposta direta à “continencia” daquele. Finalmente, Azambuja encontrou, por sua vez, o momento adequado para levantar-se e ir ao encontro de Kwamina Ansah, talvez por intuição, talvez (mais provavelmente, na minha opinião) seguindo as instruções de alguma outra pessoa, possivelmente alguém pertencente à comitiva de Kwamina Ansah. Foi assim que, “sendo [Caramansa] já metido entre a nossa gente, [Azambuja] abalou a elle.” (BARROS 1988, I: 74).

Há que sinalizar aqui que o que pode parecer universalmente válido – a associação entre vagar e poder – não o é necessariamente. A lentidão de um ancião que sobe ao autocarro, ou procura troco no seu porta-moedas enquanto uma fila se vai formando na caixa do supermercado, pode significar o exato oposto, sugerindo nalgumas culturas fragilidade. Noutros contextos narrativos, os cronistas realçariam a velocidade dos navios e dos guerreiros portugueses face a inimigos menos móveis. Se houve confluência no caso do encontro da Mina, em 1482, o facto é digno de ser explicitado. Nalgumas sociedades da África Ocidental, uma certa economia dos gestos tende, também hoje, a sinalizar uma superioridade social⁶. O contraste entre a calma do rei e os movimentos dos seus guerreiros, que observaremos dentro de um momento, podia ser considerado socialmente expressivo. Ser rei é, em parte, uma questão de estatuto social. E essa convenção em particular foi facilmente legível para os observadores portugueses – não apenas os que estiveram presentes e decidiram relatar os eventos em Lisboa, mas também os cronistas que decidiram realçar este aspeto

⁶ Agradeço à minha colega Hélène Neveu-Kringelbach este comentário.

particular e calar outros. O vagar do rei africano foi assim entendido como sinal de uma dignidade régia comparável à do rei português.

Notemos aqui, explicitamente, os distintos níveis de experiência e análise: o ato de leitura por parte do cronista parece corresponder a atos de leitura praticados no próprio evento histórico em questão, sugerindo a existência de linguagens político-simbólicas mutuamente compatíveis ou, como alguns historiadores têm aventado, comensuráveis (um conceito a cuja crítica, hoje inevitável, procederemos mais adiante): encontrar o momento certo para levantar-se e avançar foi decisivo nesse contexto, e foi também possível. Se Azambuja tivesse ficado sentado imóvel no estrado, os últimos passos do seu interlocutor africano poderiam ter tomado um sentido de submissão que este não tinha intenção de criar. Se o capitão se tivesse levantado demasiado cedo, a ansiedade portuguesa em conseguir uma concessão do régulo local teria sido demasiado evidente. Para exprimir o micro-equilíbrio político do momento, nada mais adequado do que o movimento calmo, pausado, considerado, de *dois* corpos em mútuo acercamento e observação. Falamos de dois corpos rodeados por outros corpos, obviamente, em aproximação gradual um ao outro num cenário mais amplo em que todos estavam de acordo, grosso modo, de que esta era uma forma apropriada de agir. Foi assim que os dois homens puderam finalmente encontrar-se, frente a frente, em pé, e passar ao ato seguinte:

e ajuntandose ambos, tomou Caramansa a mão a Diogo Dazambuja, e tornandoa a recolher deu hum trinco com os dedos dizendo esta palaura, *bere*, *bere*, que quer dizer paz, paz, o qual trinco entrelles é o sinal da mayor cortesia que se pode fazer (BARROS 1988, I: 74).

Aproveito este detalhe para realçar que as nossas fontes, embora os autores seguissem certas convenções ibéricas, oferecem numerosos detalhes de grande valor histórico-etnográfico. É possível e legítimo exprimir críticas sobre a credibilidade dos cronistas (Correia costuma ser a principal vítima, quando na verdade Barros e Castanheda colocam desafios comparáveis), mas é preciso não perder de vista a considerável improbabilidade de tais detalhes serem inventados em massa no reino. O que permitiu a sua inclusão nas crónicas foi uma combinação de fatores: a sua existência em África e a sua legibilidade em Portugal.

Agora que estamos conscientes do ritmo dos eventos e da forma como o texto nos dá acesso – condicional, mas útil – a eles, vale a pena contemplarmos por um momento o contexto em que esses gestos se inseriram. Segundo

sabemos, Diogo de Azambuja fez a sua primeira saída em terra, algures na estreita faixa de terra situada entre o mar e a margem direita do pequeno rio Benya que hoje banha a vila de Elmina, no dia 20 de janeiro de 1482. Vinha já “vestido de seda, e brocado, e com sua gente muito em ordem”. Mandou dizer missa, e nesse mesmo lugar mandou depois “concertar hum rico estrado, em que se assentou” (PINA 1792: 13). Segundo João de Barros,

porque Diogo Dazambuja esperaua por Caramansa o qual abalaua já de sua aldeia, pos em ordem a toda sua gente. Elle assentado em hum cadeira alta vestido em hum pelote de brocado, e com hum colar douro e pedraria: e os outros capitães todos vestidos de festa: e assy ordenada a outra gente que faziam huma comprida e larga rua, pera que quando Caramansa viesse que o uisse naquelle aparato. Caramansa como tambem era homem que queria mostrar seu estado, veo com muyta gente posta em ordenança de guerra: com grande matinada de atabaques, bozinas, chocalhos, e outras cousas que estru-giam que deleitauam os ouuidos (BARROS 1988, I: 73).

O aspeto mais óbvio a ressaltar é que o “aparato” assim montado servia um propósito de ordenamento espacial, visual e provavelmente sonoro. Mas antes de ampliarmos as nossas considerações a este respeito, cabe observar como o “aparato” que enquadra a receção se constitui numa relação dialética com o movimento de certos corpos – no nosso caso, o “abalar” de Kwamina Ansah, o que é atípico no corpus sob consideração, pois normalmente eram os europeus que eram recebidos por uma autoridade local. Podemos falar da tensão resultante da constelação que se observa na Mina de várias maneiras. A primeira assume que a “rua” formada por homens portugueses oferecia um enquadramento intimidatório, de cunho proto colonial, onde os movimentos, gestos e sons produzidos pelo séquito de Kwamina Ansah constituíram sinais de uma capacidade reativa indígena. É uma leitura legítima. A segunda, inversa, postula que a “rua”, o estrado, o capitão sentado numa “cadeira alta”, foram os dispositivos que Azambuja conseguiu meter em cena precisamente para amortizar e absorver o potente dinamismo, com fortes associações bélicas, da embaixada africana. Uma terceira leitura enfatizará a calma simultânea de Azambuja e Caramansa no meio de tudo isto. Afinal de contas, ambos estes protagonistas procuravam, ao mesmo tempo que representavam uma autoridade frente a outra, também demonstrar a sua própria superioridade social face aos seus próprios companheiros envolvidos no ato.

Não somos obrigados a escolher apenas uma leitura. Enquanto muitos relatos evidenciam uma tensão entre um partido mais dinâmico e outro mais

estaque em momentos específicos – por exemplo, uma receção –, os eventos eram muitas vezes marcados por um ir e vir constante, ao longo de várias horas ou dias, onde estes papéis se podiam ir invertendo. Um dos encontros mais fascinantes a este respeito decorreu em 1498 em Melinde, na África Oriental. Decorreu, para ser preciso, na frente marinha dessa vila e na baía adjacente. Como tantos outros encontros, este também foi preparado através do despacho de emissários com mensagens e pequenos presentes assinalando a boa vontade das duas partes. Finalmente, o príncipe herdeiro do reino veio até à nau de Gama, e fê-lo com o aparato devido,

em huma almadia grande, acompanhado de gente nobre, muito bem atauia-da. Vinha assentado em huma cadeira despaldas darames, & no assento della huma almofada de velludo, e aos pés outra: trazia vestido huma cabaia de damasquo cramisim, forrada de çetim verde, & huma touca foteada. Tomaua-lhe hum homem ho sol, com hum sombreiro de çetim cramesim, a modo de sobreço desparauel, posto em huma aste de pao dourada. Iunto delle hia assentado outro homem velho que lhe leuaua hum terçado guarneçido douro, & prata anilada: na mesma almadia vinham homens que tangiam anafis, & bozinas de marfim tam conçertado que parecia mais musica doutros instrumentos que daquelles bárbaros (GÓIS 1566, fl. 33v).

O impacto de tudo isto é evidente a dois níveis. No que toca ao texto que nos chegou, à sua construção histórica, está claro que os detalhes não passavam despercebidos. Cada vez mais, durante os anos aqui em foco, estas descrições detinham-se em aspetos materiais e visuais que apenas duas décadas antes haviam estado ausentes da cronística portuguesa. Repito, portanto: estamos a observar não só um despertar de atividades diplomáticas em contextos novos, mas também o despertar, entre os autores e os seus públicos (na corte e além, possivelmente em ambos os continentes), de um interesse por este tipo de representações – representações textuais e seguramente orais de atos políticos de representação. No plano histórico dos eventos, nota-se aqui como o capitão geral da armada reagiu. No plano histórico da escrita renascentista sobre os eventos, nota-se o interesse em oferecer um máximo de detalhes considerados, em contraste com tempos anteriores, significativos para o entendimento da ação. As duas dimensões aparecem interdependentes: a prática antecipa a escrita, e a escrita exige a prática. Em ambas as frentes, é uma vez mais o balanço calibrado dos movimentos que salta à vista, a forma como duas figuras de poder se envolveram numa coreografia que acabou por ser mais do que a soma das suas partes. E assim segue o texto:

Vasquo da gama quomo soube da vinda do Príncipe mandou toldar, & embandeirar ho batel, & com doze homens dos melhores vistosos, ho veo receber antes que chegasse ás naos (GÓIS 1566, fl. 33v).

Nesse momento, o príncipe precipitou-se um tanto, segundo o cronista, lançando-se nos braços de Gama e “rogandolhe que se fosse com elle a terra folgar, & repousar nos seus paços”. Segundo o relato, o capitão português teve de travar o embate e abrandar o andamento. Decidiu-se depois, no seguimento de uma troca de presentes, que no dia seguinte “fossem no batel de longo da praia para ver ha çidade: ho que Vasquo da gama assi fez, leuando Nicolao coelho, cada hum em seu batel bem artilhados” (GÓIS 1566, fl. 33v). Segundo o relato anónimo dos eventos, os dois batéis foram “ao longo da villa” enquanto “em terra andavam mujtos homens e antrelles dous a caualllo escaramuçando e folgando mujto, quanto ao que elles mostrauam” (MACHADO e CAMPOS 1969: 159). No final do trajeto, chegaram a uma escada de pedra que descia do paço ao mar, onde recolheram o príncipe (ou possivelmente o sultão – houve alguma confusão entre os portugueses sobre quem governava de facto em Melinde), que “tomarão em hum andor em que ho leuarão aho batel de Vasquo da gama” (GÓIS 1566, fl. 33v).

Durante toda a estadia da armada em Melinde, os governantes do sultanato insistiram em receber Gama nos seus paços, o que este recusou por não levar ordens para sair em terra. Finalmente, foi encontrada uma solução: o rei de Melinde enviou aos portugueses comida para um jantar, que os capitães comeram nas naus sem mostras de hesitação, a fim de provar a confiança que tinham no rei. Depois, Gama mandou agradecimentos e, para o rei,

antre dous bacios de prata peras de conserua, que elle cortou em quartos com huma faca, e com hum garfo de prata dourado tomou da pera e tocou os outros pedaços e comeu, e cobrio os bacios com huma toalha, e os entregou a hum criado d’ElRei, que trouxe o comer, e mandou o corretor com o recado a ElRei, e que a conserua era pera beber agoa sobre o jantar, com que ElRey muyto folgou, e comeo da conserua tomando com o garfo, por tambem mostrar o muito que confiaua dos capitães (CORREIA 1975, I: 59).

Este ritual de comensalidade diferida é extraordinário. Não conheço nenhum caso comparável em toda a documentação europeia que tenho vindo a consultar. No entanto, o detalhe das bacias de prata remete-nos para o universo menos documentado da diplomacia praticada entre potentados muçulmanos e hindus no Hindustão, onde o recebimento de folhas de paan numa ban-

deja ou caixa de prata podia significar igualdade entre figuras régias (ao passo que a sua receção diretamente das mãos de um rei significaria a inferioridade do outro). É natural que no espaço índico circulassem convenções deste tipo. Algumas décadas antes da chegada dos portugueses, o cronista e embaixador timúrida Abd al-Razzaq Samarqandi descreveu precisamente esse tipo de circulação de práticas diplomáticas, onde as notícias de certos encontros inspiravam figuras régias a emular certos detalhes para melhor participarem nos circuitos em questão. Conforme é já sabido, os portugueses passaram por uma fase de aprendizagem diplomática intensa nas duas primeiras décadas da sua presença no Índico, e é sensato assumir que muitas práticas lhes tivessem sido ensinadas enquanto participavam em rituais como os de Melinde (BIEDERMANN 2014; MOÁS 2016). As raízes parcialmente islâmicas da cultura política e diplomática ibérica – talvez mais em Aragão e Castela do que Portugal – poderão ter ajudado nesse contexto (PÉQUIGNOT 2009; OCHOA BRUN 1999-2012, I-IV).

Seja como for, o ato de consumir peras que aqui vemos narrado tem em comum com praticamente tudo o mais na documentação a suscetibilidade de ser visto publicamente, veiculando significados para um grande número de pessoas, e, ao mesmo tempo, ir realçando a posição privilegiada dos protagonistas da ação, tanto na prática como na narrativa que dela se oferece. Assim, um rei e o seu filho, de um lado, e um capitão que invocava com frequência o seu próprio rei, do outro, consumiram umas peras de conserva com um máximo de publicidade e, ao mesmo tempo, exemplificaram à perfeição como essa iguaria, relativamente banal em contextos de quotidianidade cortesã, poderia ser erguida a uma categoria de exclusividade pela via da ritualização num momento especial como este. Cabe explicitar como se processava aqui o acrescentamento de significados simbólicos a atos e objetos normalmente banais, perante os olhos de amplas audiências. Por um lado, o manuseamento pela realeza conferia às peras um status exclusivo. Por outro lado, o inverso também se manifestava no mesmo ato: as peras oferecidas pelo capitão-embaixador de um rei distante realçavam o estatuto do único homem em Melinde que as podia comer. Eis uma lógica (circular) crucial para entendermos a importância dos rituais diplomáticos no dealbar de Quinhentos entre a corte portuguesa e numerosas outras cortes africanas e asiáticas: cada elemento do ritual ilustrava e provava, ao mesmo tempo que ajudava a criar e reforçava, a exclusividade do *status* régio dos seus protagonistas. Note-se uma vez mais a importância, neste âmbito, do registo escrito dos atos. As peras desapareceram no próprio evento, mas a sua memória sobreviveria graças à sua memorialização na corte portuguesa (nenhuma fonte semelhante sobreviveu em

Melinde, nem sabemos se existiu). E tal lógica aplicava-se obviamente não só a coisas consumíveis, mas também a outras mais duráveis, que podiam sobreviver na escrita e na realidade palpável.

A propósito deste último aspeto, importa frisar a importância dos presentes diplomáticos. Tratava-se de objetos que simbolizavam e materializavam a capacidade régia de oferecer o extraordinário e de oferecê-lo a alguém extraordinário, de rei para rei, no âmbito de um ritual inacessível a outros atores sociais. Ou de tornar o banal extraordinário, conforme acabámos de ver. O poder simbólico dos presentes derivava das situações ritualizadas em que eram transferidos, ao mesmo tempo que acrescentavam valor aos atos ritualizados de que faziam parte. Podia tratar-se de objetos relativamente acessíveis no mercado dos bens de luxo, ou de objetos que proclamavam explicitamente a sua própria excecionalidade – ou uma combinação de ambas as categorias (BIEDERMANN, RIELLO e GERRITSEN 2018). Assim foi que, em Cochim, em 1502, Vasco da Gama ofereceu ao rajá “hum presente de muitas peças douro, prata, brocado, & seda, entre has quaes hauia hũa coroa douro, dizendolhe que elrei dom Emanuel seu senhor lhe mãdaua aquelle presente quomo a bõ, & verdadeiro irmão, & amigo”. Ao receber a coroa enviada por Dom Manuel, o rajá teve-se

por muito honrrado, & em sinal damor mandou per dom Vasquo a elRei outro presente em que entrauão dous barçeteles douro cõ muita, & mui rica pedraria, & hũa pedra do tamanho de hũa auellã, que se acha na cabeça de hũa alimaria, de que ha muito poucas, a que hos Indios chamã Bulgoldalf, ha qual pedra tẽ gram virtude cõtra todo genero de peçonha (GÓIS 1566, fls. 67v-68).

O cronista sentiu então a necessidade de afirmar explicitamente que as peças eram raríssimas. Sabemos hoje, obviamente, que um bezoar do tamanho de uma avelã não era excecional nos mercados da Ásia, mas nesse momento inicial das trocas, essa pedra, enviada por um rei a outro rei, foi um objeto único na Europa – e o mesmo se pode dizer para a Índia de uma coroa enviada pelo rei de Portugal. Note-se, para além destes objetos de exceção, a presença de muitos outros presentes objetivamente menos exclusivos, mas cuja excecionalidade advinha simplesmente do facto de terem sido oferecidos de rei a rei.

4. Os rituais diplomáticos como prerrogativa régia

Poderíamos aqui seguir descrevendo os numerosos exemplos de recepções diplomáticas registados nas fontes portuguesas – as grandes crónicas do século XVI contêm-nas às dezenas, e os relatos contidos nas Lendas de Correira em particular são por vezes extensíssimos. Muitas interações foram notáveis pela sua organização espacial, visual, auditiva e temporal, no movimento coordenado dos corpos e objetos, e na forma como foram memorializadas, constituindo a partir de finais de Quatrocentos um elemento indispensável dos encômios régios compostos no reino. Não é o lugar para procedermos a uma análise exaustiva. Iremos sim ao cerne da problemática política subjacente aos rituais, formulando três questões de fundo: de onde advinha o poder dos atos ritualizados, a quem beneficiava exatamente, e como?

Regressando à chegada de Vasco da Gama a Cananor em 1502, chama a atenção a seguinte frase, já citada: “o Capitão mór lhe fez sua grande cortesia quasy com o geolho no chão, com tanto acatamento, como se fôra ElRey de Portugal” (CORREIA 1975, I: 295). Numa primeira leitura, a fórmula poderá parecer perfeitamente natural. Dir-se-ia ser óbvio que um embaixador enviado por um rei a outro rei exprima o seu respeito a ambos da mesma forma. Mas quem eram esses dois reis para dizerem que eram reis e que seriam os naturais protagonistas de um ato como este? As embaixadas eram mais do que apenas momentos de comunicação entre dois reis realizados com a ajuda de embaixadores, cartas, presentes e outros dispositivos. Veiculavam também uma ideia fundamental que estava em vias de estabelecer-se em Portugal precisamente no final de quatrocentos: a ideia de que os atos diplomáticos seriam da exclusiva responsabilidade do rei (CARDIM 2016). Ora, lutas semelhantes parecem ter-se desenrolado ao mesmo tempo em várias regiões contactadas pelos portugueses durante esse mesmo período, embora não possamos dizer nada mais em termos de periodização.

Importa por isso, antes de explorarmos os eventos concretos do reinado de D. João II, numa perspetiva portuguesa, entendermos as forças em confrontação desde um ponto de vista mais estrutural do que conjuntural⁷. Uma lógica de base, transversal a todas as formações políticas consideradas no presente estudo, é simplesmente esta: se a diplomacia podia ser definida como uma atividade exclusivamente régia, seguia-se logicamente (por tautologia) que quem a conseguisse praticar seria rei. A ritualização dos atos, e a sua visibilização pública em contextos de corte, ajudavam a naturalizar um estatuto

⁷ Retomamos neste capítulo várias ideias formuladas com mais detalhe em BIEDERMANN 2019.

de exclusividade que todos os reis envolvidos almejavam. Podemos falar de uma “regização” da diplomacia que veio de mãos dadas com uma “diplomati-zação” da realeza. A esta realidade fundamental acrescia uma segunda, que a reforçava ao mesmo tempo que a minava. A diplomacia podia favorecer reis em vias de consolidação de poder ou, por outra parte, os seus detratores, se se movessem com a devida astúcia política. Abria-se assim, especialmente com a chegada de novos atores políticos como eram os portugueses, todo um le-que de possibilidades.

Em Melinde, Gama encontrou um soberano disposto a aliar-se-lhe. O encontro aconteceu depois de o capitão português se ter incompatibilizado, pouco antes, com os principais rivais regionais do sultão de Melinde, os sultões de Quíloa e Mombasa. O sultão de Quíloa em particular aparecia nessa constelação regional como um superior de cuja influência os senhores de Melinde queriam naturalmente escapar. O paralelo é bem conhecido com a Índia meridional, onde os rajás de Cananor e Cochim tinham ambos o interesse em se aliarem aos portugueses para deixar de pagar tributo ao Samorim de Calecute, descrito como uma espécie de “imperador”, um suserano regional (AUBIN 1996, entre outros). O rei de Cota no Ceilão procurou o apoio português para deixar de pagar tributo em Couão, e mais tarde outros reis ou régulos na própria ilha tentaram aliar-se com o Estado da Índia para se rebelarem contra o rei de Cota (BIEDERMANN 2018). Noutras regiões as rivalidades poderiam ser entre régulos vizinhos de estatuto equivalente ou ambíguo (o caso, por exemplo, dos xeques de Caxém e Xael na Arábia meridional, ou dos sultões de Ternate e Tidore nas Molucas). Acrescia a tudo isto a existência de inúmeros príncipes e ministros desejosos de tomarem o poder na sua localidade ou região com o apoio dos portugueses – e também dos espanhóis, e mais tarde de outras nações europeias⁸.

As mesmas lógicas fundamentais observam-se em todas as regiões do globo com sistemas políticos suficientemente fragmentados, por um lado, para que os portugueses pudessem fazer alguma diferença, e suficientemente hierarquizados, por outro, para que pudessem desabrochar rituais políticos controlados por um grupo reduzido de pessoas. Falamos de regiões costeiras, expostas ao mar, e desprovidas de poderes centralizadores fortes – mas povoadas, ainda assim, por formações políticas encabeçadas por homens e mulheres designados de “reis” e “rainhas” (figuras que se faziam passar por régias e eram aceites enquanto tal), e mesmo “imperadores” (figuras que reclamavam suserania sobre reis e assim se alçavam sobre eles, chamando-se por

⁸ A bibliografia sobre estes e outros casos é vasta e dispersa. Muitos exemplos encontram-se reunidos em SALDANHA 1997.

exemplo *cakravartin* no Sri Lanka; BIEDERMANN 2018: 23-36). Falamos, portanto, de regiões desprovidas de grandes estados continentais, mas providas de hierarquias ao nível do que os antropólogos chamam, até ao dia de hoje, estados e chefados (SERVICE 1962; EARLE 2011). Entre as sociedades menos hierarquizadas da África meridional, em contraste, a ritualização diplomática não se verificava. Quanto ao que veio a ser o Brasil, um espaço vasto e socialmente diverso, a questão está em aberto⁹.

Alguns dos aspetos aqui referidos indicam que as lógicas subjacentes à diplomacia não eram apenas do foro da política “exterior”, mas também “interior” – dois conceitos obviamente mais fluidos, na época, do que podem parecer à primeira vista. Quem conseguisse vencer a batalha ganhava acesso a uma nova fonte de rendimentos e apoio militar, permitindo-lhe afirmar-se simbolicamente e na prática face aos seus rivais externos e internos. Esta segunda dimensão pode ser mais difícil de destringir nas fontes portuguesas. Note-se por exemplo alguma indefinição no que toca à figura exata que exercia a autoridade em Melinde – é possível que à ambiguidade que transparece dos textos corresponda alguma indefinição na prática. E onde há um filho, há outros, para não falar de sobrinhos, primos, e outros familiares com as suas respectivas mães, irmãs e primas, muitas vezes ativamente envolvidas nas lutas pelo poder, mas quase invisíveis nas fontes narrativas de que dispomos (além de que, obviamente, o próprio parentesco podia ser metafórico, e carecia sempre de sancionamento social). Tais ramificações familiares observam-se em muitas regiões. Quanto a Kwamina Ansah, este “rei” fante interagiu com Diogo de Azambuja com o fim evidente de reforçar a sua posição dentro de uma hierarquia política local e regional onde, ao que tudo indica, a sua realeza estava longe de ser um facto estável. É um exemplo de como a diplomacia podia acabar por não dar os resultados almejados: ao passo que D. João II estabilizou a sua posição depois de 1482, Kwamina Ansah desaparece simplesmente da documentação. Pode ter morrido de uma causa banal, mas é mais provável ter sucumbido por razões políticas.

A intensidade do processo de afirmação régia que D. João II levou a cabo com tanto empenho no campo da diplomacia destaca-se neste panorama. A partir de 1481, constata-se o eclodir de relações diplomáticas frequentes, altamente “cerimonializadas” ou ritualizadas, e também detalhadamente documentadas, entre o rei português dum lado, e figuras régias na Guiné, no Congo, na África Oriental, no Golfo Pérsico, na Índia, no Sri Lanka e noutras regiões da Ásia, do outro. Podemos e devemos recordar que em cada um destes lugares existiam “régios protagonistas do poder”, e que nesse sentido a

⁹ Inclino-me a ver fortes sinais de uma lógica comparável à das Caraíbas, da África Ocidental, etc., mas procederei ao seu estudo noutro contexto.

história é multicêntrica, aberta, não linear. A inserção da história da expansão nesses múltiplos contextos locais e regionais tem sido uma fonte importante de renovação metodológica desde a década de 1970. Podemos aproximar-nos à história de Portugal vindo da Guiné, da África Oriental, ou da Índia, e assim “provincializar” a metrópole, a Europa e os seus impérios. Devemos, de resto, continuar a fazê-lo. No entanto, nota-se também o destaque com que o rei de Portugal aparece no panorama documental do final do século XV. D. João II é o monarca melhor documentado para todas as regiões marítimas aqui consideradas. A diplomacia em partes distantes do mundo realçou duradouramente o estatuto do rei português face à sua aristocracia, e ao mesmo tempo ajudou a constituir um arquivo textual sem paralelo nas regiões afetadas. Algo nas condições do régio protagonismo do poder era diferente do que se passava noutras regiões. E por isso, inevitavelmente, somos levados a dar particular relevo ao que acontecia em Portugal.

Em parte, o destaque régio no *corpus* documental português ter-se-á devido ao facto de estar já em andamento, antes de 1481, um processo de visibilização da almejada superioridade régia, no contexto de festividades cortesãs, entradas, procissões, e cortes do reino. Conforme descreveu Ana Maria Alves, assistira-se desde os finais do século XIV a uma transformação paulatina, na corte dos reis de Portugal, dos rituais de convivialidade em rituais teatrais (do “convívio” ao “espetáculo”). Duas regras espaciais – a regra da distância e a regra da altura – foram aplicadas cada vez mais sistematicamente com o fim de criar uma reforçada inter-visibilidade (no sentido de ser visto e ver) para o rei (ALVES 1984). O famoso estrado que D. João II mandou montar para elevar-se sobre as cortes em Évora em 1482 resultou, é certo, tanto do esforço individual deste monarca como dos desenvolvimentos anteriores (o primeiro monarca a comer sentado sobre um estrado fora D. Fernando). Mas o resultado, o impacto profundo que o gesto teve no reinado do Príncipe Perfeito, graças à conjuntura desses anos, passou a ser inegável: o rei via e era visto como mais ninguém no reino. E a estes desenvolvimentos arquitetónicos corresponderam outros de ordem urbanística, com semelhante objetivo de ordenar o espaço por onde se moveria o rei, e por onde ele veria e seria visto¹⁰.

Conforme explicaria Garcia de Resende, “nos lugares onde cumpria, muito maior lugar fazia [o rei] com o olhar do que todos os oficiais e porteiros da maça com muito trabalho podiam fazer” (RESENDE 1902: xxi). A distribuição espacial exprimia, tridimensionalmente, a superioridade (de-sejada, ambicionada, retórica) do rei. A assimetria no espaço representava e

¹⁰ Tudo isto vai, naturalmente, no sentido de caracterizar uma tendência, não uma rutura repentina e absoluta.

reificava uma assimetria emergente no seio da elite do reino – uma novidade que, independentemente de seguir sendo contestada, veio para ficar. Acresce que dois dos grandes conflitos travados por D. João II no início do seu reinado tiveram que ver diretamente com a forma como o rei, enquanto rei, poderia relacionar-se com poderes sediados fora do reino sem neste campo ter de competir com outrem dentro do reino. Ouvem-se aqui ecos de Melinde e Cochim, mas num contexto muito mais densamente documentado. O que estava em questão em Portugal era, entre outras coisas, a nascente prerrogativa régia de ser o único interlocutor de outros reis – eles mesmos protagonistas de processos parecidos nos seus respetivos entornos. Para controlar o trato da Guiné e impor-se simbolicamente aos seus rivais nesta área, D. João II teve de dirigir-se diretamente a uma figura régia local e pôr em andamento um processo diplomático que, ostensivamente, passaria a estar fora do alcance de Dom Fernando, Duque de Bragança. Como é sabido, na sua fatídica correspondência com as autoridades castelhanas, o duque foi ao ponto de mostrar-se a favor do acesso de mercadores andaluzes à África ocidental (FONSECA 2007: 88). Ao mesmo tempo, mantinha relações epistolares com o papado (SANTARÉM e SILVA 1842, X: 95-102). Havia, portanto, na perspectiva do rei, que derrotá-lo em três frentes interligadas: o acesso à Guiné, o acesso aos órgãos do nascente estado onde se discutiam os assuntos da Guiné, e o acesso diplomático à cúria papal e a outras casas régias europeias.

Os eventos de 1481-82, no reino e na Mina, tiveram um impacto duradouro no tocante não tanto à distribuição concreta dos lucros do trato (as tensões neste campo continuariam durante séculos), mas sim a existência de uma prerrogativa régia de tomar decisões a seu respeito. Ou seja, o privilégio de negociar, em regime de exclusividade anteriormente muito mais ténue, acordos formais com outras autoridades externas ao reino. Neste campo, os triunfos régios sucederam-se. D. João II conseguiu, em dezembro de 1481, despachar a já invocada missão para o estabelecimento oficial de uma feitoria-fortaleza na Guiné; em janeiro de 1482, o castelo de São Jorge da Mina entrou em construção; e, de maneira crucial, tudo isto foi sancionado por um “rei” africano, graças ao labor de um “embaixador” do rei português, cujos atos foram celebrados na corte por escrito e que já não puderam ser imitados por outrem. Estabelecia-se assim não só uma estrutura material, mas também uma lógica política, simbólica e de memorialização impenetrável aos que não eram o rei. Já não seria aceitável, em tal constelação, que algum outro português encetasse relações oficiais, comparavelmente “cerimonializadas”, com Kwamina Ansah, ou escrevesse ou mandasse escrever sobre elas. Tal como também passaria a ser inaceitável que alguém

como o Duque de Bragança mantivesse, e celebrasse por atos públicos e textos escritos, relações semiformais com membros da família real de Castela ou com o papado, a respeito de assuntos considerados de cariz régio.

A documentação para Portugal permite reconstruir detalhes do processo impossíveis de destrinçar para os reinos de Melinde, Ormuz, Cochim, Malaca. D. Fernando, duque de Bragança, tinha claramente consciência de que a sua posição de destaque, enquanto o grande mais poderoso do reino, era também uma posição de alto risco. O seu último ato antes de entrar em Évora em maio de 1483, onde acabaria preso, acusado de traição e decapitado por ordem do rei, foi do foro diplomático. As coroas de Portugal e Castela tinham decidido terminar as chamadas terçarias de Moura, um regime acordado para manter a paz entre Portugal e Castela que envolvia um controlo apertado sobre certos herdeiros das duas famílias régias, fisicamente retidos em Moura. O príncipe D. Afonso estava agora prestes a ser libertado e reintegrado na corte portuguesa, mas antes de reencontrar o rei em Évora tinha de passar por território ducal. O instinto de D. Fernando enquanto segundo homem do reino foi de preparar uma receção exuberante para o príncipe; ao mesmo tempo, sentia já (segundo comenta o cronista) que o assunto trazia riscos:

[D. Fernando] praticou [com os enviados do rei] sobre o que à cerca da vinda do Príncipe devia fazer, pois vinha por suas terras, porque de uma parte por obediência e por sua dignidade, e por outras muitas causas lhe parecia bem ir-se para o Príncipe e o acompanhar e servir até a córte, e em suas terras lhe fazer aquelle recebimento e serviço que era razão, e elle por ser seu senhor merecia, e da outra receava de o fazer por não saber quanto El-Rei d'isso seria servido e contente (RESENDE 1902: 95).

Semelhantes (mas não idênticas) dúvidas terão preocupado os rajás de Cananor e Cochim que, em teoria, eram subordinados do Samorim de Calecute, e seguramente outros homens desejosos de poder: deveriam receber os portugueses de braços abertos, tomando uma iniciativa suscetível de ser vista como um desafio pelo seu suserano? Eles, ao decidirem pela afirmativa, venceram a aposta, e D. Fernando não. Onde o Samorim enfraqueceu face aos seus vassallos, D. João II consolidou o seu poder. Para o duque, súbdito de um rei num reino cujo território estava bem mais firmemente estruturado do que a zona de suserania reclamada pelos Samorins de Calecute, o resultado foi catastrófico. Como é sabido, os procuradores do rei português encorajaram o duque a realizar as festividades, para fingir que D. João tolerava tais impertinências, e assim encorajar D. Fernando a vir para Évora. Houve assim, em Portel, vila do duque,

“recebimento, festas e banquetes [...] em muita perfeição, que o duque era mui largo e abastado em suas cousas, e trazia mui honrada casa” (RESENDE 1902: 97). Mas em tudo isto estava claro, já, que tais atos – uma grande receção ao príncipe em vésperas da receção organizada pelo rei – eram problemáticos. Dos membros da aristocracia portuguesa, esperava-se agora que participassem em festividades, receções e missões diplomáticas organizadas pelo rei – conforme fizeram os outros titulares envolvidos na entrada de Évora, incluindo o Duque de Viseu – e não que as produzissem ou protagonizassem. Por outras palavras, esperava-se deles que entrassem em eventos ritualizados por outrem, reconhecendo que a fonte da excecionalidade de tais eventos era o próprio rei. E o rei provou ter os meios para impor tal ideia, independentemente de tudo o mais que ainda não era capaz de fazer.

Cada caso era distinto, naturalmente. Da descrição da vinda de Kwamina Ansah ao encontro de Diogo de Azambuja, na Mina, em janeiro de 1482, depreende-se certa tensão. O homem que queria ser visto como rei tinha menos espaço de manobra do que D. João II. Veio acompanhado de um grupo de “principais” que, segundo era então normal no sistema político akan (grupo do qual os fantes faziam parte), teriam um poder considerável sobre o seu líder (HAIR 1994). Ao sentar-se numa cadeira portuguesa, diferente das africanas, Kwamina Ansah mostraria a sua ambição de superioridade face aos seus. Ao sentarem-se nas suas próprias cadeiras, símbolos também de poder de pleno direito, os “principais” exprimiam a sua visão do rei como *primus inter pares*. É esta, pelo menos, uma leitura possível do trecho seguinte:

ho Rey veeo, e diante delle huma grande matinada de buzios, chocalhos, e cornos que sam os seus estormentos, acompanhado de infindos negros, delles com arcos, e frechas, e outros com azagayas, e escudos; e os principaaes traziam de tras de sy pages nuus com assentos de pao como cadeiras pera se assentar (PINA 1792: 13).

Por um momento, no caso da Mina, poderia parecer que o rei era um homem acompanhado por companheiros de alto rango que o controlavam. Outro relato confirma tal leitura:

os que entrelles eram estimados por nobres, como jnsignias de sua nobreza, traziam dous pages tras sy, hum lhe trazia hum assento redondo de pao pera se assentar a tomar repouso onde quisesse, e outro o escudo da peleja, e estes nobres pela cabeça e barba traziam alguns arriees e joyas douro (BARROS 1988, I: 73-74).

Seria apenas na narrativa mais tardia de João de Barros que o corpo do rei se distinguiria mais claramente, aparecendo como o que mais reluzia, e carregado de joias que os demais presentes não traziam:

O seu rey Caramansa em meyo de todos vinha cuberto pernas e braços de braceletes e argolas douro, e ao pescoço hum colar: do qual dependiam humas campaynhas meudas, e pela barba retorcidas humas vergas douro que assy lhe chumbauam os cabellos della, que de retorcidos os faziam corredios (BARROS 1988, I: 73-74).

Na realidade, como já referi, Kwamina Ansah não conseguiu fazer-se reconhecer estavelmente como figura régia. Estava talvez em fase de afirmação enquanto rei, usando o ato diplomático para elevar-se acima dos homens que o circundavam. Não o sabemos. Durante a receção de 1482 e as subsequentes negociações para o estabelecimento da fortaleza de São Jorge, jogou o seu papel e conseguiu não ser desafiado. Mas o facto de depois desaparecer da documentação sugere que a aposta não vingou e que o seu “momento de soberania” (almejada, parcial, frágil) foi breve (quicá a própria construção do castelo, à qual se opusera inicialmente, fosse o motivo da sua queda). O mesmo não se pode dizer, mais uma vez, de D. João II, que conseguiu manter a pressão que exercia e seguir consolidando o seu almejado privilégio diplomático face aos grandes do seu reino. Grandes, acrescente-se, que aceitavam largamente a noção de que dentro do espaço designado como “Portugal” deveria existir apenas um rei. Tomamos por banais alguns factos que só quando confrontados com outros exemplos, noutras regiões, revelam todo o seu significado histórico.

5. Dinâmicas diplomáticas entre contextos europeus e globais

A aposta de D. João II passou pelas relações externas da coroa num âmbito geográfico bem documentado. A luta entre o rei e os duques de Bragança e Viseu travou-se, como é sabido, sobre o fundo de relações complexas e difíceis com um suserano simbolicamente superior ao monarca português, Sisto V. Enfocarei aqui apenas esta ligação, sem estender-me sobre como a diplomacia em África e na Ásia também reforçou o prestígio (ainda limitado) da dinastia de Avis face aos outros poderes régios na Europa (França, Inglaterra, etc.), e em particular no palco ibérico (com os tratados das Alcáçovas e Toledo) – assuntos demasiado tentaculares, embora importantes para entender

as concessões contidas nas bulas fundacionais de 1455 e 1456. Talvez no que toca à relação Portugal-Roma uma possível comparação seja entre D. João II, inferior em estatuto ao papa, e os rajás de Cochim e Cananor, inferiores em estatuto ao Samorim (“imperador”) de Calecute – mas uma vez mais, a documentação não permite narrativizar a comparação. Sabemos que D. João II, nos primeiros anos do seu reinado, se viu pressionado, e mesmo hostilizado, em toda uma série de breves e bulas enviadas entre 1481 e 1484, todas criadas para minar a sua autoridade. A cúria romana, preocupada com as ambições do novo rei e animada pelo proeminente Cardeal Alpedrinha, apostava em encorajar os seus rivais internos a resistir. Uma embaixada planeada por D. João II foi cancelada no verão de 1483 devido às pressões exercidas pelo cardeal (RESENDE 1902: 116).

A situação só se resolveu quando, em agosto de 1484, morreram tanto o Duque de Viseu como o próprio Sisto V – por causas bem diferentes (MAGALHÃES 1993: 516-17). D. João II despachou imediatamente uma embaixada com “muitos fidalgos e cavalleiros, e mui honrada companhia”. O embaixador, D. Pedro de Noronha, mordomo-mor do rei, foi acompanhado por Rui de Pina, que serviu de secretário, e Vasco Fernandes de Lucena, que proferiu uma das mais memoráveis orações de obediência na história das relações entre Portugal e o papado, com repetidas referências à gesta ultramarina (RESENDE 1902: 139). O rei triunfante não tinha problemas em continuar a cultivar a imagem de fiel vassalo – afinal de contas, não deixava isso de ser, também, um privilégio face aos grandes do reino, na nova conjuntura que se vivia –, mas o tom e teor da correspondência passou a ser outro. Creio ser plausível afirmar que as condições de base já eram, em Portugal, bem mais favoráveis à consolidação régia do que nos reinos da Mina, de Cananor, ou de Cochim. Este último sofreu um grande ataque militar da parte do Samorim do Calecute como consequência direta da sua “secessão” simbólica manifestada na aliança com a coroa portuguesa.

Foi na sequência desta aposta vencida face a um papado fragilizado, numa Europa com várias formações políticas em consolidação, que D. João II assumiu, já sem grandes resistências internas ou externas, o título de “senhor da Guiné”, em 1485. Em junho desse mesmo ano, cunhou as suas primeiras moedas, fazendo circular a sua imagem de “El-Rei armado de todas armas assentado em cadeira real e o cetro na mão, e a letra [...] *Justus sicut Palma florebit*” (RESENDE 1902: 138)¹¹. Note-se como o ato de cunhar moe-

¹¹ Uma referência a Salmos 92:12-13, onde se lê “*Justus ut palma florebit, sicut cedrus quae in Libano est, multiplicabitur; Plantati in domo Domini, in atriis domus Dei nostri floreunt*” – ou seja, “Os justos florescerão como a palmeira, crescerão como o cedro do Líbano; plantados na casa do Senhor, florescerão nos átrios do

da foi também usado como sinal de cessação de sujeição tributária na Ásia, por exemplo quando o rei de Cota deixou de pagar tributo ao rei de Couão (BIEDERMANN 2018: 56). A jurisdição, por sua vez, era também um ideal associado à realeza em ambas as culturas. Em Portugal, a nova imagem do rei vingou de tal maneira que não se tornou necessário cortar inteiramente as relações de vassalagem simbólica com Roma. As bulas emitidas em fevereiro de 1486 já testemunharam o sucesso de D. João em mudar o âmbito da conversa. Roma falava agora novamente, conforme os desejos do monarca, da empresa africana como prerrogativa régia portuguesa, tendo como função principal a luta contra o Islão e a procura (diplomática) de aliados cristãos (SANTARÉM e SILVA 1842, X: 102-3). Assim, também o projeto régio de controlar o comércio da Mina recebia a bênção: que o rei controlasse a capitania e, através dela, o acesso ao *mare clausum* da Guiné, passava a ser parte indiscutível da sua prerrogativa, da sua capacidade, enquanto rei, de relacionar-se com outros reis (SANTARÉM e SILVA 1842, X: 103-5; BARROS 1988, I: 71).

A diplomacia era reflexo e, ao mesmo tempo, fator causal do reforço da posição do rei. Nos anos seguintes, D. João II fez questão em aparentar boas relações com Roma, enquanto tudo fazia para limitar a autoridade papal dentro do reino. Obviamente, nunca governou sem oposição interna, e teve o inimigo consigo, nos seus próprios aposentos, na figura da rainha D. Leonor, especialmente no período final do seu reinado (MENDONÇA 1995: 454-66). Mas entre as numerosas bulas e missivas papais que chegaram a Portugal de Roma, já nem uma atacou o rei pelos seus esforços de cariz – e voltaremos em breve a esta palavra tão contenciosa – centralizador (SANTARÉM e SILVA, 1842, X: 105-12).

A guerra santa levada pelo rei para África foi também o tema da primeira grande bula do reinado de D. Manuel I, e durante os anos seguintes, as bulas e os breves confirmando o padroado régio sobre as estruturas religiosas no ultramar mostram uma acomodação mútua. O Venturoso teve de engolir muitos sapos – nomeadamente, como se tem dito, a escolha de Vasco da Gama para comandar a primeira viagem à Índia em 1497 – e quando a frota voltou a Lisboa em agosto de 1499, as novas do fracasso diplomático sofrido em Calecute poderiam facilmente ter dado razão aos que queriam limitar o ativismo régio ultramarino – muitos dos quais se apressaram a visitar o capitão em Belém (BARROS 1988, I: 164). D. Manuel, porém, soube fazer da necessidade virtude. Os relatos não falam em unísono, mas entende-se que, ainda no mesmo dia, o rei ofereceu aos sobreviventes da viagem uma entrada

nosso Deus". Notem-se as dimensões espaciais, a combinação de verticalidade e horizontalidade, invocadas nestes versos.

formal na cidade seguida de uma recepção nos seus paços, onde o capitão jurara dois anos antes servir o monarca como seu embaixador (SALDANHA 1997: 341). Ainda no mesmo mês, o rei expandiu o seu título até à sua forma quase-definitiva: “Pela Graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves de Aquém e Além Mar, em África, Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia, Índia, etc.”.

A imagem de D. João II e D. Manuel I enquanto reis, e cada vez mais também “reis de reis” – ou seja, figuras de ambições suseranas, imperiais, em tudo menos o nome – fundou-se no jogo de espelhos da diplomacia com reis e régulos africanos e asiáticos. Era um jogo entre figuras que se confirmavam mutuamente, através de grandes distâncias físicas, nas suas respectivas honrarias. Ser rei era, afinal de contas, também uma questão de status social (KRISCHER 2009). Uma vez obtido um acordo, uma aliança num reino distante, os portugueses muitas vezes passaram a falar de uma realeza hierarquizada, afirmando-se suseranos e interpretando transações materiais como tributos. Significativamente, é nas narrativas da expedição de 1497-99 que encontramos o primeiro corpus serial de descrições detalhadas de atos diplomáticos (decorridos em Moçambique, Mombasa, Melinde e Calecute). É como se uma *praxis* incipientemente ensaiada sob D. João II nas interações com figuras régias na Mina, no Benim e no Congo (registada em textos que só nos chegaram em versões ligeiramente mais tardias) agora alcançasse velocidade de cruzeiro.

Os atos ritualizados passavam a ser registados com o devido detalhe e rigor, dados a conhecer imediatamente, e cuidadosamente preservados (não obstante muitas perdas) para a posteridade com o fim de continuar a fortalecer a posição do rei – uma riqueza documental visível nas crónicas régias. Regista-se assim a vinda, desde Melinde, do primeiro embaixador “oriental” para a Europa pela via do Cabo (GÓIS 1566, fols. 42–42v). Descrevem-se elementos do que foi efetivamente o regimento diplomático-militar do comandante da segunda armada, Pedro Álvares Cabral (1500), incluindo os presentes enviados por D. Manuel ao sultão de Melinde (GÓIS 1566, fl. 50v). Outros capítulos da mesma crónica – assinada por Damião de Góis, mas baseada para estes anos num registo criado na primeira década do século por Rui de Pina – narram em grande detalhe as interações diplomáticas em Quíloa e Melinde, sempre sublinhando como os reis ali reconheciam a grandeza de D. Manuel. Uma passagem interessante descreve, por exemplo, como os presentes enviados desde Lisboa foram expostos com máxima visibilidade em Melinde (GÓIS 1566, fols. 56v-57). Para que a visibilidade destas coisas em Portugal alcançasse todo o seu potencial, era preciso realçar, pela via textual, a sua vi-

sibilidade em reinos distantes. Falamos de representações de representações (meta-representações, por assim dizer). Outro capítulo da crónica de Góis/Pina explora as negociações de Cochim, Coução e Cananor, incluindo a vinda de um embaixador deste último reino para Lisboa (GÓIS 1566, fls. 59v-60v). Assim se foi construindo um arquivo de narrativas diplomáticas que ajudava a consolidar e naturalizar o status único do rei em Portugal e, ao mesmo tempo, serviria de pilar central para o edifício imperial. Foi no campo diplomático e na memorialização dos atos de diplomacia que a articulação entre política externa e consolidação interna mais claramente se jogou.

6. A “centralização régia” de Portugal numa perspetiva global

D. João II e D. Manuel tiveram um êxito excecional em comparação com os seus interlocutores diplomáticos em África e na Ásia, nenhum dos quais teve a mesma longevidade política, e nenhum dos quais estabeleceu um arquivo diplomático comparável. Os paralelos, as comensurabilidades, as interseções são evidentes, mas as diferenças e divergências também. Considerando então a possibilidade de histórias (des)conectadas, onde os monarcas portugueses ganharam bem mais com a diplomacia do que muitos dos seus interlocutores, e por consequência algumas comunicações se foram deteriorando e não melhorando, chega o momento de confrontar o elefante na sala: como se relaciona a história do rápido desenvolvimento de uma nova cultura diplomática entre 1480 e 1510 com a *vexata quaestio* da centralização régia no Portugal tardo-medieval – questão essa que, longe de diluir-se à medida que alargamos os nossos horizontes, se torna particularmente premente quando nos apercebemos da sua relativa excecionalidade, pelo menos nos contextos aqui explorados? Será que um olhar global, conetivo e comparativo, sobre o que aconteceu em Portugal nesse período nos pode ajudar a resolver um problema tão marcadamente nacional? E será que algo do debate português pode também ganhar relevância no âmbito das atuais discussões sobre o futuro da história global?¹²

Quem estuda a história de Portugal deste período, confronta-se com uma situação desconcertante. Por um lado, todo um conjunto de medievalistas, e também alguns especialistas da época moderna, falam-nos de uma precoce centralização do poder nas mãos dos reis de Portugal e do nascimento de um estado de cariz moderno, a partir do século XIII, com inevitável destaque para

¹² Retomamos e desenvolvemos aqui um argumento já formulado em BIEDERMANN 2018. O problema é local no sentido de ser largamente ignorado pela historiografia anglo-saxónica, por exemplo. Os paralelos são, no entanto, muitos com a historiografia castelhana.

D. João II. Na sua versão mais moderada, purgada dos excessos retóricos de outros tempos, esta tradição encontra-se bem representada no terceiro volume da canónica *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, a cargo de Joaquim Romero de Magalhães, publicada em 1993. Por outra parte, entre muitos estudiosos da época moderna prevalece hoje uma narrativa frontalmente oposta àquela. Esta historiografia, patente no quarto volume dessa mesma coleção, coordenado por António Manuel Hespanha, surgiu como uma resposta crítica à outrora dominante tese do excecionalismo português, e tem jogado um papel crucial na dinamização da historiografia nacional e na sua rearticulação com outras historiografias europeias ao longo das últimas décadas. Aqui, nota-se a negação de qualquer centralização régia, insistindo-se na incapacidade dos reis para administrarem o seu território (descontínuo, minado por bolsas de poder senhoriais e municipais), e apontando-se para a fluidez e contingência dos rituais que mal escamoteavam a fragilidade dos reis.

O problema persiste, mas é, em parte, um falso problema. Ambas as historiografias reconhecem que o final do século XV trouxe mudanças. Mas onde uma assume que a ambição discursiva dos reis corresponde o nascimento de um estado forte e centralizado, a outra insiste nas limitações práticas a tais prerrogativas. A solução para o imbróglio passará inevitavelmente por algum recalibrar dos vocabulários. A centralização em finais de Quatrocentos não foi, nem podia obviamente ser, a centralização absolutista da Europa barroca e das Luzes. Os medievalistas farão bem em ler com mais assiduidade os modernistas. Mas isso não significa que não houvesse ambições régias de elevação sobre o resto da elite do reino com efeitos cuja descrição, hoje, pode passar pela metáfora da centralidade. Faltam-nos, é evidente, as palavras e os modos de inflexão para exprimir a fluidez, a processualidade do que está em questão: contemplamos uma ambição de centralidade, uma construção de discursos e narrativas centralistas no sentido de realçarem a centralidade do rei, mais do que uma centralização efetiva. A palavra certa apontaria para uma ambição, um projeto, um processo relativamente exitoso de elevação simbólica e prática da figura do rei sobre a aristocracia, conforme vimos acontecer no campo diplomático nas páginas anteriores. Para entenderem o que têm entre mãos, os modernistas farão bem em ler melhor os medievalistas. E também em considerarem o seu objeto de estudo numa perspetiva comparada mais ampla – pois para isso têm hoje todas as condições.

A apropriação e transformação dos rituais diplomáticos pelos reis de Portugal, tão significativa no panorama documental global, é apenas um entre muitos aspetos no longo rol das atividades reformistas (legais, jurídicas, fiscais, de gestão municipal, de pesos e medidas, estéticas, literárias, carto-

gráficas, militares) de D. João II e D. Manuel I. Foi esta uma ambição marcadamente simbólica, centrada sobre uma reformulação da própria figura do rei através da sua capacidade de comunicar em regime de exclusividade com outros reis. E, como sabemos, o simbólico é uma parte indissociável do domínio político. D. João II e D. Manuel I não eram absolutos no sentido almejado mais tarde por outros monarcas, mas conseguiram alçar-se precisamente no campo dos rituais e da sua memorialização até uma posição confortavelmente destacada face à aristocracia do reino, num distanciamento que transformou na prática o sentido das teorias políticas corporativistas e contratualistas vigentes. Conforme apontámos já noutro contexto, basta comparar o conforto com que sob D. Manuel as guardas régias se transformaram num corpo cerimonial, por uma parte, com a cultura intensamente regicida que rodeava muitos dos interlocutores africanos e asiáticos do Venturoso, por outra (BIEDERMANN 2018: 72 e 92). Constatamos imediatamente que a figura do rei, no Portugal renascentista, gozou de uma estabilidade notável e, embora a palavra nos faça estremecer, excecional.

Mas porquê essa relativa estabilidade? Para responder, precisamos de repensar alguns outros enviesamentos historiográficos. A teoria do absolutismo régio precoce relacionou-se, mesmo que aparentasse destacar-se dela, com uma nebulosa mais ampla de teorias acrílicas sobre o excecionalismo europeu. Portugal seria assim (a nível continental, com Castela) um pioneiro dentro de um continente também pioneiro (a nível global) a caminho da modernidade política. Toda esta região estaria de alguma maneira predisposta a ver o eclodir de sistemas estatais estáveis, cada vez mais centralizados, burocratizados e profissionalizados. Estas teorias encontram-se largamente desacreditadas devido ao seu eurocentrismo acrítico, muitas vezes aberta ou encobertamente racista na forma como ignoram processos históricos protagonizados por não-europeus.

Desde os anos 1990, por outra parte, a renovação historiográfica associada à história transnacional, global e “conectada” tem vindo a alargar o panorama consideravelmente, deixando marcas profundas na forma como o estudo da expansão portuguesa e da própria metrópole se tornou mais transnacional. Já não é polémico, hoje, afirmar que o Estado da Índia foi, entre outras coisas, um estado asiático – uma formação política que não se compreende plenamente desde uma perspetiva metropolitana. Foi esta a principal inovação da história luso-asiática desde os anos de 1970, de onde a “história conectada” veio a eclodir desde o final do milénio. O que também se verifica agora, no entanto, é uma tendência para negar a existência de qualquer excecionalidade portuguesa ou europeia – um gesto compreensível e útil no âmbito do

revisão em questão, mas que hoje deixa de ser inteiramente favorável à compreensão da expansão europeia e dos seus efeitos globais. Se a Europa ocidental fosse em tudo equivalente e comensurável à Ásia meridional ou o Extremo-Oriente, como se explicam então as dinâmicas de poder que, *mutatis mutandis*, levaram ao eclodir e aos tremendos impactos do imperialismo global europeu? Inevitavelmente, a solução para estes problemas passará por uma historicização crítica do excecionalismo da trajetória ocidental capaz de integrar as dimensões e contribuições africanas e asiáticas no sistema que se desenvolveu a partir de finais do século XV, almejando uma visão interconectada, mas sem estipular falsas simetrias.

Por exemplo, cabe reconhecer a importância de uma figura como Kwamina Ansah para o sucesso de D. João II no reino, e até imaginar que os relatos que sobre ele circularam tivessem impactado os imaginários políticos do público cortesão português. Mas não faz sentido estipular uma simetria e equivalência totais. Torna-se sim necessária uma combinação de dois gestos historiográficos aparentemente contraditórios, mas complementares. Por um lado, devemos continuar a questionar quaisquer noções eurocêntricas e difusionistas segundo as quais a cultura diplomática moderna nasceu na Europa e se expandiu depois pelo mundo. Culturas diplomáticas comparáveis existiram em muitas regiões. Muitos elementos das fontes aqui trazidas sugerem dinâmicas (em termos de rituais de corte, presentes diplomáticos, cenografias e materialidades etc.) mais complicadas, e de facto fluxos na direção contrária, de África e da Ásia para Portugal. Podemos, com algum otimismo, falar de dinâmicas transculturais multi-direcionais, e mesmo aventar a hipótese de terem existido culturas cortesãs e diplomáticas comensuráveis em regiões distantes umas das outras. Alguns dos elementos dos rituais aqui explorados (por exemplo, o uso de estrados e cadeiras para conferir distinção e visibilidade) tiveram desenvolvimentos anteriores independentes em várias sociedades. Outros terão existido em várias regiões, mas com mais pujança numas que noutras (como parece ter sido o caso dos presentes, aos quais os portugueses se tiveram de “habituá-los” na Ásia). Outros ainda terão sido inventados numa região e depois difundidos por uma combinação de “influência” e “apropriação”. Nos momentos intensos em que tais práticas floresceram enquanto práticas partilhadas, algo de novo esteve seguramente a acontecer, algo profundamente marcado tanto pela cultura cortesã ibérica (ela própria com um fundo islâmico importante) como por culturas diplomáticas extraeuropeias, de uma grande riqueza formal e conceptual. Os gestos e os ritmos partilhados por representantes de sociedades distantes e culturalmente distintas conectaram essas mesmas sociedades com eficiência notável, graças

em boa parte à habilidade dos agentes extraeuropeus, em cujas cortes régias os acontecimentos de desenrolaram. Os espaços em que tudo isto acontecia ficavam assim em suspenso entre culturas, adquirindo um carácter genuinamente transcultural.

Por outro lado, se a ritualização (ou “cerimonialização” – vale a pena manter esta segunda opção conceptual acessível) foi uma prática fácil de partilhar, cabe também perguntar em que sentido exatamente ela foi fácil de partilhar, sob que hierarquias de poder, com que limitações, e com que resultados. Fácil foi as partes envolvidas entenderem os princípios gerais da praxe: suspender hostilidades, pôr em cena os protagonistas do poder e da autoridade, abrandar os movimentos, chegar a acordos básicos e declarações frequentemente abstratas sobre amizade, irmandade ou vassalagem. Muito mais difícil foi esclarecerem os detalhes – por exemplo, o que significariam palavras como “amizade” e “vassalagem”, o que simbolizaria o “tributo”, quais seriam as obrigações mútuas das partes envolvidas?¹³ Como gerir relações em que uma das partes, embora de porte assaz modesto, se considerava declaradamente superior às outras (estamos, recorde-se, a falar do período anterior à chegada dos portugueses à Pérsia, ao Vijayanagar, à China)? Por mais que “falassem” uma com a outra empregando uma espécie de linguagem transcultural de gestos e atos ritualizados, as partes envolvidas não deixavam também de estar enraizadas em entidades sociais e culturais distintas. Estas entidades permaneceram operacionais enquanto tais mesmo depois de se “conectarem”, e não podem abolir-se por decreto historiográfico, por simples proclamação. Mais interessante será estudarmos as complexas tensões entre o emergente sentido de superioridade portuguesa e a importância de reconhecer soberania aos reis que interagem com a coroa portuguesa – seguramente uma chave para as dinâmicas estudadas por Lisa Voigt no presente dossier temático.

Conclusão

As interações diplomáticas permitiram, por um lado, o surgir de certa transculturalidade e de entendimentos mútuos notáveis. Por outro, tais desenvolvimentos não anularam de um dia para o outro a existência de culturas separadas por numerosas diferenças, quer subjetivas, quer objetivas. Mesmo rejeitando essencialismos simplistas e estereótipos, existiram diferenças, e enquanto algumas foram diminuindo, outras cresceram. As noções de realeza

¹³ Veja-se a este respeito SALDANHA 1997 e BIEDERMANN 2018.

em Portugal e nos reinos akan da África Ocidental, por exemplo, não deixaram de ser profundamente distintas, mesmo quando um ritual como aquele de 1482 sugeria comensurabilidade e traduzibilidade – e os respetivos atores poderiam, em ambos os lados, estar conscientes das diferenças, ou mesmo interessados em mantê-las. O espaço transcultural em que tais rituais floresciam era um espaço de comunicações significativamente limitadas e imperfeitas: suficientemente boas para que algumas negociações pudessem decorrer em relativa paz, mas também suficientemente más para que permitissem o desenvolvimento de ambições imperiais do lado português, onde os gestos de amizade de reis africanos e asiáticos foram sistematicamente interpretados como sinais de submissão. Recorde-se como Barros, ao descrever o aparato régio de Kwamina Ansah com certo respeito, também lhe aplicou o epíteto da barbaridade, para já não mencionar o devastador comentário com que encerrou a respetiva passagem – onde também se insiste enfaticamente na pigmentação escura da pele dos homens akan – do seu texto:

Porém geralmente em seu modo todos vinham armados, huuns com azagayas e escudos, outros com arcos e coldres de frechas: e muytos em lugar de arma da cabeça huma pelle de bogio, o casco da qual todo era encraudo de dentes dalimarias, todos tam diformes com suas jnuenções por mostrar ferocidade de homeens de guerra, que mais mouiam a riso que a temor¹⁴.

Devemos abrir os olhos à forma como os rituais diplomáticos na expansão foram muitas vezes produto de culturas políticas africanas e asiáticas? Sim, claramente. Mas não podemos fechar os olhos às evidentes assimetrias (simbólicas, políticas, materiais) que existiram, e por vezes cresceram, desde o final do século XV até aos meados do século XVI, precisamente no âmbito das notáveis relações diplomáticas que nasceram entre Europa, África e Ásia, especialmente nas orlas marítimas, com notável envolvimento português. Com base num controlo firme sobre as navegações transcontinentais, os reis de Portugal, confortavelmente sentados no centro político de um reino territorialmente estável (com fronteiras que se foram negociando nos seus detalhes, não na sua configuração geral), puderam explorar em simultâneo as tensões entre os rajás de Cochim, Cananor e Calecute, ou os governantes de Melinde, Mombaça e Quíloa. Nenhum destes monarcas pôde, entretanto, fazer o mesmo, com a mesma desenvoltura e rapidez, o mesmo controlo sobre as vias de comunicação, em relação aos múltiplos poderes europeus do seu tempo. Com a breve

¹⁴ BARROS 1988, I: 73. Veja-se a propósito da racialização inerente ao texto de Barros BIEDERMANN (no prelo).

e admirável exceção das Molucas, nenhum rei asiático ou africano explorou a rivalidade luso-castelhana a seu favor, com um sucesso minimamente durável, no período em questão. Nenhum rei mandinga ou akan, nenhum sultão suahili, nenhum rajá hindu ou budista das vulneráveis orlas marítimas, politicamente fragmentadas, onde os contactos iniciais aconteceram gozou por esses anos de uma posição materialmente favorável ao despachar, em seu nome, de armadas para a Europa. Puderam enviar alguns embaixadores, sim, e ensinar à elite cortesã portuguesa novas práticas ritualizadas que refinaram a diplomacia lusa, em processos que merecerão estudos mais aprofundados no futuro. Mas fizeram-no sempre usando os canais do autoproclamado império que, com o seu inicial protagonismo, ajudaram a crescer.

Conclui-se, portanto, que uma nova história diplomática da chamada expansão portuguesa, enfocada nos rituais partilhados por elites régias de três ou porventura quatro continentes, servirá tanto para “provincializar” Portugal (no sentido de uma pós-colonialidade e “descolonialização” ainda incipientes, mas urgentemente necessárias, nesta historiografia) como também para reavaliar a sua trajetória imperial em toda a sua dimensão hegemónica e destrutiva. Vemos claramente, no registo histórico de numerosos atos de conexão entre entidades políticas distantes, elementos que sugerem uma certa compatibilidade entre culturas diplomáticas, ao mesmo tempo que aparecem também indicações de crescentes tensões, assimetrias e incompatibilidades. Esta constatação insere-se num conjunto de propostas – minhas, mas não só – para uma reabertura de debates cruciais escamoteados pelo *boom* de uma “história conectada” esvaziada de interrogações conceptuais e políticas¹⁵. A proposta não é de desfazer as conexões (as que se teceram na época moderna, e com elas as que tão amplamente se recuperaram nas últimas décadas), obviamente, mas de aprofundar e tornar mais precisas as nossas reflexões ao seu respeito, criando uma história conectiva mais crítica, mais intelectualmente sustentável do que aquela que se tornou dominante e, nos últimos anos, um tanto estéril. A história diplomática, devidamente integrada numa história mais ampla e ambiciosa da formação dos estados modernos, oferece um campo de experimentação ideal para tais projetos. É um duplo desafio que se coloca, e que juntos, historiadores de Portugal, da expansão portuguesa, e das várias regiões de África e da Ásia em questão, podemos e devemos enfrentar para ajudar a repensar a história global.

¹⁵ Em BIEDERMANN 2021 proponho uma “história (des)conectada”, criticamente transnacional e trans-temporal, explicando cuidada e detalhadamente, devido à multiplicidade de perspetivas que a complexidade da época moderna exige, o que entendo por ela.

Bibliografia

- AUBIN, Jean (1996). *Le latin et l'astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, vol. I. Lisboa e Paris: CNCDP e Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- ALVES, Ana Maria (1984). "A etiqueta de corte no período manuelino". *Nova História*, 1, 5-26.
- BARBOSA, Duarte (1996-2000). *O Livro de Duarte Barbosa*, edição crítica e anotada de Maria Augusta da Veiga e Sousa. 2 vols. Lisboa: MCT/IICT/CNCDP.
- BARROS, João de (1988-2001). *Ásia*. António Baião e Luís F. Lindley Sintra (eds.), reimpressão em 4 volumes. Lisboa: IN-CM.
- BÉLY, Lucien (2007). *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BIEDERMANN, Zoltán (2014). "Negotiating Empire: Portuguese Diplomacy in Asia in the Sixteenth Century", in *The Portuguese in Sri Lanka and South India. Studies in the History of Empire, Diplomacy and Trade, 1500-1650*. Wiesbaden: Harrassowitz, 7-32 (versão revista do artigo "Portuguese Diplomacy in Asia in the Sixteenth Century: a Preliminary Overview", *Itinerario*, 29, 2 [2005], 13-37).
- BIEDERMANN, Zoltán (2018). *(Dis)connected Empires. Imperial Portugal, Sri Lankan Diplomacy, and the Making of a Habsburg Conquest in Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- BIEDERMANN, Zoltán (2019). "Three Ways of Locating the Global: Microhistorical Challenges in the Study of Early Transcontinental Diplomacy". *Past & Present*, Supplement 14, 110-41.
- BIEDERMANN, Zoltán (2021). "(Dis)connected history and the multiple narratives of global early modernity". *Modern Philology*, 119, 1, 13-32.
- BIEDERMANN, Zoltán (no prelo). "Dark Skin, Bright Feathers: Black Africans on Sixteenth-Century Maps". *RES. Anthropology and Aesthetics*.
- BIEDERMANN, Zoltán; RIELLO, Giorgio e GERRITSEN, Anne (eds.) (2018). *Global Gifts. The Material Culture of Diplomacy in Early Modern Eurasia*. Nova Iorque / Cambridge: Cambridge University Press.
- CARDIM, Pedro (2016). "A prática diplomática na Europa do Antigo Regime", in L. N. Rodrigues e F. Martins (eds.), *História e relações internacionais: Temas e debates*. Évora: CIDEHUS, 11-53.
- CORREIA, Gaspar (1975). *Lendas da Índia*. M. Lopes de Almeida (ed.), 4 vols. Porto: Lello & Irmão.

- EARLE, Timothy (2011). "Chiefs, Chieftaincies, Chiefdoms, and Chiefly Confederacies: Power in the Evolution of Political Systems". *Social Evolution & History*, 10, 1, 27-54.
- FLETCHER, Joseph (1985). "Integrative History Parallels and Interconnections in the Early Modern Period, 1500-1800". *Journal of Turkish Studies*, 9, 37-57.
- FLORES, Jorge (1998). *Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543. Trato, Diplomacia e Guerra*. Lisboa: Edições Cosmos.
- FLORES, Jorge (2024). *Empire of Contingency. How Portugal Entered the Indo-Persian World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FONSECA, Luís Adão da (2007). *D. João II*. Lisboa: Temas e Debates.
- GÓIS, Damião de (1566). *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*. Lisboa: Em casa de Francisco Correia.
- GOODY, Jack (1961). "Religion and Ritual: The Definitional Problem". *The British Journal of Sociology*, 12, 2, 142-164.
- HAIR, P.E.H. (1994). *The founding of the Castelo de São Jorge da Mina: an analysis of the sources*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin-Madison.
- KRISCHER, André (2009). "Souveränität als sozialer Status. Zur Funktion des diplomatischen Zeremoniells in der Frühen Neuzeit", in Ralph Kauz, Giorgio Rota e Jan Paul Niederkorn (eds.), *Diplomatisches Zeremoniell in Europa und im Mittleren Osten in der Frühen Neuzeit*. Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1-32.
- MACHADO, José Pedro e CAMPOS, Viriato (1969). *Vasco da Gama e a sua Viagem de Descobrimento*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de (1993). "Os régios protagonistas do poder", in José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 512-73.
- MATTINGLY, Garrett (1955). *Renaissance Diplomacy*. Boston: Houghton Mifflin.
- MELO, João Vicente (2016). "In Search of a Shared Language: The Goan diplomatic protocol". *Journal of Early Modern History*, 20, 4, 390-407.
- MENDONÇA, Manuela (1995). *D. João II*. Lisboa: Editorial Estampa.
- MOÁS, Ana (2016). "Afonso de Albuquerque and the Consumption of Material Culture in the Indian Ocean (1506-1515)", dissertação de mestrado. Lisboa: FCSH-UNL.
- OCHOA BRUN, Miguel Ángel (1999-2012). *Historia de la diplomacia española*. 10 vols. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.
- PÉQUIGNOT, Stéphane (2009). *Au nom du roi : pratique diplomatique et*

- pouvoir durant le règne de Jacques II d'Aragon (1291-1327)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- PÉQUIGNOT, Stéphane (2011). "Les diplomaties occidentales, XIIIe -XVe siècles", in *Les relations diplomatiques au Moyen Âge. Formes et enjeux. Actes du XLIIe Congrès de la SHMESP (Lyon, 3-6 juin 2010)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 47-66.
- PINA, Rui de (1792). *Chronica d'ElRei Dom João II*. José Correa da Serra (ed.). Lisboa: Academia Real das Sciencias.
- RESENDE, Garcia de (1902). *Chronica de El-Rei D. João II*. Gabriel Pereira (ed.). Lisboa: Escriptorio.
- SALDANHA, António de Vasconcelos (1997). *Iustum Imperium. Dos tratados como fundamento do império dos portugueses no Oriente. Estudo de história do direito internacional e do direito português*. Lisboa / Macau: Fundação Oriente/Instituto Português do Oriente.
- SANTARÉM, Manuel Francisco de Barros e Sousa e SILVA, Luiz Augusto Rebello da (1842-59). *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo*. 18 vols. Paris.
- SERVICE, Elman R. (1962). *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Nova Iorque: Random House.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara (2008). "La communication symbolique à l'époque pré-moderne. Concepts, thèses, perspectives de recherche". *Trivium*, 2. Disponível em <https://doi.org/10.4000/trivium.1152>.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara (2011). "Much ado about nothing? Rituals of politics in early modern Europe". *Bulletin of the German Historical Institute*, 48, 9-24,
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara (2014). "Rituals of Decision Making? Early Modern European Assemblies of Estates as Acts of Symbolic Communication", in Yoshihisa Hattori (ed.), *Political Order and the Forms of Communication in Medieval and Early Modern Europe*. Rome: Viella, 63-95.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (1997). "Connected Histories: Notes towards a reconfiguration of Early Modern Eurasia". *Modern Asian Studies*, 31, 3, 735-62.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2012). *Courtly Encounters. Translating Courtliness and Violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- TREMML-WERNER, Birgit; HELLMAN, Lisa & VAN MEERSBERGEN, Guido (no prelo). *Handbook of Early Modern Global Diplomatic History*.
- WATKINS, John (2008). "Toward a New Diplomatic History of Medieval

and Early Modern Europe”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 38, 1, 1-14.

XAVIER, Ângela Barreto (no prelo). “Ritual, Ceremonies, Festivals”, in António Camões Gouveia, Federico Palomo e Laura Fernández González (eds.), *Public Rituals in the Portuguese Empire, 1498-1822*. London: Routledge.

Espaços contestados e práticas rituais na Nagasaki da Idade Moderna: o festival de Suwa e a procissão do *Corpus Christi*¹

Contested Spaces and Ritual Practices in Early Modern Nagasaki: The Suwa Festival and the Christian Procession of Corpus Christi

DAVID RIVERA MOSQUERA

Universidade de Princeton

da.rivera10@uniandes.edu.co

<https://orcid.org/0009-0000-5883-5017>

Texto recebido em / Text submitted on: 06/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 02/12/2025



Resumo. No começo do século XVII, em Nagasaki, as procissões religiosas convertem-se em uma ferramenta para impulsionar os interesses económicos e políticos das missões cristãs e do governo anticristão japonês. Neste artigo argumenta-se que a celebração xintoísta de Suwa recorre a estratégias de organização, controle e de articulação da população e do espaço quase idênticas às do *Corpus Christi*, mas utilizando-as para subverter os pressupostos ideológicos da celebração cristã. Na procissão do *Corpus Christi*, a organização da cidade em bairros, paróquias e instituições cristãs converge com formas de regulação social locais – desde as estruturas familiares até às da administração civil – para afirmar o triunfo da cristandade sobre as hierarquias humanas e o espaço urbano. No Suwa, estas formas locais de organização adaptam-se e mudam para impulsionar a ideia da restauração de uma ordem japonesa autóctone após a proibição do cristianismo, o que coloca aos marginalizados da cidade cristã no coração da celebração xintoísta.

Palavras-chave. Nagasaki, procissão do Corpus Christi, espaço urbano, missões em Japão, festival de Suwa.

Abstract. At the turn of the 17th century, in Nagasaki, religious processions become a tool to promote the economic and political interests of Christian missions and the anti-Christian Japanese government. In this article, I argue that the Shinto celebration of Suwa employs strategies that are almost identical to those of *Corpus Christi* to organize, control, and articulate the city's population and space, but with the goal of subverting the ideological bases of the Christian celebration. In the *Corpus* procession, the organization of the city into neighborhoods, parishes, and Christian institutions converges with local forms of social regulation—from family structures to those of the civil administration—to af-

¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi publicada em inglês sob o título “Re-signifying Ritual Practices in Early Modern Nagasaki: The Suwa Festival and the Christian Procession of Corpus Christi”, como parte do volume *The Routledge Companion to Race in Early Modern Artistic, Material and Visual Production* (2025).

firm the triumph of Christianity over human hierarchies and urban space. In the Suwa, these local forms of organization adapt to promote the idea of the restoration of a proper Japanese order after the prohibition of Christianity, which puts the marginalized of the Christian city right at the center of the Shinto celebration.

Keywords. Nagasaki, Corpus Christi procession, urban space, missions in Japan, Suwa festival.

Introdução

Este artigo contribui para um vasto corpo de trabalho historiográfico que investiga a inter-relação entre a vida quotidiana e a prática religiosa cristã no Japão da Idade Moderna. Embora o desenvolvimento de organizações comunitais em Nagasaki tenha sido estudado no passado, a inter-relação e convergência destas organizações nas procissões públicas da cidade é um assunto pouco trabalhado. Ainda menos estudada é a transição entre as procissões religiosas cristãs e as práticas xintoístas e budistas após a proibição do cristianismo. Reinier Hesselink (2016), João Oliveira Costa (2011) e Carla Tronu (2020, 2021) estudam o desenvolvimento de Nagasaki como cidade cristã e o estabelecimento de igrejas e organizações religiosas católicas, como confrarias, irmandades e Misericórdia. Bébio Vieira Amaro (2022), por sua vez, recria as práticas processionais católicas no Japão da Idade Moderna, destacando a centralidade dos cemitérios cristãos nos percursos das procissões e no desenvolvimento do espaço urbano.

Carla Tronu (2021) e Nam-Lin Hur (2021) pesquisam o amplo alcance das políticas anticristãs, em Nagasaki e no resto do Japão, após 1614, com uma particular atenção à reorganização das comunidades locais em torno de templos budistas, sob um estrito sistema de certificação. Tronu (2021), em particular, demonstra como o espaço sagrado cristão é ocupado e substituído por instituições budistas e xintoístas. De forma semelhante, Hesselink (2004) assinala a importância do festival de Suwa na Nagasaki pós-cristã e o protagonismo dos distritos de prostituição no desenvolvimento desta prática religiosa xintoísta.

Este trabalho põe em conversação a bibliografia mencionada para reconstruir as complexas redes de organização social e religiosa de Nagasaki. Seguindo o exemplo do trabalho de pesquisadores da história cultural da América Latina, como Caroline Dean (1999), Beatriz Catão Cruz Santos (2005), Lisa Voigt (2016) e Miguel Valerio (2022), entre outros, este artigo analisa o rol social e político da procissão cristã (e em particular do *Corpus Christi*) no

Japão da Idade Moderna, em paralelo com o imperialismo português e espanhol. Destaca ainda a agência das comunidades locais e do governo xogunal japonês na substituição das celebrações do período cristão, com a criação e o desenvolvimento do festival do santuário de Suwa.

De facto, na Nagasaki da primeira metade do século XVII, as procissões Católicas e Xintoístas tornam-se numa ferramenta fundamental para promover os interesses políticos e económicos das missões cristãs e do governo anticristão japonês. Ao articular diferentes estruturas administrativas e instituições laicas e religiosas, assim como hierarquias urbanas, a *performance* religiosa instrumentaliza os padrões de organização e interação locais, influenciando profundamente o desenvolvimento da vida na cidade. Antes da expulsão dos missionários europeus, em 1614, as práticas processionais cristãs, em Nagasaki, ocorrem em paralelo com o desenvolvimento das estruturas sociais locais e a criação duma infraestrutura religiosa urbana. Após a proibição do cristianismo, novas organizações e práticas budistas e xintoístas integram-se neste tecido social. Este artigo concentrar-se-á na procissão do *Corpus Christi* e na procissão do festival de Suwa, uma prática de influência xintoísta que substituiu a função do *Corpus* no período pós-cristão. Em defesa desta afirmação, neste artigo argumenta-se que o Suwa recorre a padrões quase idênticos de organização, articulação e controlo da população e do espaço que o *Corpus*, porém, fá-lo com o fim de subverter não só os objetivos ideológicos como também a mensagem religiosa, política e social da celebração cristã.

No *Corpus*, a divisão da cidade em bairros, confrarias e paróquias converge com as estruturas sociais e hierárquicas locais japonesas para organizar a população em torno da ideia duma hierarquia divina invisível, manifesta na procissão eucarística. No Suwa, estas infraestruturas locais de organização social adaptam-se à população em torno de uma prática ritual que, efetivamente, subverte a processão católica, representando a (re)instituição duma ordem social apercebida como propriamente japonesa, onde os marginalizados da era cristã ficam no coração da devoção religiosa. Começamos com uma introdução sobre Nagasaki como um importante porto que liga o Japão às amplas redes de comércio portuguesas e espanholas. Depois, introduzimos as práticas devocionais cristãs japonesas e a sua relação com as formas locais de organização social e política, como refletido na procissão do *Corpus*. Isto permitir-nos-á, então, assinalar como as práticas religiosas budistas e xintoístas, que substituíram o culto cristão na cidade, recorrem a formas de organização análogas às desenvolvidas no culto cristão, num momento de forte mudança na política local, o qual fica exemplificado na procissão do festival de Suwa.

1. Nagasaki da Idade Moderna

Por volta do século XVII, Nagasaki era um ponto de convergência das redes comerciais que percorriam o Oceano Índico, conectando Lisboa com Goa e Macau, assim como com o Oceano Pacífico, com a rota do Galeão de Manila, entre o México e as Ilhas Filipinas. Com uma localização estratégica numa baía do Noroeste da ilha de Kyushu, no começo do século, a cidade tinha-se tornado um ponto estratégico para conectar o Japão com o resto do mundo (em substituição de portos como Funai, na região de Bungo, no nordeste de Kyushu). Rapidamente, o comércio e a vida religiosa na cidade transformaram-se para estarem intimamente ligados, especialmente com a forte influência da ordem jesuíta, fundamental desde a fundação do porto, ao redor de 1570.

As ligações dos jesuítas com o comércio eram tão arraigadas que eles facilitavam a venda da seda e serviam nas negociações como representantes do Senado de Macau (GUNN 2018: 87). Este estado de coisas, por sua vez, permitiu que o poder no porto crescesse fortemente ligado à atividade das ordens religiosas e, em particular, da Companhia de Jesus, que até tomou posse da cidade de forma breve, entre 1580 e 1587². E, mesmo após a Companhia ter perdido a posse direta do porto, a administração local continuou nas mãos de japoneses cristãos³ (COSTA 2011: 53), logo a prática religiosa cristã continuou a dominar a cidade. Não em vão, em 1618, Martín Castaño, procurador-geral das Filipinas, descreve Nagasaki como uma cidade com “[...] tantos cristianos que se hacían las procesiones de disciplina la semana santa [...]” (AGI, F. 27 N. 107, ff. 642 v)⁴.

Assim, no final de 1614, a vida em Nagasaki, centrada nas riquezas provenientes do comércio, já tinha passado por um largo processo de articulação em torno da prática religiosa cristã, dirigida principalmente pelos jesuítas, mas também pelas ordens mendicantes, e por um corpo de sacerdotes diocesanos japoneses (TRONU 2020: 87). As igrejas, seminários e casas jesuítas não só estavam localizadas no coração comercial e político da cidade, perto

² Em 1580, o senhor Omura Sumitada (*Dom Bartolomeu* nas fontes jesuítas) deu aos jesuítas o controle da administração da justiça, o poder de executar criminosos, e a arrecadação de impostos da terra em Nagasaki, Mori e as terras circundantes (ALVAREZ-TALADRIZ 1954: 70-71). No entanto, sete anos depois, em 1587, com a conquista de Kyushu por Toyotomi Hideyoshi, esses poderes foram retirados, e em 1592 a cidade passou a ser administrada por funcionários locais sob a responsabilidade nominal do Xogun (ELISON 1973: 132; TRONU 2021: 53).

³ Aqui, é notável o exemplo de Murayama Toan, o poderoso administrador (*daikan*) de Nagasaki, com jurisdição sobre as periferias (*sotomachi*) da cidade e quem autorizou tanto dominicanos quanto franciscanos a pregar e construir as suas igrejas.

⁴ “... tantos cristãos que durante a Semana Santa eles até realizavam procissões de autoflagelação [...]”.

das docas que ligavam o Japão a Macau e à China continental, mas a Companhia também tinha poderosos aliados entre os administradores locais e os ricos comerciantes. Além disso, o calendário local seguia os feriados cristãos e, progressivamente, procissões e outros grandes eventos litúrgicos chegaram a afirmar a proeminência católica sobre a paisagem urbana. A devoção e a prática católica passaram a ser inseparáveis do poder económico, do domínio político e da influência sobre a administração local.

2. A infraestrutura social de Nagasaki

Esta convergência, fundamental para o desenvolvimento da celebração do *Corpus Christi*, manifesta-se na configuração de uma “infraestrutura cristã”: uma rede de igrejas, cemitérios, confrarias, e outros centros de culto que se articulam ao redor da prática processional. Esta “infraestrutura”, por sua vez, molda fundamentalmente o desenvolvimento da vida urbana em torno dos centros de culto, do porto e das sedes da administração local. Portanto, no momento da expulsão dos missionários europeus do Japão havia 13 igrejas católicas, em Nagasaki, sendo a maioria destas dos jesuítas em contraste com a nula presença de centros de culto budistas e xintoístas, desmantelados na década de 1570, como parte da política de conversões forçadas em massa do senhor local Omura Sumitada (TRONU 2021: 47-48)⁵. Mesmo franciscanos, agostinhos e dominicanos, fortemente antagonizados pelos jesuítas, adquiriram progressivamente mais e mais influência, podendo construir igrejas e hospitais nos distritos externos do perímetro urbano.

Com a progressiva consolidação dos mendicantes⁶, por volta de 1614, configurou-se um complexo sistema de organizações cristãs com uma forte relação de interdependência. Em linhas gerais, na cidade estavam as diferentes ordens religiosas; as estruturas da hierarquia diocesana (com um grande número de sacerdotes japoneses ordenados e um robusto sistema de

⁵ Como Carla Tronu explora no seu trabalho, na altura da fundação de Nagasaki (originalmente uma pequena vila piscatória), a região adjacente não possuía muitos centros de culto xintoístas ou budistas, e os poucos que existiram foram destruídos nos primeiros anos da missão. O desenvolvimento da cidade ocorreu em paralelo com a criação de uma complexa infraestrutura de centros de culto cristãos. Esta tendência seria revertida após a expulsão dos cristãos, com a construção de múltiplos centros de culto budistas e com o santuário xintoísta de Suwa (TRONU 2021: 48).

⁶ A construção das igrejas dos franciscanos (1609), dos dominicanos (1610), e dos agostinianos (1611) deu-se em rápida sucessão, acompanhada da construção de conventos, hospitais e confrarias (TRONU 2020: 87-88).

paróquias)⁷; e diferentes confrarias e outras associações piedosas, como as Misericórdias, (muitas vezes administradas autonomamente pelos fiéis e vinculadas às ordens, ou a comunidades, ou paróquias específicas) (TRONU 2020: 86-88). Além disso, as associações comunais que regulavam a devoção tinham uma relação estreita com as divisões sociais de Nagasaki. Por exemplo, enquanto a Misericórdia se reunia aos ricos comerciantes da cidade, uma comunidade, como a paróquia de São Lorenzo, na periferia urbana, atendia a população migrante coreana (COSTA 2007: 77).

3. Convergência de estruturas sociais japonesas e cristãs

Adicionalmente, a proximidade entre as autoridades civis e religiosas teve como resultado a interpenetração entre estas estruturas comunais de devoção religiosa e formas locais de organização social japonesas. Em muitos sentidos, esta mistura ficou impressa na própria configuração urbana da cidade, onde a administração dos bairros (*machi*)⁸ estava muitas vezes nas mãos de influentes comerciantes cristãos que favoreciam ou impunham diretamente certas práticas sociais e religiosas às pessoas sob a sua administração.

As atividades missionárias e a influência cristã passaram necessariamente por estas estruturas de organização comunitária e, em muitos casos, os líderes da administração local também ocupavam posições centrais em instituições de caráter religioso. O caso mais paradigmático era o da Misericórdia que não somente incluía ricos comerciantes, como já mencionado, como também tinha como membros os quatro representantes dos bairros da cidade que, por sua vez, tinham estreitas conexões com os jesuítas (TRONU 2021: 83)⁹.

A centralidade desta dinâmica de convergência nunca será suficiente-

⁷ O Concílio de Trento estabeleceu as paróquias como unidades espaciais essenciais na organização dos fiéis com vista à administração dos sacramentos. Em Nagasaki, a divisão da cidade em áreas permitiu designar um sacerdote para cada igreja e desenvolver um sistema mais eficiente de cuidado pastoral das comunidades locais, assim como uma estrutura mais hierarquizada para a missão (TRONU 2021: 87). É importante assinalar que, apesar do bispo ser jesuíta, houve cuidado em manter diferenças entre a hierarquia diocesana e a hierarquia da Companhia de Jesus, como Oliveira e Costa explica em relação a Luís de Cerqueira (COSTA 2007).

⁸ Além dos grandes movimentos políticos e dos interesses das figuras mais poderosas da cidade, a configuração do espaço e da vida quotidiana em torno de famílias (*ie*) cristianizadas, por sua vez organizadas em bairros (*machi*) liderados por chefes (*otona*), e articuladas em um amplo sistema de associações locais cristãs, teve como resultado que a conversão dos recém-chegados fosse muito mais fácil e organizada (HESSELINK 2009: 16).

⁹ Como acontecia em outras cidades japonesas na Idade Moderna, desde a sua fundação, as estruturas sociais em Nagasaki estiveram articuladas em torno de famílias (*ie*) e bairros (*machi*) que constituíam as unidades mais simples e fundamentais de agrupação social (TRONU 2021: 83). Cada bairro tinha um “chefe” (*otona*) escolhido de entre as famílias mais influentes e ricas da comunidade. Por sua vez, de entre esses “chefes”, quatro *otona* eram selecionados para dirigir o governo da cidade e assumir a administração local (TRONU 2021: 83).

mente sublinhada. Se, no âmbito religioso, as igrejas, os santuários ou, como veremos, os marcadores, como as cruzes ou os caminhos processionais, se constituem como uma espécie de eixo de agregação e organização da prática religiosa, então poder-se-á argumentar que as redes de sociabilidade comunal na estrutura social do Japão moderno cumpriam a mesma função. Numa sociedade estritamente hierarquizada, nos moldes confucionistas, com a família xogunal no topo, e os comerciantes e as prostitutas no fundo, as comunidades locais funcionavam como as unidades principais para organizar a população, fosse ela rural ou urbana (WARD 2020: 176).

4. A vida litúrgica de Nagasaki

Contudo, e especialmente no início do século XVII, é possível traçar o desenvolvimento de uma rica vida devocional num ambiente urbano fortemente dominado por organizações laicas (como as confrarias, as irmandades e a Misericórdia) e religiosas (como as ordens) sob uma forte égide católica, onde, além disso, “... the majority of [the] citizens [were taking] part actively in the Catholic liturgical calendar” (COSTA 2011: 48)¹⁰. A articulação de poderes e influências do mundo do comércio e da administração pública na prática religiosa, como já visto, resultou na multiplicação de procissões, cuja característica central era o luxo e a profusa utilização de objetos litúrgicos que transmitiam uma ideia de poder, *status*, fasto e prosperidade. Isto era verdade não somente para as ocasiões importantes ou para as festas centrais do calendário litúrgico, como para o *Corpus Christi*, numa realidade circunscrita unicamente às cidades ou portos comerciais como Nagasaki¹¹.

Pelo contrário, a abundância destas procissões e a inclusão de elementos que apontavam à prosperidade da igreja católica e à influência local das missões elevou-se quase numa característica constitutiva da prática religiosa cristã no Japão (AMARO 2022: 515). Um exemplo claro são as procissões funerárias, onde, sem importar a condição económica do defunto, a preocupação pela grandiosidade, o luxo dos objetos litúrgicos e o alcance da mensagem religiosa eram centrais. Neste sentido, Vieira Amaro sustenta que esta ênfase na ostentação corresponde diretamente às crenças budistas locais (nas

¹⁰ “... a maioria [dos] cidadãos [participavam] ativamente do calendário litúrgico católico”.

¹¹ Os trabalhos de Lisa Voigt (VOIGT 2016), Beatriz Catão Cruz Santos (SANTOS 2005), Caroline Dean (DEAN 1999), entre outros, assinalam a centralidade e profunda influência das festas e celebrações cristãs nos impérios Espanhol e Português da Idade Moderna com particular ênfase na inter-relação do comércio e a celebração religiosa.

quais a veneração dos antepassados (*kou*) e o luxo no culto religioso (*shogon*) se constituíam em méritos (*kuriki*) fundamentais para garantir uma melhor vida depois da morte) e também à necessidade dos religiosos europeus em encontrar maneiras eficientes de fazer proselitismo para converter a população local ao cristianismo (AMARO 2022: 516).

A implementação de grandes estandartes de seda e veludo e de cruzes de ouro e prata, tal como a procura de incluir a maior quantidade possível de pessoas, dava a estes eventos um carácter massivo e profundamente teatral, cuja influência permitia alcançar possíveis novos seguidores, enquanto correspondia diretamente às sensibilidades sociais e religiosas locais (AMARO 2022: 515). Neste sentido, a articulação dos jesuítas com as complexas e rentáveis redes do comércio da Ásia e da América facilitava a confluência “afortunada” entre devoção religiosa e prosperidade económica, o que fazia a mensagem do cristianismo muito mais persuasiva, já que lhe concedia um amplo prestígio social e o reconhecimento das classes ricas de comerciantes e da população em geral, mesmo fora dos círculos propriamente cristãos. Deste modo, embora Nagasaki continuasse sendo uma cidade japonesa, controlada diretamente desde Edo (atual Tóquio) e com uma considerável população de japoneses, coreanos, chineses e pessoas do sudeste asiático não cristãs, o poder e a influência dos cristãos e de sua prática religiosa só cresceram com o tempo (COSTA 2011: 53).

5. A procissão do *Corpus Christi*

Neste contexto de predomínio e de fervor religioso, em 1604, 1605 e 1606, o bispo Cerqueira organizou grandes procissões públicas para comemorar a ordenação de novos padres japoneses com missas pontificais solenes como ponto focal (TRONU 2015: 34). Deste modo, como aponta Oliveira e Costa, a procissão do *Corpus Christi* foi permitida pela primeira vez em 1605, despertando grande interesse e ativa participação da população, pois “A place in the procession was much competed among possible participants” (COSTA 2011: 59)¹². De facto, entre todas as procissões realizadas durante o ano litúrgico, o *Corpus Christi*, representando o triunfo militar e o domínio imperial português, tornou-se num dos principais eventos do ano para a população. Representante do espírito da Contrarreforma e do Concílio de Trento, como observa Beatriz Catão Cruz Santos, o *Corpus* “deveria ser

¹² “Um lugar na procissão era muito disputado entre os possíveis participantes”.

[uma] ‘grande’, ‘solene’ e ‘célebre’ procissão” na qual a diferença entre a devoção religiosa e a vontade de domínio da Monarquia portuguesa ficava efetivamente apagada (SANTOS 2005: 34). A celebração representava o triunfo do divino Cristo sobre o pecado e a morte, mas também a vitória terrestre e muitas vezes militar da Igreja e do império da Monarquia Ibérica¹³ sobre a heresia (DEAN 1999: 7-8). Por este motivo, o *Corpus* pode ser visto como a afirmação do poder imperial português sobre Nagasaki e os seus habitantes, um testemunho da percepção de supremacia da religião cristã e, também, um sinal dos esforços dos seus missionários por centrar a vida e o espaço urbano em torno do Santíssimo Sacramento.

O *Corpus Christi* funciona, assim mesmo, como uma espécie de espelho divino da hierarquia da sociedade local. Líderes católicos, missionários europeus, e sacerdotes japoneses lideravam a procissão, seguidos pelas autoridades cristãs japonesas, ecoando a ideia duma hierarquia celestial, que transcendia o espaço do terreno. Em Nagasaki, como na Europa e nas colónias espanholas das Américas “...the degree of proximity to the Eucharist symboliz[ed] the degree to which one had risen in society.” (HESSELINK 2016: 163)¹⁴. Constata-se, então, que o local ideal no *Corpus* era o espaço mais próximo da Hóstia. Entre os administradores locais japoneses que participaram do *Corpus* estavam os chefes (*otona*) dos diferentes bairros (*machi*) da cidade. Além disso, homens religiosos locais, piedosas mulheres japonesas com crucifixos e imagens sagradas e meninos japoneses dançando em estilos regionais e europeus em frente ao sacramento eram frequentemente figuras centrais deste tipo de celebração religiosa (COSTA 2011: 59-60; MATOS 1616: 17).

Aqui, a hierarquia celestial, irradiando da divindade encarnada, carregada sob a custódia da Hóstia, era ecoada pelas hierarquias temporais do comércio e do poder político (DEAN 1999: 12), desde os funcionários mais importantes até aos párias e às prostitutas. De facto, esta hierarquia, central na lógica da procissão, refletia também a hierarquia da cidade, onde os homens poderosos envolvidos em atividades comerciais ficavam próximos do porto, como também do complexo jesuíta, enquanto, longe da luz divina, ficavam os distritos vermelhos de Murayama e Yoriai, os centros de prostituição da cidade. As vidas divina, social e urbana estavam desta forma alinhadas e, mais do que isso, profundamente enraizadas numa compreensão quase cosmológica onde o espaço e a sua experiência se articulavam em torno da realidade da revelação divina na eucaristia. Como espelho profundo, para os fiéis, o corpo de Cristo refletia as ordens terrenas da humanidade e legitimava-as.

¹³ Entre 1580 e 1640, as coroas de Espanha e Portugal se unem sob Felipe II, Felipe III e Felipe IV de Espanha.

¹⁴ “... o grau de proximidade com a Eucaristia simbolizava o grau em que alguém havia subido na sociedade”.

Tal como com outras manifestações religiosas, no *Corpus*, a inserção dos símbolos da religião cristã no espaço poderia interpretar-se como uma afirmação da supremacia e do domínio do cristianismo sobre o território e a população. Um exemplo muito ilustrativo da lógica subjacente neste tipo de práticas processionais pode ser a utilização de cruzes para marcar espaços sob o controlo cristão ou dentro das ambições cristãs. A construção de cruzes em locais públicos assinalava a presença cristã e a pretensão de domínio sobre territórios específicos; especialmente nos casos em que não era possível construir uma igreja em lugares percebidos como próprios ou mesmo sagrados. Seguindo as técnicas japonesas de talha e laca em madeira, estas cruzes estavam presentes nas comunidades cristãs e manifestavam a vontade de articular a vida e o movimento local em torno do culto católico (AMARO 2022: 517-518).

De facto, a afirmação da supremacia religiosa no *Corpus*, de maneira semelhante ao que acontece com estas cruzes, pode ser lida quase como uma síntese das muitas outras práticas que afirmam o predomínio católico sobre o espaço urbano: desde o desenvolvimento das instituições religiosas já mencionadas (paróquias, confrarias, hospitais, seminário, etc.) até a construção de igrejas e de outros edifícios para o culto e vida devocional católica, assim com a utilização de estruturas próprias da administração local para fins religiosos. O gesto de agregar e articular a vida em torno da prática processional do *Corpus* manifesta, em muitos sentidos, a mesma vontade de influência sobre a população que permite a organização da maioria das manifestações da vida urbana ao redor da prática católica.

Neste sentido, a festa em torno do corpo de Cristo emerge como uma prática que, além de simplesmente simbolizar ou refletir a ordem na cidade, apresenta-a e (re)presenta-a como uma realidade viva e em movimento, ou seja, torna-a numa realidade ativa no centro do espaço urbano (com a confluência nas ruas da cidade de toda a população e das instituições que a organizam). Assim como o corpo de Cristo se transmuta na hóstia, a cidade, que orbita ao redor da sua divindade, se transmuta por sua vez numa procissão que é símbolo, mas que, como sucede no mistério da transubstanciação divina, é mesmo realidade: uma espécie de manifestação sacramental “inversa”, onde as ordens temporais se manifestam por meio dos significantes eternos da divindade e da prática religiosa.

Ainda mais, e seguindo esta linha de raciocínio, a operação quase sacramental que caracteriza tanto o *Corpus* quanto procissões semelhantes, em Nagasaki, não se limita unicamente à participação ativa da população e da articulação das complexas redes de sociabilidade local, indo mais além, pois,

num sentido ainda mais fundamental, a cidade, as suas ruas, os seus edifícios, os seus focos de atividade, tudo surge, se articula e se desenvolve, em certo sentido, a partir das procissões: a cidade nasce e cresce ao redor da prática processional cristã. De facto, e seguindo a hipótese de Vieira Amaro, as primeiras procissões na cidade aparecem logo em 1571, pouco depois da sua fundação, cobrindo a rota entre o complexo jesuíta, perto das docas e o comércio, e o cemitério de “Cruz-machi”, no local da futura igreja de Santo Domingo (AMARO 2022: 526). Já no final do período cristão, essa via processional converte-se no eixo central da vida urbana e na rota principal para as procissões mais importantes do calendário litúrgico (AMARO 2022: 526).

Literalmente, novas ruas, edifícios e comunidades crescem em torno desta rota, incluindo as igrejas mais importantes de Nagasaki: a cidade inteira é desenvolvida, então, seguindo esta e outras rotas que aparecem progressivamente com a evolução da vida litúrgica local¹⁵. Obedecendo à localização dos lugares sagrados como o cemitério, as igrejas, os espaços de martírio e as muitas cruzes do espaço urbano, as rotas traçam, na sua trajetória, as formas e as manifestações da vida individual e comunitária de Nagasaki: como no sacramento, “manifestam” e dão vida e realidade às muitas facetas do espaço urbano.

Em 1614, toda a cidade era um estrado para a vida litúrgica e existia uma robusta rede de rotas processionais utilizadas pelas diferentes ordens, confrarias e organizações piedosas (AMARO 2022: 526-528). Além disso, Vieira Amaro sustenta que, mesmo após o desaparecimento da cristandade em Nagasaki, é possível identificar estas rotas como vias articuladoras da vida urbana e, inclusive, das práticas religiosas (e processionais) que substituíram as festas cristãs no período pós-cristão (AMARO 2022: 529-530). É bem possível dizer, então, que a cidade se desenvolve em torno destas rotas processionais e, mais especificamente, que a prática do *Corpus Christi* se posiciona como um ponto focal que não somente representa, simboliza ou significa a cidade, mas num sentido mais fundamental, fá-la convergir, desdobrando-a como realidade (e até lhe dando origem): dando forma ao espaço e articulando a vida religiosa, política e económica em torno de significantes e sagrados lugares cristãos.

Porém, todas as procissões católicas pararam com a expulsão dos missionários europeus, a destruição das igrejas católicas e a apropriação (ou dessa-

¹⁵ Como o estuda Vieira Amaro, as procissões conectavam a Catedral (e o colégio dos jesuítas) ao cemitério de Cruz-Machi, ao edifício da Misericórdia, e ao cemitério de Tateyama (entre outros centros de culto), criando um importante eixo de prática devocional e vida urbana (AMARO 2022: 526-528). Com a construção de igrejas franciscanas, dominicanas e agostinianas, outras rotas processionais apareceram na periferia da cidade, articulando novos centros de culto.

cralização) dos espaços e edifícios cristãos, em 1614. Ao saber da notícia do desterro dos religiosos e da proibição do cristianismo, a população local participou massivamente em procissões penitenciais, pedindo a Deus a sua libertação, realizando várias penitências na esperança de que as suas ações influenciassem a vontade divina e levassem as autoridades a reconsiderarem a sua decisão (MATOS 1616: 75). As manifestações cristãs foram acompanhadas por oficiais japoneses, como o *daikan* Murayama Toan¹⁶, a sua mulher e os seus filhos, que participaram com o resto da população, carregando grandes cruzes, descalços, cobertos de sangue e portando coroas de espinhos (Ávila Girón, *Relación* 192).

O último *Corpus* registado, em 1614, limitava-se ao complexo jesuíta de Hirado (acabando efetivamente com o controlo religioso cristão sobre a paisagem urbana). As igrejas foram destruídas ou reaproveitadas como templos budistas, prisões ou prédios do governo, e os novos administradores de Nagasaki ocuparam o centro da cidade, recebendo instruções diretas de Edo¹⁷. Grande parte da população permaneceu cristã, incluindo alguns dos japoneses mais poderosos da cidade, chefes de distrito, comerciantes e administradores locais, assim como algumas comunidades cristãs coreanas e chinesas, mas a “Nagasaki litúrgica” chegou ao seu fim e o governo xogunal garantiu que qualquer vestígio de cristianismo fosse eliminado do país, no final do século.

6. Políticas anticristãs japonesas

Após a Rebelião de Shimabara, em 1638, o governo japonês implementou uma política de intolerância em relação ao cristianismo, banindo todos os europeus, exceto os holandeses, interessados somente no comércio. O projeto de eliminar o cristianismo no Japão envolveu a destruição de locais de culto e igrejas cristãs, que foram rapidamente substituídos por templos budistas e, em menor grau, por santuários xintoístas (TRONU 2021: 50). Portanto, se as práticas religiosas cristãs estavam organizadas em torno de redes locais de sociabilidade comunal como as confrarias, as paróquias e outras organizações piedosas, o governo xogunal decidiu adotar uma política de articulação da população local em torno de um novo sistema de templos budistas (TRONU 2021: 53).

¹⁶ Com a perseguição de Hideyoshi e a instituição dum sistema de controlo direito desde Edo, foram criadas as posições de magistrado (*bugyo*) e de administrador (*daikan*) como representantes do poder xogunal sobre os chefes dos bairros no centro (*uchimachi*) e na periferia (*sotomachi*) de Nagasaki (TRONU 2021: 84).

¹⁷ Posteriormente, os edifícios administrativos seriam trasladados para as periferias de Nagasaki (ver Tronu 2021: 49).

Este processo, de natureza progressiva, colocou diretamente as comunidades de Nagasaki (e de outros domínios) sob o controlo e a supervisão dos templos locais para garantir a não-cristandade da população local. Ora, se os cristãos estiveram organizados por paróquias e igrejas, após a destruição dos lugares de culto católico, a dessacralização dos enterramentos cristãos e o desmantelamento das instituições laicas e religiosas da cidade, o governo central buscou fundar templos budistas para ocupar os lugares sagrados dominados previamente pelo cristianismo e agrupar a população em torno de unidades espaciais e comunais definidas sob o seu controlo (TRONU 2021: 50; HUR 2021: 21). Neste sentido, estes templos funcionaram como um dos focos fundamentais para o controlo, a regulação e a organização da população em torno do poder xogunal.

De maneira semelhante ao que se passava no período cristão, esta nova rede de centros de culto estruturou-se em paralelo com as hierarquias civis, os *otona* dos bairros e os tecidos de sociabilidade familiar locais. Todos os habitantes da cidade eram obrigados a registar-se no templo local e, posteriormente, a serem certificados como não cristãos. Este era um processo duplo que implicava o registo censitário da população pelos *otona* de cada bairro (*machi*) e a posterior certificação do templo local por meio de um selo oficial (HUR 2021: 25-26). Os originais destes documentos eram enviados a Edo e as cópias ficavam no registo local: todo o processo se repetia cada ano e assegurava a homogeneidade social e a conformidade com o governo central.

Num primeiro momento, somente os que tinham sido cristãos eram obrigados a completar este processo, mas na segunda metade do século XVII, a associação a um templo e a certificação de não-cristandade adquiriram uma natureza obrigatória em todo o país e tornou-se praticamente impossível viver no Japão sem estar inscrito num templo local (HUR 2021: 27). Desta forma, e seguindo a Hur, é possível identificar como o sistema muda no tempo para satisfazer as ambições de controlo e de centralização do poder do governo xogunal, mesmo após a quase completa erradicação do cristianismo (HUR 2021: 27-29). O sistema, que surge para contrapor-se a uma percebida anomia religiosa, transforma-se, eventualmente, numa operação censitária inteiramente burocrática.

No entanto, no século XVII, nas primeiras décadas após a proibição do cristianismo, o propósito político destas medidas era inseparável da sua natureza religiosa: eram parte duma mesma ofensiva que se apresentava sob formas diferentes em diferentes regiões. Então, enquanto no resto do país o governo xogunal limitava o poder e a expansão das instituições religiosas japonesas (e especialmente de certas seitas do budismo, como os *ikko*); em

Nagasaki, a evangelização budista tornou-se progressivamente numa das pedras angulares da política xogunal (HUR 2021: 25). Monges foram enviados à cidade para pregar e fazer proselitismo, e os ritos funerários que até então tinham sido realizados por igrejas cristãs passaram a estar sob a jurisdição direta do clero budista, com o qual os cemitérios foram re-sacralizados, conforme a tradição budista.

Novamente, o temporal e o espiritual convergiram, mas vida e morte passaram das mãos das igrejas para as dos templos budistas. De facto, na segunda metade do século, Nagasaki tinha uma presença *per capita* de templos budistas muito superior à média de todo Japão e, enquanto estas instituições religiosas sofriam restrições pelo governo, noutras regiões, os monges puderam fundar novos templos na cidade e ensinar as suas doutrinas livremente, como no caso do *Daionji* (TRONU 2021: 50, 54). Ao mesmo tempo, como já mencionado, as estruturas civis que tinham servido para garantir a cristandade dos indivíduos, as famílias e os bairros, agora certificavam a não cristandade dos mesmos indivíduos, muitas vezes, com a participação de apóstatas ex-cristãos. A vida quotidiana rearticulou-se efetivamente em torno de uma devoção e duma lógica associada às religiões locais.

Da mesma maneira, e em paralelo aos desenvolvimentos do budismo, os santuários xintoístas contribuíram para os objetivos do governo xogunal, organizando os cidadãos em torno de festividades, como o festival do santuário de Suwa, também conhecido como *Okunchi*, em Nagasaki, uma prática religiosa que substituiu a função do *Corpus* como eixo de agregação e articulação da população local. De maneira similar ao que acontecia com o registo budista, os habitantes da cidade eram organizados espacialmente, já não por templo, mas por seus *machi*, e eram obrigados a participar no festival todos os anos como espectadores, organizadores ou artistas. Um pouco como as confrarias ou as ordens do período cristão (onde diferentes organizações religiosas faziam diferentes procissões), as divisões espaciais dos *machi* refletiam-se na vida litúrgica e, neste caso, na realização de uma grande procissão religiosa que atravessava a via central da cidade (como no *Corpus*) desde o porto, passando pelo antigo bairro de Cruz-*machi* até o santuário de Suwa, no monte Tateyama.

7. O festival do santuário de Suwa

Criado em 1634, o festival de Suwa recriava a lendária invasão da Coreia pela Imperatriz Jingu, o que, para Hesselink, parece ser uma indicação de que

as autoridades japonesas consideravam Nagasaki quase como uma terra a ser (re)tomada (HESSELINK 2016: 165). Na celebração religiosa xintoísta, os símbolos militares utilizados na reencenação da conquista mítica da Coreia criam um forte paralelo com o presente. Assim, o antigo gesto de controlo de terras estrangeiras atua como um evento fundacional que dá sentido e legitimidade ao esforço de expulsar os europeus e “recuperar” Nagasaki. Antes da fundação da cidade, não havia mais do que alguns santuários na região, que foram rapidamente destruídos ou reaproveitados por missionários cristãos; entre eles, uma versão anterior do santuário de *Suwa* (TRONU 2021: 52). Após o fim da era cristã, em Nagasaki, houve uma necessidade de reclamar aquele território; uma necessidade que, talvez, excedesse os objetivos políticos do xogunato ou, mais exatamente, os complementasse.

Matsuri ou os festivais japoneses representam, justamente, um movimento de retorno à ordem após o caos, de reconfiguração, reapropriação e reconsecração do mundo, que muitas vezes reflete os movimentos políticos do espaço temporal (PLUTSCHOW 1996: 23). A unificação do reino, a expulsão dos cristãos e o restabelecimento do equilíbrio desejado podem não ter sido vistos pelos participantes como meros objetivos políticos, correspondentes a uma necessidade pragmática, mas como movimentos de profundo significado cosmológico que refletiam o retorno à ordem e a remoção duma poluição. Num *matsuri*, como a festa de *Suwa*, à semelhança do que acontecia com a procissão do *Corpus*, as vicissitudes das esferas política, económica e social estavam intimamente ligadas ao religioso como parte de uma única realidade.

Realmente, o *Suwa* recorre a padrões muito semelhantes de organização, articulação e controlo da população e do espaço que o *Corpus*, mas utiliza-os para contrariar os objetivos ideológicos e a mensagem religiosa, política e social da celebração cristã. Como no *Corpus*, é possível perceber na procissão de *Suwa* uma espécie de movimento especular em relação à sociedade. A ordem da procissão fala diretamente de uma vontade de manter a ordem no mundo, com a qual os membros principais da comunidade encabeçam a prática processional, num intento de refletir “... the traditional social order which, by meeting the deity face-to-face the community desires to affirm” (PLUTSCHOW 1996: 49)¹⁸. O ritual religioso, porém, não se limita à representação, articulação e manifestação de uma hierarquia supraterrânea. Mesmo que as ordens terrenas da cidade e da sociedade estejam presentes na festa (desde ricos mercadores até camponeses e curiosos casuais), o centro do ritual gira, precisamente, em torno de uma tensão entre esta ordem e o caos, o qual é

¹⁸ “... a procissão reflete a ordem social tradicional que, ao enfrentar a divindade cara a cara, a comunidade deseja afirmar”.

percebido como uma característica quase fundacional; algo que foi estabelecido *in illo tempore*, mas que continua a exercer um forte efeito no presente (PLUTSCHOW 1996: 27).

O festival representa, então, um movimento geral de re-articulação da vida da cidade em torno de um novo eixo simbólico e sacral, assim como a procura da (re)apresentação de uma ordem transgredida e restabelecida no domínio do económico e do político. E, precisamente, esta representação inscreve-se no espaço por meio de uma prática processional que se posiciona no centro da vida urbana e que manifesta, de maneira prática e real, o gesto simbólico do *matsuri*: o reordenamento do mundo de acordo com a vontade das divindades e os costumes locais. Neste caso, no entanto, este reordenamento sucede, como num palimpsesto, sobre as marcas (compreensíveis para a população previamente cristianizada) das práticas religiosas processionais cristãs.

Na verdade, a procissão parece percorrer a mesma rota central desde o porto, no lugar do antigo complexo jesuíta que atravessa o bairro de Cruz-machi, até chegar ao santuário de Suwa, muito perto do antigo cemitério cristão do monte Tateyama (AMARO 2022: 530). Aqui, se bem que os espaços sagrados e a rota processional não mudem, nem mudem muitas das estruturas da administração civil ou do poder económico que se articulam na procissão (quase como coordenadas que se mantêm no tempo e no espaço), a maneira como estes elementos são entendidos e a prática religiosa que os articula tentam ser transformados radicalmente sob uma lógica religiosa xintoísta. Como na toma política da cidade, no espaço ritual, os mesmos elementos adquirem uma ordem diferente e, portanto, o seu significado e o seu valor simbólico mudam.

8. A marca cristã na nova vida litúrgica de Nagasaki

Isto fica particularmente claro nas representações visuais do *Suwa*, retratado em biombos da segunda metade do século XVII e primeiros anos do século XVIII. Atualmente, apenas quatro dessas tábuas sobrevivem e a única análise profunda e minuciosa de uma delas tem sido realizada no ensaio de Reinier Hesselink, “The Two Faces of Nagasaki”. Com estas representações como uma guia, é possível imaginar como os profundos princípios religiosos de mudança e ordem se manifestam nas arenas política, económica e social. Os espetadores do evento, localizados bem no centro do biombo, são comerciantes japoneses, representantes do governo central, administradores locais

e comerciantes estrangeiros, holandeses e chineses. E, tal como no *Corpus*, os principais ocupam as melhores posições para o espetáculo e representam performativamente os escalões superiores da ordem social dentro da cidade. Todos contemplam uma dança ritual que, figurativa e simbolicamente, está bem no centro da representação do festival e simboliza o momento que é, talvez, o mais crucial da festividade: o apaziguamento (*kami-asobi*) das divindades do templo para criar uma nova ordem, um novo equilíbrio espiritual e terrestre. Neste ponto do festival, as executoras da dança cerimonial não são outras que as prostitutas (*yūjo*) da cidade.

Mostra-se aqui uma alteração fundamental da ordem hierárquica anterior, colocando os marginalizados da antiga sociedade cristã bem no centro do cortejo xintoísta, não apenas como espetadores ou participantes médios, mas como protagonistas centrais do ritual que origina a mudança no mundo e restaura a ordem. Mesmo se o ritual xintoísta procura restabelecer a ordem social, e reflete essa ordem desejada na prática processional, um dos elementos centrais no *matsuri* é a ideia da homogeneidade social, de natureza fundamental na hora de revitalizar a sociedade. Efetivamente, indivíduos de classe baixa, meninos, mulheres, e até mesmo grupos marginalizados frequentemente ocupam posições centrais nos festivais xintoístas (PLUTSCHOW 1996: 46), representando a nivelação da comunidade ao encontrar-se com as divindades.

Desta forma, no momento central do ritual de Suwa, as prostitutas da cidade ocupam um rol ambivalente. Por um lado, representam, ante os deuses, uma sociedade equalizada e homogeneizada, por outro, a sua dança é fundamental para (re)construir e reafirmar a ordem social e as hierarquias tradicionais. Embora as prostitutas (e os donos dos bordéis) não ocupem o topo da ordem social, ou uma posição completamente privilegiada ou reconhecida na esfera urbana, com a sua participação no momento central do *matsuri* e com sua representação da comunidade, passam a ser reconhecidas como parte integral do tecido social.

Além do mais, esta inserção não é apenas de natureza periférica ou unicamente simbólica ou restringida ao tempo do festival, pelo contrário, após o fim do cristianismo, o comércio ligado à prostituição alcança nova importância na vida urbana de Nagasaki, com o apoio direto do governo do xogum (HESSELINK 2004: 189). Como assinala Hesselink, a centralidade dos donos dos bordéis e a nova importância dos distritos de prostituição de Murayama e Yoriai ficam claras pela centralidade da atuação das cortesãs, mas também pela preeminência destes bairros no financiamento das muito onerosas procissões de Suwa e sua obrigatória participação anual como organizadores,

um facto excecional entre os bairros de Nagasaki (HESSELINK 2004: 208). Tal como acontecia com o *Corpus*, a prática religiosa no *matsuri* não se limita apenas ao domínio do simbólico, mas reflete, na verdade, uma re-ordenação da cidade, longe das estruturas sociais que sustentavam o poder jesuíta, antes de 1614. Contudo, a íntima ligação entre estes bairros e a prática ritual associada ao festival xintoísta assinala uma forte mudança na representação e na conceção das ordens sociais e económicas locais e, também, uma subversão direta das hierarquias do período cristão.

A vida religiosa parece centrar-se em torno de uma nova prática espiritual significativa que, tal como acontecia com as procissões católicas do início do século XVII, está profundamente ligada às realidades sociais e económicas do espaço urbano. Na realidade, enquanto as classes dominantes tradicionais, agora descristianizadas, continuam a manter o poder e a influência, com novos administradores xogunais acima delas, novos atores económicos influentes e ricos ocupam uma posição central na vida da cidade. E, se a cidade cristã se estruturava de Hirado para fora, agora esta nova Nagasaki parece deslocar o seu centro das docas e voltar-se para as vibrantes ruas da periferia urbana, em direção a novos e múltiplos centros urbanos. Na segunda metade do século XVII, após um grande incêndio em Hirado, os prédios administrativos são removidos do centro e, efetivamente, os focos de poder parecem deslocar-se para os arredores da cidade, com a maioria dos templos budistas, santuários xintoístas, centros administrativos, edifícios e bairros de prostituição, ficando fora dos antigos núcleos jesuítas de poder (TRONU 2021: 49).

Conclusão

Em suma, as procissões de *Corpus Christi* e *Suwa*, em Nagasaki, articulam estruturas económicas, sociais e políticas locais, e integram-nas nas suas lógicas religiosas e objetivos espirituais. Argumentamos que, mesmo que ambas as práticas processionais recorram a formas análogas de organização e articulação do espaço e da população, o *Suwa* efetivamente subverte a visão da sociedade presente no *Corpus* ao afirmar o (re)estabelecimento de uma ordem apercebida como própria do Japão, e contraposta a qualquer influência estrangeira. No *Corpus*, a devoção estruturada em torno da eucaristia refletia uma visão fortemente hierárquica do cristianismo e projetava a vontade de poder e influência da Companhia de Jesus sobre a população e o espaço urbano. Em contraste, o festival pós-cristão de *Suwa*, quase como uma resposta direta à prática cristã, visava restaurar uma ordem, ao mesmo tempo

que refletia as mudanças que as autoridades japonesas pretendiam efetuar nas esferas social, económica, política e urbana, após a expulsão dos cristãos. As comunidades marginalizadas na era cristã tornaram-se o centro das festividades religiosas e da vida económica, enquanto os centros urbanos de poder se afastaram do centro da cidade em direção aos seus limites, descentralizando efetivamente a vida de Nagasaki de seus pontos focais políticos, económicos e espirituais anteriores.

Bibliografia

- AGI, Filipinas 27, N107. “Martín Castaño sobre el papel de las Filipinas en la evangelización de Japón. 12 de diciembre 1618”.
- AMARO, Bêbio Vieira (2022). “Christian Cemeteries in Early Modern Japan”, in *East Asian Architecture in Globalization: Values, Inheritance and Dissemination*. Springer Nature, 514-533.
- ALVAREZ-TALADRIZ, José Luis (1954). “Introducción”. *Sumario de las cosas de Japón*. Tokyo: Sophia University.
- ÁVILA GIRÓN, Bernardino (1615). *Relaçion del Reyno del Nippon a que llama corrupta mente Jappon*. Biblioteca San Lorenzo El Escorial, España. ms O. III. 19.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2007). “The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Christian Church in Japan”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, Christians in Japan, 67-84.
- COSTA, João Paulo Oliveira e (2011). “A Christian Port in the Land of the Rising Sun”, in *Reinterpreting Indian Ocean Worlds: Essays in Honour of Kirti N. Chaudhuri*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 51-61.
- DEAN, Carolyn J (1999). “Corpus Christi Triumphant”. *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco*. Duke University Press, 7-22.
- ELISON, George (1973). *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUNN, Geoffrey C (2018). *World Trade Systems of the East and West*. Leiden: Brill.
- HESSELINK, Reinier H. (2009). “An Anti-Christian Register From Nagasaki”. *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, junio-diciembre, 18-19, 9-66.
- HESSELINK, Reinier H. (2016). *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*. Jefferson: McFarland & Company.

- HESSELINK, Reinier H. (2004). "The Two Faces of Nagasaki: The World of the Suwa Festival Screen". *Monumenta Nipponica*, Summer, 59, 2, 179-222.
- HUR, Nam-lin (2021). "Anti-Christian Certification (*terakue*) in Early Modern Japan: Establishment, Practice, and Challenges". *Religion, Power, and the Rise of Shinto in Early Modern Japan*. London: Bloomsbury Academic, 21-32.
- MATOS, Gabriel de (1616). *Relaçam da perseguiçam que teve a christiandade de Iapam desde mayo de 1612 até novembro de 1614*. Lisboa: Oficina de Pedro Crasbeeck.
- PLUTSCHOW, Herbert (1996). *Matsuri: The Festivals of Japan*. Japan Library.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz (2005). *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – Século XVIII*. São Paulo: Annablume.
- TRONU, Carla (2015). "The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki". *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, 12, 25-39.
- TRONU, Carla (2020). "The post-Tridentine parish system in the port city of Nagasaki", in *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*. Routledge, 82-95.
- TRONU, Carla (2021). "Anti-Christian Measures in Nagasaki During Early Edo Period (1614-1644)", in *Religion, Power, and the Rise of Shinto in Early Modern Japan*. London: Bloomsbury Academic, 47-60.
- VALERIO, Miguel (2022). *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640*. Cambridge University Press.
- VOIGT, Lisa (2016). *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. University of Texas Press.
- WARD, Haruko Nawata (2020). "Women, households, and the transformation of Christianity into the Kirishitan religion", in *Catholic Missionaries in Early Modern Asia: Patterns of Localization*. Routledge, 174-189.

Além de branco e negro: irmandade, festa e alteridade parda no Brasil colonial¹

Beyond White and Black: Brotherhood, Festivals and Pardo Alterity in Colonial Brazil

MIGUEL A. VALERIO

Universidade de Maryland, College Park

mvalerio@umd.edu

<https://orcid.org/0000-0001-7290-8825>

Texto recebido em / Text submitted on: 05/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 06/10/2025



Resumo. No dia treze do setembro de 1745, a irmandade parda de Nossa Senhora do Livramento de Recife, em colaboração com a irmandade também parda de Nossa Senhora de Guadalupe, da vizinha Olinda, encantou a maior cidade de Pernambuco com uma grande festa pública em honra do então Beato Gonçalo Garcia, beatificado em 1627. Aqui a estudo como uma encenação de uma alteridade parda por parte dos irmãos pardos. Na seleção dos componentes da procissão (carros triunfais, figuras alegóricas, música e danças), os irmãos pardos escolheram elementos de ambas as culturas paternas e maternas, mas também elementos e formas com que esse grupo já vinha se identificando, encenando, assim, sua própria identidade. Essa identidade desafia a equiparação de alteridade com uma dualidade branco-negro e nos convida a repensar as identidades coloniais e a pensar novamente as identidades que os sujeitos coloniais articularam, como a mulata, que, entretanto, também ficará fora deste paradigma e deste artigo.

Palavras-chave. Pardo, Brasil Colônia, raça, alteridades, rituais públicos.

Abstract. On September 13, 1745, the pardo brotherhood of Our Lady of Deliverance of Recife, in collaboration with the similarly brown-robed brotherhood of Our Lady of Guadalupe, from neighboring Olinda, enchanted the largest city in Pernambuco with a grand public festival in honor of the then Blessed Gonçalo Garcia, beatified in 1627. Here we study this as a staging of brown otherness by the brown brothers. In selecting the components of the procession (triumphal floats, allegorical figures, music, and dances), the brown brothers chose elements from both their paternal and maternal cultures, but also elements and forms with which this group had already identified, thus staging their own identity. This identity challenges the equation of otherness with a black-white duality and invites us to rethink colonial identities and to rethink the identities that colonial subjects articulated, such as the mulatto, which, however, will also remain outside this paradigm and this article.

Keywords. Pado, colonial Brasil, race, alterity, public rituals.

¹ Partes deste texto apareceram em inglês em VALERIO 2021. Agradeço a ajuda de Fernando Morato na tradução do presente texto.

O Brasil colonial (1500-1822) abrigou um impressionante número de associações católicas leigas dedicadas a alguma devoção específica, seja mariana ou a algum santo, e obras de caridade (ver BOSCHI 1986; REGINALDO 2011; KIDDY 2007; VIANA 2007; BORGES 2005; RUSSELL-WOOD 1968), e, tal como a sociedade colonial, estas irmandades eram segregadas por linhas sócio-raciais (SALLES 2007 [1963]: 69-85). Inicialmente imposta, a certa altura os grupos não-brancos também se beneficiaram dessa dinâmica que lhes provia espaços próprios, uma vez que ela lhes permitia apresentar-se à sociedade nos seus próprios termos. Uma das formas mais potentes através das quais as irmandades não-brancas faziam isso era através das inúmeras festas públicas que tinham lugar frequentemente na colônia. Enquanto as irmandades maioritariamente negras normalmente participaram em festas públicas organizadas pelas autoridades ou irmandades brancas de suas respectivas localidades (e.g., PITA 1709; MATOS 1729; MACHADO 1734; CALMON 1762), temos pelo menos dois exemplos de festas públicas organizadas por irmandades pardas, além das festas próprias das irmandades pardas (e outras) para as quais não existe documentação, mas que deveriam ocorrer anualmente, conforme os compromissos das mesmas.

Neste artigo irei centrar-me apenas numa dessas festas, a que teve lugar em setembro de 1745 no Recife². No dia treze, a irmandade parda de Nossa Senhora do Livramento de Recife, em colaboração com a irmandade também parda de Nossa Senhora de Guadalupe, da vizinha Olinda, encantou a maior cidade de Pernambuco com uma grande festa pública em honra do então Beato Gonçalo Garcia, beatificado em 1627 (fig. 1).

² A outra foi em Salvador em 1746 (COSME E DAMIÃO 1747).



Fig. 1. Artista desconhecido, São Gonçalo Garcia, Igreja de NS do Livramento, Recife, séc. XVII/XIX. Foto do autor, junho 2022.

Num trabalho anterior analisei a materialidade dos elementos da procissão principal da festa (VALERIO 2021). Aqui, porém, estudo-a como uma encenação de uma alteridade parda por parte dos irmãos pardos. Na seleção dos componentes da procissão (carros triunfais, figuras alegóricas, música e danças), os irmãos pardos escolheram elementos de ambas as culturas paternas e maternas, mas também elementos e formas com as quais este grupo já se identificava, encenando, assim, a sua própria identidade. Essa identidade desafia a equiparação de alteridade com uma dualidade branco-negro e convida-nos a repensar as identidades coloniais e a pensar novamente as identidades que os sujeitos coloniais articularam, como a mulata, que, entretanto, também ficará fora deste paradigma e deste artigo.

Isso tem múltiplas implicações: ao preparar a festa, em vez de participar numa festa organizada por outro grupo, os pardos pernambucanos declaram a sua autonomia; ao escolher elementos europeus, declaram-se cultos, dentro do padrão colonial; ao escolher elementos negros, não esqueceram esse lado da

sua herança; ao escolher elementos pardos, declaram-se gente com cultura própria; e, sobretudo, ao escolher um santo “da sua mesma cor e acidente”, declararam-se diferentes dos outros grupos coloniais (RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 3). Considerando tudo isto, os pardos encenaram uma identidade própria, produto da mestiçagem sanguínea e cultural que caracterizava a cultura colonial.

Os irmãos pardos tinham duas questões importantes que pretendiam resolver definitivamente com a festa. Uma era a da pardice da figura homenageada, o Beato Gonçalo, isto é, o facto de ele ser pardo, uma vez que o futuro santo era filho de um português e de uma mulher indiana, e a pardice tinha sido definida no Brasil como resultado da miscigenação de brancos com negros. Quanto a esse objetivo, os irmãos pardos tiveram um grande auxílio dos missionários franciscanos no Recife, uma vez que o Beato Gonçalo tinha sido martirizado como irmão leigo franciscano. Com a intenção de expandir o culto ao Beato Gonçalo entre a população afro-mestiça do Brasil, um franciscano, Frei António Maria Jaboatão (Lisboa, 1695 – Salvador, 1779), pregou um sermão na manhã da procissão “provando” a pardice do Beato Gonçalo (JABOATÃO 1751)³. Além disso, outro franciscano, Frei Manuel da Madre de Deus Bulhões (Salvador, 1673 – ca. 1750), escreveu uma descrição das festas, *Summa triumphalis da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir São Gonçalo Garcia* (Lisboa, 1753), que publicou sob o pseudónimo de Sóteiro da Silva Ribeiro⁴. É através da descrição de Frei Bulhões que conhecemos os detalhes da festa.

A outra questão que os irmãos pardos queriam tocar era a noção popular de que os mestiços afro-brasileiros constituíam o grupo sócio-racial mais desviante e indisciplinado. Era por isso que os irmãos pardos expressavam uma preferência pelo termo *pardo* em lugar de *mulato*, popularmente associado a licenciosidade e desgoverno. Como será discutido adiante, os pardos tinham acumulado grande riqueza material, especialmente em Pernambuco, mas não tinham atingido o *status* sócio-simbólico que esperavam alcançar através dessa riqueza. Assim, entendendo que no Brasil colonial as hierarquias sócio-raciais funcionavam através da religião, escolheram o Beato Gonçalo como o veículo que os ajudaria a redefinir o seu grupo étnico e a alcançar o *status* sócio-simbólico que acreditavam merecer. Portanto, como Ronald J. Morgan observou a respeito do uso que grupos religiosos, cidades, irmandades leigas

³ Cito da versão em *Jaboatão mystico* (JABOATÃO 1758: 167-224).

⁴ Conforme uma edição de 1926 da *Summa triumphalis* (que rende *summa* como *summula*) do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, a única cópia existente da *editio princeps* encontrava-se na biblioteca do paço dos Condes de Sabugosa, em Lisboa (*Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* 99, no. 153 (1926): 7-104). Os esforços para localizar esta cópia não deram fruto. Agradeço, porém, a Joana Fraga e Maria de Lourdes Rosa pela ajuda nesta frente. Cito de uma cópia microfilmada da *editio princeps* disponível na Biblioteca do Congresso dos EUA.

e indivíduos faziam dos santos na América Latina colonial, os irmãos pardos usaram o prestígio espiritual do Beato Gonçalo para incrementar o seu próprio *status* sacro-social (2002: 3). Enquanto os franciscanos os ajudavam a avançar em direção a esses objetivos com o sermão e a *Summa triunfal* (embora também servissem para os seus próprios propósitos), os irmãos pardos articularam as suas demandas de respeito à verdadeira natureza sacro-social do seu grupo étnico através da extravagante riqueza material que empregaram na festa. Se Frei Jaboatão proclamou no sermão que os pardos eram uma nova raça “mais perfeita”, estes anunciaram esta nova identidade através da sumptuosidade da festa.

O “paraíso dos mulatos”

Como afirmado acima, um componente central da festa do Recife foi estabelecer a legitimidade social dos irmãos pardos. Como tem sido argumentado pelos estudiosos da questão racial na América Latina colonial, embora os ibéricos “marcassem enormemente as ancestralidades nativas e africanas como impuras e vissem a mistura com qualquer um dos grupos em termos negativos, era o sangue negro que era mais frequente e sistematicamente marcado como uma mancha na linhagem” (MARTÍNEZ 2004: 484). Além disso, como a afirmação de Maria Elena Martínez sugere, o discurso colonial era desproporcionalmente enviesado contra os afro-mestiços, que eram associados com a “preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância e falta de confiabilidade” (VIANA 2007: 27). É nessa linha que nos princípios do século XVIII o jesuíta ítalo-português André João Antonil (Luca, 1646 – Salvador, 1716) citou um suposto provérbio que descrevia o Brasil como “paraíso dos mulatos e das mulatas” no seu *Cultura e opulência do Brasil* (1711: 24). O que Antonil queria dizer é que os mestiços afro-brasileiros tinham liberdade para seguir os seus desejos, muitos deles considerados criminosos e/ou imorais. Deste modo, Antonil ecoava o desconforto das elites coloniais com a mistura racial. Os pardos que financiaram a festa do Recife almejavam a distanciar-se desse estigma. É, pois, com esse pano de fundo que a festa do Recife deve ser estudada.

Nas últimas três décadas, os estudos sobre as atitudes raciais desde a antiguidade até ao presente expandiram-se significativamente (e.g., ISAAC 2004; BETHENCOURT 2018; HENG 2018; HOOKER 2019). O Brasil não é uma exceção a essa tendência (e.g., PAIVA 2015; SANTOS 2022). Sobre a questão parda são inúmeros os estudos (e.g., VIANA 2007; GUEDES

e SOARES 2025; OLIVEIRA 2025). Estes estudiosos concluem geralmente que os afro-mestiços preferiam o termo pardo (como muitos afro-brasileiros ainda preferem hoje, para desânimo de muitos integrantes do movimento negro no Brasil) em vez de mulato. Como observa Viana, “o qualificativo pardo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade mestiça” (2017: 37). Viana e outros acrescentam que este termo era preferido porque era mais impreciso do que mulato, uma vez que também podia denotar herança indígena (ver OLIVEIRA 2025).

Os estudos sobre a festa do Recife de 1745 tendem a reiterar essa opinião (e.g., ARAÚJO 2001; BEZERRA e ALMEIDA 2012). Estes autores argumentam que as festividades funcionavam como estratégia de inclusão social por parte dos pardos. Embora concorde com essa avaliação, neste artigo quero argumentar que os pardos procuravam algo ainda mais significativo. Considero que os pardos estavam a articular uma quarta identidade colonial e política, nem negra nem mulata, mas também não branca. Por outras palavras, mais do que reivindicarem uma pertença política, estavam a afirmar uma nova alteridade – um quarto espaço identitário sociopolítico que deveria ser deles.

Como o epíteto que Antonil supostamente cita ressalta, a má reputação dos mulatos era um produto do discurso colonial. No estudo mais abrangente sobre esse discurso no Brasil colonial, *Gente sem sorte*, Raimundo Agnelo Soares Pessoa nota que “nenhuma das referências [coloniais] faz alusão a uma única atitude ou ação honrada dessa casta de gente” (2013: 50). Pessoa ainda acrescenta que “acerca dos pardos verifica-se precisamente o oposto” (2013: 53). Não nos deveria surpreender, como Pessoa aponta, que “o termo pardo era ... categoricamente preferido em detrimento do vocábulo mulato” (2013: 58).

Como Larissa Viana observa, o discurso colonial acerca da pressuposta impureza dos mulatos tem as suas raízes nos discursos ibéricos de *limpeza de sangue* (2007: 51-58). Vianna explica que esse discurso se enraizou na cultura do Brasil colonial no século XVII. A autora apresenta o exemplo de Manuel Gonçalves Dória que, em 1628, foi sagrado cavaleiro da Ordem de Santiago por Filipe III de Espanha (Filipe II de Portugal) por ter ajudado na retomada espanhola de Salvador aos holandeses, em 1625 (2007: 47-49). Duas inquirições sobre a linhagem de Dória, um pré-requisito para aceitação nas ordens militares-religiosas, revelaram que ele sofria um “impedimento” devido a “mulatice” e era, portanto, inaceitável dentro da prestigiosa irmandade. Como o caso de Dória demonstra, a mulatice era vista como mácula que barrava muitos privilégios àqueles associados ao *sangue negro*, tal como serem admitidos em ordens honoríficas ou assumirem cargos públicos. Sobre esse efeito, Vianna mostra o exemplo de um decreto real de 1671 que estipulava

que “toda pessoa antes de entrar em algum ofício, se lhe mandem fazer informações... procurando-se se tem parte de cristão-novo, mouro ou mulato e se é casado com mulher que tenha algum destes defeitos” (2007: 54). Desta forma, apelando para um santo, os pardos pernambucanos estavam a tentar livrar-se dessa mácula do seu grupo étnico, um grande impedimento para a ascensão sócio-simbólica que eles desejavam. A impureza dos pardos seria limpa pelo sangue do Beato Gonçalo, ele próprio purificado pelo martírio.

O grande satirista mazombo do Brasil colonial, Gregório de Matos Guerra (Salvador, 1636-96) atacava frequentemente mulatos nas suas sátiras. Como Antonil e os seus contemporâneos, Matos via a desejada ordem colonial portuguesa ser desmantelada pela mistura racial. Uma de suas várias invetivas anti-mulatas diz:

Não sei para que é nascer
neste Brasil empestado
um homem branco, e honrado
sem outra raça.

Terra tão grosseira e crassa,
que a ninguém se respeita,
salvo quem mostra algum jeito
de ser mulato.

A sátira de Matos ressalta como o discurso anti-mulato estava integrado na cultura colonial; os afro-mestiços de Pernambuco estavam, então, a enfrentar uma grande força (ver PERES 1967). De facto, mais de meio século de devoção e ascensão económica ainda não lhes tinha garantido a legitimidade que tão ansiosamente desejavam. Nesta festa, esperavam que a sua luxuosa demonstração de riqueza material, sob a forma de devoção religiosa, desse finalmente resultados.

A “povoação mestiça”

O discurso anti-mulato estava enraizado, em grande parte, no ressentimento face à ascensão do *status* socioeconómico dos afro-mestiços, que os colonizadores brancos entendiam como uma afronta à sua visão sobre como se devia constituir uma ordem colonial apropriada. Desde o princípio da colónia que se foi constituindo uma população afro-mestiça económica e so-

cialmente móvel, especialmente através do serviço miliciano (GUEDES e SOARES 2025; PESSOA 2013; VIANA 2007). A influência dos afro-mestiços foi tal que, numa poesia sobre o Recife, Matos se refere àquela cidade como “povoação mestiça”.

Alguns desses autoidentificados pardos são conhecidos pelos nomes, como o arquiteto Manuel Ferreira Jácome (c. 1677-1736), o pintor José Rabelo de Vasconcelos (c. 1719-1800), o pregador Jerónimo de Sousa Pereira (datas desconhecidas) e Felipe Néri da Trindade (datas desconhecidas), o seu irmão, o músico Manuel de Almeida Botelho (datas desconhecidas) e o seu pai, Francisco de Almeida Pessoa (datas desconhecidas), também ele um músico bastante conhecido desse período (ARAÚJO 2001: 432; BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122; MENEZES 2010).

De um destes pardos, António Ferreira, diz-se que criou o culto do Beato Gonçalo em Pernambuco, quando, supostamente, transportou a imagem do futuro santo desde Lisboa, nas primeiras décadas do século XVIII:

Haverá pouco mais de trinta anos, que indo deste Pernambuco ao Reino de Portugal um homem pardo por nome Antônio Ferreira no regreso trouxe uma pequena Imagen do Beato Gonçalo Garcia com a noticia que lá lhe deram de ser o Santo da sua mesma cor, e acidente; esta Imagem conservou en seu poder con grande amor, e devoção alguns anos, que viveu, e por sua morte a deixou a uma devota matrona deste País, e hoje em dia se acha no Oratório do Sínico dos Religiosos de Santo Antônio do Recife, Manoel Alves Ferreira.

Algumas diligencias fez este devoto pardo por introduzir nos mais a opinião, que do Reyno trazia, de ser o Santo também pardo; mas como não alegava mais fundamento que a oppinaõ, que trazia, ou porque não era chegado o dia determinado pela Divina providencia para exaltação, e gloria do Santo, e redenção da sua côr, não passoa a sua piedosa deligencia mais que a deixar na memoria dos mais o dezejo do seu culto, o qual de presente aviddo, e incitado pelo Religiozo, que já dizemos, não se rezolviaõ com tudo a sahir à luz como o seu projecto; porque communicando com algumas pessoas Relgiozas, e Doutas este negocio, nenhum concordava em que o santo (sendo natural da India) pudesse ter aquella côr. (RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 3-4).

Entretanto, Bulhões, a única fonte desta lenda, pode ter preterido o papel dos franciscanos na promoção do Beato Gonçalo entre os afro-mestiços, talvez esperando dar a impressão, como parece efetivamente dar, de que os pardos começaram a devoção por conta própria. Mas o cenário mais provável é que os franciscanos, em cujo mosteiro se encontrava a imagem, ainda

que fosse na capela privada de Manoel Alves Ferreira, tivessem sido os primeiros a promover o culto do Beato Gonçalo. Além disso, tanto a matrona que herdou a imagem, como Manoel Alves podem ter sido brancos, uma vez que é improvável que pardos tivessem capela própria dentro do convento de São Francisco. O que é claro, entretanto, é que o sucesso comercial proveu os irmãos pardos dos recursos para encenarem uma das festas públicas mais luxuosas do Brasil colonial. Outra coisa que já foi demonstrada é que os pardos começaram a criar irmandades e a construir as suas próprias igrejas para formar comunidades, praticar a devoção ao Beato Gonçalo, à Virgem Maria e a outros santos, celebrar as suas festas, assim como a sua identidade corporativa e, portanto, conseguir reivindicar uma melhor reputação (ver ARAÚJO 2001: 427-434). É também sabido, por exemplo, que Jácome, Vasconcelos, Botelho e Pessoa eram irmãos de Nossa Senhora do Livramento (ARAÚJO 2001: 432; BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122).

Nascido de um colono português e de uma mulher indiana por volta de 1556 em Vasai (Baçaim), perto da atual Mumbai, diz-se que o Beato Gonçalo se mudou ainda jovem para Manila. Em Manila, ingressou na ordem franciscana como irmão leigo, o posto mais alto disponível para um mestiço. Quis entrar nos jesuítas, mas foi rejeitado pela sua mestiçagem (RAPPO 2020: 119). Em 1596, Gonçalo embarcou com mais cinco franciscanos no navio *San Felipe*, rumo às Américas. O *San Felipe* zarpuu durante a temporada de tufões e foi atingido por duas tempestades. Nesta altura, o capitão, Matías de Landecho, decidiu procurar refúgio no Japão. Um terceiro tufão deixou o navio sem velas, mas ainda assim a corrente Kuroshio levou-o ao Japão, chegando a Urado, na ilha de Shikoku, a 19 de outubro de 1596. Todos a bordo interpretaram como um milagre que nenhuma vida tivesse sido perdida. Entretanto, devido ao número de missionários, o governo japonês suspeitou que fosse outra missão católica a tentar infiltrar-se no Japão. Os missionários foram, então, levados a Nagasaki, onde foram crucificados a 5 de fevereiro de 1597, juntamente com mais dezassete irmãos franciscanos leigos e três jesuítas, todos japoneses. Os executados ficaram conhecidos como os primeiros mártires do Japão. Note-se que os japoneses também estavam interessados nas mercadorias orientais luxuosas, como uma grande quantidade de seda que o navio carregava para os mercados americano e europeu (ver GAMBOA M. e KIM 2022; BOXER 1967: 137-186; TREMML-WERNER 2015: 197-198; TAHN 2017; BROERNG 1983; VIANA 2016)⁵.

⁵ A principal fonte para estes eventos é um relato escrito por um dos sobreviventes, apesar do seu nome não ter sido registado: Archivo General de Indias, Filipinas 79, N. 28, “Relación de la arribada al Japón del galeón San Felipe e martirio dos franciscanos,” Manila, 1597, <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/424541?nm>.

Os franciscanos trabalharam para canonizar estes mártires – a canonização através de *santo subito* sempre foi um método adotado pela Igreja – e atingiram o penúltimo estágio com a beatificação, em 1627. Mas o objetivo final, a santificação, só seria atingido em 1862, quando o orientalismo estava em voga. Portanto, embora o Beato Gonçalo seja referido nos textos que analiso adiante como São Gonçalo, ele não era, ainda, um santo oficial da Igreja, apenas uma pessoa benta ou beatificada. Era um santo no mesmo sentido em que o eram São Benedito de Palermo (1526-1589) e Santo António de Noto (? -1549), ou seja, teológica e popularmente, ou *ad vulgus*, mas não canonicamente.

A primeira narrativa mais extensa sobre esses mártires feita por um franciscano encontra-se nos últimos dez capítulos da monumental história da ordem franciscana na Ásia escrita por Frei Paulo da Trindade (Macau, 1570 – Goa, 1651), *Conquista espiritual do oriente*⁶ (1967 [1630-36]: 3: 529-566). A crônica de Trindade não seria publicada até 1960, ainda que várias cópias manuscritas tenham circulado pela Europa, sobretudo no século XVII (LOPES apud TRINDADE 1967, 1: xii-xiii). Frei Paulo da Trindade, descendente de portugueses, que ingressou nos franciscanos em Macau, em 1595, narra acerca dos primeiros atos em honra dos mártires, especialmente em Macau, e como partes dos seus corpos e roupas viriam a ser tomados como relíquias (TRINDADE 1967, 3: 553-561). Embora Gonçalo seja mencionado como um dos missionários, nenhum deles é individualizado, pois eram venerados como um grupo. Não há registo de culto a Gonçalo como um santo autónomo antes da festa do Recife, em 1745, apesar de não haver dúvida da existência de tal culto em Pernambuco havia algum tempo (ver VIANA 2016). O que está em questão, entretanto, é se ele teria existido em algum outro lugar, e por que é que os franciscanos – seja na Ásia, em Portugal ou no Brasil – escolheram destacar Gonçalo de entre os mártires de Nagasaki. No caso do Brasil, parece que escolheram destacá-lo para dar aos pardos um santo “da sua mesma cor e acidente”, como escreveu Frei Bulhões, mesmo que isso tenha requerido certos malabarismos lógicos (1753: 3).

Um santo “da sua mesma cor e acidente”

Como os seus ancestrais e parentes, os negros, que tinham muitas irmandades no Brasil colonial, o pardo via as irmandades, os santos e as festas públicas como o melhor caminho para exibir a sua prosperidade económica e

⁶ Frei Jaboatão não escreve sobre Gonçalo Garcia na sua história, em dois volumes, dos franciscanos no Brasil, mas elenca o seu sermão em ambos os volumes (1761: 211; 1859 [1764-68]: 348).

assim construir uma nova reputação para o seu grupo étnico. Nesse espírito, mais de cem anos antes da festa de 1745, os pardos tanto do Recife como de Olinda estabeleceram as suas próprias irmandades: Livramento (antes de 1694) no Recife e Nossa Senhora de Guadalupe (1626) em Olinda. Os pardos do Recife, que eram na grande maioria livres, assim como os de Olinda, nomearam as suas irmandades em honra de Nossa Senhora do Livramento⁷. Livramento, que faz referência ao ato de libertar ou libertar-se, imaginava-se que era um nome mais apropriado para uma irmandade de homens livres. A não ser que a liberdade que eles insinuavam no seu nome fosse a liberdade em relação à imagem negativa do seu grupo étnico-social. Livramento aqui, então, teria um significado sacro-social, quer dizer, liberdade tanto real como espiritual, a fé que liberta e a fé dos libertos. Os de Olinda escolheram uma advogada mariana da América, para marcar a sua americanidade⁸.

As confrarias (também conhecidas como irmandades e sodalícios) emergiram na Idade Média como uma ressurreição cristã das *collegia* romanas, que eram associações cívico-religiosas de membros selecionados (VINCENT 1994; PERRY 2006). Na cristandade medieval, as confrarias tornaram-se o principal lugar para a devoção leiga. Mas elas também eram instituições sociais de auxílio mútuo que albergavam as práticas culturais dos seus membros. Os negros, na Europa da Idade Média tardia, sobretudo no mundo ibérico europeu, reconheceram a instrumentalidade das irmandades para o melhoramento da sua precariedade diaspórica e integraram ou fundaram sodalícios a partir de meados do século XV (ver BLUMENTHAL 2005).

Seguindo esse precedente ibérico, os negros criaram e ingressaram em irmandades no Brasil desde as primeiras décadas da colonização, em 1550 (ver REGINALDO 2011; KIDDY 2007; MULVEY 1976, 1980, 1982). De facto, é possível dizer que em nenhum outro lugar do mundo as irmandades se tornaram tão centrais para as vidas dos afrodescendentes como no Brasil, convertendo-se no principal provedor de auxílio de saúde, funerário e de outros serviços essenciais. É possível confirmar isso pelo facto de o Brasil ter albergado o maior número de confrarias negras: 165, comparadas a aproximadamen-

⁷ A história da origem desta Virgem gira em torno da libertação do fidalgo Rodrigo Homem de Azevedo, preso pelo vice-rei espanhol Fernando Álvarez de Toledo (r. 1580-1582) no Castelo de São Jorge, em Lisboa, no início da União Ibérica (1580-1640), depois da mulher de Rodrigo – cujo nome não é referido na história – ter rezado uma novena à Virgem Maria (*Santuário mariano*, 1:373-383). Rodrigo foi preso por se pensar que apoiava a pretensão de António, Prior do Crato, ao trono português durante a crise sucessória de 1580 que levou Filipe II ao trono português como Filipe I de Portugal. Depois de Rodrigo ter sido libertado e da sua mulher ter contado a sua história, decidiu chamar a Virgem que lhe tinha aparecido, prometendo *libertar* o seu marido, por este nome.

⁸ Conforme Frei Santa Maria, a devoção a N. S. de Guadalupe teve início no Brasil em 1628 na Sé de Salvador (1722: 9-6).

te 100 em toda a América hispânica (MULVEY 1976: 304). Ao estabelecer irmandades negras, os pardos estavam literalmente a seguir o exemplo dos seus parentes (Tabela 1) (ver VIANA 2007). Entretanto, como Larissa Viana notou, os pardos iriam usar as irmandades para se posicionarem num lugar superior ao dos seus parentes negros (2007: 97-139). E esse era um dos principais objetivos da festa. José Ramón Jouve Martín explorou essa tendência em Lima *vis-à-vis* à encenação da queda de Tróia que um grupo de mulatos peruanos levou ao palco para a celebração que a cidade peruana promoveu do nascimento do príncipe Baltasar Carlos (1629-46). Como Jouve Martín observa, “a encenação que eles fizeram da queda de Tróia estava intimamente ligada à sua intenção de se diferenciarem da bem mais numerosa população negra” (2007: 180). O festival do Recife tinha um objetivo paralelo.

Tabela 1. Irmandades pardas brasileiras, 1700-1800

IRMANDADE	CIDADE, CAPITANIA
São Gonçalo	Salvador, Bahia
Nossa Senhora de Guadalupe	Salvador, Bahia
Nossa Senhora de Guadalupe	Recife, Pernambuco
São José dos Bem-Casados	Ouro Preto, Minas Gerais
Bom Jesus da Cruz	Salvador, Bahia
Mínimos do Cordão de São Francisco	Mariana, Minas Gerais
São Francisco dos pardos do Cordão	Sabara, Minas Gerais
Nossa Senhora do Livramento	Recife, Pernambuco
Ordem Terceira de São Francisco de Paula	Ouro Preto, Minas Gerais
Nossa Senhora da Conceição	Goyanna, São Paulo
Nossa Senhora das Mercês	São João del Rei, Minas Gerais
Nossa Senhora da Conceição	Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
Nossa Senhora do Amparo	Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
Nossa Senhora da Boa Morte	São João del Rei, Minas Gerais
Nossa Senhora Mãe de Deus	Paraíba, Pernambuco
Nossa Senhora da Boa Morte	São Paulo, São Paulo
Nossa Senhora da Conceição	Cachoeira, Bahia
Nossa Senhora do Amparo	Ilhéus, Bahia
Nossa Senhora do Amparo	Minas de Paracabu, Pernambuco
Nossa Senhora do Livramento	Igarapu, Pernambuco

Fonte: VIANA 2007; MULVEY 1976: 289-303.

Como era regra de privilégio no mundo português, algumas das irmandades pardas construíram as suas próprias igrejas (Tabela 3; Figuras 2-3). Assim, em 1745, os pardos de Pernambuco tinham tudo aquilo que precisavam para exibir a sua riqueza, exceto uma coisa: um “santo de sua mesma cor e acidente”.

Os missionários franciscanos de Pernambuco, que tentavam há várias décadas promover o culto ao Beato Gonçalo, viram isso como uma oportunidade para aumentar a devoção ao mártir mestiço. Consequentemente, ambas as partes abraçaram entusiasticamente a ideia de uma grande celebração em honra do Beato Gonçalo. Ainda restava um problema: uma vez que o Beato Gonçalo tinha nascido de um pai português e de uma mãe indiana, a sua pardice não era um dado adquirido, e era até contestada (COSME E DAMIÃO 1747: 4). Portanto, provar a pardice do Beato Gonçalo tornou-se uma das principais tarefas das festividades. Como foi mencionado acima, essa tarefa foi assumida por Frei Jaboatão, que pregaria o seu sermão na manhã da procissão.

Tabela 2. Igrejas de irmandades pardas, 1700-1800

IGREJA	CIDADE, CAPITANIA
São Gonçalo	São Paulo, SP
São Gonçalo	Penedo, AL
São José	Ouro Preto, MG
NS Rainha dos Anjos	Mariana, MG
NS do Amparo	Santo Amaro, BA
NS do Livramento	Recife, PE
São Gonçalo	Recife, PE
NS de Guadalupe	Olinda, PE
NS da Conceição	Salvador, BA
São Gonçalo	Vitória, ES
NS do Amparo	São Cristóvão, SE
NS das Mercês	Diamantina, MG

Fonte: IPHAN; HPIP; ipatrimônio; sanctuaria.art.



Fig. 2. Nossa Senhora do Livramento, Recife, Pernambuco, Brasil, séc. XVIII. Foto do autor, junho 2022.



Fig. 3. Nossa Senhora de Guadalupe, Olinda, Pernambuco, Brasil, séc/ XVIII. Foto do autor, junho 2022.

Para “provar” que o Beato Gonçalo era realmente um pardo, Frei Jaboatão argumentou, através de uma extensa recapitulação de história natural, que os indianos eram negros. De acordo com Jaboatão, os indianos eram “mais negros” que os africanos (JABOATÃO 1758: 181). Uma das suas fontes era Heródoto (s. V AEC), que, de acordo com Jaboatão,

Diz, que na India, que he na Azia, tambem ha negros, ou Ethiopes, assim como na Africa; que só se distinguem huns dos outros, no som da voz, e nos cabellos; porque os da Azia, ou da India, tem cabelo entre crespo, e solto; e os da Africa muito crespo, e retorcido: e assim fica bastantemente claro, e entendido, que os da India, ainda que não tenham todos o cabelo retorcido, nem por isso deixão de ser rigorosamente negros⁹ (JABOATÃO 1758: 186).

Assim, o Beato Gonçalo, como filho de pai português e mãe indiana, era pardo, ou, como expôs Frei Jaboatão, “participa destas cores ambas”

⁹ Sobre a raça na antiguidade clássica, ver ISAAC 2004.

(JABOATÃO 1758: 179). A equivalência entre africanos e indianos pode ter sido automática no Brasil, onde a população nativa era chamada *negros da terra* (escravos). Mas Frei Jaboatão baseou o seu argumento no do missionário jesuíta espanhol Alonso de Sandoval (Sevilha, 1576 – Cartagena das Índias, 1652), que propôs no seu tratado *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes o De instauranda Aethiopum salute*, publicado em Sevilha no mesmo ano em que o Beato Gonçalo foi beatificado (1627), que os indianos também eram negros (JABOATÃO 1758: 183-188; SANDOVAL 1987 [1627]: 60-61)¹⁰. Como Anna More notou, Sandoval articulou “a primeira visão rudimentar do Sul Global baseada no fenótipo de raça”, da qual Frei Jaboatão se valeu para o seu argumento, homogeneizando o hemisfério sul (2014).

Frei Jaboatão não apenas postulou que o Beato Gonçalo era pardo, mas também propôs que os pardos eram superiores tanto a negros quanto a brancos: “a pele parda é mais perfeita que as peles negra e a branca, e o é indubitavelmente porque as misturas, como os filósofos sabem, são mais perfeitas que as partes das quais são formadas, porque compartilham as perfeições dessas partes” (JABOATÃO 1758: 211-212). Então, Frei Jaboatão não deu apenas aos pardos um santo “de sua mesma cor e acidente”, também vangloriou a sua etnia como superior.

O louvor de Frei Jaboatão à pardice foi muito significativo para os pardos do Recife que viviam num mundo onde a miscigenação era vista em termos negativos, como comentado acima. No sermão de Frei Jaboatão, a miscigenação não se tornou apenas positiva, mas salvífica, a miscigenação salvava os pardos porque destilava neles as perfeições dos seus pais.

Através do seu sermão, Frei Jaboatão ajudou os pardos leigos a reclamar um santo e desfrutar eles próprios de noções pré-concebidas de prestígio sacro-social sobre as quais construir uma nova reputação para o seu grupo étnico. Ao mesmo tempo, Frei Jaboatão ajudou o desejo dos franciscanos em promover o Beato Gonçalo. Para o fazer, Frei Jaboatão elevou a mestiçagem da mais baixa para a mais alta estima¹¹.

¹⁰ Jaboatão parece ter consultado a edição de 1647.

¹¹ Os pregadores nem sempre se ajustavam aos desejos dos pardos. Na festa que os pardos de Salvador organizaram, em 1746, o também franciscano José dos Santos Cosme e Damião recusou-se a usar o termo pardo, preferindo, ao invés, elevar o termo mulato: “S. Gonçalo Garcia foy filho de pay Catholico, e de mãy gentia, de pay Europeo, e de mãy Asiatica; de pay Portuguez natural de Guimaraens, e de mãy Indiatica natural de Baçaim: por cuja razaõ lhe compete com propriedade genuina em todo o rigor filosófico não só o especioso titulo de Neophyto, mas tambem o especifico predicado, ou attributo, ainda que de alguns mal avaliado, e menos preciado (não quizera proferir por não escandizar os vossos ouvidos; mas permittite o dizer huma vez) de mulato, ou mestiço” (COSME E DAMIÃO 1747: 4).

Encenando a alteridade parda

Como indicado anteriormente, se no seu sermão Frei Jaboatão proclamou os pardos como uma nova raça “mais perfeita”, estes anunciaram essa nova identidade através da extravagante riqueza material que empregaram na festa, pois após o sermão pregado por Frei Jaboatão, teve lugar a procissão dos cinco carros triunfais e das dezassete figuras alegóricas a cavalo, com muita música e danças. A *Summa triunfal* mostra que os irmãos mais proeminentes, incluindo membros do quadro do governo (juizes) de cada irmandade, ocuparam papéis de liderança nas festividades, patrocinando aspetos particulares do festival, especialmente os mais caros, que foram os carros e as alegorias (Tabela 3). Adicionalmente, outra irmandade de pardos, a de Nossa Senhora do Bom Parto, teve autorização para incluir um carro com a imagem da sua padroeira. Isto dá conta do tipo de coesão que os irmãos fomentavam¹².

¹² Nem todos os carros e figuras foram patrocinados por irmãos do Livramento ou Guadalupe. Como a tabela mostra, duas das figuras alegóricas, a da Ásia e a do merecimento, foram pagas por dois proeminentes mazombos brancos de Pernambuco, capitão Mariano de Almeida e Dona Seraphina Bezerra, respetivamente. Também, a irmandade branca do Santíssimo Sacramento patrocinou o carro do Menino Jesus. Outra confraria branca, a de Nossa Senhora da Soledade, também participou das festividades.

Tabela 3. Alegorias e carros

ORDEM	CARRO/ALEGORIA	PATROCINADOR
1	Alegoria da Ásia sobre um cavalo	Capitão Mariano de Almeida
2	Alegoria de um cavalo	irmão António Nunes
3	Alegoria da alegria sobre um cavalo	Irmão Manuel Alves
4	Alegoria da meditação	Irmão António Pereira de Andrade
5	Alegoria do zelo	Irmão José Duarte
6	Alegoria da pregação	Irmão Francisco Talles de Meneses
7	Alegoria do martírio	Irmão Felipe Santiago Melo
8	Alegoria do merecimento	Dona Seraphina Bezerra
9	Alegoria do prémio	Irmão Manuel Barreto
10	Alegoria da religião seráfica	Irmão Francisco de Freitas Silva
11	Alegoria de Júpiter	Irmão Manuel Alves Cardoso
12	Alegoria do amor perfeito	Irmão Francisco Cardoso
13	Carro de Nossa Senhora do Bom Parto	Irmãos de Nossa Senhora do Bom Parto
14	Alegoria do temor de Deus	Irmão Lino Pereira Façanha
15	Carro de Nossa Senhora da Soledade	Irmãos de Nossa Senhora da Soledade
16	Alegoria do amor divino	Irmão Luís dos Santos Barreto
17	Carro do Menino Jesus	Irmãos do Santíssimo Sacramento
18	Alegoria do conhecimento de Deus	Irmão António N.
19	Carro em forma de navio	Irmãos de Nossa Senhora do Livramento
20	Alegoria da caridade	Irmão António Quaresma
21	Alegoria da fé	Irmã Maria Aranha
22	Carro do martírio	Irmãos Manuel dos Santos, Francisco Correa, João Lobato e Caetano Alemão

Fonte: RIBEIRO [BULHÕES] 1753: 24-48. Compare-se com BEZERRA e ALMEIDA 2012: 126.

As figuras alegóricas representavam os ideais religiosos dos irmãos e a sociedade colonial como um todo: meditação, zelo, pregação, martírio, merecimento, amor perfeito, temor de Deus, amor divino, conhecimento de Deus, caridade e fé. Todas estas figuras alegóricas simbolizavam a vida do Beato Gonçalo e os ideais que os irmãos e a sociedade colonial deviam almejar. Fé, meditação e pregação eram caminhos para o conhecimento do divino. O zelo conduzia à aceitação do martírio, que levava ao prémio do amor divino no paraíso. A caridade respondia aos mandamentos do evangelho de alimentar os famintos, saciar os sedentos, acolher os estrangeiros, vestir os que estão nus, cuidar dos doentes e visitar os presos, o que também seria premiado com

o divino amor de Deus (ver *Mat* 25, 35-36). Finalmente, a Ásia simbolizava o berço do Beato Gonçalo.

A tabela incluída acima menciona os carros e as figuras alegóricas, mas as festividades de 13 de setembro incluíram também cinco danças, europeias, africanas e americanas. A mistura de elementos de dança e costumes significa que a identidade parda não foi construída apenas por Frei Jaboatão, mas também executada pelos irmãos através da cultura material. Uma dança, por exemplo, *quicumbis*, embora não executada pelos próprios ameríndios, imitava-os (ver FRYER 2000: 72-73; VOIGT 2016: 130)¹³. As danças ilustram o quanto os pardos trouxeram emprestado dos seus antepassados e parentes negros, cujas festividades estavam bem estabelecidas no Brasil daquele tempo¹⁴. *Talheres* e *quicumbis*, por exemplo, faziam normalmente parte de bem conhecidas congadas ou reinos do Congo, performance encenada por irmandades afro-brasileiras pelo menos desde meados do século XVII (ver KIDDY 2007; SOUZA 2022). Embora Bulhões não diga quem executou as danças, já que os carros triunfais e figuras alegóricas tinham sido patrocinados pelos poderosos irmãos, as danças devem ter sido coreografadas e realizadas pelos irmãos menos poderosos de cujas fileiras apenas uma, Maria Aranha, tinha patrocinado uma alegoria. Alfaiates e costureiras pardos devem ter desenhado e costurado fantasias coloridas para os dançarinos.

Como as danças implicam, a música era outro componente central nas festividades. Janaína dos Santos Bezerra e Suely Creusa Cordeiro de Almeida identificaram Trindade, o seu irmão Botelho e o seu pai Pessoa, como colaboradores na música das festividades (BEZERRA e ALMEIDA 2012: 121-122). Dada a colocação genérica desses músicos entre o profano e o sacro, a música da festa deve ter circulado igualmente entre o sacro e o profano. Mais ainda, outros músicos, muitos possivelmente irmãos pardos, devem ter contribuído com música, assim como fizeram com as danças. Uma vez mais, os alfaiates e as costureiras devem ter desenhado as vestimentas para esses músicos, enquanto os artesãos pardos devem ter construído alguns dos instrumentos tocados nas festividades.

Conclusão

Através desta festa os irmãos pardos do Recife e de Olinda declaram-se como um quarto grupo socio-racial no universo do Brasil colonial, nem bran-

¹³ As danças europeias eram *folias de Espanha*, *langra* e *calhas-trazes*, sobre as quais não encontrei informação.

¹⁴ Sobre os reis Congo, ver KIDDY 2007; SOUZA 2022.

co, nem preto/negro, nem mulato, mas sim pardo. Por outras palavras, estes irmãos rejeitaram o epíteto mulato, porque não se viam como tal, e escolheram um epíteto menos preciso, que podia indicar tanto maternidade negra como indígena, em conjunto com a branca. Na gama racial, viam-se mais para branco que para negro, mas sabiam que não seriam aceites como brancos. Então escolheram definir-se como um grupo socio-racial distinto, diferente, antes do mais, dos mulatos escuros.

Frei Jaboatão articulou intelectualmente uma alteridade parda. Os pardos, enquanto grupo escolheram, por sua própria conta, uma forma de participação (patrocínio) e elementos festivos que os afastavam do negro, mas também não se declararam brancos ou mulatos, mas pardos. Esta festa ajuda-nos a ver como outros grupos coloniais se valeram da ubíqua cultura festiva dos mundos ibéricos dos séculos XVI-XVIII para reclamar reconhecimento e articular outras identidades além da branca, da preta, e da mulata. Aqui podemos ver como os pardos pernambucanos reclamaram o seu próprio espaço na sociedade colonial, um espaço que continuaram e continuam a defender ainda hoje.

Bibliografia

- ANTONIL, André João (1711). *Cultura e opulência do Brasil, por suas drogas, e minas*. Lisboa: Deslandesiana.
- ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de (2001). “A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745”. *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*, comp. de István Jancsó e Iris Kantor, 1, 417-44. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- BETHENCOURT, Francisco (2018). *Racismos: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BEZERRA, Janaína dos Santos e ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de (2012). “‘Pompa e circunstância’ a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII”. *História Unisinos*, 16,1, 118-29.
- BLUMENTHAL, Debra (2005). “*La Casa dels Negres*: Black African Solidarity in Late Medieval Valencia”. *Black Africans in Renaissance Europe*, comp. de T. F. Earle and K. J. P. Lowe, 225-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORGES, Célia Maia (2005). *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora da UFJF.

- BOSCHI, Caio César (1986). *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Atica.
- BOXER, C. R. (1967). *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkley: University of California Press.
- BROERNG, Alécio (1983). *Os 26 mártires do Japão: a fé na terra do Sol Nascente*. São Paulo: Loyola.
- CALMON, Francisco (1762). *Relação das fauítissimas festas que celebrou a Câmara da Vila de Nossa Senhora da Purificação, e Santo Amaro da Comarca da Bahia pelos augistíssimos desposórios da Sereníssima Senhora Dona Maria, Princesa do Brasil, com o Sereníssimo Senhor Dom Pedro, Infante de Portugal*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa.
- COSME E DAMIÃO, Frei José dos Santos (1747). *Serman de S. Gonsalo Garcia, pregado no terceiro dia do solenissimo triduo, que celebrão os homens pardos de cidade da Bahia na cathedral da mesma cidade*. Lisboa: Miguel Rodrigues.
- FRYER, Peter (2000). *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil*. London: Pluto Press.
- GAMBOA M., Jorge Augusto e KIM, You-Jin (2022). “El incidente del galeón San Felipe y la persecución a los cristianos en Japón (1597): una transcripción del relato de uno de los sobrevivientes”. *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/86778>
- GUEDES, Roberto e SOARES, Moisés Peixoto (2025). “Capitão Luciano Gomes Ribeiro. A elite escravista era parda (N. S. do Pilar do Iguaçu, Rio de Janeiro, c. 1770-1810)”. *Varia Historia*, 41, <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752025v41e25004>
- HENG, Geraldine (2018). *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOOKER, Juliet (2019). *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford: Oxford University Press.
- ISAAC, Benjamin H. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1751). *Discurso histórico, geográfico, genealógico, politico e encomiástico, recitado em a nova celebridade, que dedicaraõ os pardos de Pernambuco ao santo da sua côr, o B. Gonçalo Garcia*. Lisboa: Pedro Ferreira.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1758). “Discurso histórico, geográfico, genealógico, politico e encomiástico”. *Jaboatão mystico*, 167-224. Lisboa: António Vicente da Silva.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1761). *Orbe serafico novo brasilico*,

- descoberto, estabelecido, e cultivado a influxos da nova luz de Italia, estrella brilhante de Hespanha, luzido sol de Padua, astro mayor do ceo de Francisco, o thaumaturgo portuguez s.to Antonio, a quem vay consagrado como theatro glorioso, e parte primeira da chronica dos frades menores da mais estreita, e regular observancia da provincia do Brasil. Lisboa: Antonio Vicente da Silva.
- JABOATÃO, Frei António Santa Maria (1859 [1764-68]). *Novo orbe serafico brasilico ou crônica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Rio de Janeiro: Maximiliano Gomes.
- JOUE MARTÍN, José Ramón (2007). "Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)". *Colonial Latin American Review*, 16, 2, 179-201.
- KIDDY, Elizabeth W. (2007). *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- MACHADO, Simão Ferreira (1734). *Triunfo Eucharistico, Exemplar da Christandade Lusitana na publica exaltação da Fe na solemne Trasladação do Divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo do Pilar em Villa Rica, Corte da Capitania das Minas*. Lisboa: Oficina da Musica.
- MARTÍNEZ, María Elena (2004). "The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico". *The William and Mary Quarterly*, 61, 3, 479-520.
- MATOS, José Ferreira de (1729). *Diário histórico das celebridades, que na Cidade da Bahia se fizeram em ação de graças pelos felicíssimos casamentos dos Sereníssimos Senhores Príncipes de Portugal, e Castela*. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa.
- MORE, Anna (2014). "From Lines to Networks: Carl Schmitt's *Nomos* and the Early Atlantic System". *Política Común*, 5. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0005.004>
- MORGAN, Ronald J. (2002). *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*. Tucson: University of Arizona Press.
- MULVEY, Patricia A. (1976). "Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History", PhD thesis, City University of New York University.
- MULVEY, Patricia A. (1980). "Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil". *Luso-Brazilian Review*, 17, 2, 253-79.
- MULVEY, Patricia A. (1982). "Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society". *The Americas*, 39, 1, 39-68.
- OLIVEIRA, Felipe Garcia de (2025). "La libertad es parda: identificación y construcción de la condición social del pardo en el siglo XVIII en São

- Paulo". *Perspectiva Afro*, 4, 2, 247-266.
- PAIVA, Eduardo França (2015). *Dar nome ao novo. Uma histórica lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PERES, Fernando Rocha (1967). "Negro e mulatos em Gregório de Matos". *Afro-Ásia*, 4-5, 59-75.
- PERRY, Jonathan Scott (2006). *The Roman Collegia: The Modern Evolution of an Ancient Concept*. Leiden: Brill.
- PESSOA, Raimundo Angelo Soares (2013). *Gente sem sorte: a invenção dos mulatos no Brasil colonial*. Goiânia: Editora UFG.
- PITA, Sebastião da Rocha (1709). *Breve compendio, e narraçãõ do funebre espetaculo que na insigne Cidade da Bahia, cabeça da America Portuguesa, se viu na morte de el-Rei Dom Pedro II, de gloriosa memoria, Senhhor Nosso*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes.
- RAPPO, Hitomi Omata (2020). *Des Indes lointaines aux scènes des collèges: les reflets des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI^e -XVIII^e siècle)*. Münster: Aschendorff Verlag.
- REGINALDO, Lucilene (2011). *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda.
- RIBEIRO, Sóteiro da Silva [Manuel da Madre de Deus BULHÕES] (1753). *Summa triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir São Gonçalo Garcia*. Lisboa: Pedro Ferreira.
- RUSSELL-WOOD, J. R. (1968). *Fidalgos and Philanthropists: The Santa Casa da Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley: University of California Press.
- SALLES, Fritz Teixeira de (2007 [1963]). *Associações religiosas no ciclo do ouro*. São Paulo: Perspectiva.
- SANDOVAL, Alonso de (1987 [1727]). *Un trato sobre la esclavitud*, editado por Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de (1707-22). *Santuário mariano: história das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. Lisboa: Antonio Pedroso Galram. 10 vols.
- SOUZA, Marina Mello e (2022). *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroaçõ de rei congo*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- TAHN, Hélène Vu (2017). "The Glorious Martyrdom of the Cross: The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597". *Culture and History Digital Journal*, <https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/113>

- TREMML-WERNER, Birgit (2015). *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644: Local Comparisons and Global Connections*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- TRINDADE, Paulo da (1967 [1630-36]). *Conquista espiritual do oriente*, editada por Félix Lopes. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.
- VALERIO, Miguel A. (2021). “The Pardos’ Triumph. The Use of Festival Material Culture for Socioracial Promotion in Eighteenth-Century Pernambuco”. *Journal of Festive Studies*, 3, 1, 47-71.
- VIANA, Larissa (2007). *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora UNICAMP.
- VIANA, Larissa (2016). “Gonçalo Garcia: identidade e relações raciais na história de um santo pardo na América portuguesa”, apud *Escravidão e subjetividades no Atlântico luso-brasileiro e francês (séculos XVII-XX)*, comp. de Myrian Cottias e Hebe Mattos, 43-62. Brasil/France: Open Edition Press.
- VINCENT, Catherine (1994). *Les confréries médiévales dans le royaume de France: XIII^e–XV^e siècle*. Paris: Albin Michel.
- VOIGT, Lisa (2016). *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas Press.

A representação de reis estrangeiros nas festas reais portuguesas, s. XV-XVII

The Representation of Foreign Sovereigns in Portuguese Royal Festivals, Fifteenth to Seventeenth Centuries

LISA VOIGT

Yale University

lisa.voigt@yale.edu

<https://orcid.org/0000-0002-3406-5182>

Texto recebido em / Text submitted on: 10/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 06/10/2025



Resumo. Este artigo centra-se na representação de reis de povos distantes em várias festas públicas celebradas em Lisboa entre os séculos XV-XVII. Embora o ato da rendição à soberania portuguesa e à religião cristã, muitas vezes encenada por um rei ou o seu representante, fosse suposto assinalar a inferioridade e subordinação de reis estrangeiros, houve casos em que a encenação da alteridade na festa excedeu ou interrompeu essa função. As dimensões corpóreas, visuais e auditivas da *performance* por vezes complicaram a celebração pretendida do triunfo português sobre outros soberanos.

Palavras-chave. Festas, Lisboa, império, subordinação, alteridade.

Abstract. This article focuses on the representation of sovereigns of distant peoples in various public festivals celebrated in Lisbon between the fifteenth and seventeenth centuries. Although the act of surrendering to Portuguese sovereignty and the Christian religion, often staged by a king or his representative, was supposed to signal the inferiority and subordination of foreign sovereigns, there are cases in which the staging of alterity in a festival exceeds or interrupts this function. The corporeal, visual, and auditory dimensions of the performance sometimes complicate the intended celebration of Portuguese triumph over other sovereigns.

Keywords. Festivals, Lisbon, empire, subordination, alterity.

Introdução

A representação de reis de povos distantes era uma das formas mais frequentes de figurar a alteridade nas festas públicas na Europa na primeira modernidade. Reis fictícios de terras longínquas faziam parte de procissões e mascaradas; participavam em encenações de embaixadas; apareciam em espetáculos teatrais organizados para as entradas de reis verdadeiros, como no caso da comédia representada para o rei D. Felipe III de Espanha (II de

Portugal) em Lisboa em 1619, analisada neste capítulo, juntamente com outros exemplos dos séculos XV e XVI. Música, danças, e trajes tradicionais da comitiva real serviam como evidência e símbolo de alteridade, no sentido de origens geográficas distantes e culturas e religiões diferentes. Mas o ato da rendição à soberania portuguesa e à religião cristã, muitas vezes encenada por um rei ou o seu representante, deixa patente quanto essa alteridade era também suposta ser sinal de inferioridade e subordinação. Se, como afirmam Ângela Barreto Xavier e Cristina Nogueira da Silva na introdução a *O Governo dos Outros*, a transformação dos “‘diferentes’ em ‘outros’ [...] foi necessária para a conservação do poder imperial” (2016: 21), as festas públicas tiveram um papel importante nessa transformação¹. O fim (o objetivo ritual, digamos) da representação da alteridade era criar ou reforçar a crença dos espectadores na hierarquia civilizacional que justificava a expansão imperial e a evangelização, colonização, e escravatura dos “outros”. Quando os organizadores podiam representar o ato da submissão dentro da festa mesma, tanto melhor para a eficácia ritual.

A incorporação de outros reis nas festas portuguesas como subordinados ou conquistados faz parte da recuperação da tradição do triunfo romano nas cortes europeias a partir do século XV. Como explica Diogo Marques Salgueiro na relação das celebrações em Lisboa para a beatificação do padre Francisco Xavier em 1620, o “triunfo” – um termo “novo para os ignorantes” mas já conhecido pelos “principiantes nas letras humanas” – “não é outra coisa que o solene acompanhamento com que o Capitão vencedor entrava por Roma, levando diante os inimigos cativos, & as imagens & despojos das províncias, & cidades conquistadas” (1621: 6r)². Com certeza, a arte efêmera das festas (arcos triunfais, carros alegóricos) serviu muitas vezes para sublinhar o triunfo do soberano português através da incorporação de “imagens e despojos” das terras supostamente conquistadas. Mas a participação festiva de representantes vivos de outras culturas e terras era mais complexa e podia potencializar outras mensagens. Para elucidar esta diferença, começamos com exemplos da mostra da subordinação de outros reis nas festas reais portuguesas, para logo examinar instâncias em que a *performance* da alteridade

¹ Mais adiante, as autoras explicam a alteridade como “a percepção e reconhecimento da diferença, da sua construção e transformação em alteridade jurídica e socialmente operativa” (XAVIER e SILVA 2016: 22). Partes deste artigo sobre as festas de 1451 e 1619 foram publicadas anteriormente em Lisa VOIGT (2021). “All the World on Stage: Performance and Global Knowledge in Early Modern Portuguese Festivals.” *Revista de Estudios Hispánicos*, 55,1, 41-64, e aparecem aqui com permissão da revista.

² Sobre a recuperação da tradição romana do triunfo nas festas europeas renacentistas, ver Roy STRONG (1984: 44-48). Sobre a representação da alteridade no texto de Salgueiro e a mistura do discurso religioso e militar neste trecho, ver XAVIER e VOIGT.

transtorna ou interrompe a submissão desejada. Essas instâncias ficam mais evidentes quando prestamos atenção não só à alteridade representada, mas às características e práticas das pessoas que fazem a representação, como a cor da pele, vestimenta, voz, música, e dança. Para isso, aproveitamos a terminologia de Elizabeth Maddock Dillon no seu livro *New World Drama: The Performative Commons in the Atlantic World*: o *mimético* para referir-se ao “outro lugar” representado e o *ôntico* para referir-se aos aspetos corporais e materiais da *performance* (2014: 50)³. Veremos que no nível ôntico, os efeitos da alteridade não foram tão fáceis de controlar para comunicar o triunfo imperial e a subordinação colonial.

1. A subordinação da alteridade

A celebração festiva do triunfo sobre povos conquistados e subordinados data do início da expansão portuguesa no século XV. Por exemplo, a festa para celebrar o casamento da Rainha D. Leonor de Portugal com o Sacro Imperador Romano Frederico III, em Lisboa, em 1451, incluiu a participação de vários grupos representativos da diferença étnica e religiosa dentro e fora da Península Ibérica, incluindo “sarracenos” e judeus, africanos e “homens selvagens, da ilha Canária” (LANCKMAN 1992: 47). Todos os grupos renderam homenagem através da *performance*, segundo o relato testemunhal das festas escrito pelo embaixador alemão Nicolau Lanckman de Valckenstein. No dia 13 de outubro de 1451, Lanckman descreve como

Acabada a ceia, durante toda a noite, fizeram-se danças e jogos variados e esplêndidos. Primeiro, vieram perante a sereníssima Imperatriz Dona Leonor reis de armas, arautos, e representantes de cada um dos reinos de toda a Cristandade, apresentando cada qual uma carta escrita à senhora imperatriz.

Seguidamente, vieram africanos e mouros, com um engenho à maneira de dragão, com danças e aparatos segundo seu costume, prestando homenagens à senhora imperatriz (LANCKMAN 1992: 33).

Aqui temos uma encenação de embaixadas de reinos cristãos, com a entrega de cartas que – ao fazer-se no contexto de danças e jogos – imitava a diplomacia ritualizada que Zoltán Biederman analisa no seu artigo nesta co-

³ A tradução do texto de DILLON aqui e no resto do capítulo é minha.

leção⁴. Os africanos e mouros que prestavam “homenagens” já tinham a diferença mais assinalada, com “danças e aparatos segundo seu costume,” frase que se tornaria quase num refrão nas relações de festas. Mas é a entrega da carta dos canários – a terra mais remota – que merece uma descrição mais detalhada, onde vemos a subordinação e a exotificação de maneira ainda mais clara:

A seguir, vieram homens da selva, nascidos em qualquer recanto do mundo, em remotíssimas ilhas do mar, que estendiam à senhora desposada uma carta com este teor: “Embora sejamos homens da selva vindos das longínquas ilhas do mar, no entanto, subordinados, de há pouco ao sereníssimo rei de Portugal, fomos enviados pelos nossos chefes a estas festas nupciais.” E executaram uma dança especial de maravilhar, à maneira da que fazem numa ilha chamada Canária, em que há homens e mulheres vivendo nus; esta ilha descobriu-a por fortuna o senhor rei de Portugal D. Duarte (LANCKMAN 1992: 35).

A descrição sublinha a distância (“qualquer recanto do mundo”, “remotíssimas ilhas”, “longínquas ilhas”) e o exotismo dos “homens da selva”, que vivem nus e executam uma dança singular e maravilhosa. Essa dança era provavelmente tão imaginária quanto era a subordinação declarada pelos canários, já que as pretensões do Rei D. Duarte e o Infante D. Henrique às Ilhas Canárias foram travadas com êxito pelos indígenas guanches e pelos espanhóis, conduzindo ao Tratado de Alcáçovas, em 1479 (RUSSELL 2000: 290).

Lanckman aludiria de novo à nudez dos canários e a sua “descoberta” quando descreveria outra *performance* no palácio de Dona Leonor, no dia 23 de outubro. Nesta ocasião, os “homens selvagens, da ilha Canária” estavam no quarto lugar, junto dos africanos e mouros – agrupando-se assim os “outros” de fora da Península Ibérica (os três primeiros grupos eram cristãos, sarracenos, e judeus, todos com danças “a seu modo”) (LANCKMAN 1992: 47). Embora Lanckman não entre aqui na “longa história sobre o modo como foi encontrada por acaso” (limita-se a dizer que “Ha um senhor que por si próprio responderá a isto”), afirma com mais certeza que “Nessa ilha, a fé cristã foi já difundida e implantada com os dez mandamentos e com o baptismo” (1992: 47). O embaixador alemão parece ter compreendido a mensagem pretendida com a participação dos canários nas celebrações do matrimônio real: afirmar o êxito da expansão imperial portuguesa e da evangelização cris-

⁴ BIEDERMAN destaca nas embaixadas o “tratamento artificioso dado aos movimentos dos corpos, aos gestos, às palavras, ao aparato visual e material, aos sons e às comunicações verbais entre representantes de poderes distintos” (2025:27).

tã perante um público português⁵. Mais de 50 anos depois, essa mensagem seria difundida de novo, para outro público (agora leitor), quando o manuscrito de Lanckman finalmente foi publicado em Augsburg em 1503, durante o reinado do filho de Frederico III e D. Leonor, Maximiliano I (1493-1519).

Nas entradas reais em Lisboa no período filipino (1581 e 1619), a *performance* de subordinação de “outros” reis e reinos tinha um papel ainda mais importante. Para os organizadores e narradores portugueses destas entradas, a rendição de homenagem ao rei espanhol – cuja herança, em combinação com esforços militares e diplomáticos, valeu-lhe a coroa portuguesa – não deveria diminuir a soberania e grandeza portuguesas⁶. Nas relações das entradas filipinas, fica patente o duplo objeto de exaltação ou de “amor,” na expressão afetiva de Afonso Guerreiro na sua relação de 1581, *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada del Rey D. Philippe primeiro de Portugal*. No “Prologo dirigido a o Serenissimo D. Alberto”, Guerreiro afirma ser motivado pelo “amor natural da pátria [...] envolto em um zelo de curiosidade de manifestar suas grandezas por outras partes remotas”, para representar “os sinaes de amor, que os Portugueses mostrarão na solemnidade deste triumpho” do rei D. Felipe II de Espanha, I de Portugal (1581: [11])⁷.

Durante a festa, a representação do triunfo sobre “outros” povos resolve o dilema, ajudando a exaltar ambos os objetos de “amor” (o rei espanhol e o reino português). No desenho do arco triunfal descrito no capítulo X, Guerreiro menciona um carro alegórico “em que sua Magestade hia triumphando de Portugal” (1581: [51]). Mas como se fosse para contrapesar a “derrota” de Portugal, à frente desse carro há uma mulher que representa o Reino do Algarve, com armas e escudo “com as três cabeças de mouros”, a iconografia da “reconquista” no brasão do Reino do Algarve (1581: [51])⁸. Focando nesta

⁵ BIEDERMAN insiste na “lógica (circular) crucial para entendermos a importância dos rituais diplomáticos no dealbar de Quinhentos entre a corte portuguesa e numerosas outras cortes africanas e asiáticas: cada elemento do ritual ilustrava e provava, ao mesmo tempo que ajudava a criar e reforçava, a exclusividade do *status* régio dos seus protagonistas” (2025:35). As festas de casamento e o espetáculo teatral que analiso neste capítulo, ao imitar o ritual diplomático e representá-lo no palco, confirmam essa lógica.

⁶ Como explica Laura FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, “no desfile de 1581 [...] ambos [governante e governado] estavam a negociar o seu lugar no novo quadro político por meio de suas palavras e posturas” (2021: 99, minha tradução). Sobre as entradas filipinas de 1581 e 1619, ver também MEGIANI (“A Escrita da Festa” e *O Rei Ausente*) e VOIGT, “Imperial Celebrations, Local Triumphs” (2011: 21-30).

⁷ Como a edição que cito não tem números de páginas, incluo o número da página do pdf da versão digitalizada entre parêntese (<https://purl.pt/14685>).

⁸ AZEVEDO assinala a fonte mais antiga da representação deste brasão como o *Arco de Triunfo* de Maximiliano I (1515), um gesto “de exaltação do soberano pela exibição dos atributos de seus domínios [...] salientando – exprimindo simbolicamente – a subordinação de diversos e diferentes territórios a um só chefe,” e acrescenta que essa subordinação é “em vários casos mais teórica e de pretensão que real e verificada,” como no caso do Maximiliano I em relação ao Algarve (embora não do seu bisneto Felipe II) (1984: 115).

figura, Guerreiro não só elogia os “triunfos” portugueses mas também nega a sua subjugação à coroa espanhola: “Com este triumpho fica acrescentado o nosso Reyno, & não subjeitado” (1581: [52]).

Esta formulação é uma chave para a representação de outros reinos e “triunfos” nos capítulos seguintes, após a entrega das chaves da cidade – o ato ritual de subjugação por excelência⁹. No capítulo XIII, Guerreiro descreve uma obra de “maravilhoso & singular artificio” construída para a entrada, um caminho desde as “portas da ribeyra” com columnas que alternam com estátuas sob pedestais, cada uma com “coroa dourada na mão direyta, na esquerda diversas mostras”. Ou seja, representam de novo “outros” soberanos, com um significado claro na entrada real, segundo Guerreiro: “tudo juntamente significava a conquista das Indias Orientaes, Brasil, & Guiné” (1581: [63-64])¹⁰. Confirmando a mensagem da conquista portuguesa – agora acoplada ao império espanhol – havia uma estátua do “globo do mundo” com uma inscrição em Latim (a tradução é de Guerreiro): “O mundo que estava dividido antre vosso bisavo Dom Fernando Rey de Castella & vosso avo dom Manoel Rey de Portugal, agora se ajuntou em hum, sendo vos senhor de todo Oriente & Occidente. Os Reynos do mundo que vos serão devidos, agora os possuis & governais” (1581: [65-66]). Como Laura Fernández-González expressa na sua análise da arquitetura efêmera da entrada de 1581, todo o repertório visual foi dedicado à exaltação do domínio global de Felipe II (2021: 135).

As estátuas dos outros reinos têm um papel importante nessa exaltação. Todas as estátuas oferecem tributos “em reconhecimento de vassalagem” (GUERREIRO 1581: [83]), desde Goa (capítulo XIV), passando por Cananor (XV), Cochim (XVI), Chaul (XVII), Dio (XVIII), Ceylam (XIX), Malacha (XX), Ormuz (XXI), e Ethiopia (XXII), e acabando com os “Reynos do Brasil” (XXIII). A estátua do Brasil é reconhecível tanto pela cor da pele parda como pelo tributo oferecido: “tinha a cor do ro[st]ro parda, com a dos Brasis, cuja provincia & reyno significava. Tinha na mão humas canas d’açucar, que he o fructo que o Brasil [sic] da: as quaes offrecia a sua Magestade em sinal de obediência” (GUERREIRO 1581: [86]). A estátua da Ethiopia também oferece açúcar, embora exiba mais riqueza no corpo: “offrecia a S. Magestade em huma mão açúcar, & por os braços & pernas tinha muitas manilhas de ouro, que he o ornamento dos Reyes daquela provincia, com que se mostrava

⁹ A subordinação é confirmada na palestra do Vereador que entrega as chaves: “Esta sua muy nobre & sempre leal cidade de Lisboa, entrega a vossa Magestade as chaves de todas suas portas, & dos leaes corações de seus moradores, & de seus corpos & averes pera todo seu serviço” (GUERREIRO 1581: [59]).

¹⁰ Para uma descrição do passeio triunfal com estas estátuas, e o resto da arquitetura efêmera construída para a ocasião, ver FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ 2021: 119-126.

ornada & obediente a sua Magestade offerecendolhe seus dões”. Neste caso, a identificação da cor da pele é reforçada no título em Latim, que revela o racismo anti-negro já em vigor: “Não me desprezes por a pretidão do rosto que a quentura do sol me fez assi: mas amaime por a brancura do coração, que vos offreço” (GUERREIRO 1581: [85]). Fernández-González sugere que através das posturas e das inscrições que renderam homenagem a Felipe II, os objetos inanimados como estátuas, esculturas, e pinturas “adquiriram vida” durante o ritual, “fala[ndo]” e “interagi[ndo]” com o monarca (2021: 124)¹¹. Mas a estátua inanimada acompanhada pela inscrição em latim fixa um significado unívoco de submissão, formando parte do que Diana Taylor chamaria o “arquivo” em *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*: as fontes de conhecimento supostamente duradouras e resistentes à mudança (2003: 19), em contraste com o “repertório” efêmero: a *performance* multisensorial de corpos animados que, como veremos na próxima secção, às vezes complicam a mensagem do triunfo português.

2. A alteridade insubmissa

No casamento dos príncipes D. Afonso de Avis e D. Isabel de Aragão em 1490, a *performance* da alteridade nas danças e embaixadas de outros reinos abre outras possibilidades interpretativas¹². O cronista Garcia de Resende descreveu as celebrações desse casamento – realizado em Évora por causa da praga que havia em Lisboa nessa altura – na *Vida e feytos d’el-rey Dom João II*. Tal como nas festas do casamento de 1451, uma dança de alteridade “interna” ao reino foi considerada um ingrediente necessário às celebrações: “assi mandou que de totalas mourarias do reino viessem às festas todolos mouros e mouras que soubessem bailar, tanger e cantar” (2007: 158). Mas também como nas festas de 1451, havia danças de alteridade mais “longíqua”, que ocorrem durante uma imitação duma embaixada dum rei africano:

[O]uve ahi huma muito grande representaçam dhum rey de Guinee [...] e com elles huma muy grande e rica mourisca retorta em que vinha dozentos homens tintos de negro muito grandes bayladores todos cheos de grossas

¹¹ FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ escreve, “The pageant became a liminal space in which inanimate things, such as sculptures and paintings, ‘interacted’ with the ruler as animate, that is, people, did too. In the triumphal path, the statues of nymphs ‘declaimed’ verses directly to Philip. This was a process by which each dominion was able to pay homage to the foremost global ruler” (2021: 124).

¹² Afonso morreu antes de herdar o trono, em 1491, e Isabel, filha dos Reis Católicos Fernando e Isabel, casou-se com D. Manuel I em 1497.

manilhas polos braços e pernas douradas que cuidavam que erão d'ouro e cheos de cascavees dourados e muito bem concertados: cousa muy bem feita e de muito custo por serem tantos, e em que se gastou muita seda e ouro; faziam tamanho royo com os muitos cascavees que traziam que se nam ouvião com elles: e assi ouve outras representações, e depois da cea muitas danças e outras muitas festas que quasi toda a noite duraram, cousa certo para ver (RESENDE 2007: 171).

Resende enfatiza a ostentação de grandeza, mas apesar de a descrever como uma “coisa certo para ver”, também mostra que era uma coisa para *ouvir*: a dança criou tanto barulho – por causa do movimento dos “muitos cascaveis” (chocalhos) nas “grossas manilhas” (braceletes) – que “[não se] ouviam com eles”. Vale a pena prestar ainda mais atenção à *performance* sonora quando interrompe a mensagem pretendida dos organizadores.

O que era que não se deixava ouvir? Sabemos, também por Resende, o poema que foi recitado ou cantado durante a dança da “mourisca retorta”, porque foi publicado no seu *Cancioneiro Geral* em 1516. Foi escrito por Fernão da Silveira, oficial e poeta da corte de João II, mas a voz poética é do “rei de Guiné,” identificado como Serra Leoa no poema: “A min rrey de negro estar serra Lyoa / lonje muyto terra onde viver nos” (na tradução de Paul Teysier, “Eu sou o rei dos negros da Serra Leoa / A terra onde vivemos fica muito longe” [citado em BELO 2016: 159-160]). É a primeira instância textual conhecida da “língua de negro” usada no teatro e na literatura renascentista para representar o português africanizado (LIPSKI 2005: 52). Para André Belo, quem transcreve e comenta o poema, a língua de negro era uma “segunda pele”: tal como o uso de “blackface” dos “dozentos homens tintos de negro” na festa de 1490, era uma forma de caricatura e denegritamento do africano escravizado. Partindo de uma outra perspectiva no seu livro *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain*, Nicholas R. Jones lembra-nos que a associação entre negro e escravizado não era total na época, e usa o exemplo da “mourisca retorta” para sublinhar a presença de soberanos negros na literatura ibérica (2019: 87). Jones argumenta, provocativamente, que podemos e devemos ler exemplos textuais de língua de negro não só como estereotipo e denigração, senão como evidência da agência e conhecimento africanos.

Voltaremos a essa possibilidade interpretativa no caso da entrada filipina em 1619. No caso da festa do casamento real em 1490, a “representação dum rei de Guiné” imita as entradas e embaixadas de soberanos africanos reais, como o príncipe Bemoi (Bemohi) do reino de Jolofo, recebido com muita

cerimónia por D. João II em 1488, também descrito por Resende com muita música e dança, “muy ceremonial e perfeyto” (RESENDE 2007: 115)¹³. No seu artigo, Biederman explica a intensidade e frequência de relações diplomáticas entre D. João II e figuras soberanas da Ásia e África neste período – “altamente cerimonializadas” e “detalhadamente documentadas” – como parte de um “processo de afirmação régia” a partir de 1481. O poema do “rei de Serra Leoa” parece ser imaginado pelo autor Silveira como parte desse processo. O rei insiste na sua própria alteridade: “nam saber quy que balhar terra vossa, / balhar que saber como nossa terra” [Não sei o que bailarei aqui, na vossa terra. / Bailarei o que sei, como na nossa terra] (citado em BELO 2016: 159-160). É uma versão da refrão “segundo seu costume,” com ênfase na diferença enquanto oposição (vossa terra/nossa terra). E como os canários em 1451, a encenação da embaixada inclui uma mensagem de subordinação, declamada em vez de escrita numa carta. O rei veio logo “porque sempre nos seruyr vosso pay, / folgar muyto negro estar vos rraynha” [porque nós sempre servimos vosso pai / e os negros folgam muito de que sejais rainha] (citado em BELO 2016: 159-160). Ou seja, o poema interpreta a representação da embaixada africana conforme o processo da afirmação régia portuguesa. No entanto, como já vimos, a corporalidade dos dançantes e a sonoridade que produzem os movimentos interromperam a comunicação dessa mensagem durante a festa. Os negros que “folgam” através da dança produzem tanto ruído “com os muitos cascavees” que não se ouve mais nada – porventura a afirmação de serviço perpétuo à coroa portuguesa. Na terminologia de Diana Taylor, é só no “arquivo” escrito – neste caso, no *Cancioneiro* de Resende – que a alteridade do “repertório” encenado pelo rei da Guiné claramente comunica subordinação.

Na entrada real de Felipe III em 1619, a representação festiva da soberania e submissão era ainda mais complexa. Após a ausência da coroa de Lisboa desde 1583, em 1619 uma estátua de Felipe II serviu como lembrança da entrada real anterior. A luxuosamente ilustrada relação oficial, *Viagem da Cathólica Real Magestade delRey N.S. ao Reyno de Portugal* de João Baptista Lavanha, descreveu a estátua como “muy al natural retratado com el traje com que entró en esta ciudad el año de 1581” (LAVANHA 1622: 48r) (Fig. 1). Em outra relação da entrada, *Relacion de la real tragicomedia con que los padres de la Compañia de Iesus en su Colegio de S. Anton de Lisboa recibieron a la Ma-*

¹³ A descrição da visita, com “muitos ministrees e danças, trombetas, e atabales, tudo feyto em grande perfeiçam; porque el-rey nas cousas que tocavam a seu estado, era sobre todos muy ceremonial e perfeyto” (RESENDE 2007: 115), aparece no capítulo LXXVIII, “De como Bemohi veo a estes reynos e foy feyto christão e da sua morte” (2007: 112). Sobre esta embaixada ver BENNETT (2018: 129-130) e BIEDERMAN, neste número.

gestad Catolica de Felipe II de Portugal de João Sardinha Mimoso, é ainda mais evidente o esforço de assegurar a sua autoridade e naturalidade como rei de Portugal através do desenho da estátua:

el Rey Philippo Primero de Portugal, de bulto, a lo natural, vestido a la Portuguesa, y sembrado de pedreria finíssima, com espada, y daga, en la mano derecha dos coronas de pedreria, hermosas perlas Orientales, que significavan el Reyno de Portugal y Castilla, y las offrecia a Phelippe Segundo su hijo (1620: 153v).

Ou seja, aqui os tributos dos outros reinos já fazem parte da coroa portuguesa e castelhana que a figura de Felipe II – cuja vestimenta assinala a sua legitimidade como rei português – oferece ao seu filho.

Mesmo assim, a rendição de tributo dos reinos subordinados ainda era central na iconografia escultural da entrada de Felipe III. Segundo a descrição e a gravura no texto de Lavanha, em ambos os lados da figura do rei Felipe II havia estátuas de Vasco de Gama e Colombo no ato de “descobrir” os rostos de duas mulheres: “uma mulher que representava a India” (1622: 48r) e “uma mulher Indiana” (1622: 48v). O tributo da segunda “Indiana” – representante das Índias Ocidentais – já é mais rico do que o açúcar do Brasil em 1581: consiste em “barrilhas de ouro que se tira de suas minas” (1622: 48v). Na sua relação da entrada de Felipe III, Mimoso associa a rendição do tributo mineral com outro Arco, o dos Moedeiros (fig. 2). Mimoso descreve o ato de rendição de forma muito mais violenta do que aparece na gravura e no texto de Lavanha:

De um lado y otro, sobre el espácio que queda entre las columnas quedavan em dos peañas las dos Minas, Oriental y Occidental, tenian las entrañas rasgadas, y mostravan abrírlas com las manos, la del Oriente las tenia llenas de barras de oro relevadas, y la del Occidente de plata: estavan vestidas al modo de las naciones que las habitan, y ellas uma negra y outra parda (1622: 152v).

Tal como no texto de Guerreiro sobre a entrada de 1581, a cor da pele (negra e parda) é fundamental para designar (e denegrir, literalmente) o reino conquistado, seja da África, Ásia, ou América.



Fig. 1. Arco dos Ourivez e Lapidairos, João Baptista Lavanha, *Viagem da Cathólica Real Magestade delRey N.S. ao Reyno de Portugal* (1621). <https://bndigital.bnportugal.gov.pt/idurl/1/87400>.



Fig. 2. Arco dos Moedeiros. João Baptista Lavanha, *Viagem da Cathólica Real Magestade delRey N.S. ao Reyno de Portugal* (1621). <https://bndigital.bnportugal.gov.pt/idurl/1/87400>.

Na descrição visceral da rendição de tributo figurada nas estátuas – onde a agência não é dos exploradores que “descobrem” os rostos, mas das figuras femininas que “abrem” as próprias entranhas para extrair o metal – Mimoso presta atenção particular ao corpo, o gesto, e a vestimenta dos representantes de outros reinos e terras. Na verdade, o enfoque nas dimensões visuais, auditivas e corporais do “repertório” corresponde bem ao objetivo principal do texto, que é descrever uma *performance* teatral, a “real tragicomedia con que los padres de la Compañia de Iesus [...] recibieron a la Magestad Catolica de Felipe II de Portugal”. Nos primeiros 125 folios da *Relación* (de 163 em total), Mimoso transcreve o diálogo em latim da *Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente*, uma peça teatral escrita pelo padre António de Sousa. E ainda mais interessante para o nosso propósito, Mimoso narra a realização da obra perante o rei D. Felipe III, durante dois dias das festividades para a entrada real de 1619. Quando Mimoso descreve a atuação e os gestos de corpos “reais” – nos dois sentidos da palavra, no caso dum rei representado por um estudante identificado como pardo – podemos perceber outras mensagens para além da rendição e submissão de outro rei e reino ao domínio português.

Na cena final da obra, a personagem Brasil descreve a sua chegada a Lisboa como um ato de entrega ou rendição ao rei D. Manuel, conforme muitos exemplos que já vimos: “Emmanueli, regna que tradam vide”, declara o Brasil (A Emanuel, veja os reinos que eu vou entregar), “Didicere monstra facile tractari, pati” (Aprenderam os monstros a ser facilmente domados, a submeter-se). O diálogo continua:

Portug. *Non Portugalle sentient regnum grave.*

Non mea libenter tradito nocet manus.

Brasile. *Simia Tapuya e similis ad numerum choros*

Agitato, laetum referat hunc plausus diem.

Salta Brasil cum suis (MIMOSO 1620: 115v).

Portugal: *O reino de Portugal não se sentirá pesado. Não magoa a minha mão o rendido.*

Brasil: *Tu, macaco, semelhante do Tapuia, vais dançar ao som do número. Que este dia seja marcado por amplos aplausos.*

O Brasil dança com os seus¹⁴.

Estes versos parecem recapitular a cena do terceiro ato, quando as figuras

¹⁴ A tradução do latim foi realizada com a ajuda de Domingo Ledezma.

que representam Brasil dançam e cantam – entre outras coisas, um “Chorus Brasilicus” em tupi – com monos e papagaios perante o rei português.

Antes da entrada do Brasil, a encenação da submissão e rendição de tributo foi realizada pelos reinos do “Oriente” referidos no título da peça teatral (*Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente*). Vasco da Gama entra no palco acompanhado por quinze “províncias orientais”, as quais apresenta “por súbditas suyas tributarias” a D. Manuel – também representado no palco, perante o seu bisneto real Felipe III (MIMOSO 1620: 49v). Estas províncias fazem uma “grave e vistoça dança” (MIMOSO 1620: 49v) na qual oferecem em tributo produtos locais de riqueza natural e artificial. O texto de Mimoso concentra-se nos signos visuais da vestimenta e nos presentes oferecidos, mas ao final da descrição ecfástica de todas as províncias, encontramos uma breve referência à incorporação dos tributos numa “dança que dizem de muerte real”, presumivelmente a “dança da morte” de longa tradição europeia (1620: 51v)¹⁵. Aqui Mimoso não incorpora nenhuma outra informação sobre a música ou os movimentos da dança, passando logo a exaltar, de novo, o valor do tributo: “la innumerable riqueza de joyas, y pedreraria que llevaron estas figuras” (1620: 51v)¹⁶. Esse tributo representa o que Salgueiro chama os “despojos das províncias, & cidades conquistadas” quando explica o significado do triunfo romano na *Relaçam das festas*, sobre a beatificação de Francisco Xavier. A *Relaçam* descreve a procissão realizada no Colégio de Santo Antão no ano depois da entrada de Felipe III, com o “Oriente acompanhado com as Provincias, & Reynos, que o santo Francisco sogeitou naquelas partes à Fé Catholica”, realizada por nada menos de “mil & oitocentos” estudantes (SALGUEIRO 1621: 6v). Evidentemente os estudantes do Colégio de Santo Antão, que representaram a *Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente* perante o Felipe III em 1619, eram versados neste tipo de representação.

Mas o texto de Mimoso leva-nos para além do nível “mimético” da *performance* (o que Salgueiro chama “imitar com propriedade” (1621: 6r)) e da-nos pistas sobre o nível “ôntico,” na terminologia de Elizabeth Maddock

¹⁵ Em *Dancing the New World*, Paul SCOLIERI sugere que a dança da morte da tradição cristã medieval é uma apropriação de “outras” danças não cristãs (2013: 10-11). Elena FITZPATRICK SIFFORD e Cécile FROMONT invertem a direção da apropriação, analisando como o movimento desenfreado dos corpos na iconografia da dança da morte servia como modelo para os ilustradores da literatura da viagem para representar danças indígenas e africanos, no fim de projetar a falta de civilização, moderação, e controle (167-173).

¹⁶ “No es facil de dezir la innumerable riqueza de joyas, y pedreria que llevaron estas figuras, que fue sin cuento,” MIMOSO lamenta, embora sim chega a numerá-la, de forma bastante precisa: “solo en algunas pocas dellas se pudo contar lo siguiente, 1090 diamantes, 3000 perlas de grande precio, 248 esmeraldas finissimas, 1139 rubies” (51v).

Dillon. Dillon aponta a diferença entre o “ôntico” – os aspetos corporais ou materiais da *performance*, como a cor da pele, vestimenta, danças, cantos, e instrumentos – e o “mimético,” que ela descreve como o “referencial, imaterial, apontando para uma cena localizada em outro lugar” (2014: 50)¹⁷. Se as “províncias orientais” da *Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente* representam essa “cena localizada em outro lugar”, a descrição da cena que representa o Brasil destaca as dimensões materiais do nível “ôntico”. É neste nível onde podemos ver uma interrupção da *performance* da subordinação, de acordo com o modelo do rei de Serra Leoa e a “mourisca retorta” de 1490.

Após a saída das quinze províncias orientais, entra no palco uma figura que representa outra terra um pouco surpreendente para uma obra titulada *Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente*: o Brasil. O Brasil entra num crocodilo de mais de dois metros (dez palmos), de acordo com a iconografia das “quatro partes do mundo” – mais comumente usado para designar a África – em muitas festas e imagens contemporâneas¹⁸. É acompanhado de outras figuras que representam a sua origem brasileira: “seys Papagayos, Monos, Tapuias y Aymurés” e um “Tapuijaço que hazia Rey de los suyos” (MIMOSO 1620: 57v). Mimoso descreve o vestido e toucado de penas do Brasil e do rei “Tapuijaço”, e as figuras dos papagaios são “graciosamente adornados de naturales y lindas plumas de los mismos papagayos” (1620: 57v)¹⁹.

Enquanto a apreciação dos papagaios na cultura europeia deriva principalmente das penas coloridas, no seu texto Mimoso chama a atenção sobre outra qualidade importante destas aves: as suas habilidades falantes. Esta entrada impressiona não só no plano visual mas também no auditivo, tal como a “mourisca retorta” de Garcia de Resende: Mimoso escreve que entraram os papagaios “con sus collares dorados y cascabeles, [...] baylando y parlando a su modo, con sobrada gracia” (1620: 57v). E de facto, nas páginas seguintes

¹⁷ A tradução do texto de DILLON aqui e no resto do capítulo é minha.

¹⁸ Por exemplo, o colégio jesuíta de Braga celebrou a canonização de Inácio de Loyola e Francisco Xavier com a procissão de “Ásia sobre um elefante, América sobre um pavão, Europa a cavalo e África sobre um leão” (*Relações* 1622: 122v). A personificação dos continentes serviu de várias maneiras como forma de legitimar a supremacia europeia (BETHENCOURT 2013: 67) e como arma de controle epistémico e de classificação racial (MIGNOLO e WALSH 2018: 185).

¹⁹ Muito semelhante é a figura do Brasil nas celebrações em Lisboa da canonização de Loyola e Xavier, onde aparece com um traje “mais [fundado] em penas de varias cores, em arcos, & setas (galas daquellas nações) que em joyas de pedraria,” segundo a relação destas festas em 1622 (*Relações* 1622: 22r-v). Nestas festas, é a África que entra num crocodilo (dum tamanho muito maior: 50 palmos ou mais de 10 metros), enquanto a América está montada num “Armadilho” (tatu), reconhecido na relação como “animal próprio daquelas partes” (*Relações* 1622: 22r).

Mimoso transcreve cinco coros cantados por este grupo, em três línguas (a diferença das quinze províncias orientais, que só pronunciavam um dístico em Latim [1620: 51v]). Além do Latim, cantam uma vez em *Brasilica* (o tupi antigo, a língua geral padronizada pelos jesuítas) e três vezes em *língua de negro*. Esta última é representada não só fonética mas também semanticamente no primeiro canto do suposto Tapuijaço: “Se bos nom bem meu mandados / Sar negros mu negrozente” (MIMOSO 1620: 58v). Mimoso descreve este canto como composto pelo Tapuijaço, referindo-se a “la musica, y lenguaje que el mismo compuso a su arte, y se la enseñó a los compañeros” (1620: 58r). Vai ser preciso descobrir a quem, exatamente, “él mismo” se refere – uma pergunta que desloca a nossa atenção do “mimético” (quem ou o que é representado) para o “ôntico” (quem é que faz a representação).

A *língua de negro* não está tão fora de lugar como parece; aponta para a presença de africanos e afrodescendentes no Brasil, onde os jesuítas foram donos de muitos escravizados, tal como em Portugal, onde estes constituíam por volta de 10% da população de Lisboa dessa altura²⁰. Justamente no ano anterior à entrada, o Colégio de Santo Antão, onde foi representada a peça teatral, tinha herdado uma plantação trabalhada por negros escravizados em Sergipe do Conde, Baía, a maior no Brasil no século XVII²¹. O canto na *língua de negro* do Tapuijaço poderia aludir à presença africana no Brasil (o nível mimético), mas o corpo do ator (o nível ôntico) assinala a presença de afrodescendentes em Portugal. Enquanto a cor da pele da figura do Brasil é fingida com um “vestido justo de color e negra carne”, e os Tapuias e Aimorés levam um “vestido justo, y de pardo, que fingia desnudez”, tal disfarce não é necessário para o “Tapuijaço que hazia Rey de los suyos”: “El Rey era de su natural pardo, y sobre manera agraciado, que de muy lexos no se pudiera hallar mas pintado a lo que pedia la obra y el lugar; estudiante ansi mismo, Philosopho y Canonista” (MIMOSO 1620: 57v-58r, ênfase minha). Para Mimoso, a cor da pele do estudante-ator contribui para a naturalidade da sua representação. Nesse sentido, as consequências da expansão imperial estão à mostra no espetáculo, não só mimética mas também ônticamente, no corpo do próprio estudante. Como explica o dramaturgo António de Sousa, autor da *Tragicomedia*, no prólogo dedicado ao rei: “Na Representação (que toda sera pella juventud que nas Escolas deste Collegio se cria) vera V. Magestade parte do fruto que esta Cidade & Reyno colhe do trabalho que a Companhia

²⁰ Em *The Making of an Enterprise*, Dauril ALDEN chama os jesuítas “the preeminent slaveholders in colonial Brazil” (1996: 526). Sobre esta estimativa da população negra de Lisboa, ver LOWE 2015: 61.

²¹ Essa herança foi disputada, e Santo Antão não ganhou posse completa até muitos anos depois; sobre essa disputa, ver ALDEN 1996: 418-419.

emprega na cultura & educação dos sogeitos que as frequentão” (MIMOSO 1620: s.p.). Embora a identificação do Brasil com a cor parda fizesse parte da iconografia visual de outras festas, como já vimos, é mais provável (por razões demográficas) que o estudante-ator fosse afrodescendente²².

Outros aspetos da *performance*, principalmente o repertório sonoro, confirmam a procedência africana do estudante pardo. Mimoso descreve como cantam no estilo de “chamada e resposta” típico do canto africano: “quiso primeiro cantar solo, respondiendole los otros cõ admirable gracia” (1620: 58r). Também a sua forma de tocar a *vihuela*, um instrumento espanhol de cordas, é associado por Mimoso com os “boçales,” africanos recentemente escravizados e sequestrados das suas terras: “pidiò una vihuela al modo de los negros rudos y boçales, tañendo debaxo arriba” (1620: 58v). Mimoso parece referir-se ao modo de tocar *dedilhado* (“tañendo debaxo arriba,” *rasgado* o *rasgueado* em espanhol) em vez de *pontilhado*, como a *vihuela* foi tocada nos ambientes cortesãos²³. A referência aos “negros boçales” sugere que a “nave” onde o estudante-ator aprendeu português – Mimoso afirma que “se preciava de Português, por depender la lengua en la nave” (1620: 58r) – teria vindo da África em vez do Brasil.

Através da sua *performance*, o estudante-ator pardo afirma uma procedência africana, mas desmente qualquer associação com “rudo” e “boçal”; a sua alteridade não significa inferioridade. No *Tesoro de la lengua castellana* de 1611, Sebastián de Covarrubias define *bozal* como “[e]l negro que no sabe outra lengua que la suya” (2006: 350), enquanto no *Diccionario de Autoridades* de 1726 o define como “El inculto, y que está por desbastar y pulir. Es epithéto que ordinariamente se dá à los Negros, em especial quando están

²² Sobre a admissão de pardos aos colégios jesuítas em Portugal, ver ALDEN 1996: 29 e SCHWARTZ 1989: 36. Janaina Santos BEZERRA explica que o termo *pardo* tradicionalmente indica a cor da pele e o estatuto social (como liberto, não escravizado) em contraste com o termo *mulato*, que tinha conotações mais negativas no período moderno (2010: 33-41). Mas no *Vocabulario Portuguez e Latino*, Raphael BLUTEAU associa pardo e mulato (“Homem pardo. Vid. Mulato”, 1713: 265), e um escritor jesuíta de finais do século XVI explicou “a gente parda” da mesma maneira: “porque assi se chamaõ os mulatos nesta cidade” (CARDOSO, Bib. Ajuda, 54-XI-38, 3º, 4r). A distinção entre negro e pardo, no entanto, também está presente numa relação das festas para a canonização de Santo André Corsini em 1629: “fasia Africa hum macebo negro bem afigurado descuberto o resto até os peitos” (CHAGAS 1632: 41r), enquanto “America representavasse por hum mosso pardo gentilhomem, cõ roupas de azul bordadas, & guarnecidas de muito ouro. O peito semeado de riquíssimas joyas de pedraria. O turbante formavaõ penas de diferentes cores, vindas de aves daquela regioã, ocupavaõlhe as mãos arco frecha, e trasia este mote: Ia que entre minha riqueza / Andre não pude gosarvos / Aqui venho a festejarvos” (CHAGAS 1632: 41v). Agradeço a André Godinho por esta referência.

²³ COVARRUBIAS associa o “*rasgado*” com uma forma menos sofisticada de tocar a *vihuela*, lamentando a falta do estudo deste instrumento desde a invenção da guitarra: “Ha sido una gran pérdida, porque en ella se ponía todo género de música puntada, y ahora la guitarra no es más que un cencerro, tan fácil de tañer, especialmente en lo rasgado, que no hay mozo de caballos que no sea músico de guitarra” (2006: 1530); ver REINHOUTD.

recien venidos de sus tierras” (1963: 666). Mas a descrição de Mimoso indica justamente o contrário, mostrando a cultura e o conhecimento linguístico e musical do estudante-ator e dos seus companheiros²⁴. Na verdade, a dança e música servem para desafiar a atribuição da monstrosidade feita pelo D. Manuel quando pergunta ao Brasil, “que habilidades tienen los monstros que consigo trae” (MIMOSO 1620: 58r). A personagem Brasil responde com o seu próprio mandato, recusando a posição de subordinado: “manda al Rey de los suyos, que com los papagayos, y mas Brasiles, den muestras de sus artes, dançen y tañan a su manera” (MIMOSO 1620: 58r). Mimoso assegura que a *performance* fora recebida “com sumo regozijo de los oyentos” (1620: 58r). Ou seja, essa “mostra das artes,” na descrição de Mimoso, não é só uma performance de subordinação, para render homenagem ou tributo ao rei português. E as “artes” do “Tapuijaço” não são só cantar, tocar, e dançar; como vimos, Mimoso identifica-o como compositor e instrutor dos outros, referindo-se a “la musica, y lenguaje que el mismo compuso a su arte, y se la enseñò a los compañeros” (1620: 58r). Aqui, com certeza, Mimoso refere-se ao estudante-ator pardo (o domínio do ôntico) mais do que ao rei brasileiro (do reino do mimético, a “cena localizada em outro lugar”).

Essa “mostra” serve, também, para competir com outros grupos, como Mimoso relata quando saem de novo ao palco para representar uma “folia avulsa de la obra”:

no eran aun bien recogidos los Tapuias, que aun su mayoral se estava a la puerta, y echando de ver que gente blanca salia a hazer fiesta, como quien havia gustado el primero, à prisa llama los suyos, salgan a mantener su partido, que él quiere a porfia conpetir [sic] con gente blanca, dando muestra de su arte (1620: 61r).

Ou seja, o interesse do estudante-ator pardo não difere de qualquer outro participante nas festas públicas: exibir e defender o seu estatuto e habilidades, e não a sua alteridade, muito menos desde uma posição de subordinação. Também aqui, como na “mourisca retorta” de 1490, o canto e dança de “outro rei” interrompem a história de “descubrimiento y conquista” da peça teatral e a sua mensagem pretendida de poder imperial português.

O “repertório” do Tapuijaço/estudante, sobretudo os sons verbais e musicais, o identifica duma forma diferente da sua aparência “selvagem,” seminu

²⁴ Em “Black Guitar Players and Early African-Iberian Music in Portugal and Brazil,” Rogério BUDASZ descreve músicos e guitarristas afro-brasileiros exitosos em Portugal durante a segunda metade do século XVIII, como Manuel de Almeida Botelho, Joaquim Manuel da Câmara e Domingos Caldas Barbosa (2007: 16).

e vestido de penas. E também serve para revelar a sua agência na festa – a sua capacidade de usar a oportunidade para não simplesmente representar “outro rei” exotificado e subserviente à monarquia portuguesa. Assim, este “rei” brasileiro segue a tradição do rei da Serra Leoa nas festas de 1490, mais de que os “homens da selva” das Ilhas Canárias nas festas de 1451. A sua dança, como a deles, é “especial a maravilhar,” mas não é uma performance de subordinação, para render homenagem ou tributo ao rei português – seja D. Manuel I dentro do espectáculo, ou D. Felipe III como espectador da peça teatral.

Conclusão

Tanto no repertório de 1490 como no de 1619, a presença e os movimentos corporais dos atores complicam as mensagens de alteridade e subordinação. Em Lisboa, o estudante-ator pardo representa mimeticamente outro lugar, ou seja, o Brasil, mas também, através do seu corpo, indica a presença dos “outros” em Lisboa. E como afirma Dillon, às vezes esse nível corporeal o material do ôntico “pode começar a desenrolar a mimese – pode oferecer um desafio ao próprio roteiro que estava em execução ou, pelo menos, começar a enviar um roteiro numa direção totalmente nova e inesperada” (2014: 50). Na realização da *Real tragicomedia del descubrimiento y conquista del Oriente* narrada por Mimoso, essa “direção totalmente nova” não era só geográfica, para o Brasil; também era um desvio da narrativa da conquista e triunfo.

Em vários exemplos analisados neste ensaio, as dimensões auditivas das representações revelam mais sobre a participação dos “outros” do que os aspetos visuais da *performance*. Talvez os aspetos sonoros e auditivos da *performance* sejam o que mais distingue – e também complica – a representação da alteridade no centro do poder do império português. Ainda que as relações de festas não permitam ouvir os “outros” diretamente, oferecem ferramentas e pistas para a nossa imaginação auditiva. Também, revelam a necessidade de prestar atenção não só ao nível “mimético” mas também ao nível “ôntico” da *performance* ritual e festiva, que nos pode levar a considerar quem é que faz a representenção, e quais poderiam ser os seus objetivos na *performance*, como o caso do estudante pardo na *Real tragicomedia*. Enquanto o dramaturgo António de Sousa e os jesuítas organizadores do espetáculo queriam que o Tapuiaço representasse um “outro” rei subordinado – e enquanto João Sardinha Mimoso representava o seu repertório musical como “al modo de los negros rudos y boçales” – o estudante-ator pardo usou a *performance* para representar outra coisa.

Bibliografia

- ALDEN, Dauril (1996). *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- AZEVEDO, Francisco de Simas Alves de (1984). “O Brasão de Armas do Reino do Algarve e Algumas das suas Fontes Cartográficas”. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 102, 1-6, 113-126.
- BELO, André (2016). “A língua como segunda pele: a representação dos negros africanos no teatro português (séculos XV-XVII)”, in Ângela Barreto Xavier e Cristina Nogueira da Silva (orgs.), *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Império Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 151-73.
- BENNETT, Herman L. (2018). *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BETHENCOURT, Francisco (2013). *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- BEZERRA, Janaina Santos (2010). *Pardos na cor & impuros no sangue: etnia, sociabilidades e lutas por inclusão social no espaço urbano pernambucano do XVIII*. PhD Diss, Univ. Federal Rural de Pernambuco, Recife.
- BIEDERMANN, Zoltán (2025). “Fallando ElRey, lhe perguntou da saude d'ElRey”: ritualização diplomática e modernidade política entre a Ásia, África e Portugal (c. 1482-1502)”. *Revista História da Sociedade e de Cultura*, 25-2, 21-58.
- BLUTEAU, Raphael (1713). *Vocabulario Portuguez, & Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico...* Coimbra: No Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- BUDASZ, Rogério (2007). “Black Guitar-Players and Early African-Iberian Music in Portugal and Brazil”. *Early Music*, 35, 1, 3-21.
- CARDOSO, Simão. “Carta e Relação do Recebimento que se fez as Santa Reliquias que deu Dom João de Borja em Janeiro de 88”. Biblioteca de Ajuda, Manuscritos Avulsos 54-XI-38, 3^a.
- CHAGAS, Manoel das (1632). *Festas que o Real Convento do Carmo de Lisboa, Fes à Canonização de S. Andre Cursino, Bispo da Cidade de Fesula, & Religioso de sua Ordem*. Lisboa: Craesbeeck.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (2006 [1611]). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Universidad de Navarra.
- DILLON, Elizabeth Maddock (2014). *New World Drama: The Performative*

- Commons in the Atlantic World, 1649-1849*. Durham: Duke University Press.
- FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, Laura (2021). “The Global Empire and its Circulations: Philip II and the Iberian Union”, in *Philip II of Spain and the Architecture of Empire*. University Park: Penn State University Press, 97-136.
- FITZPATRICK SIFFORD, Elena e FROMONT, Cécile (2023). “Back Bending Labor, Savage Dances, Pious Stances: Race in Motion between Africa and the Americas”, in Noémie Ndiaye and Lia Markey (eds.), *Seeing Race before Race: Visual Culture and the Racial Matrix in the Premodern World*. Tempe, Arizona: ACMRS Press, 161-182.
- GUERREIRO, Affonso (1581). *Das festas que se fizeram na cidade de Lisboa, na entrada del Rey D. Philippe primeiro de Portugal*. Lisboa: Francisco Correa.
- JONES, Nicholas R. (2019). *Staging Habla de Negros: Radical Performances of the African Diaspora in Early Modern Spain*. University Park: Penn State University Press.
- LANCKMAN, Nicolau (1992). *Leonor de Portugal, Imperatriz da Alemanha: Diário de Viagem do Embaixador Nicolau Lanckman de Valckenstein*. Ed. & trans. Aires A. Nascimento. Lisboa: Cosmos.
- LAVANHA, João Baptista (1622). *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II. N. S. ao reino de Portugal e rellação do solene recebimento que nelle se lhe fez*. Madrid: Tomas Junti.
- LIPSKI, John (2005). *A History of Afro-Hispanic Language: Five Centuries, Five Continents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOWE, Kate (2015). “The Global Population of Renaissance Lisbon: Diversity and its Entanglements”, in Annemarie Jordan Gschwend and K.J.P. Lowe (eds.), *The Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*. London: Paul Holberton, 56-75.
- MEGIANI, Ana Paula Torres (2001). “A Escrita da Festa: Os Panfletos das Jornadas Filipinas a Lisboa de 1581 e 1619”, in István Jancsó and Iris Kantor (eds.), *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, vol. 2. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp/Imprensa Oficial, 639-52.
- MEGIANI, Ana Paula Torres (2004). *O Rei Ausente: Festa e Cultura Política nas Visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda.
- MIGNOLO, Walter D. e WALSH, Catherine E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- MIMOSO, João Sardinha (1620). *Relación de la real tragicomedia con que los*

padres de la Compañia de Iesus en su Colegio de S. Anton de Lisboa recibieron a la Magestad Catolica de Felipe II de Portugal, y de su entrada en este Reino, con lo que se hizo en las Villas, Ciudades en que entró. Lisboa: Jorge Rodriguez.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1963 [1726]). *Diccionario de Autoridades: Edición facísml*, vol. I. Madrid: Editorial Gredos.

REINHOUDT, Molly C. (2019). *Diego Pisador's Libro de música (1552): Amateur Music-Making, Printing, and Handwritten Corrections in Sixteenth-Century Spain*. PhD Diss, The Ohio State University.

Relações das sumptuosas festas com que a Companhia de Jesus da Provincia de Portugal celebrou a Canonização de S. Ignacio de Loyola, e S. Francisco Xavier nas Casas, e Collegios de Lisboa, Coimbra, Evora, Braga, Bragança, Villa-viçosa, Porto, Portalegre, e nas Ilhas da Madeira, e Terceira (1622). Lisboa: n.p..

RESENDE, Garcia de (2007). *Vida e feitos d'el-rey Dom João Segundo*, ed. Evelina Verdelho. Coimbra: Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada (CELGA). <https://www.uc.pt/uid/celga/recursosonline/cecppc/textosempdf/01vidaefeitos> (consultado em 3 de abril de 2025).

RUSSELL, Peter (2000). *Prince Henry 'the Navigator': A Life*. New Haven: Yale University Press.

SALGUEIRO, Diogo Marques (1621). *Relaçam das festas que a religiam da Companhia de Iesu fez em a cidade de Lisboa*. Lisboa: João Rodriguez.

SCHWARTZ, Stuart (1989). "The Formation of a Colonial Identity in Brazil", in Nicholas Canny e Anthony Pagden (eds.), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 15-50.

SCOLIERI, Paul A. (2013). *Dancing the New World: Aztecs, Spaniards, and the Choreography of Conquest*. Austin: University of Texas Press.

STRONG, Roy. (1984). *Art and Power: Renaissance Festivals, 1450-1650*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press.

TAYLOR, Diana (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham and London: Duke University Press.

XAVIER, Ângela Barreto e SILVA, Cristina Nogueira da (2016). "Introdução: Construção da alteridade no império português: temas e problemas", in Ângela Barreto Xavier e Cristina Nogueira da Silva (orgs.), *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Império Português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 21-63.

XAVIER, Ângela Barreto e VOIGT, Lisa (forthcoming). "The 'Other' in the Public Rituals of the Portuguese Empire", in António Camões Gouveia, Federico Palomo e Laura Fernández-González (eds.), *Public Rituals in the Portuguese Empire, 1498-1822*. Londres: Routledge.

VOIGT, Lisa (2011). “Imperial Celebrations, Local Triumphs: The Rhetoric of Festival Accounts in the Portuguese Empire”. *Hispanic Review* 79, 1, 17-41.

Presépios de várias vozes: vilancicos na Capela Real de Lisboa, 1640-1716¹

Nativity scenes with multiple voices: villancicos in the Royal Chapel of Lisbon, 1640-1716

RODRIGO BENTES MONTEIRO

Universidade Federal Fluminense, Companhia das Índias, Instituto de História

mbentesmonteiro@id.uff.br

<https://orcid.org/0000-0002-6499-9912>

LUCAS GOMES FERREIRA

Universidade Federal Fluminense, Companhia das Índias, Instituto de História

lucasgomesferreira@id.uff.br

<https://orcid.org/0009-0002-1000-3996>

Texto recebido em / Text submitted on: 06/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 09/10/2025



Resumo. O artigo analisa menções a grupos subalternizados e outros nas poesias dos livretos com vilancicos cantados na Capela Real de Lisboa. Esse foi um espaço marcado por uma rígida hierarquia no Paço da Ribeira, mas também relacionado à dinâmica do império ultramarino português, como uma caixa de ressonância cultural. À maneira de um presépio atualizado no tempo, as letras dos vilancicos cantados nos dias de Natal e de Reis, no centro da monarquia portuguesa, representam como aqueles homens e mulheres de elite viam a si mesmos e projetavam imagens poéticas dos considerados subalternos e/ou etnicamente diferentes. Os cantos mimetizavam e reconheciam a existência dos “outros”, associando-os a figuras dos evangelhos. O gênero poético e musical e os suportes do *corpus* documental são analisados em relação a esses aspetos.

Palavras-chave. Vilancicos, Capela Real de Lisboa, alteridade cultural.

Abstract. The article analyses the references to subalternized groups and others in the poems of the booklets with vilancicos sung in the Royal Chapel of Lisbon. This was a space marked by a rigid hierarchy in Paço da Ribeira, but also related to the dynamics of the Portuguese overseas empire, as a cultural sounding board. Like a nativity scene updated in time, the lyrics of the vilancicos sung on Christmas and Epiphany days, at the heart of the Portuguese monarchy, represent how those elite men and women saw themselves and projected poetic images of those considered subordinate and/or ethnically different. The songs mimicked and recognized the existence of “others”, associating them with fi-

¹ Agradecemos aos avaliadores anônimos, Ângela B. Xavier, António C. Gouveia, CNPq, Daniela Calainho, David Martín Marcos, FCT, Federico Palomo, Lisa Voigt, Mafalda Soares da Cunha, Marta Páscoa, Nuno Monteiro, Pedro Cardim, Roberta Stumpf, Ronaldo Vainfas, Rosa Maria Perez e Thais Helena de Almeida. Em atenção à historicidade dos textos, respeitou-se neste artigo a ortografia original dos impressos antigos, incluindo pontuação, maiúsculas e minúsculas e demais sinais gráficos.

gures from the gospels. The poetic and musical genre and the supports of the documentary corpus are analyzed in relation to these aspects.

Keywords. Vilancicos, Royal Chapel of Lisbon, cultural otherness.

Introdução

Este artigo trata de um género musical e poético metamorfoseado no tempo. O tema da alteridade surge por impressos sobre as festas de Natal e dia de Reis, na capela do palácio real da dinastia de Bragança. O vilancico foi frequente na Península Ibérica entre os séculos XV e XVIII e desde Oitocentos é estudado por musicólogos e linguistas (NERY e CASTRO 1991; LOPES 2006; GRANADOS 2013). Pesquisas históricas recentes vinculam esses textos a devoções e à legitimação política no início daquela dinastia régia (SANTOS 2011; SANTOS 2017; MARCOJE 2018). Propõe-se perscrutar aqui as menções a grupos subalternizados, de outras terras ou etnias nas poesias de vilancicos, até então pouco compreendidas. Os cantos de vilancicos ocorriam nos ritos católicos na Capela Real e em várias igrejas portuguesas, mas aludiam a um contexto sociocultural plural. A análise considera Lisboa, o reino português e o seu império ultramarino como espaços multiculturais e congrega informes sobre a materialidade dos textos e o género poético-musical.

1. De cancioneiros a livretos

Os vilancicos ou vilancetes eram cantigas de *villanos*, os plebeus viventes em pequenos núcleos urbanos ibéricos. Alguns cancioneiros sobreviventes ao tempo atestam a tradição poética com temas profanos a serem cantados, apesar da falta de partituras musicais no presente. Com circulação oral e movente (ZUMTHOR 1993), o repertório era anónimo e efêmero, escrito em castelhano desde meados do século XV. Nesses cancioneiros havia vilancetes, cantigas e romances. Nos primeiros havia um estribilho (refrão) de dois a três versos, seguido por uma copla (verso de metro variável) e novamente o estribilho. Vilancetes e cantigas possuíam temas amorosos ou com referências pastoris, um perfil satírico ou de crítica social. Até meados do Quinhentos apresentavam uma textura polifónica a três vozes própria, cantadas segundo a estrutura musical do poema em linguagem simples. Na segunda metade do século XVI há contrapontos elaborados nos cancioneiros tardios, com ritmos mais agitados e – no caso do vilancico – recursos de imitação entre vozes,

com predomínio crescente do repertório religioso sobre o profano. Em paralelo ao despontar de novas formas poético-musicais como o soneto e o madrigal, os cancioneiros seculares diminuíram na segunda metade de Seiscentos em Portugal e perduraram na Espanha. A tradição do vilancico, da cantiga e do romance ibérico foi então admitida nas igrejas desde o último terço de Quinhentos, no seio da missa e ofícios católicos. Ao que parece, os eclesiásticos ibéricos incentivavam o fluxo popular às cerimónias pelo incremento do espetáculo ritual e com textos em vernáculo (NERY e CASTRO 1991: 27-31, 72-73), num tempo anterior à separação entre cultura “erudita” e “popular” (BURKE 1989).

Nesse âmbito posterior ao concílio de Trento, o paço ducal em Vila Viçosa – perto da escola musical de Évora – erguia-se como centro de atividade polifónica. Os duques de Bragança obtiveram benefícios e privilégios papais para ofícios e missas na sua capela. O Colégio dos Santos Reis Magos foi fundado em 1609 em frente àquele paço para capacitar musicalmente os moços do coro, com mestres formados na escola flamenga de Madrid, conhecida pela complexidade contrapontística de escrita para seis ou mais vozes. Criaram-se assim vínculos entre os mestres da capela ducal, polifonistas portugueses de Évora e músicos da Capela Real espanhola. O duque de Bragança e depois rei D. João IV formou uma grande livraria musical que viajou com a corte de Vila Viçosa a Lisboa – em seu catálogo parcial impresso há mais de 2.300 títulos de vilancicos em manuscritos outrora existentes naquele acervo, perdido no terramoto em 1755 (NERY e CASTRO 1991: 60-62; COSTA e CUNHA 2006: 55-57).

No início o componente musical do vilancico religioso não sofreu alterações em relação à tradição secular. Mas ao longo do século XVII a estrutura estribilho-copla-estribilho transformou-se, com o refrão subdividido numa introdução solo e resposta em coral, e coplas em solo alternando com esse mesmo estribilho, apresentado na íntegra ou apenas na parte, em coral. Apesar de serem complexos, os vilancicos eram fugazes, produzidos para cada celebração pelos mestres de capela ou compositores externos. O repertório tendia a ser novo, embora com algumas repetições ao longo do tempo. Os manuscritos musicais geralmente possuíam cópias únicas, ou reproduzidas por colecionadores apaixonados como D. João IV. Grande parte desse repertório desapareceu, restando os livretos impressos com letras a serem seguidas pelo público, por exemplo no caso dos vilancicos cantados na Capela Real de Lisboa nas festas de Nossa Senhora da Conceição, Natal e dia de Reis. Inseridos no calendário católico, os antecedentes profanos dos vilancicos ressurgiram sob vestes espirituais. Banquetes e glutonarias, jogos amorosos e danças

sensuais integraram os cantos com personagens populares, várias línguas e dialetos, num castelhano ou português alterado conforme as supostas línguas de grupos étnicos e sociais dos impérios ibéricos ultramarinos (NERY e CASTRO 1991: 73-75). As formas textuais e conteúdos são melhor compreendidos com a consideração da materialidade dos documentos.

2. Em margens atlânticas

Como vimos no item anterior, há poucos registos do rito e partituras, em contraparte aos muitos livretos impressos. Esses opúsculos eram um sucesso editorial, com tipografias especializadas na sua produção – note-se o alcance do género na sociedade portuguesa à época, plasmando em poesia uma ordem idealizada. Os folhetos desses cantos em espaço solene chegaram ao presente sobretudo por dois acervos depositados nas Bibliotecas Nacionais de Portugal e do Brasil. Os trabalhos de Rosemarie Horch, funcionária da Biblioteca Nacional do Brasil (BNB) na segunda metade do século XX, e mais recentemente de Rui Lopes, ajudam a ter uma visão desses conjuntos. Trata-se de 77 folhetos com vilancicos de Natal (impressos de 1640 até 1715) e 70 sobre o dia de Reis (de 1646 a 1716), somando 147 opúsculos. Os vilancicos foram impressos in-oitavo e apresentam nos *corpi* priorizados folhas com cerca de 15 cm de altura e 10 cm de largura. As suas dimensões pequenas indicam portabilidade e fácil circulação. Entre os tipógrafos, houve no reinado de D. João IV uma alternância entre as casas de Domingos Leite Rosa, Jorge Rodrigues e Manoel Gomes de Carvalho (Figs. 1 e 2); na regência de Luísa de Gusmão priorizou-se a oficina dos Craesbeecks; no reinado de D. Afonso VI preferiu-se a de Henrique Valente de Oliveira (Figs. 3, 4 e 5); e na regência de D. Pedro privilegiou-se de novo os Craesbeecks, substituídos no reinado de D. Pedro II por Miguel Manescal (Fig. 6), impressor da casa de Bragança e do Santo Ofício até o fim da impressão de vilancicos na Capela Real, em 1716, no reinado de D. João V. Os pequenos impressos possuem de 20 a 40 páginas, não numeradas até à década de 1680, quando Miguel Manescal se notabilizou como impressor desse género (HORCH 1969; LOPES 2006: 15-95; LOPES e TORRENTE 2022).

Os exemplares ostentam nas folhas de rosto as armas de Portugal e os dados da impressão, seguidos pelas licenças, com variantes na configuração visual das páginas ao longo desses 76 anos. Tanto o acervo português – com duas grandes miscelâneas com os vilancicos em tela – quanto o brasileiro, cujo extrato da coleção foi organizado em sete tomos por Diogo Barbosa Machado

no século XVIII, apresentam páginas faltantes e trocadas entre os exemplares. No Brasil desde 1810, após a ida da corte portuguesa, a coleção Barbosa Machado parece ser mais completa no tocante aos vilancicos cantados na Capela Real (de Natal, Reis e Nossa Senhora da Conceição) – incluindo gravuras que não constam em exemplares da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP). Algumas imagens foram acrescentadas pelo colecionador setecentista nos tomos hoje depositados na BNB. Este *corpus* apresenta problemas de conservação pela alta humidade no Rio de Janeiro e por restaurações comuns em bibliotecas em meados do século XX, que hoje dificultam a leitura. Nesta coleção os pequenos impressos estão envoltos em janelas, como um passe-partout, para uniformizar a encadernação dos tomos, que não foram encadernados assim por Barbosa Machado. A comparação entre os exemplares dos dois acervos contorna dificuldades, com a ressalva de a impressão na Época Moderna ser artesanal, fazendo um exemplar diferente do outro.



Figs. 1 e 2. As tipografias de Domingos Leite Rosa, Jorge Rodrigues e Manoel Gomes de Carvalho possuem na folha de rosto o título impresso acima, armas portuguesas no meio e dados de impressão abaixo. A xilogravura no último fôlio apresenta imagem simples e ornada com três tarjas, como molduras no entorno (BNP, Reservados (RES), 189//20 P).



Figs. 3, 4 e 5. Depois de 1654, com os impressores Craesbeecks e Henrique Valente de Oliveira, nas folhas de rosto as armas de Portugal passaram a ser dispostas acima. Na regência de D. Pedro houve o uso de esferas armilares e mais ornatos, conotando um aspeto imperial – a data aqui foi alterada à mão para 1670, talvez por erro de impressão. Note-se, no fólio inicial, a gravura com os três reis magos Melquior, Gaspar e Baltasar ante o menino Jesus, Maria e José. O medalhão em detalhe é repetido em livretos de outros anos, com ornatos à volta. O primeiro vilancico começa após um noturno, o texto apresenta letra capitular e reclames para facilitar a encadernação e leitura. Note-se o carimbo da Real Biblioteca Pública (BNP, RES, 191//5 P).



Fig. 6. Com Miguel Manescal, no reinado de D. Pedro II as armas de Portugal voltaram a ser dispostas no meio, na folha de rosto. Os textos tenderam a ser ornados com tarjas e letras capitulares, sem imagens (BNP, RES, 194//24 P).

3. Vozes impressas

Rui Lopes explora as temáticas dos vilancicos cantados na Capela Real de Lisboa (LOPES 2006: 125-206). Trata-se neste artigo de perceber as motivações relacionadas a esse *corpus* documental. O culto natalino ocorreu de forma variada na Península Ibérica. Na Espanha a Epifania sobressaiu como celebração mais importante em 6 de janeiro, devido à influência de comunidades cristãs orientais. Em Portugal, por influência romana, a festa concentrou-se em 24 e 25 de dezembro, e a representação do presépio dava-se com adaptações ou paródias no teatro e artes plásticas. Conforme a tradição, cada um dos três reis magos representava uma etnia e/ou parte do mundo, numa simbologia humana globalizante². Reis e pastores estavam no presépio, mas com distinções sociais nos versos. Segundo o evangelho de Mateus, os magos tributaram o menino com ouro, incenso e mirra. Num vilancico cantado na festa de reis em 1674, assistindo à entrega dos donativos, os pastores executam comédias e festejam ao som de gaita e castanholas (BNB, OR, 25, 3 bis, 1, n. 26). Em outros impressos há sainetes, sapateados e xácaras (BNB, OR 25, 3 bis, 3, n. 2). Esses cantos animados inseriam o público nas representações natalícias? Alguns estudiosos supõem que nos séculos XV e XVI, junto aos vilancicos havia uma espécie de teatro com vestimentas, sátiras e gestos, simulando danças de camponeses, pastores, galegos, ciganos, negros e índios, acompanhados de instrumentos e coreografias (BESSA 2003: 49-58). Mas não há evidências de encenações assim na Capela Real de Lisboa, espaço da elite social e política.

O canto dos vilancicos entremeava-se aos ofícios religiosos e missas entre noturnos e responsórios. Os impressos com vilancicos cantados na Capela Real apresentam, para o caso do Natal, oito ou nove vilancicos e um pouco menos para o dia de Reis, embora se atinja o mesmo número a partir da década de 1670. Como vimos, o género expressa-se em estribilhos e coplas, mas há simbiose com outras formas poéticas e musicais, como o romance, a xácara, o teatro e – no tempo de D. João V – a cantata italiana.

Pouco se sabe se os autores das letras eram também compositores e sobre os partícipes dos ofícios e missas, além da família real, clérigos e nobres proeminentes. Não se sabe se esses textos eram apenas cantados publicamente na Capela Real de Lisboa, distribuídos livremente nas celebrações e/ou vendidos a um público mais largo, sendo lidos em voz alta ou de modo silencio-

² No retábulo da Sé de Viseu, *Adoração dos Magos* (c.1501-1506), de Vasco Fernandes ou Grão Vasco, o rei negro Baltasar foi substituído por um indígena do Brasil, evidenciando a novidade do contacto com novos grupos (COSTA 2001: 59-62).

so e particular³. Também quase não há indícios da execução dos vilancicos. Em alguns folhetos há escritos de coreografias nos cantos, por exemplo ao escrever-se “Ensaia a dança, & profigue” ou em secções intituladas *bayle*. Há menções a instrumentos musicais nas letras. É difícil imaginar como essas danças e/ou bailes ocorriam, mas as letras e músicas animadas e o uso de língua vulgar nos ofícios em latim indicam que os vilancicos eram momentos de deleite nas celebrações.

Fiquemos assim com as letras em línguas plurais. No *corpus* destacado o castelhano predomina, embora várias estrofes e vilancicos inteiros sejam escritos em português. Nos vilancicos de Natal ou de Reis cantados na Capela Real há signos mais próximos ao espaço de sua produção, com efeitos de identidade, nos quais a categoria do *mesmo* (RICOEUR 2010) – aquele que é próprio à sociedade católica portuguesa – sobressai. Nesses, em 1665 os reis magos são como fidalgos ou nobres cortesãos indo louvar o menino Jesus, o soberano por excelência (BNB, OR, 25, 3, 1, n. 18); ou na regência do príncipe D. Pedro, Jesus é o *infante valiente* (BNB, OR, 25, 2, 8, n. 12); ou no Natal de 1671, a tourada metaforiza a luta do Bem contra o Mal (BNB, OR, 25, 2, 8, n. 12,); em 1675 compara-se o presépio a uma academia, lugar do mais sábio em todas as ciências (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 1); e em 1711 os reis são três sábios da ciência, rendidos a um poder maior (BNB, OR, 25, 3, 3, n. 16). O apoio da nobreza lusa a Afonso VI ou D. Pedro ressurgem no canto dos vilancicos, quando a dinastia brigantina vacila no poder régio pela guerra contra Castela ou por conflitos internos na corte; ou o brioso infante D. Pedro é o menino Jesus; ou a tradição da tourada – ao gosto do príncipe e depois rei – é uma metáfora moral; e com paralelos entre o presépio e certames académicos, conforme as belas-letas em Portugal desde a segunda metade de Seiscentos.

Há muitos trechos de paródias de negros falando em castelhano ou português, de ciganos, galegos, em forma separada ou compondo *ensaladas* – o que aumenta o potencial lúdico do género comum também na Espanha, de onde provém. Esses grupos significam a categoria do *outro* (RICOEUR 2010) na sociedade portuguesa à época⁴.

Nos vilancicos cantados no Natal e no dia de Reis, pela história bíbli-

³ Incorporada ao Paço da Ribeira no século XVI, a Capela Real era um raro espaço de integração entre mulheres e homens na corte portuguesa. D. João IV investiu em obras nesse espaço, com a sala de música refeita e o envio de mobiliário e peças decorativas de Vila Viçosa para Lisboa. Para os reis da dinastia de Bragança, a Capela Real era um espaço de representação, onde a família régia assistia às cerimónias numa tribuna com cortina, com acesso restrito. Em 1716 converteu-se na Patriarcal de Lisboa (CARDIM 2010: 163, 173, 184).

⁴ Note-se que este artigo trata de vilancicos cantados em Lisboa e não em terras ultramarinas, como em alguns trabalhos sobre regiões da América hispânica (BAKER 2007: 399-408; ILLARI 2007: 409-440).

ca proveniente dos evangelhos de Lucas e Mateus⁵, vários “povos” figuram como pastores e reis magos. Nalguns trechos as ciganas bailam animadas e sedutoras:

VILLANCICO IV

Eftribillo

Vaya, que vaya de jacarilla,
Baliente, y ayrofa,
Graciofa, y donofa,
Que a todo lo defafia,
Un Nino, que hafta la efcarcha
Su ardor cinquifta;
Vaya, que vaya de jacarilla.
(...)

VILLANCICO V.

Eftribillo.

Efta fi que es gitana
Efta fi que es pulida,
Efta fi que es galana,
Ela,
Gitanilla buela,
Ola,
que as de bailar fola,
Ala,
Que a todos iguala,
Ola que efta fuerça es fola,
Ala efta fi que es gitana,
Efta fi que es pulida,
Efta fi que es galana (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 3).

Nos estribilhos, impressiona a linguagem rústica que alude à xácara – canção ou dança de origem árabe, popular na Península Ibérica – e os elogios ao bailar airoso, galante, gentil, gracioso e polido da cigana, capaz de se igualar a todos e esquentar com seu ardor o menino Jesus. Noutros livretos as ciganas

⁵ O evangelho de Lucas relata o nascimento de Jesus e os pastores, mas o de Mateus é o único a descrever a visita dos magos. Conforme uma tradição eclesiástica do século II, Mateus teria escrito em aramaico o primeiro evangelho na Palestina para cristãos convertidos, depois traduzido para o grego. Seria então um texto escrito entre e para os judeus. Os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas teriam tido uma fase arcaica e interagido entre si, até o estado atual (BENOIT 1989: 1.827-1.834).

vão a Belém ver o parto de Maria, e então bailam (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 18); ou alegrem e exaltam o menino Jesus, entregando-lhe tesouros e suas almas (BNB, OR, 25, 3, 3, n. 4; BNB, OR, 25, 3, 3, n. 9); ou uma cigana canta ante os três sábios vindos do Oriente para ver o novo rei (BNB, OR, 25, 3, 3, n. 11). Por vezes os reis magos são associados nos cantos a ciganos, ou os ciganos seguem os reis vindos de longe, ou celebram suas profecias (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 10; BNB, OR, 25, 3, 2, n. 11; BNB, OR, 25, 3, 3, n. 6). Na Lisboa seiscentista, parodiava-se em poesia e música a cena imaginada da festa pelo nascimento do Cristo, numa transposição entre os tempos bíblico ou mítico, e social.

Os ciganos nómadas teriam começado a chegar a Portugal em meados do século XV. Na primeira metade de Quinhentos, as *Ordenações manuelinas* proibiram-nos de ocupar cargos públicos e eclesiásticos e receberem títulos honoríficos. Em 1603 as *Ordenações filipinas* interditavam a sua entrada no reino. Acusados de praticarem furtos, eles eram condenados ao degredo na África. No fim de Seiscentos o destino desses degredados passou a ser também o Brasil (DONOVAN 1992: 33-53; TEIXEIRA 1999). Havia uma ambivalência nessas relações socioculturais. Mesmo cerceados, proibidos de andarem com faca e outras armas, os ciganos eram mencionados nos ritos católicos na Capela Real, já um tanto sedentários e com mudanças na sua tradição – a propósito, vinda da Índia, no Oriente (HEUSCH 1961).

Por sua vez, entre os três reis magos – ou seja, sacerdotes – encontra-se Baltasar, tradicionalmente representado como negro, não raro cantado nos vilancicos como originário da Guiné. A pronúncia estereotipada, trocando-se as consoantes e as concordâncias, aparece no seguinte trecho cantado no Natal de 1658 – os vilancicos de negros na Capela Real foram frequentes na regência de D. Luísa de Gusmão e no reinado de D. Afonso VI.

VILLANCICO III.

Neglo.

Bamo plimo todos neglo
bamo o porta re Belen,
para fazemo vna ranças
al Señolo Manuè.
Flancico, Pafcuà, Lolenço
Gafpá, Belchiole, Tumè,
Guimà, Luzia, Efpelanza,
Malia, Elena, & Zabè.
Tles home, & tles muyeles

nun banda de tles en tles
 eaponto del otlum banda
 com eyes logo otlum feis,
 Con Bitangola a compazo
 polemo fegulo o pè,
 & pala mais alenglia,
 con liga de cafcabel.
 E inda que re Cabobelde'
 re Angola, & Santu Tumè
 famo los neglos, & neglas
 bilam felemo ehta vez
 Toca plimo, & enfayemo
 a ranza, & conta fazè,
 que nos oyà no portà
 Seju, Malia, & Sofé (BNB, OR, 25, 2, 7, n. 18: 3v-4r.).

Na linguagem farsesca e lúdica, nomes de personagens e lugares bíblicos mesclam-se a membros de um suposto quotidiano popular de bandas e danças e à chamada África negra, com menções a conquistas de Portugal – Cabo Verde, Angola e São Tomé. Entre esses impressos, na celebração da Epifania – primeira manifestação de Jesus entre os gentios – uma negra oferece-se para servir o menino Jesus (BNB, OR, 25, 3, 1, n. 22); ou o baile ocorre com ciganos e negros (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 2); ou os três reis magos acompanhados de três mulheres, em possível alusão à dança do “congado”, são associados a rios de ouro vindos da Arábia e Angola (BNB, OR, 25, 3, 2, n. 3).

Por vezes os magos são descritos como escravos do menino Jesus, ou um deles é negro e somente esse se oferece como escravo ao Cristo, conforme o seguinte trecho:

VILLANSICO V.
 (...)
 Coplas.
 Si Reyes, Niño, os adoran,
 Y os vienen a regalar,
 Y como a cuerpo de Rey,
 Dezidme, porque llorais?
 (...)
 Mirad que Eftrella teneis,
 Pues por efclavos fe os dan

Tres Reyes, y el uno dellos,
Como un Negro os firvirá.
Ea, Alma mia, reid,
Cara de pafcoa, callad,
Affi bien aya la Madre,
Ques os pariò con Gracia tal (BNP, RES, 191//10 P).

No texto acima o rei mago era escravo do rei dos reis. A copla pode evocar a coroação do rei do Congo, vinda da África centro-ocidental no início do contacto com os portugueses, metamorfoseada em rituais nos impérios ibéricos por meio do tráfico atlântico. Desde o século XV a presença africana em Portugal foi crescente, concomitante à exploração portuguesa na costa da África negra. Em meados de Quinhentos o número de trabalhadores urbanos de origem afro – para além do Magrebe – era expressivo, sobretudo em Lisboa, onde chegaram a dez mil habitantes, 10% da população citadina (SAUNDERS 1994). Como se sabe, eles tendiam a organizar-se em irmandades – confrarias católicas e leigas com compromissos entre os membros, sediadas em igrejas em torno de uma devoção (TINHORÃO 1988). Nesse tempo o tráfico atlântico passou a ocorrer diretamente entre os portos africanos e o Novo Mundo, sem aportar em Lisboa ou Sevilha. Portugal viu assim sua população negra declinar gradativamente.

As tensões no trato de escravizados fizeram mercadores lusos e neerlandeses deslocarem-se para o Ndongo e Matamba, a sul e sudeste do Congo. Antigos tributários do *mani* Congo, os sobas do Ndongo fortaleceram-se com o tráfico. De 1623 a 1663 destacou-se a rainha Njinga – doravante Jinga – como líder dos povos habitantes nessas regiões, ao adotar costumes desses e resistir ao domínio português. Jinga converteu-se ao catolicismo, usou trajes europeizados junto a tradições afro e foi ambivalente em relação ao tráfico (THORNTON 1983; HEYWOOD 2019). Há traços de matriz africana em eleições simbólicas de chefes ou reis locais nas Américas inglesa e espanhola, no Caribe, em Portugal, Espanha e Brasil, com o rei Congo e a rainha Jinga mostrando a amplitude desses circuitos culturais (FROMONT 2019). No século XVII há menções a Angola nos vilancicos portugueses. A poética alterou os significantes entre escravizados, pastores, as rainhas Nossa Senhora e Jinga, o rei Congo, Jesus e Pedro II, conforme o vilancico da festa de Reis:

VILLANCICO I.

(...)

Coplas.

(...)

Seis Negrillos el Reyno de Angola
Le ofrece al Chicote,
Y en entrando los Negros, quedaron
A muy buenas noches,
Atended Paftores
Atended,
Si quereis favores,
Atended,
Porq̃ fon dõs flores la Reyna, y el Rey;
Atended,
Que le ponen al Rey los zagales
Su Trono en Belen.
Atended (BNP, RES, 193//6 P: 7).

Em 1686 D. Pedro II era rei e viúvo, somente casando em segundas núpcias com Maria Sofia de Neuburgo no ano seguinte. Lê-se que os pastores ou zagais ofertam escravizados – incluindo uma rainha e um rei – ao soberano com trono em Belém.

Cantado segundo o gosto em voga e remetendo à sociedade portuguesa de outrora, o elemento negro africano é frequente nos vilancicos ibéricos, com o uso de dialetos em tom de paródia. Desde as últimas décadas, investigações mostram escravizados e escravizadas vindos da África negra em Portugal na Época Moderna, por meio de irmandades, eleições de reis, culto a Nossa Senhora do Rosário e outras devoções (TINHORÃO 1988; LAHON 2012; CALAINHO 2008; FONSECA 2016; CALDEIRA 2017). Para além da presença de músicos escravizados na sociedade portuguesa da Época Moderna (FONSECA 2019), os vilancicos expressam o gosto em retratar a alteridade cultural com remissões históricas mescladas ao alegórico, conforme o exemplo de 1697:

VILLANCICO III.

A Los foberanos ojos
De aquel hermozo Cupido
Los Reyes, como a dos Soles,
Haziendo eftan facrificios.

Miranfe en ellos los Reyes,
 Y bien parecen fer Indios,
 Pues fe quedan al mirarlos,
 A un que muy libres, cautivos.
 Las perlas y los diamantes,
 Efmeraldas y jacintos,
 A la vifta deftos ojos
 Son azavaches, y vidrios.
 Pues el oro que le ofrecen,
 A un de quilates màs fino,
 Con fus cejas comparado,
 Se eftá a penas por un hilo.
 Más que fus aromas arden
 En aquellos fuegos vivos,
 Y uno quedò tan toftado,
 Que parece denègrido (BNP, RES, 194//1 P: 10-11)⁶.

Nesse trecho e em outros vilancicos de Lisboa, os reis magos são comparados a “índios” com um olhar “cativo” para o menino Jesus – há polissemia na palavra, pois além da docilidade, a liberdade desses é contraposta ao cativo. Cantam-se também os presentes simples ofertados por eles e sua tez tostada. Noutros trechos associam-se os “índios” naturais da Índia – mais próximos e verossímeis em relação à Belém narrada nos evangelhos – a indígenas da América, conforme o equívoco de Cristóvão Colombo. Em contraparte, as riquezas das Índias são mencionadas nos cantos como regalos, lembrando caravanas do Oriente para a Palestina, subjacentes no relato evangelista. Belém, por sua vez, aparece associada à freguesia lisboeta Santa Maria de Belém, pátria da expansão lusa nas Índias (BNB, OR, 25, 3, 1, n. 23; BNB, OR, 25, 3, 2, n. 7; BNB, OR, 25, 3, 3, n. 2; BNB, OR, 25, 3, 3, n. 11; BNB, OR, 25, 3, 3, n. 12). Uma viagem marítima como metáfora do caminho até ao presépio de Jesus aparece em 1683 num vilancico da festa de Reis:

VILLANCICO IV.

(...)

Coplas.

Esta nave Señores,
 Que a Belen parte

⁶ A mesma remissão a índios e cativos ocorre em livreto de 1706 (BNB, OR, 25, 3 bis, 3 n. 11: 3, 23).

De milagro fe hizo,
Para ofertarfe.
Como el genero humano
Se hallô doliente,
Efta Nave al Infante
Se le promete.
Que como es mar el Mundo
Naves los vivos,
Las promeffas fon ciertas
Donde ay peligros.
De fuego la ofrecieron
Al Niño Infante,
(...)

Segunda Parte.

Todos. Ou leva, ou iça,
A la rofa a la driça
A la efcota a la gavia
Iça, iça, iça.
1 Aprieta la efcota
Que un efcollo delante fe topa
2 Largar màs pano
Que entre arboles fecos eftamos.
3 De la marina,
Que fe topa la Nave en la quilla.

1 Tierra.

2 Arena.

3 Yerba.

1 Arriba.

Todos. Que la nave ha topado en la quilla

1 Tengan, paren y adviertan

Que la Nave al Portal

Gallarda entra.

Todos. Tira, pára, difpara

Bum, bum, bum,

Y al Infante Divino

Le den la falva

Bum, bum, bum,

1 Y la mofquetaria

Baya que baya

Tras, tras, tras, tras.
 2 Y a la Madre,
 De la popa las pieças difparen.
 3 Y al efpofo
 Las de proa le tiren con gozo
 1 Y todo en fuma
 Buen viage fe dé
 Con la chufma.
Todos. Buen viage
 Bum, bum, bum,
 Buen viage (BNP, RES, 192//21 P: 14-17).

No longo e rico trecho, os números indicam diferentes vozes a serem cantadas. Destacam-se as alegorias do mar como mundo e dos seres como barcos, navegando por terra em direção ao infante. Na segunda parte das coplas há elementos náuticos e de batalha, com onomatopeias. No verso final a chegada a Belém é cantada *como se fosse* nas terras d'além-mar: “como llegò a effas Indias, / Ella rica nos hará” (BNP, RES, 192//21 P: 17).

Em 1714, num dos últimos vilancicos cantados na Capela Real no reinado de D. João V, uma frota de navios chega a Lisboa vinda da Índia, trazendo um “precioso diamante”, o menino Jesus:

VILLANCICO VIII.
Coplas Primeras.
 Llegò la efperada Flota
 De las Indias del Empirio
 Trahando la argenteria
 De los Celestes Zafiros.
 Bogava em olas de plata
 A infancia de los gemidos
 Y calmada le firvieron
 De Zefiros los fufpiros.
 (...)

Coplas Segundas.
 Un preciofo diamante
 De Indias venido
 Me dà paga que tiene
 Precio infinito.
 Que bueno, que lindo

Que mas quiero eſta flota
 Que el thezoro mas rico.
 En uma Madre perla
 Viene nn Jacinto
 Que quando eſtà mas roxo
 Parece um lirio.
 Que bueno, que liudo, &c (BNP, RES, 195//24 P: 28-30)⁷.

O trecho também referencia Maria como pérola mãe e equipara o menino Jesus a flores, em poema bucólico. Associa-se o império português ao de Cristo na Terra, como profetizado por António Vieira, mas com alterações de significantes em relação ao episódio bíblico, pois as riquezas naturais e frotas marítimas chegam do Oriente para presentear o reino de Portugal e não o contrário.

Em vários vilancicos os galegos são identificados pela linguagem próxima ao português. A princípio o engenho poético explica-se pelo deleite em pronunciar de modo distinto as palavras:

VILLANCICO III.

(...)

Copla 1.

Queiro darvos mufiquiña
 com pandeiro, & com frautiña,
 com guitarra, & rabequiña,
 cafcavel, & churumbèla,
 Ay morrome de amores, &c.

Copla 2.

Minho fol da fror nacido
 que fermofa, & vós garrido,
 fois do campo mais frorido
 vós lirio, élla a çucena.
 Ay morrome de amores, &c.

copla 3.

A vós, & a la paridiña
 vos farà vna paradiña,
 com mel, e com matequiña
 torregiñas muito bellas,

⁷ Na citação o “u” de “un” (4ª linha de baixo para cima) e o “n” de “lindo” (última linha) estão invertidos.

Ay morrome de amores, &c.

Copla 4

Minha terra não vos nego,

vos será de mais fofego.

e achareis nella Galego

q' vos faga muitas feftas

Ay morrome de amores, &c (BNP, RES, 189//15 P: 5r-6r).

Notem-se os temas pastoril e amoroso lembrando cantigas populares e a origem profana do gênero, e menções a instrumentos musicais compondo uma cena quase pueril. Em outros livretos os galegos exaltam o menino Jesus, ou bailam entre magos e zagais para alegrar o infante que chora (BNB, OR, 25, 3, 1, n. 17; BNB, OR, 25, 3, 1, n. 21; BNB, OR, 25, 3, 2, n. 15; BNB, OR, 23, 3, 2, n. 17). Esses seriam os *villanos*, vindos de vilarejos espalhados na península, como na Galiza, fronteira a Portugal pelo rio Minho. David Martín Marcos chama a atenção para a profundidade das relações com os habitantes na *Raya* entre Portugal e Espanha. Durante as guerras de Restauração e Sucessão espanhola, os *rayanos*, atacados pelas tropas rivais, eram mal suspeitos em Lisboa ou Madrid por razões várias: interesses políticos e negociações valendo-se da distância dos centros de poder e sua posição-chave em estratégias militares; resistência ao recrutamento; desrespeito ao fisco e soberania de ambos os países; contrabando dissimulado etc. Dialectos locais como o galaico-português eram signos de barbárie e selvageria, à maneira dos indígenas americanos. Um estigma sobre os viventes nas margens da Galiza, Extremadura, Alentejo e Andaluzia – similar aos ciganos rústicos, outros habitantes nessas regiões (MARTÍN MARCOS 2022). Portanto, grupos subalternizados faziam política e detinham poderes, embora os vilancicos silenciassem os conflitos ou edulcorem essas relações sociais. Mas se o galego pode ser entendido como *análogo* (RICOEUR 2010) ao português, de modo pontual e menos frequente a alteridade e a conversão religiosa são cantadas com os mouriscos:

VILLANCICOS VIII.

(...)

Coplas.

I Defde aqui lo Morefquilio

adorar al Chocotilio,

que nacer en el albergen,

de Marea Santa bergen,

para Moros refcatar,
 andar, andar zulemà,
 ha, ha, ha,
 que nacer para falbar.
 2 Aunque fer Moro Pagano
 ya eftar Moro buen Criftiano,
 pues hafer humano bemo
 al Hego de Alà fopremo,
 que delos Cielos baxar,
 andar, &c.
 I Ya cremo en la Croz bendeta,
 dexamo ley Mahometa,
 Aliabagarel dexamo,
 de Mahoma renegamo,
 y vamono a baptifar,
 andar, &c (BNP, RES, 191//1 P: 15r-16r).

Além dos estereótipos culturais, no trecho acima canta-se o abandono dos signos islâmicos em prol do batismo cristão. Tempos depois, em impressos sobre festas no Brasil do século XVIII, os mouros são descritos como turcos ou figuram em combates simulados contra cristãos, em carros alegóricos e danças ao encargo de corporações de ofício, nas chamadas farsas mouriscas (ÁVILA 2006: 47, 116-117; BARBOSA 2023: 203-212). Mas nos vilancicos seiscentistas os mouriscos – muçulmanos formalmente convertidos ao catolicismo em Portugal desde o fim do século XV – cantavam o Natal e o dia de Reis junto a negros, galegos e ciganos. Como vimos, esses impressos mencionam as xácaras, também dançadas (BNB, OR, 25, 2, 7, n. 18: 11v-12v; BNB, OR, 25, 2, 11, n. 26: 9r; BNB, OR, 25, 3, 1, n. 13: 3r-5r). De acordo com Rogério Ribas, a população mourisca no reino de Portugal em Quinhentos vinha sobretudo das conquistas portuguesas no norte da África (o Magrebe), ingressando no reino como escravizados. Eram mouriscos distintos dos de outros reinos ibéricos – com mais remanescentes da guerra de Reconquista – e mantinham costumes e rituais próprios no reino luso. Pelos processos inquisitoriais, percebe-se no decorrer daquele século uma tendência à alforria de mouriscos, pelo crescente tráfico de escravizados negros da África centro-ocidental. Os muçulmanos do Magrebe trouxeram para Portugal os ritos islâmicos daquela região, em especial o culto aos santos ou marabutos, os amigos de Alá, desde Maomé aos mouriscos na Lisboa de outrora. Nas janeiras – folguedos com cantigas, músicas e instrumentos –, no primeiro

dia do ano e no dia de Reis, os mouriscos festejavam os santos ou reis magos, encobrendo festas islâmicas. Nesse tempo o criptoislamismo ficava atrás dos crimes de criptojudaísmo e sodomia, entre os mais incidentes na Inquisição portuguesa. Foram poucos os mouriscos relaxados ao braço secular (RIBAS 2021). A sua cultura figura assim nos vilancicos seiscentistas à maneira de uma memória social.

Contudo, se a cultura islâmica podia ser assimilada ao mundo português e ibérico em forma de farsa, a alteridade judaica foi mais reprimida. No *corpus* dos vilancicos de Natal e Reis cantados na Capela Real de Lisboa, apenas num canto se mencionam as tradições da cabala e do talmude, como superstições destruídas pelo nascimento de Jesus:

VILLANSICO I.

(...)

De ignorantes, y entendidos,

Es eftrella, y ataud,

A quien la huye Cometa,

A quien la figue Cherub.

De verla el mundo fe alegra

Con admiracion comun,

Y folo la imbidia en verla

Eftà dada a Belzebu.

A los más gentiles hombres

Quita de una efclavitud,

Y a las Coronas màs libres

Le pone una nueva Cruz.

Predicadora, aun que muda,

Que en el nombre de JESUS

Deftraga fuperfticiones

De la Cabala, y el Talmud (BNB, OR, 25, 3, 1, n. 25: 2v).

No trecho após o primeiro noturno, a estrela ou cometa de Belém seria também um ataúde, seguida por *Cherub* – um querubim, na tradição judaica o anjo guardião da glória divina. Somente Belzebu – outro nome associado a antigas mitologias, no cristianismo entendido como Diabo – sentia inveja. Segue-se um engenhoso trocadilho com significação complexa (COBARRUBIAS OROZCO 1611: 434; BLUTEAU 1713: 56-57) entre “gentiles hombres” e “gentios”, tirados da escravidão por Jesus. As coroas ficam mais livres com a nova cruz. O *outro* judeu era assim morto, demonizado, destruído em

poesia, sendo impossível representá-lo em forma lúdica. Apenas os nobres gentis homens da corte e pagãos “ignorantes” se alegravam. As razões para essa recusa a linhagens de cristãos-novos e à cultura judaica na sociedade portuguesa fogem ao escopo deste artigo (MARCOCCI e PAIVA 2013: 49-76, 161-179). Mas é oportuno recuperar outro conjunto de vilancicos naquele espaço católico e régio, em louvor a Nossa Senhora da Conceição em 8 de dezembro – padroeira de Portugal desde 1646 –, cantados de 1652 a 1715 na Capela Real. A intensa adesão de elites e populares das monarquias ibéricas à tese da imaculada concepção de Maria – reconhecida como dogma pela Igreja de Roma em 1854 – pode vincular-se à obsessão pela pureza de sangue e racialização das relações políticas naquelas sociedades (SCHAUB 2019: 61-83; SCHAUB 2022). Embora a hipótese deva ser mais fundamentada com a análise dos opúsculos celebrando a Imaculada no palácio régio, compreende-se a mácula ou mancha do sangue dos considerados infiéis, os “entendidos” no trecho destacado.

Conclusão

Os vilancicos cantados no centro da monarquia portuguesa representam, à maneira de um espelho, como aqueles homens e mulheres de poder – entre família real, alta nobreza, clérigos e membros da corte – viam a si mesmos e projetavam imagens poéticas dos subalternos e etnicamente diferentes: mimetizando-os em modo jocoso (CAILLOIS 2017: 57-75, 131-132), mas reconhecendo a existência histórica desses, como simulacros de uma realidade que ultrapassava as fronteiras entre Portugal, Castela e Aragão.

A métrica do verso e a estética satírica, visando ao deleite por meio do jocoso, parecem reger o gênero dos vilancicos cantados na Capela Real de Lisboa nas festas de Natal e de Reis. Metáforas e imagens cantadas nessas obras são alegorias poéticas (HANSEN 2006: 27-90), que comparam o menino Jesus ao Sol; destacam a estrela guia dos reis magos; ou evocam o poder dos astros em consonância à astrologia coeva em Portugal (CAROLINO 2002). O aspeto transcendente e católico adquire assim traços astrológicos. Ao valerem-se de imagens abstratas para personificar virtudes e vícios, os vilancicos aproximam-se de poesias miméticas cantadas em tragédias, ou mesmo de narrativas com evidente função poética, transmutando o referencial imediato (JAKOBSON 1968: 118-162; ALCIDES 2022: 31-59).

Por trás daquela produção poético-musical com autores ou leitores mal definidos, há rastros que ajudam a compreender os textos ficcionais

entranhados de história, em interação de forma e conteúdo (GINZBURG 2007). Muitos significantes linguísticos, de costumes, nomes, vestes e aspectos dos grupos descritos aparecem de modo deformado – ou fantástico – nos vilancicos. Esses eram decodificados por espectadores dos eventos e/ou leitores dos escritos, cujos preconceitos circulantes na sociedade letrada da época os faziam lidar com aqueles ditos metamorfoseados em poesia e música na Capela Real. Os poemas cantados eram refrações da realidade, ou suas representações (AUERBACH 1971).

Os grupos representados nesses vilancicos possuíam relações tensas com poderes e elites. Eles apareciam ali simulados de modo idílico e pejorativo, *como se fossem* assim⁸. Os vilancicos de Natal e de Reis regulavam as percepções dos portugueses – dos partícipes dos festejos na Capela Real ao público leitor dos pequenos impressos de fácil circulação – sobre os outros subalternizados naquela sociedade, de outras etnias e/ou crenças. Eram discursos sobre o *outro* produzidos num espaço de poder – uma caixa de ressonância cultural e musical. Mesmo com a provável participação de compositores e músicos negros (também eles subalternos), ou que os textos circulassem em outras igrejas e grupos, adquirindo novos significados, é importante lembrar o âmbito de sua primeira emissão. Os cantos de vilancicos na Capela Real associavam o presépio cristão à diversidade social e cultural de Lisboa, Portugal e seu império ultramarino. Justificavam em poesia o predomínio social da monarquia portuguesa sobre os outros, considerados exóticos.

Por outro lado, de algum modo esses outros eram representados na Capela Real, sendo nos textos até protagonistas em relação ao menino Jesus ou Maria, nesse tempo de relativa indistinção entre o erudito e popular na corte lusitana. Embora desse espaço emanassem modelos de civilidade e representação, as letras e músicas de vilancicos vinham de outros ambientes e agentes, configurando um repertório comum.

Nesses impressos diminutos e circulantes, o menino Jesus, Maria, José, os pastores e os reis magos seriam figuras, enquanto ciganos, negros, índios, galegos, mouriscos, reis e infantes eram o preenchimento atualizado desse presépio cantado em várias vozes, imitando-os em forma de farsa. Uma rela-

⁸ A situação evocada nos cantos, parafraseada dos evangelhos, relaciona-se com figuras históricas concretas, como entendidas em Seiscentos e início de Setecentos. Com raízes gregas antigas, a interpretação figural foi desenvolvida por autores latinos como parte da retórica. A figura representa algo a realizar-se no futuro. As frases relacionam-se entre si como figura – sombra – e seu preenchimento como verdade. Sombra e verdade eram concretas para se referirem a pessoas. A interpretação figural desenvolveu-se pelos escritores da Igreja em sermões e missas, relacionando personagens e grupos separados no tempo. Na Europa a visão figural permaneceu até Setecentos, sem se diferenciar muito de outras formas alegóricas (AUERBACH 1997: 26-46, 51-52; HANSEN 2006: 91-137).

ção entre arquétipo e cópia, uma mimese – idealizada e provida de engenhos – da verdade. Os trechos dos evangelhos de Lucas e Mateus situavam-se num meio termo entre história e verdade, anunciando algo que seria também histórico. A técnica ou arte retórica integrava a formação dos compositores de vilancicos, embora os manuscritos e impressos anónimos também circularsem de maneira movente e oral. Textos, formas materiais e história caracterizam a análise proposta.

A tradição do presépio – termo de origem latina que significa estábulo e designa o cenário e as figuras sobre o nascimento do Cristo – surgiu relacionada à devoção do menino Jesus e ao meio franciscano na Península Itálica, e ganhou formas cantadas no mundo ibérico⁹. A metodologia textual cristã foi importante na passagem do vilancico de um género profano ao sagrado. No ciclo natalino esses cantos projetavam, para a corte e a sociedade portuguesa, uma harmonia com grupos mais tensos e resistentes ao poder sediado em Lisboa. As representações eram cómicas e depreciativas, fazendo esses grupos parecerem menores e ingénuos. Contudo, o gracioso também é subversivo. Assim, nesses presépios cantados ao longo do tempo, os portugueses de outrora lidavam com diferentes grupos e povos, deles aproximando-se por entre estribilhos e coplas.

Fontes impressas

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), Reservados, (RES), 189//15 P, *Vilancicos, qve se Cantaram na Capella, do Muyto Alto, & Muyto Poderofu Rey Dom Ioam o Qvarto Noffo Senhor. Nas Matinas da Noute do Natal*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1650, 14 f.. <https://purl.pt/23793> (consultado em 2023/07/19).

BNP, RES, 191//1 P, *Villancicos, que se Cantaram na Capella do Muito Alto, e Muito Poderoso Princepe Dom Pedro Nosso Senhor. Nas Matinas da Noite do Natal*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Melo, 1668, 16 f.. <http://purl.pt/16771> (consultado em 2023/07/19).

BNP, RES, 191//10 P, *Villancicos, qve se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderofu Princepe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, & Fef-*

⁹ De início a Natividade e Epifania eram pouco representadas em túmulos e iconografia. A tradição atribuiu realce e fixou número para os três magos, os animais e José em cena (além de Maria e Jesus), cujas celebrações coincidiam com antigas festas pagãs. Os teatros com pessoas e animais vivos foram proibidos, mas em 1223 Francisco de Assis recriou a cena com figuras em tamanho natural. Em Portugal, Brasil e Índia portuguesa a arte dos presépios chegou ao auge no século XVIII, com materiais diversos (COSTA 2001: 59-62; MARQUES 2000: 616-618).

- ta dos Reis*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1672, 18 f.. <https://purl.pt/16780> (consultado em 2023/07/19).
- BNP, RES, 191//5 P, *Villancicos, qve se Cantaram na Capella do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor. Nas Matinas, & Fefta dos Reis*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1669, 16 f.. <https://purl.pt/16775> (consultado em 2023/07/25).
- BNP, RES, 192//21 P, *Villancicos que se Cantaram na Capella Real do Muy Alto, & Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Fefta de Natal*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1683, 32 p.. <https://purl.pt/16811> (consultado em 2023/07/19).
- BNP, RES, 193//6 P, *Villancicos que se Cantaram na Capella Real, do Muy Alto, & Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1686, 29 p.. <https://purl.pt/16817> (consultado em 2023/07/19).
- BNP, RES, 194//1 P, *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor nas Matinas, & Festa dos Reis*. (Lisboa: Miguel Manescal, 1697, 30 p.. <https://purl.pt/16848> (consultado em 2023/07/19).
- BNP, RES, 194//24 P, *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. N. Senhor. Nas Matinas, & Fefta do Natal*. Lisboa: Miguel Manefcal, 1704, 22 p.. <https://purl.pt/16871> (consultado em 2023/07/25).
- BNP, RES, 195//24 P, *Villancicos, que se Cantaram na Cappella Real do Muyto Alto, e Muyto Poderoso Rey D. Joam V. Nosso Senhor nas Matinas, & Festa do Natal*. Lisboa: Miguel Manescal, 1714, 31 p.. <http://purl.pt/16901> (consultado em 2023/07/19).
- BNP, RES, 189//20 P, *Villancicos, qve se Cantaram na Capella, do Muyto Alto, & Muyto Poderoso Rey Dom Ioam o Quarto Nosso Senhor. Nas Matinas da Noite do Natal*. Lisboa: Domingos Lopes Rofa, 1652, 20 f.. <https://purl.pt/23798> (consultado em 2023/07/25).
- Fundação Biblioteca Nacional do Brasil (BNB), Obras Raras (OR), 25, 3, 1, n. 18, *Villancicos que se Cantarão na Capella do Muito Alto, & Muito Poderoso Rey D. Affonso VI. Nosso Senhor. Nas Matinas dos Reis*. Lisboa: Henrique Valête de Oliveira, 1665, 8 f..
- BNB, OR, 25, 3, 1, n. 22, *Villancicos, que se Cantaram na Capella do Muito Alto, e Muito Poderoso Principe Dom Pedro Nosso Senhor. Nas Matinas da Noite & Festa dos Reis*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1669, 14 f..
- BNB, OR, 25, 3, 1, n. 17, *Villancicos qve se Cantaraõ na Capella do Muito Alto, & Poderoso Rey D. Affonso VI. Nosso Senhor. Nas Matinas dos Reis*. Lisboa:

- Henrique Vale'te de Oliveira, 1664, 8 f.
- BNB, OR, 25, 3, 1, n. 21, *Villancicos que se Cantarão na Capella do Muito Alto, e Muito Poderoso Rey D. Affonso VI. Nosso Senhor. Nas Matinas e Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1668, 11 f.
- BNB, OR, 25, 3, 1, n. 13, *Villancicos que se Cantarão na Capella do Muito Alto, & Muito Poderoso Rey D. Affonso VI. N. S. Nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1660, 8 f.
- BNB, OR, 25, 3, 1, n. 25, *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1673, 18 f.
- BNB, OR, 23, 3, 2, n. 17, *Villancicos que se Cantaram na Capella Real do Muy alto e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Miguel Manescal, 1692, 24 p.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 1, *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1675, 17 f.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 2, *Villancicos, que se cantaram na Capella Real do muito alto, & muito poderoso principe D. Pedro Nosso Senhor. Nas matinas, & festa dos Reys*. [Lisboa]: Antonio Craesbeeck de Mello, 1676, 16 f.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 3, *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro... nas Matinas, e Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1677, 15 f.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 18, *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Miguel Manescal, 1693, 30 p.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 10, *Villancicos que se Cantaram na Capella Real, do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Miguel Manescal, 1685, 31 p.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 11, *Villancicos que se Cantaram na Capella Real, do Muy Alto, & Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Miguel Manescal, 1686, 29 p.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 2, *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, & Festa dos Reys*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1676, 15 f.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 7, *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muyto Alto, & Muyto Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, e Festa dos Reyes*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1681, 15 f.
- BNB, OR, 25, 3, 2, n. 15, *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real, do Muito Alto e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, &*

- Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1689, 24 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 2. *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor nas Matinas, e Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1697, 30 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 16. *Villancicos, que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Joam V. N. Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1711, 31 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 4. *Villancicos que se Cantaram na Capella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1699, 24 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 9. *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. N. Senhor. Nas Matinas, & Festa dos Reyes*. Lisboa: Miguel Manescal, 1704, 23 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 11. *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. N. Senhor. Nas Matinas, & Festa do Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1706, 23 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 6. *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. N. Senhor. Nas Matinas, & Festa do Reyes*. Lisboa: Miguel Manescal, 1701, 23 p..
- BNB, OR, 25, 3, 3, n. 12. *Villancicos que se Cantaram na Capella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. João V. N. Senhor. Nas Matinas, & Festa do Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1707, 22 p..
- BNB, OR, 25, 2, 7, n. 18. *Villancicos qve se Cantaram na Capella do Muito Alto, & Muito Poderoso Rey D. Affonso VI. Nas Matinas da Noute do Natal*. Lisboa: Officina Craesbeeckiana, 1658, 12 f..
- BNB, OR, 25, 2, 8, n. 12. *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor. Nas Matinas da Noute de Natal*. Lisboa: Antonio Craesbeeck, 1671, 18 f..
- BNB, OR, 25, 2, 11, n. 26. *Villancicos, qve se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, & Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, & Fefta do Natal*. Lisboa: Antonio Craesbecck de Mello, 1675, 20 f..
- BNB, OR, 25, 3 bis, 1, n. 26. *Villancicos, que se Cantaram na Capella Real do Muito Alto, e Muito Poderoso Principe D. Pedro Nosso Senhor nas Matinas, e Festa dos Reis*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1674, 18 f..
- BNB, OR, 25, 3 bis, 2, n.19. *Villancicos que se Cantaram na Cappella Real do Muy Alto, e Muy Poderoso Rey D. Pedro II. Nosso Senhor nas Matinas, e Festa dos Reis*. Lisboa: Miguel Manescal, 1694, 20 p..

Bibliografia

- ALCIDES, Sérgio (2022). “História e poética”, in Rodrigo Bentes Monteiro (org.), *Modernos em Curso: Escritos e Imagens no Tempo*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; Niterói: Eduff, 31-59.
- AUERBACH, Erich (1971 [1946]). *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. Tradução George Bernard Sperber e Suzi Frankl Sperber. São Paulo: Perspectiva.
- AUERBACH, Erich (1997 [1994]). *Figura*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática.
- ÁVILA, Affonso (2006 [1967]). *Resíduos Seiscentistas em Minas: Textos do Século do Ouro e as Projeções do Mundo Barroco*, vol. 1. Belo Horizonte: Secretaria de Cultura de Minas Gerais; Arquivo Público Mineiro.
- BAKER, Geoffrey (2007). “The ‘ethnic villancico’ and racial politics in 17th-century Mexico”, in Tess Knighton e Álvaro Torrente (orgs.), *Devotional Music in the Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genres*. Aldershot: Ashgate, 399-408.
- BARBOSA, Roberta Martinelli e (2023). *Disputas Festivas: Festas Reais do Rio de Janeiro Colonial e Mundo Atlântico Português (1750-1795)*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Eduerj.
- BENOIT, P. (1989 [1973]). “Introdução aos evangelhos sinóticos”. Tradução de. José Raimundo Vidal, in R. de Vaugt et al. (orgs.), *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1.827-1.834.
- BESSA, Rui (2003). “Vilancicos portugueses do século XIV ao XVIII”. *Revista de Música, Psicologia e Educação*, Porto, 5, 49-58. <https://recipp.ipp.pt/bitstreams/98df1b1f-beed-4994-92d0-a6e7b7538933/download> (consultado em 2025/04/06).
- BLUTEAU, Raphael (1713). *Vocabulario Portuguez e Latino...* vol. 4. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- BURKE, Peter (1989 [1978]). *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAILLOIS, Roger (2017 [1958]). *Os Jogos e os Homens: A Máscara e a Vertigem*. Tradução Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes.
- CALAINHO, Daniela Buono (2008). *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel (2017). *Escravos em Portugal: Das Origens ao Século XIX. Histórias de Vida de Homens, Mulheres e Crianças sob Cativoiro*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

- CARDIM, Pedro (2010). “A corte régia e o alargamento da esfera privada”, in José Mattoso (dir.), Nuno Gonçalo Monteiro (org.), *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 160-201.
- CAROLINO, Luís Miguel (2002). *A Escrita Celeste: Almanques Astrológicos em Portugal nos Séculos XVII & XVIII*. Rio de Janeiro: Access.
- COBARRUBIAS OROZCO, Sebastian de (1611). *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española...* Madrid: Luis Sanchez.
- COSTA, Leonor Freire e CUNHA, Mafalda Soares da (2006). *D. João IV*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- COSTA, Manuela Pinto da (2001). “Presépios”, in Carlos Moreira Azevedo (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 59-62.
- DONOVAN, Bill M. (1992). “Changing perceptions of social deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil”. *Journal of Social History*, Oxford, 26, 1, 33-53.
- FONSECA, Jorge (2016). *Religião e Liberdade: Os Negros nas Irmandades e Confrarias Portuguesas (Séculos XV a XIX)*. V. N. Famalicão: Húmus.
- FONSECA, Jorge (2019). “Músicos escravos em Portugal e no império português”, in Maria do Rosário Pimentel e Maria do Rosário Monteiro (orgs.), *Congresso Internacional Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-americanas: Estudos & Documentos*, 26. Lisboa: Cham, 179-188.
- FROMONT, Cécile (org.) (2019). *Afro-Catholic Festivals in the Americas: Performance, Representation and the Making of Black Atlantic Tradition*. Philadelphia: Penn State University Press.
- GINZBURG, Carlo (2007 [2006]). *O Fio e os Rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício*. Tradução Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras.
- GRANADOS, Octavio Páez (2013). “Zente pleto, zente pleto”. *O Vilancico de Negro em Portugal – Século XVIII: Dois Casos de Estudo do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra* (dissertação de mestrado em Estudos Artísticos). Coimbra: Universidade de Coimbra.
- HANSEN, João Adolfo (2006). *Alegoria: Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp.
- HEUSCH, Luc de (1961). *A la Découverte des Tsiganes: Une Expedition de Reconnaissance (1961)*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles/Institut de Sociologie.
- HEYWOOD, Linda M. (2019). *Jinga de Angola: A Rainha Guerreira da África*. Tradução Pedro Maia Soares. São Paulo: Todavia.

- ILLARI, Bernardo (2007). “The popular, the sacred, the colonial and the local: the performance of identities in the villancicos from Sucre (Bolívia)”, in Tess Knighton e Álvaro Torrente (orgs.), *Devotional Music in the Iberian World, 1450–1800: The Villancico and Related Genres*. Aldershot: Ashgate, 409-440.
- JAKOBSON, Roman (1968 [1960]). *Linguística e Comunicação*. Tradução Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix.
- LAHON, Didier (2012). “Da redução da alteridade a consagração da diferença: as irmandades negras em Portugal (séculos XVI-XVIII)”. *Projeto História*, São Paulo, 4, 53-83. <https://revistas.pucsp.br/index.php/rev-ph/article/view/6002> (consultado em 2025/04/09).
- LOPES, Rui Miguel Cabral (2006). *O Vilancico na Capela Real Portuguesa (1640-1716): O Testemunho das Fontes Textuais* (tese de doutorado em Música e Musicologia). Évora: Universidade de Évora.
- LOPES, Rui Cabral e TORRENTE, Álvaro (2022). *Catálogo Descritivo de Pliegos de Villancicos Portugueses*. Reichenberger: Kassel.
- MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro (2013). *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MARCOJE, Laís Morgado (2018). *O Vilancico no Reinado de D. João IV: A Legitimação do Rei Restaurador (1640 1656)* (dissertação de mestrado em História Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000875736&local_base=UFR01 (consultado em 2025.04.06).
- MARQUES, João Francisco (2000). “Oração e devoções”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), João Francisco Marques e António Camões Gouveia (orgs.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2 (*Humanismo e Reformas*). Lisboa: Círculo de Leitores, 603-670.
- MARTÍN MARCOS, David (2022). *People of the Iberian Borderlands: Community and Conflict Between Spain and Portugal, 1640-1715*. New York; London: Routledge.
- NERY, Rui Vieira e CASTRO, Paulo Ferreira de (1991). *História da Música (Sínteses da Cultura Portuguesa)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RIBAS, Rogério de Oliveira (2021). *Filhos de Mafoma: Mouriscos, Criptoislamicismo e Inquisição no Portugal Quinhentista*. Niterói: Eduff.
- RICOEUR, Paul (2010 [1991]). *Tempo e Narrativa*, vol. 3 (*O tempo narrado*). Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz (2011). “Os vilancicos portugueses nos séculos XVII e XVIII: documentos para uma história do culto dos santos”. *Acer-*

- vo, Rio de Janeiro, 24, 2, 113-128. <https://revistaacervo.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/354/354> (consultado em 2025.04.06).
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz (2017). “Portuguese villancicos and festivities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *Portuguese Studies*, Lisboa, 33, 141-158. <https://www.jstor.org/stable/10.5699/portstudies.33.2.0141> (consultado em 2025.04.06).
- SAUNDERS, A. C. C. M. (1994). *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- SCHAUB, Jean-Frédéric (2019). “La mácula como recurso político en las sociedades ibéricas de la época moderna”, in José Javier Ruiz Ibáñez e Gaetano Sabatini (orgs.), *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. Madrid: FCE; Red Columnaria, 61-83.
- SCHAUB, Jean-Frédéric (2022). *Para uma história política da raça*. Tradução Rita Almeida Simões. Lisboa: Tinta-da-China.
- TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa (1999). *História dos Ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- THORNTON, John K. (1983). *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. Madison: University of Wisconsin Press.
- TINHORÃO, José Ramos (1988). *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*. Lisboa: Caminho.
- ZUMTHOR, Paul (1993 [1987]). *A Letra e a Voz: A “Literatura” Medieval*. Tradução Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras.

“Bailes”, Danças e Contradanças nas narrativas dos rituais públicos: alteridades nas representações musicais e coreográficas ao longo do século XVIII

“Bailes”, Dances and Contradances in the narratives of public rituals: alterities in musical and choreographic representations during the 18th century

CRISTINA FERNANDES

Universidade NOVA de Lisboa, Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos em Música e Dança, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

cristina.fernandes@fcsh.unl.pt

<https://orcid.org/0000-0002-8776-9204>

Texto recebido em / Text submitted on: 08/05/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 02/12/2025



Resumo. Circunscrito ao século XVIII e ao espaço luso-brasileiro, este estudo centra-se nas práticas musicais e coreográficas presentes nos rituais do império português e no modo como estas representaram e incorporaram o “outro”. Analisam-se as principais tipologias de danças e “bailes” (modalidade de “teatro breve” que incluía partes cantadas e coreográficas) referidas nas narrativas dos rituais, considerando duas categorias principais: as celebrações do Santíssimo Sacramento e as festas reais. Em que medida elementos distintivos das diferentes etnias se manifestavam igualmente nos planos sonoro e coreográfico? Até que ponto eram incorporadas danças indígenas nos rituais ou se recriava uma imagem idealizada destas? Que afinidades teriam as contradanças e minuetos (de matriz europeia) dançadas no Brasil com as que eram praticadas em Lisboa? Estas e outras questões conduzem uma investigação que procura identificar persistências e mudanças ao longo do tempo. Demonstra-se que a representação do “exótico”, a partir do olhar europeu, persistia de forma mais codificada a nível visual, enquanto as danças e a respetiva música configuraram múltiplas variantes num complexo mosaico de interações culturais.

Palavras-chave. Danças, Música, Alteridades, Império Português, Práticas Festivas.

Abstract. Circumscribed to the 18th century and the Luso-Brazilian space, this study focuses on the musical and choreographic practices present in rituals of the Portuguese empire and the way in which they represented and incorporated the “other”. The main types of dances and “bailes” (a type of short plays [“teatro breve”] that included sung parts and dances) mentioned in the narratives of the rituals are analysed considering two main categories: the celebrations of the Blessed Sacrament and royal festivals. To what extent were distinctive elements of different ethnic groups equally manifested in the musical and choreographic aspects? In what way were indigenous dances incorporated into rituals or was an idealized image of them recreated? What similarities would the contradances and minuets (of European origin) danced in Brazil have with those practiced in Lisbon? These and other questions lead to an investigation that also seeks to identify per-

sistence and changes over time. It is demonstrated that the representation of the “exotic”, from a European perspective, persisted in a more codified form at the visual level, while the dances and their respective music configured multiple variants in a complex mosaic of cultural interactions.

Keywords. Dances, Music, Alterities, Portuguese Empire, Festive Practices.

Introdução

Em conjunto com a dimensão visual, as artes performativas eram componentes essenciais dos rituais públicos do império português e consequentemente das narrativas que os pretendiam representar e perpetuar na memória. O seu forte poder de comunicação e persuasão, central nos eventos festivos, emerge igualmente dos discursos que remetem para alteridades étnicas, religiosas, sociais, políticas e culturais. Circunscrito ao século XVIII e ao espaço luso-brasileiro, este estudo centra-se nas práticas musicais e coreográficas presentes nos rituais e no modo como estas representaram e incorporaram o “outro”. Analisam-se nesta perspetiva as principais categorias de danças e “bailes” (modalidade de teatro breve que incluía partes cantadas e dançadas) referidas nas descrições dos rituais a propósito de cortejos, procissões, celebrações relativas à família real como aclamações, nascimentos e casamentos e outros eventos festivos. Sendo impossível fazer uma abordagem exaustiva, recorre-se a uma seleção de exemplos representativos dos dois lados do Atlântico.

Apesar da escassez de partituras e de descrições detalhadas de danças ligadas a situações concretas, os relatos impressos fornecem indícios que podem ser cruzados com outras fontes e permitem levantar novas hipóteses. Em que medida particularidades consideradas distintivas das diferentes etnias na indumentária, nas temáticas e nos gestos tinham um equivalente ao nível sonoro e coreográfico? Até que ponto eram incorporadas e assimiladas práticas musicais e danças das populações indígenas no intuito de as controlar ou se construía e recriava uma imagem idealizada ou estereotipada destas? Que repertórios e fórmulas coreográficas eram partilhados por diferentes cidades e territórios e como se foram transformando em função de outros contextos culturais? O que distinguia, por exemplo, uma “dança dos pretos” executada no Rio de Janeiro, em Lisboa ou em Braga? Que afinidades teriam as contra-danças e minuets mencionados a propósito de rituais públicos no Brasil com os praticados na Europa e nos salões e assembleias de Lisboa? Estas e outras questões conduzem uma investigação que procura também identificar persistências e mudanças ao longo do século XVIII.

O estudo da dança e da música no âmbito dos rituais públicos constitui um ambicioso desafio, não só pelas lacunas de informação, mas também por exigir uma abordagem multidisciplinar¹. Se nos domínios da história e da antropologia, as particularidades técnicas ligadas às linguagens musical e coreográfica e à sua performance ultrapassam o âmbito destas disciplinas, no caso dos estudos especializados na história da música e da dança, esta temática não foi ainda suficientemente aprofundada. Por um lado, a musicologia histórica incidiu durante muito tempo sobre os repertórios eruditos a partir de fontes musicais escritas, não obstante a crescente orientação no sentido de abordar a “música como performance” (COOK 2003); por outro, a etnomusicologia, mais familiarizada com as práticas de transmissão oral, assenta tradicionalmente no trabalho de campo, sendo as perspetivas históricas complementares. Vários investigadores têm procurado articular os diferentes campos, mas constituem mais a exceção do que a regra². Partindo de uma base historiográfica de matriz musicológica, com incidência nas artes performativas, as indagações e reflexões apresentadas procuram cruzar olhares para melhor compreender os usos, particularidades e transformações das práticas musicais e coreográficas associadas à representação de alteridades nas narrativas dos rituais, assim como apontar pistas para investigações futuras.

A partir de uma ampla variedade de exemplos, na sua maioria extraídos de relatos impressos, examinam-se formas e usos das danças e das músicas que lhes teriam servido de suporte, considerando duas categorias principais: as festividades do Santíssimo Sacramento e as festas reais. Numa terceira secção, vestígios da música das danças em fontes escritas complementam a reflexão através de um olhar mais específico sobre repertórios que fornecem pistas sobre as sonoridades do passado. Demonstra-se que a representação do “exótico”, a partir do olhar europeu, persistia de forma mais codificada e sistemática no plano visual do que nas sonoridades musicais e nas práticas coreográficas, as quais configuraram diversas variantes num intrincado mosaico de interações culturais. Tal não significava que não apresentassem marcas identitárias, nem que não fossem objecto de iniciativas de controlo, mas a sua natureza imaterial e transitória potenciava a mutabilidade em função de diferentes estímulos e contextos. Como tal, foram permeáveis a progressivas tentativas de europeização ao longo do século XVIII, ainda que de diferentes modos nas distintas localidades de Portugal e do Brasil.

¹ A necessidade de conjugar múltiplas áreas do conhecimento emerge de obras fundamentais como, por exemplo, os volumes dedicados à festa na América Portuguesa (KANTOR e JANCÓS 2001). No entanto, nem sempre se verifica uma abordagem interdisciplinar dentro do mesmo tópico ou estudo de caso.

² Alguns exemplos dessa articulação serão referidos ou citados ao longo do artigo.

1. Procissões e Triunfos: as danças nas festividades do Santíssimo Sacramento

Sugestivo espelho do poder civil e eclesiástico e de toda a sociedade, tanto na metrópole como nas colónias, as procissões do Corpo de Deus e outras procissões, celebrativas de Santos da Igreja Católica, que recorriam ao imaginário do “triumfo” da Roma imperial como metáfora do triunfo do Cristianismo, constituíam uma das situações mais emblemáticas da presença da dança nos rituais do império português³. Relatos, regulamentos e outros documentos dão conta do monumental aparato, que incluía o desfile de autoridades eclesiásticas, das autoridades locais, das irmandades e confrarias, das corporações e mes-teres (por danças), de diversas etnias (por danças ou bailes teatralizados como as judengas, ciganas, mouriscas ou o “Baile dos Pretos”), em conjunto com elementos alegóricos e símbolos católicos. A música e a dança eram elementos distintivos da imagem do “outro”, constando das narrativas dos rituais dos dois impérios ibéricos desde o século XV. A alteridade encenada evidenciava ao mesmo tempo uma evangelização bem sucedida e a subordinação⁴.

Herdados dos séculos anteriores, os principais elementos relacionados com as danças inseridas em rituais religiosos continuavam presentes nos inícios de setecentos. Por exemplo, as festas que o arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Telles (1644-1728), consagrou ao Santíssimo Sacramento, em maio de 1714, são descritas como um evento de grande impacto sonoro e coreográfico. O cortejo era liderado por doze gaitas de foles, doze tambores, seis caixas de guerra e seis clarins (PACHECO 1714: 9), cuja atuação servia de preâmbulo a uma série de danças recorrente neste tipo de rituais, não obstante algumas variantes.

Do desfile faziam parte a “Dança das Ciganas bravas”, bailando “ao som apressado de um tambor” com a função de desimpedir o terreiro; a Dança dos Capelos, por homens “bem vestidos”, acompanhados pela gaita de foles; a Dança dos Pandalunga, formada por doze mulheres com máscaras pretas e o seu guia; a Dança do Ponto “ao som de muitos instrumentos”; o Baile dos Tártaros e Turcos, composto por 24 figuras e dois generais, “com quantidade de instrumentos e ricas vozes”, “clarins e caixas de guerra”; a Dança dos Romeiros, com

³ A procissão do Corpo de Deus tem sido alvo de numerosos estudos. Não cabendo aqui fazer um elenco exaustivo, veja-se, entre outros, a síntese elaborada por SANTOS 2004 e o mais recente estudo da mesma autora SANTOS 2024.

⁴ Conforme defende Carolyn Dean em relação à festa do Corpo de Deus, tal como era realizada em Cusco após a conquista espanhola (DEAN 1999: 39) – um ângulo de análise igualmente pertinente quando abordamos rituais análogos na América portuguesa. A inclusão de danças nativas na procissão era uma tentativa de exercer controlo sobre a cultura performativa andina (DEAN 1999: 53).

treze figuras (seis de homens, seis de mulheres e um guia), “bailando à francesa”; o “Bayle dos Negros”, com treze figuras, incluindo o seu “Rei e Rainha ao costume da Etiópia” e vários instrumentos “de boca e de mão”; a Dança das Saloias, executada por doze mulheres “com todo o garbo ao som de instrumentos e admiráveis vozes”; e o “Bayle da valerosa Judith”, no qual participavam treze Damas que acompanhavam a protagonista cantando. A segunda parte do relato, escrita em verso, complementa as descrições anteriores ao mesmo tempo que põe em evidência preconceitos no que diz respeito à representação das ciganas, dos tártaros e turcos e da “Corte do Rei Congo”:

(p. 50, estrofe 28):

Era a primeira a dança das Ciganas,
A que chamam as Bravas por divisa,
Que baylão con tal rayva deshumanas,
Que poem largo o caminho, e a baliza;
Correndo e saltando muito ufanas,
Política invenção, que atemoriza
A plebe, que se aparta com despejo,
Por dar mayor terreiro ao festejo.

(p. 51, estrofe 31):

De Tartaros, & Turcos se avizinhão
Dous troços que com bárbara ousadia,
Em tendas de campanha, que caminhão,
Se investião com bellica porfia;
Na renhida batalha se entretinhão
Sem declinar a louca valentia,
Que qualquer desta barbara canalha
Parecendo Soldado, era muralha.

(p. 52, estrofe 33):

Passava El-Rey de Congo; e Rainha
Em hum vistoso carro triunfante...
E com quantos vassallos elle tinha,
Hia a Corte das damas roçagante,
Na musica, & no bayle se entretinha
O gosto, que pasmava de ignorante,
Em ver tal melodia em gente fea,
Com toque de Arion, voz de Serea.

A incorporação do “outro” nos rituais e nos discursos que estes suscitavam, seja como representação teatral, seja através da participação de grupos de origem não europeia, revela com frequência visões depreciativas e subalternidade, estereótipos e preconceitos raciais. Nas estrofes citadas, as ciganas são apelidadas de “desumanas”, os turcos e tártaros como “bárbara canalha” e os reis do Congo de “gente fea”, não obstante a admiração causada pela sua música e baile. Estas atuações nem sempre cabiam às etnias representadas. Nalgumas festas, em localidades de Portugal, eram interpretadas por brancos mascarados, como as doze mulheres “com máscaras pretas” que executaram a Dança dos Pandalunga em Braga. O respetivo folheto (PACHECO 1714) é ilustrativo das tipologias que constam da maioria dos relatos: ciganas, turcos (no sentido de islâmicos, muçulmanos ou mouros) e negros, podendo surgir outras distinções, como os pardos ou mulatos, associadas às respetivas confrarias e irmandades, principalmente no Brasil.

Os estudos sobre as festas do Santíssimo Sacramento e, em particular, sobre a procissão do Corpo de Deus, tanto no plano da história política e cultural, como da antropologia ou da história de arte, dão conta de significativas mudanças ao longo do século XVIII no que diz respeito às tentativas de abolição das danças e das componentes profanas (TEDIM 2000: 219-225; SANTOS 2022: 123-143). Estas restrições não ocorrem em simultâneo nas diferentes cidades da monarquia portuguesa e nem sempre foram consensuais. Em Lisboa, as danças que faziam parte da procissão do Corpo de Deus desde a Idade Média foram suprimidas por D. João V após a elevação da Capela Real ao estatuto de Patriarcal em 1716, em concordância com um programa pautado pelos modelos cerimoniais e artísticos romanos, como forma de afirmação da monarquia lusitana face à Santa Sé e às outras Coroas europeias⁵. O rei quis dotar a procissão de um projeto iconográfico grandioso e alterou o seu percurso a partir de 1719, passando este a ter início na Patriarcal do Paço da Ribeira. Modificou-se também a sua sonoridade devido à ausência dos tipos de música que serviam de suporte às danças e se destacavam pela diversidade de timbres instrumentais e por padrões rítmicos característicos. Do mesmo modo que os traços multiculturais – ainda que idealizados, estilizados ou satirizados – que emergiam das personagens e da multiplicidade linguística dos vilancicos foram suprimidos da Capela Real na sequência da elevação a Patriarcal, também as danças foram eliminadas da procissão do Corpo de Deus pouco tempo depois. Em Lisboa, esta passou a ter uma imagem sonora

⁵ Da carta que o Secretário de Estado, Diogo Mendonça Corte Real, enviou ao Senado da Câmara de Lisboa em 12 de Maio de 1717 consta, entre outras ordens de D. João V, que “não vão na procissão tourinhas, gigantes, serpe [...] nem dança alguma” (*apud* TEDIM 2000: 219).

marcada pelas melodias de cantochão e pela austeridade da polifonia sacra de influência romana (ALVARENGA 2011; FERNANDES 2021), prática que se estendeu a outras procissões. “A Solfa Italiana /fazia aquella pompa Vaticana/quasi, quasi Divina,/ou por ser estrangeira, ou peregrina”, escrevia Fr. António de Santa Catarina (1729: 33) a propósito da procissão que celebrou em 1727 a canonização de São João da Cruz.

No Porto, por deliberação da Câmara Municipal, os artesãos passaram em 1734 a ter de pagar pelos toldos ao longo do percurso em vez das danças (SANTOS 2022: 129). Esta decisão não foi pacífica e nos anos seguintes surgiram petições para restabelecer as danças e “invenções” em várias localidades (SANTOS 2022: 131). Segundo as *Memórias* do desembargador Inácio José Peixoto (ADB, Ms. 857), também D. José de Bragança (1703-1756), arcebispo de Braga a partir de 1739, “proibiu as festas de dança no Corpo de Deus” e introduziu na Sé “música a canto de órgão [polifonia] e tirou os instrumentos”, o que denota medidas similares às do seu meio-irmão, D. João V⁶. Regras que pretendiam impor “solenidade” e “*decorum*” estenderam-se também a cidades do Brasil como o Rio de Janeiro e Salvador (SANTOS 2022: 139).

Apesar destas e doutras tentativas de controlo, as danças e os episódios teatralizados prevaleceram noutras festas da monarquia em Lisboa e noutras localidades, com especial brilho no norte de Portugal (em cidades como Braga, Porto, Vila Real, Guimarães ou Penafiel), assim como no Brasil. Poucos anos antes das imposições do arcebispo de Braga, relatos impressos relativos aos Triunfos do Santíssimo Sacramento (*Breve extracto* 1731; *Prologetica notícia* 1733) transmitem um alinhamento de danças semelhante ao que consta da relação de 1714, apesar de algumas variantes. Não consta a Dança dos Pandalunga, mas surgem as Danças dos Galegos e a das Mulatas da Bahia. O “Bayle dos Negros” é designado por “Folia Preta” e desaparece o “Bayle da valerosa Judith”, mas são referidos outros de temática mitológica, histórica ou religiosa.

No *Breve Extracto do Augustissimo Triunfo que a Augusta Braga prepara em obséquio do Santíssimo Sacramento* (1731) faz-se referência às danças das Ciganas, dos Pajens – que “o vulgo chama dos Escarramanados ou dos Pataratas” e que evocava a “uma grande Personagem e seus pages graciosos” –, dos Romeiros, do Ponto e dos Turcos e a “bayles” como o “dos Negros”, o “dos Gigantes” e o “Bayle, deduzido da Fábula do Luzido Apolo e clara Latona” (*Breve extracto* 1731, 4-5, 12-13). O relato fornece alguns indícios coreográficos e musicais. Assim, a “Dança dos Turcos” era composta por oito

⁶ O arcebispo D. José de Bragança era filho bastardo do rei D. Pedro II.

figuras vestidas “à turquesa” em contraposição com “outros tantos Christãos vestidos à Soldadesca”. Cada grupo tinha o seu imperador e dramatizava-se uma batalha, ao som de “Caixas, Clarins, e Pífaros”, da qual os Turcos saíam perdedores e eram feitos prisioneiros. Tratava-se, portanto, de uma versão da “Mourisca”, uma das mais recorrentes representações performativas da imagem islâmica nas cerimónias de corte e nas festas públicas da época moderna, com equivalentes em danças praticadas em vários países: “Morris dance” (Inglaterra), “Moresca” (Espanha e Itália) e “Moriskentanz” (países germânicos) (REGA CASTRO e FRANCO LLOPIS 2021: 33-39).

Referências à mourisca como dança de espadas que coloca em oposição dois grupos, disfarçados de mouros e cristãos, e se conclui com a vitória destes últimos, podem encontrar-se em Portugal desde o século XV, tanto em crónicas alusivas às festas reais como na procissão do Corpo de Deus, interpretadas por grupos ligados às corporações profissionais. O “mourisco” era retratado como uma figura cómica, hostil ou de assimilação. Trata-se de um género de surpreendente longevidade, já que distintas formas de mouriscas são ainda hoje praticadas por comunidades de Portugal e do Brasil (ALGE 2012). Também no domínio musical, agrupamentos designados por “música mourisca” são mencionados até aos inícios do século XIX em relatos impressos relativos a cerimónias da monarquia portuguesa (FERNANDES 2022: 122-124, 129-130).

No folheto de 1731, a “Folia Preta” correspondia à secção intitulada “Bay-le dos Negros”, sendo comparável a um pequeno libreto dramático-musical. O texto procura imitar ou recriar línguas africanas, tal como sucedia nos vilancicos “de negro”⁷ e em peças teatrais, nas quais a personagem do negro africano foi popularizada por meio de linguagem paródica (BELO 2016: 157-161). Logo no início são identificadas as personagens (“Rey, Rainha, Seis negros, Quatro negras, Dois títeres”) e o “Acompanhamento, e Músicos Instrumentos da mesma nação”. A primeira didascália refere um “vistoso Carro ou Carroça”, puxada por leões e decorada com pássaros exuberantes, onde iam sentados o rei e a rainha “debaixo de hum pavilhão ou guardasol de penas”, sustentado por “hum Negro vestido à Ethiopeza” (*Breve extracto* 1731: 5). Esta indicação recorda as aguarelas que Carlos Julião [Carlo Giuliani] pintou no Rio de Janeiro nos finais do século XVIII (Figs. 1 e 2) e apresenta semelhanças quer com a pompa real africana do início da época moderna, registada pelos missionários italianos no reino do Congo, para onde os portugueses tinham levado o Cristianismo no final do século XV, quer com a eleição de reis por

⁷ As componentes sociolinguísticas dos vilancicos “de negro” têm sido estudadas por LOPES 2012.

comunidades africanas escravizadas. Conhecidas no Brasil como “coroações dos reis do Congo” (VALERIO 2020: 51)⁸, estas recriações foram incorporadas nos rituais públicos do império português sob a forma de representações dançadas, encenadas pelas irmandades de negro e mulatos.



Fig. 1. Carlos Julião, Coroação de um Rei negro. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, C.I.2.8. Disponível em: http://acervo.bn.digital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=22584



Fig. 2. Carlos Julião, Cortejo da Rainha Negra. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, C.I.2.8. Disponível em: <https://bdll.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/16219>

⁸ Ver também REILY 2001: 4-30; SOUSA 2002; e FROMONT 2013: 187-188.

Dos dois lados do Atlântico podemos encontrar este tipo de manifestações, com maior ou menor grau de permeabilidade a influências de diferentes culturas. Nas pinturas de Julião, as vestimentas luxuosas, o manto, o ceptro e a coroa evidenciam a assimilação de elementos das cortes europeias, enquanto o guarda-sol se assemelha aos que aparecem em imagens de dignitários africanos. Ainda que isoladas do restante contexto e dos espaços da festa, estas representações ilustram igualmente o uso de instrumentos europeus (como a trompa, o trompete, a flauta ou a viola) e africanos (como a marimba e o guiro). Também os relatos de Braga pressupõem o uso de instrumentos europeus (“Acompanhamento”) e africanos (“Instrumentos da mesma nação”) e aludem a categorias da música europeia na estrutura do “Bayle dos Negros”, como “sonada”, “recitados” [recitativos], árias e minuetos (“minuete en sorfa”/Minuete em solfa).

Apesar de poderem ser dramatizadas, as danças eram números isolados, enquanto os “bailes” – no contexto das relações festivas analisadas – têm pontos de contacto com a dança teatral, já que incluem personagens e um breve argumento. Muitos “bailes” eram cantados, à semelhança de alguns géneros músico-teatrais ibéricos da época e anteriores, tal como os entremezes, saines, tonadillas e outros tipos de teatro breve. O manuscrito M-471 do Arquivo Distrital de Braga, estudado por Gándara Eiroa (2009), contém repertório musical para “balles” teatrais que poderá ter afinidades com o universo sonoro dos relatos dos rituais.

Das narrativas das festas transparecem também diferentes competências e habilidades coreográficas. Enquanto no caso das representações de etnias com origem extra-europeia, os textos dão ênfase a elementos que consideram peculiares ou extravagantes, por vezes em tom depreciativo, participantes brancos, como os que executaram a Dança do Ponto em Braga em 1731, são caracterizados como “destros na arte” (*Breve extracto* 1731: 4). Sobre as ciganas diz-se que dão muitas voltas e “dançam sem estudo, nem arte”, e por isso “têm graça, servindo-lhe o som de alguns tambores de instrumento para as suas descompostas carreiras” (*Prologetica noticia* 1733: 5). Dançar “sem estudo, nem arte” pressupõe movimentos livres, em contraste com o rigor e simetria das figuras coreográficas de outros grupos. Em relação às “mulatas da Bahia, vestidas de fino escarlata” refere-se que dão voltas “para serem mais bem vistas” e têm por guia um Etíope. Mas é a Dança do Ponto que parece ser a mais engenhosa: “hum guia e contraguia são os que os metem nas voltas, por serem destríssimos no ponto, e ao contraponto de acordes instrumentos fazem hum galante sarao”.

Também os Romeiros (oito figuras de homens e oito de mulher, mais um

guia e um menino como contra-guia) demonstram “mais lustro” nas “voltas”, acompanhadas por “suaves instrumentos”, e merecem especiais elogios do autor do relato, que os considera “notáveis pois sem se perderem nellas [nas voltas], formão no ar com os bordoens huma latada, a que logo desfazem com arte, e destreza, e largando-os, dançam com muyto aceyo e agrado” (*Prologética noticia* 1733: 5).

Alguns dos elementos descritos podem encontrar-se igualmente numa das festividades mais célebres e sumptuosas do período colonial, que coloca em evidência a riqueza de Minas Gerais: o *Triunfo Eucarístico*, que celebrou o traslado do Santíssimo Sacramento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (dos negros) para a nova Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar (dos brancos) de Vila Rica em 1733⁹. A meticulosa descrição de Simão Ferreira Machado (1734) dá conta das habituais etapas festivas e da sua opulência. A procissão foi antecedida e seguida por missa cantada a dois coros. Peças teatrais, serenatas e banquetes tiveram lugar todas as noites do tríduo festivo e ao longo de nove dias apresentaram-se cavalcadas, touros e comédias (*El secreto a voces, El Principe prodigioso e El amor criado*).

O relato remete para elementos musicais e coreográficos como a “dança de Turcos e Christãos” acompanhada por “músicos de suaves vozes e muitos instrumentos” ou o trompetista alemão a cavalo, cujos toques alternavam com os de oito negros que tocavam charamelas, bem como para as danças dos Romeiros e dos “Músicos”. Os trompetistas alemães, reconhecidos pelo seu estatuto superior face a outros instrumentistas de sopro, eram presença habitual nas procissões de Lisboa (na sequência do avultado investimento de D. João V na sua contratação), tal como os “pretos chameleiros” do estado de São Jorge, que o rei Magnânimo terá interdito, sem sucesso, de participar na procissão do Corpo de Deus (FERNANDES 2022: 128-129). Reproduz-se assim a prática em voga na metrópole e as diferenças de hierarquia e estatuto profissional entre músicos.

A descrição do *Triunfo Eucarístico* de Minas Gerais não faz menção à “Dança dos Pretos”, talvez porque os negros da Irmandade do Rosário, como patrocinadores, procurassem dar destaque aos modelos da cultura europeia como forma de afirmação social e simbólica. Como demonstrou Lisa Voigt (2023: 128-130), apesar do papel da irmandade na publicação do *Triunfo Eucarístico* nem sempre ter sido valorizado, o título e as secções introdutórias atribuem-lhe claramente a decisão de publicar a obra, o que pode ser visto como um modo de exercer agência: “Pelos irmãos pretos da sua irmandade,

⁹ Acerca desta celebração ver os estudos de VOLPE 1997; REILY 2013; e VOIGT 2016, 2023.

e a instância dos mesmos exposto á pública notícia”. No Brasil colonial, negros e pardos (escravos, forros ou livres), conseguiram por vezes fazer ouvir as suas vozes. As motivações não se limitavam à salvaguarda da sua imagem, mas estendiam-se ao desejo de autodeterminação e de auto-preservação. Os irmãos negros do Rosário redefiniram o *Triunfo Eucarístico*, transformando-o num ato de auto-celebração.

A ausência de fontes com notação musical inequivocamente ligadas a estas práticas festivas deixa várias questões em aberto. Até que ponto as danças referidas nos exemplos anteriores, e em muitos outros, compartilhavam músicas e coreografias e eram permeáveis a influências de outras culturas? Que repertórios e fórmulas coreográficas eram partilhados por diferentes cidades e territórios do império? Será que as referências a diferentes etnias na indumentária e nas temáticas tinham sempre um equivalente ao nível sonoro? Descrições similares nos relatos oficiais das festas são apenas ecos de uma realidade mais complexa, da qual emergem elementos comuns e trocas musicais e coreográficas em ambos os sentidos, sem que estas ponham em causa o lugar de cada grupo participante na hierarquia social.

No que diz respeito às sonoridades da alteridade, por exemplo, a Dança dos Turcos, ao colocar em confronto representações de mouros e cristãos, pressupõe o recurso a um discurso musical ilustrativo da batalha, que os instrumentos de sopro e percussão – “clarins e caixas de guerra de ambas as partes” – podiam recriar. Comentários como “eraã alli modulaçoens os gemidos, os ataques contratempos”, incluídos no relato das comemorações do nascimento do príncipe D. José, no Rio de Janeiro, também parecem apontar nesse sentido (*Epanafora festiva* 1763). Ainda que tal não possa ser comprovado através de fontes com notação musical, é plausível que existissem diferenças de sonoridade ou estilo (ainda que idealizadas) entre mouros e cristãos, inclusive para que a *performance* tivesse o devido impacto na assistência.

Sobre o “Bayle dos Pretos” em Braga, as relações das festas dizem que era acompanhado por “Músicos Instrumentos da mesma Nação”, mas não é especificada a origem dos executantes. Como já foi referido, a peça inclui categorias da música europeia (“recitado”, ária, minueto), mas é omissa na identificação de danças de origem africana, o que poderá ser interpretado como sinal de desvalorização ou omissão destas em favor da assimilação ou imposição de modelos europeus. Não por acaso, danças de origem africana são mencionadas nalguns relatos de rituais no Brasil, como o da grandiosa festa em louvor do beato Gonçalo Garcia (1556-1597), filho de pai português e mãe indiana, promovida pela irmandade parda de Nossa Senhora do Livramento de Recife, Pernambuco, em colaboração com a irmandade parda de Nossa Senhora

de Guadalupe, Olinda, em 1745 (BULHÕES 1753). Do programa faziam parte cinco danças de origem europeia, africana e americana, incluindo as *talheres* [talheiras ou taieiras] e *quicumbis*.

Esta festividade mostra que os sujeitos subalternos não só encontraram maneiras de exercer agência, mas também podiam ser responsáveis por festas de longa duração, em que os seus homólogos brancos participaram (VALE-RIO 2021: 47-50). Ao mesmo tempo que afirmavam a sua identidade através da música e da dança, manifestavam a sua adesão ao catolicismo e lealdade ao soberano. *Talheiras* e *quicumbis* estavam habitualmente ligadas à performance dos reis do Congo mas, como adiante se verá, eram vistas de forma depreciativa pelas elites brancas, ainda que as admitissem nos seus rituais. *Talheiras* e outras danças, como as de “*catupé*”, faziam igualmente parte da farsa da Corte do rei Congo, encenada pelos “pardos” nas celebrações do nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro, em 1762. Tratava-se também neste caso de um modo de “reivindicarem distinção social” e de reafirmarem a sua identidade (BARBOSA 2024: 134-138).

2. Danças e alteridades nas festas reais: modelos europeus e práticas afro-brasileiras

Várias danças e episódios teatralizados nas festas religiosas tinham pontos em comum com as que eram apresentadas em celebrações da realeza de teor profano. Em 1752, no âmbito das três tardes de touros “pela exaltação do rei D. José”, celebradas em Lisboa após o luto pela morte de D. João V, enumeram-se danças como a das Ciganas (vestidas ao uso egípcio) e as dos ofícios: “Peixeiras, Couveiras, Collarejas, e Melideiras do Terreiro”. Seguia-se “a dança dos páoinhos dos Gallegos”, e distingue-se entre “a dos pretos” vestidos ao uso de África e ao uso da América, estes últimos “de olandilha preta, de modo que pareciam andar despidos, ao modo daquelas partes”, e com plumagens na cabeça. As fontes não revelam, porém, se existiam diferenças significativas a nível musical associadas aos dois tipos de indumentária. A “coroar” o divertimento executou-se a dança das Corraleiras (*Triduo festival* 1752: 8-9; *Sexta, e ultima relação* 1752: 8-9).

Em 1763, no Rio de Janeiro, a relação das festas que assinala o nascimento do príncipe da Beira (ocorrido a 21 de agosto de 1761) menciona igualmente a “dança das ciganas”, mas acrescenta que as “dezaseis moças ricamente enfeitadas” que a executaram formaram “huma contradança”, termo pouco utilizado nos relatos anteriores (*Epanafora festiva* 1763: 24-25). Em

vez das voltas “sem estudo, nem arte” e das “descompostas carreiras” referidas a propósito das procissões de Braga, supõe-se que neste caso a Dança das Ciganas obedecia às figuras geométricas características das contradanças. Outra contradança “intitulada dos cajadinhos” foi dançada ao som de uma gaita de foles. O uso do termo contradança tanto pode dever-se a um conhecimento mais especializado do cronista, como refletir a crescente voga das contradanças nos salões e assembleias de Lisboa, disseminadas em tratados impressos¹⁰ destinados a leitores que não seriam muito distintos dos que tinham acesso aos folhetos das relações das festas (fig. 3).

A contradança é uma tipologia coreográfica que se caracteriza pela disposição dos participantes frente a frente, formando linhas paralelas, e pela realização de múltiplas figuras, que vão sendo executadas por cada par, que ocupa sucessivamente o lugar do seguinte até chegar ao fim da fila¹¹. Terá tido origem nas *country dances* inglesas, que se difundiram em França e no continente europeu a partir de finais do século XVII (com a designação de *contredanse*) e se expandiram para outros territórios, alcançando grande sucesso nos séculos XVIII e XIX. Da corte e dos espaços aristocráticos e da burguesia, as contradanças regressaram aos ambientes populares, ainda que com estilos diferentes, e foram-se transformando e modernizando ao longo do tempo.

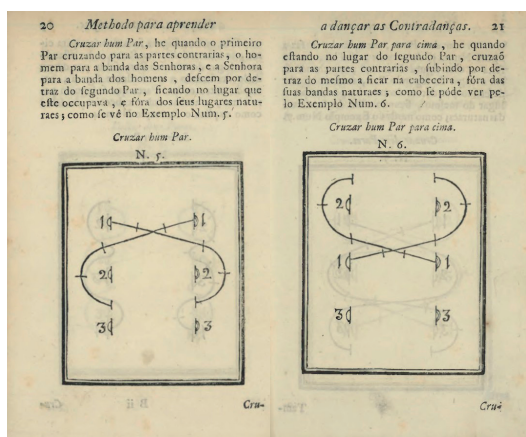


Fig. 3. Julio Severin Pantezze, *Methodo, ou explicação para aprender com perfeição a dançar as contradanças* (Lisboa, na Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1761). BNP, M. 423//5 V (<https://purl.pt/29145>).

¹⁰ Sobre os tratados de dança em Portugal no séc. XVIII ver CAMPOS 2008.

¹¹ As contradanças inglesas caracterizam-se pelas formações em “longway”, tendo a contradança francesa adotado também formações em quadrado (quadrilhas). Cf. GUILCHER 2003.

A referência a contradanças aparecia já esporadicamente em fontes mais antigas relativas ao Brasil, não por acaso associadas a um discurso mais erudito. É o que sucede no *Poema festivo* (LIMA 1729: 120) dedicado às celebrações do duplo casamento real de 1729 na Bahia – que uniu o futuro rei de Portugal, D. José, a D. Mariana Vitória de Bourbon, e D. Maria Bárbara de Bragança ao futuro rei Fernando VI de Espanha.

Das festas que assinalaram o nascimento do príncipe da Beira no Rio de Janeiro consta também a farsa do “Rey dos Congos”, sobre a qual é notória a alusão a música própria, portanto de influência africana, vista de modo depreciativo face ao gosto europeu. O cronista refere-se a “estes homens mixtos”, a quem “com impropriedade, mas por convivência chamamos Pardos”, aos seus gestos, música, instrumentos, dança e traje “muito no uso daquelles Africanos”, acrescentando que “entre aquelles Barbaros antípodas da Europa [...] hum Egissieli em vez de estimaçoens conseguiria desprezos. He outra lá a formosura; muito diverso o bom canto” (*Epanafora festiva* 1763: 27). Faz assim referência ao famoso *castrato* Gizziello (Egissieli), contratado por D. José em 1752 e um dos cantores que se apresentou na Ópera do Tejo¹². Seguindo essa linha, elogia o teatro construído na praça contígua ao Palácio dos Governadores, onde “se derão ao povo” três Operas à custa dos homens de negócio, a “decoração soberba”, a orquestra “numerosíssima” e os personagens “excelentes na Musica, e peritos na arte de representar” (*Epanafora festiva* 1763: 28).

No relato das comemorações do casamento da futura D. Maria I com o seu tio D. Pedro, que tiveram lugar na Bahia, é igualmente explícita a diferença entre danças de origem europeia e africana. Mencionam-se danças dos ofícios, como a dos oficiais de cutelaria e carpintaria, mas também que os alfaiates fizeram três contradanças. Por seu turno, os representantes do “reino do Congo”, dançaram as “Talheiras e Quicumbés, ao som dos instrumentos próprios de seu uso, e rito”. Refere-se ainda a dança dos “meninos índios com arcos e flechas”, assim como a escaramuça por “Cavaleiros à Mourisca”, com “estrondosa consonância de tambores” (CALMON 1762).

A coexistência entre danças europeias, como as contradanças e minuetos, e práticas locais emerge também do diário de D. Luís António de Sousa Botelho de Mourão (1722-1798), 4º Morgado de Mateus, governador e capitão general da Capitania de São Paulo¹³. A 26 de Junho de 1771, o governador assiste a “duas danças dos mulatos”, constando a primeira de doze figuras, seis de homem e seis de mulher, todos mascarados. “Depois de fazerem as suas

¹² Sobre o *castrato* Gizziello em Portugal ver BRITO 1989: 127-138.

¹³ Esta fonte foi transcrita e estudada por NERY 2012: 255-332.

contradanças e minuets com instrumentos” se retiraram e “entrou a segunda contradança que indicava o gentio do Sertão e constava de mais de quarenta figuras todos nus fingidos pela cinta de penas e folhas de espiga de milho” (NERY 2012: 321-323). Acrescenta que formavam “duas fileiras com muitos instrumentos dos mesmos que eles costumam [usar] no mato”, o que leva a crer que tocaram instrumentos indígenas.

Ao contrário do minuet, que tem características musicais bem definidas e passos específicos, a contradança não tem associada uma só tipologia musical nem um passo próprio, correspondendo antes a várias figuras coreográficas que podem ser acompanhadas por diferentes variantes de música. Cabe perguntar se, tal como no caso da música, se procurava ministrar ou mesmo impor uma formação que contemplava as danças europeias ou se estas eram simplesmente imitadas pela população local, depois de ver dançar as elites coloniais¹⁴.

No entanto, à representação/descrição do “outro” no plano visual parece nem sempre ter correspondido uma imagem sonora em conformidade, especialmente no caso das festas cívicas em Lisboa. Em 1775, a inauguração da estátua de D. José reforçou muitos dos *topoi* da representação dos “outros” que circulavam nos rituais públicos e nos seus relatos desde o século XV, em particular no elaborado programa visual e performativo relativo às quatro partes do mundo, onde a Europa surgia como soberana das outras partes (XAVIER e VOIGT, no prelo). A exibição dos “outros”, conquistados em terras distantes, servia para exibir o poder imperial português. Com esse intuito recriava-se a indumentária, investia-se em adereços e arquiteturas efémeras e enfatizavam-se diferenças na cor da pele das personagens alegóricas (*Narração dos Applausos* 1775: 5-24). Todavia, a música (ou a maior parte dela) parece ter sido de matriz europeia. Em cada um dos carros alegóricos, relativos às quatro partes do mundo, iam dez Músicos e dez Dançarinos mascarados¹⁵, com trajes alusivos, ou seja, orientais, à africana e à americana, além dos carros de Apolo, do Oceano (com poetas e 24 músicos instrumentistas) e de Portugal Triunfante (acompanhado por 30 mascarados, seis dos quais tocavam

¹⁴ Sobre as diferentes danças ver MONTEIRO 2001: 811-828.

¹⁵ De acordo com a lista de pagamentos, José Pedro Boccardo, “rabeca”, recebeu 88\$000 réis por ensaiar os músicos instrumentistas (“40 dias a 4 ensaios”) e o mestre de dança José Arsénio da Costa recebeu 110\$000 “por ensaiar os 40 homens para as quatro Danças” (AML, *Livro de despesa da Casa dos Vinte e Quatro* (1775-1776), PT/AMLSB/CASVQ/03/0113). Ambos estavam ligados ao Teatro do Bairro Alto, o primeiro como violinista da orquestra e o segundo como ator cómico e bailarino (MARTINS 2017: 116, 156, 165). Da lista de pagamentos constam também os “Pretos que tocarão na Praça no dia em que se colocou a estátua” (14\$000), mas as danças tiveram lugar nos dias seguintes pelo que, aparentemente, não lhes coube acompanhar as exibições coreográficas.

instrumentos bélicos). Refere-se ainda que as “Mulheres das Danças”, que acompanhavam os carros a pé, estavam divididas em quatro ranchos: Campo de Santa Anna (América), Ribeira do Peixe (África, com traje “à espanhola”), Orteloas (Ásia) e Collarejas (Europa). A partir das indicações sobre “a ordem em que hão de marchar os Carros e Danças” (*Narração dos Applausos* 1775: 26-29) presume-se que estas terão executado as suas danças habituais de ofício, cabendo as danças alusivas às geografias representadas aos dançarinos mascarados: depois das continências e vénias “defronte da estátua [...] começarão ellas o seu baile, e eles a dança, acompanhando os instrumentos do seu Carro”. Ou seja, não se identificam explicitamente tipos de danças de origem ou influência asiática, africana ou americana que pudessem ilustrar essas “partes do mundo”. Quanto ao “Festim” do dia 6 de junho mencionam-se danças e contradanças no final, tendo a nobreza dançado minuets no Palácio da Praça do Comércio.

Poucos anos depois, nas festas organizadas pelo Senado da Câmara de Lisboa, por ocasião da aclamação de D. Maria I, reaparecem no primeiro dia (29 de junho) danças comuns aos relatos anteriores (como as Danças dos Pescadores, das Colarejas, das Orteloas e das Peixeiras, entre outras); distingue-se entre a “Dança das Pretas”, das quais uma delas figurava como rainha, e a “Dança dos Pretos”, que levavam bastões altos nas mãos. Dançaram “com desembaraço” pois tinham sido ensaiados por Mestres de Dança durante muitos dias (*Applauso festivo* 1778: 16-20). Dá-se ainda destaque às danças de carácter francês e de carácter chinês, tendo esta última sido realizada por dezasseis mulheres, das quais treze dançavam, uma representava a imperatriz (levada num “palanque por quatro Mandarins”) e duas faziam de aias. A escassa informação das fontes não permite saber se os nove instrumentistas que as acompanhavam tocavam música com referências orientais, mesmo que idealizadas ou imaginadas, nem se o estilo diferia ou não das restantes peças dançadas.

A maior parte das danças contava com o suporte de seis a nove músicos, mas no terceiro dia (19 de julho) esse número foi largamente excedido. A relação das festas refere que o desfile das danças foi precedido por um “conjunto de 70 Instrumentos, em que havia Rabecoens, Rabecas, Trompas, Clarins, e Fagotes” e seguido por quatro “carros adornados” em que havia 102 instrumentistas (*Applauso festivo* 1778: 27-29). Independentemente deste número ser real ou exagerado, a menção da quantidade de instrumentos, superior à habitual, parece destinar-se a conferir maior magnificência ao evento. Em relação à já referida inauguração da estátua de D. José, o relato regista 70 instrumentistas. Contudo, é difícil fazer comparações precisas, pois nem

sempre é fornecido o número de músicos. Por exemplo, em relação ao cortejo realizado no Rio de Janeiro para assinalar o duplo casamento real de 1785, que uniu o futuro D. João VI a D. Carlota Joaquina e D. Gabriel de Espanha a D. Mariana Vitória de Portugal, refere-se a presença de instrumentos em cinco dos seis carros, mas apenas para o “Carro das Cavalhadas” é dado um número exato: “16 Muzicos com instrumentos todos de sopros; a saber trompas, frautaz [flautas], clarins, boezes [oboés], fagotes e atabales”¹⁶.

À medida que nos aproximamos dos finais do século XVIII, novas tendências foram incorporadas nos programas festivos. O plano formal manteve-se no essencial, mas surgiram novos repertórios e novas práticas vocais, instrumentais e coreográficas. Começa também a ser mais frequente a identificação dos compositores e intérpretes de obras religiosas, serenatas, oratórias e óperas nos textos dos relatos mas, infelizmente, a autoria da música de dança permanece no anonimato.

Em relação ao nascimento da princesa Maria Teresa, em 1793, a *Memória Histórica* de Sousa e Menezes descreve além das festas na corte e na Casa Pia do Castelo, promovidas pelo intendente Pina Manique, as “Festas na Real Praça do Comércio” a 11 de agosto (MENEZES 1793: 126-128; FERNANDES 2012: 74). Destacam-se as imponentes arquiteturas efémeras e carros triunfais e as 27 danças, dezanove de homens e oito de mulheres, nas quais participaram ao todo 312 pessoas. Pela manhã vieram “d’além Tejo várias embarcações adornadas”, que traziam “o Povo das Villas e Aldeias com as suas danças”. Estas “consistiam em certas voltas, meneyos e tregeitos, ao som e compasso de tambor, gayta de foles, pífaros, frautas, pandeiros, castanholas, e também violas e rebecas”. É elogiada a sua dificuldade e a prática necessária para as executar, bem como a “novidade destes feitos na Corte”, o que dá a entender que as coreografias eram mais elaboradas (MENEZES 1793: 128-129).

Não há menção às danças ou “Bailes dos Pretos”, mas estes parecem continuar em vigor noutras localidades, como por exemplo em Vila Viçosa, no âmbito das mesmas comemorações. O respetivo relato (*Extracto dos Festejos* 1793) fala de uma “Mouriscada de 30 cavaleiros”, de um carro triunfal com a figura de Apolo e “vários instrumentos músicos”, da representação de uma ópera de Metastasio, mas também de uma “linda Dansa Americana com 16 indivíduos vestidos de duas cores ao modo daquele Paiz, com Coroas e Saio-tes de vistozas pennas: Arco, e Flexa, que meneavam e tiravam ao som Muzica instrumental”, e outra “Dança de Africanos, representando negros desde a

¹⁶ Conforme consta da *Relação dos Magníficos carros que se fizeram... nas festividades dos Despozorios dos Serenissimos Senhores Infantes de Portugal...* (1786).

cabeça até aos pés; compunhão o seu baille, e uzavão dos seus naturaes movimentos ao compasso da Muzica com muita propriedade...”. Abriam a comitiva “dois Clarins, dois Oboés, duas Trompas, hum Fagote, e hum Zabumba [bombo]” (*Extracto dos Festejos* 1793: 7-8), portanto um conjunto instrumental de matriz europeia, correspondente a uma das variantes dos grupos de instrumentos de sopro e percussão em uso na época, incluindo a Banda Real e as bandas militares, exemplos de uma tradição secular de representação sonora do poder.

Em contrapartida, em Beja, segundo o relato impresso, apresentaram-se apenas as danças dos officios: “dez danças, compostas de 15 homens cada huma, com que concorrerão os Officios da cidade, e algumas Aldeias do Termo, [...] indo na frente desta comitiva hum harmonioso instrumental de Clarins, Trompas, e Timbales” (*Relação diaria das festas* 1793: 6). Os bandos que anunciaram os festejos incluíam “huma guarda composta de vinte e seis Alabardeiros vestidos à Mourisca” e carros alegóricos que representavam uma nau portuguesa e outra Turca, que travaram “um renhido combate” (*Relação diaria das festas* 1793: 8). Danças ou “bailes dos negros” estão ausentes. Seria pertinente fazer um mapeamento das danças mencionadas nas narrativas dos rituais em posteriores etapas da investigação, a fim de averiguar de que modo as alteridades eram ou não incorporadas em diferentes geografias e temporalidades do império português¹⁷.

3. Reminiscências da música das danças em fontes escritas

Desconhecem-se partituras com música de dança especificamente destinada aos rituais públicos do império português na época setecentista. Uma das razões deve-se ao facto de ser um repertório relativamente fácil de memorizar devido à repetição de padrões que podiam ser objeto de variações e ornamentações e serviam de base a figuras coreográficas distintas para cada secção. Era música propícia à improvisação, a partir de fórmulas rítmicas e harmónicas, que habitualmente circulava por transmissão oral.

Mas outras fontes da época permitem especular sobre sonoridades, ritmos, géneros e estilos que possivelmente não estariam longe dos repertórios usados nos rituais públicos. É o caso de uma coletânea de danças existente na Biblioteca Nacional de Portugal (C.N. 266), reunida num livrinho oblongo de pequeno formato [120x220 mm]. Contém 24 minuetos, 19 contradanças

¹⁷ O Arquivo Digital Rituais Públicos no Império Português constitui uma excelente ferramenta base para a realização dessa tarefa. Disponível em: <http://rituals.ics.ulisboa.pt/arquivo-digital/>

e 6 cotillons, mais um grupo avulso de outras danças, algumas delas inglesas e escocesas, e marchas. A escrita apresenta grafias musicais de várias mãos e os tipos de danças apontam para diferentes períodos dentro do século XVIII. O conteúdo é típico das assembleias e bailes setecentistas e o facto de estar registada apenas a linha melódica mais aguda, destinada ao violino, leva a crer que poderia ter sido usado por um mestre de dança, já que estes acompanhavam habitualmente as aulas com este instrumento.

Por outro lado, a indicação “Violino primo” dá a entender que existiram outras partes, tratando-se portanto de peças de conjunto. O facto de incluir uma “Contradança dos galegos” e uma “Contradança dos pretos” (figs. 4 e 5), remete para os repertórios das festas públicas. O volume poderia ter sido usado por algum dos instrumentistas que viajavam nos carros alegóricos ou ser apenas uma antologia de danças em voga em vários contextos, destinadas aos salões. Trata-se de peças muito simples, cujo estilo e estrutura não diferem das restantes contradanças desta coleção, nem das que se encontram noutras fontes setecentistas. A melodia da “Contradança dos pretos”, na tonalidade de Sol Maior e com frases rítmicas regulares, não reflete influências musicais extraeuropeias.



Figs. 4 e 5. [Colectânea de Danças]. Excertos. BNP, C.N. 266.

Outra pista relevante são as coleções de danças para instrumentos de cordas dedilhadas, notadas em tablatura, um sistema que fornece escassas indicações rítmicas, tendo estas que ser deduzidas pelo intérprete. Destacam-se três manuscritos para guitarra de cinco ordens, conhecida em Portugal e no Brasil como viola: *Cifras de Viola por varios Autores* (BGUC, M.M. 97); um conjunto de peças para viola, bandurra e cravo (FCG, s/ cota); e o *Livro do*

Conde de Redondo (BNP, F.C.R. 550). Além de danças ibéricas e europeias, todas contêm peças de suposta influência africana ou afro-brasileira.

A variedade de gêneros permite estabelecer elos de ligação com as danças dos rituais públicos, ainda que o reduzido volume sonoro das cordas dedilhadas não fosse adequado para grandes eventos ao ar livre. Ainda assim, encontramos ocasionais referências ao seu uso, como na “dança de carácter salão”, executada por doze mulheres, acompanhadas por seis violas e bandurras, antes da tourada que teve lugar a 12 de julho de 1777, nas celebrações da aclamação de D. Maria I (*Applauso Festivo* 1778: 25-26).

Embora a influência africana seja sugerida por fontes literárias, pelo contexto histórico e por particularidades musicais, danças presentes nestas coleções como a *arromba*, o *cãozinho*, o *cubanco*, o *gandu*, o *sarambeque*, o *cumbé* e o *paracumbé* revelam ligações com formas ibéricas da época (BUDASZ 2007: 6). A maior parte desse repertório terá sido partilhado por músicos de diferentes locais dos impérios ibéricos. Como se viu atrás, fontes relativas ao Brasil colonial mencionam *quicumbis* e *cucumbes* – possivelmente variantes do *cumbé* – relacionadas com as procissões dos reis do Congo, organizadas por irmandades católicas negras e mulatas. Referências ao *cumbé* no periódico *Folheto de ambas Lisboas* (1730-1731) denotam também a sua disseminação.

Os termos *paracumbé* e *cumbé* referem-se possivelmente ao mesmo tipo de dança. O primeiro é utilizado no códice da Gulbenkian e o segundo nos volumes de Coimbra e da Biblioteca Nacional (BUDASZ 2007: 13). Os *cumbés* e outras danças para viola dedilhada não devem contudo ser considerados transcrições precisas de danças executadas nas procissões católicas e noutras festas por escravos e negros e mulatos livres em Portugal e nas colónias. Trata-se de peças instrumentais recompostas sobre padrões musicais ou motivos dessas danças. Ao ser transpostos para a viola, esses motivos foram combinados com elementos idiomáticos do instrumento. No entanto, permitem ter uma ideia aproximada das características sonoras dessas danças.

Conclusão

Tendo em conta a condição imaterial das artes performativas, as narrativas impressas e outras fontes relacionadas com os rituais públicos do império português dão-nos apenas indícios vagos acerca do que poderia ter sido a experiência dos participantes (intérpretes e assistência). Ainda assim, é possível identificar categorias, símbolos e signos associados às alteridades a partir das alusões às danças e respetivas músicas, bem como persistências e mudanças

nos planos temporal e geográfico. A forma como os “outros” foram incorporados e representados nos rituais públicos passa igualmente pela componente sonora e pelo movimento organizado dos corpos em coreografias e episódios dramatizados no âmbito de exuberantes programas festivos cuidadosamente hierarquizados. Se, por um lado, as representações do “outro” convocavam um imaginário visto como “exótico”, mais ou menos longínquo, ou realçavam essa dimensão em relação às etnias que faziam parte da sociedade luso-brasileira, por outro, funcionavam como expressão de identidades, mesmo que essas fossem objeto de controlo e de preconceitos da parte dos detentores do poder. Podiam também transitar de uns rituais para outros e sobreviver sob diferentes formas noutras manifestações festivas quando eram suprimidas de certos rituais – como sucedeu com as danças da procissão do Corpo de Deus.

As referências a diferentes etnias na indumentária, nas temáticas e nos gestos tinham muitas vezes uma correspondência ao nível sonoro e coreográfico, ainda que tal não acontecesse de forma sistemática e nem sempre estivessem atribuídas aos nativos da cultura representada. Por exemplo, embora seja evidente a presença de instrumentos de sopro e percussão na Dança dos Turcos, de modo a recriar os sons da batalha, é difícil apurar até que ponto a linguagem musical apresentava traços da cultura mourisca, até porque os intérpretes eram geralmente membros das confrarias ligadas às corporações profissionais. Também no caso da Dança das Ciganas, para a qual o desembargador bracarense Inácio José Peixoto compôs, segundo as suas *Memórias*, a “Dança de Buena Dicha”, temos a intervenção de alguém exterior à comunidade representada. Tal como sucedeu com outros repertórios, os relatos revelam mudanças na Dança das Ciganas: da exibição livre e desordenada com a função de desimpedir o terreiro em Braga, na década de 1730, passa a assumir a forma de contradança, com figuras coreográficas pré-definidas, em Lisboa e no Rio de Janeiro a partir de meados do século XVIII.

Quanto às danças e “bailes” dos negros, ligadas às representações dos reis do Congo, algumas relações festivas sugerem semelhanças com os “vilancicos de negro” e géneros ibéricos de teatro breve, principalmente em localidades do norte de Portugal. Os textos imitavam línguas africanas, mas a estrutura incluía tipologias da música europeia como “sonadas”, recitativos, árias e minuetos cantados. Já no Brasil, a participação em maior número de irmandades e confrarias de negros e mulatos, traduzia-se numa presença mais vincada dos ritmos e sonoridades das danças afro-brasileiras. Estas povoavam também as ruas de Lisboa, conforme foi testemunhado por viajantes estrangeiros (NERY 2008: 32-35), mas eram objeto de controlo dos poderes político e religioso no que diz respeito aos rituais públicos. Referências ao uso de “ins-

trumentos da mesma nação” são comuns nos dois lados do Atlântico, mas a menção a danças de origem afro-brasileira (como as *talheiras* e *quicumbés*) é mais habitual nos relatos relativos ao Brasil, ainda que variantes como o *cumbé* apareçam em fontes musicais de Coimbra e Lisboa.

Um dos aspetos mais interessantes deste intrincado mosaico de interações é precisamente o cruzamento de culturas, quer este ocorresse por imposição, assimilação ou contaminação. A partir do triângulo de influências Europa – África – América, expressões dessa confluência podem ser detetadas tanto em relatos textuais como na iconografia, como demonstram as belas aquarelas de Carlos Julião (onde instrumentos africanos convivem com instrumentos europeus), ou ainda em fontes musicais com coletâneas de danças.

Outro exemplo da interceção de tradições populares e eruditas, orais e escritas, verifica-se na crescente influência das contradanças nas práticas coreográficas das diferentes etnias, conducentes à racionalização do movimento e a mestiçagens musicais e coreográficas. A assimilação de vocabulário das danças de corte francesas, que chegaram às colónias por via das elites europeias, ocorreu também no império espanhol através de um processo semelhante. Investigações que combinam a performance, a pesquisa histórica e o trabalho de campo têm explorado as relações entre danças europeias, danças nativas e a cultura africana na América Latina. É o caso das danças do Códice de Trujillo do Perú (CAMPANA 2022) ou da tumba francesa de Cuba (NEGRO 2024), cujas raízes remontam ao século XVIII. No caso de Portugal, vestígios da herança histórica dos rituais setecentistas encontram-se, por exemplo, no âmbito da recuperação das danças da procissão do Corpo de Deus de Penafiel¹⁸ ou na recolha e estudo sobre as “Contradanças Durienses” (QUEIRÓS, MONTEIRO e CASTRO 2021).

Por seu turno, investigadoras como Suzel Reily (2013) ou Barbara Alge (2006) têm estabelecido interessantes pontes entre a abordagem histórica, a reflexão sobre a “memória” (histórica, coletiva, performativa) e a pesquisa etnomusicológica. Com efeito, as repercussões do legado dos rituais públicos do império português no presente poderá vir a dar pistas para o prosseguimento da investigação sob outras perspetivas, não obstante os desafios metodológicos que coloca.

A dimensão efémera e imaterial do som e do movimento terá contribuído para uma menor fixidez das componentes musicais e coreográficas representativas da alteridade nos rituais públicos, dando lugar a diversas variantes locais. As fontes históricas revelam influências mútuas numa espécie de jogo

¹⁸ Tendo em conta o controverso processo desta recuperação, remetemos para a recensão crítica de FERREIRA 2016: 183-188.

de espelhos – patente, por exemplo, na adoção de géneros de dança europeus por negros e mulatos ou através da presença de danças africanas estilizadas em repertórios instrumentais que circulavam entre as elites brancas – mas tal não significava a diluição das relações de poder, nem dos processos de essencialização que decorrem da explícita delimitação e hierarquização dos grupos sociais e étnicos representados nos rituais.

Elementos comuns emergem da multiplicidade de manifestações festivas, mas ocorrem também mudanças ao longo do tempo com impacto significativo na educação sensorial da audiência. Se até aos inícios do século XVIII, músicas e danças extra-europeias partilhavam os mesmos espaços festivos, após a criação do Patriarcado de Lisboa, em 1716, as estratégias de reafirmação do prestígio do império português perante a Santa Sé e as demais Coroas europeias levaram autoridades civis e religiosas a tentar cercear ou “civilizar” as componentes profanas, com diferente alcance nas várias localidades de Portugal e no Brasil. Como consequência, a paisagem sonora dos rituais públicos foi-se tornando mais europeizada. Mesmo quando estava em causa representar o “outro”, nos finais de setecentos opta-se cada vez mais pela estilização a nível musical e coreográfico, moldada por padrões europeus ou recriações idealizadas, deixando a exibição mais marcada da diferença à cultura material e à caracterização visual patente nos trajes, adereços e elementos cenográficos.

Fontes e Bibliografia

Fontes Manuscritas

Arquivo Distrital de Braga (ADB). Ms. 857. *Memorias particulares que deixou Ignacio José Peixoto, Dezembarador Honorário da Casa do Porto e cidadão bracharense, Dezembargador e Procurador Geral da Mitra*. Publicadas como: PEIXOTO, Inácio José [séc. XVIII] (1992). *Memórias Particulares*. Introd. Luís A. Oliveira Ramos; coord. José Viriato Capela. Braga: Universidade do Minho/Arquivo Distrital de Braga.

Arquivo Municipal de Lisboa (AML). *Livro de despesa da Casa dos Vinte e Quatro* (1775-1776), PT/AMLSB/CASVQ/03/0113.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC). *Cifras de Viola Por varios Autores Recolhidas pelo Licenciado Joseph Carneyro Tavares Lamecense*, M.M. 97.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP). [Colectânea de Danças], Violino primo, C.N. 266.

Biblioteca Nacional de Portugal (BNP). [Colectânea de Peças para Viola Bar-

- roca], Fundo do Conde de Redondo, F.C.R. 550. Edição fac-similada: AZEVEDO, João Manuel (1987). *Uma tablatura para guitarra barroca – “O livro do Conde de Redondo”*. Lisboa: IPPC.
- Fundação Calouste Gulbenkian (FCG). Códice de música em tablatura para viola, bandurra e cravo, s/cota.
- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro (IHGB-RJ). *Relação dos Magníficos carros que se fizeram de arquitetura perspectiva e fogos [...] nas festividades dos Despozorios dos Serenissimos Senhores Infantes de Portugal [...] Em 2 de fevereiro de 1786 [...] Executados e ideados por António Francisco Soares*.

Fontes impressas

- Applauso Festivo dedicado à feliz aclamação da Rainha Fidelissima D. Maria I Nossa Senhora pelo Senado da Câmara* (1778). Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Souza.
- Auto do levantamento, e juramento, que os grandes, titulos seculares, ecclesiasticos, e mais pessoas fizeram á... rainha D. Maria I [...] 1777 (1780)*. Lisboa: na Regia Officina Typografica.
- Breve extracto do augustissimo triunfo, que a Augusta Braga prepara em obsequio do Santissimo Sacramento... para o dia 27 de Mayo deste presente anno de 1731 (1731)*. Coimbra: no Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus.
- BULHÕES, Manuel (1753). *Suma triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir, o beato Gonçalo Garcia*. Lisboa: Officina de Pedro Ferreira.
- CALMON, Francisco (1762). *Relação das Faustíssimas Festas, Que celebrou a Camera da Villa de N. Senhora da Purificação, e Santo Amaro, da Comarca da Bahia, pelos Augustíssimos Desposórios da Serenissima Senhora D. Maria, Princesa do Brazil, com o Sereníssimo Senhor D. Pedro, Infante de Portugal*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa.
- Epanafora festiva, ou relação summaria das festas, com que na cidade do Rio de Janeiro capital do Brasil se celebrou o feliz nascimento do Serenissimo Principe da Beira Nosso Senhor* (1763). Lisboa: Miguel Rodrigues.
- Extracto dos Festejos com que o Povo de Vila Viçosa celebrou o Feliz Nascimento da Augusta Princeza da Beira... D. Maria Tereza* (1793). Lisboa: na Officina de José de Aquino Bulhoens.
- LIMA, João de Brito e (1729). *Poema festivo, breve recopilção das solemnes festas, que obsequiosa a Bahia tributou em applauso das sempre faustas, Re-*

gias Vodas [sic] dos Serenissimos Principes do Brasil, e das Asturias com as inclitas Princezas de Portugal, e Castella. Lisboa Occidental: na Officina da Musica.

MACHADO, Simam Ferreira (1734). *Triunfo Eucharistico, exemplar da christandade Lusitana em publica exaltação da fé na solemne trasladação do divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo da Senhora do Pilar em Villa Rica...* 1733. Lisboa Occidental: na Officina da Musica.

MENEZES, Ignacio de Sousa (1793). *Memorias historicas dos applausos, com que a corte, e cidade de Lisboa celebrou o nascimento, e baptismo da Princeza da Beira...* Lisboa: na Offic. de Jozé de Aquino Bulhoens.

Narração dos Applausos com que o Juiz do Povo e Casa dos Vinte e Quatro festeja a Felissíssima Inauguração da Estátua Equestre (1775). Lisboa: na Regia Officina Typographica.

PACHECO, Diogo Borges (1714). *Triumpho do amor divino e extracto das festas, que na cidade de Braga consagrou ao SS. Sacramento D. Rodrigo de Moura Telles.* Lisboa: na Officina Real Deslandesiana.

Prologetica noticia do eucharistico triunfo, com que a Augusta Braga se desempenha, para mayor veneração do SS. Sacramento... para o dia de Junho do presente anno de 1733 (1733). Coimbra: na officina de Antonio Simoens Ferreyra.

Relação diaria das festas, que, por ordem do Senado da Camara de Beja, se fizeram na mesma cidade pelo feliz nascimento da augustíssima Princeza da Beira, a senhora D. Maria Thereza (1793). Lisboa: na Officina de José de Aquino Bulhoens.

SANTA CATARINA, Fr. Simão António de (1729). *Relaçam Métrica das Solemnissimas festas com que os Religiosos Carmelitas... celebrarão a Canonização de S. Joam da Cruz em Setembro de 1727.* Lisboa Occidental: na Patriarcal Officina da Musica.

Sexta, e ultima relaçam da festividade de touros, com que o Supremo Senado de Lisboa celebrou a...aclamação do Senhor D. Jozé I... (1752). Lisboa: en la Impremt. de los Libros viejos.

Triduo festival, que à exaltação de El Rey Fidelissimo D. Joseph, Nosso Senhor, ao Throno, celebrou o preclarissimo Senado de Lisboa nas tardes de... 28. de Agosto, 4., e 11. de Setembro de 1752 (1752). Lisboa: na Officina de Manoel da Silva.

Bibliografia

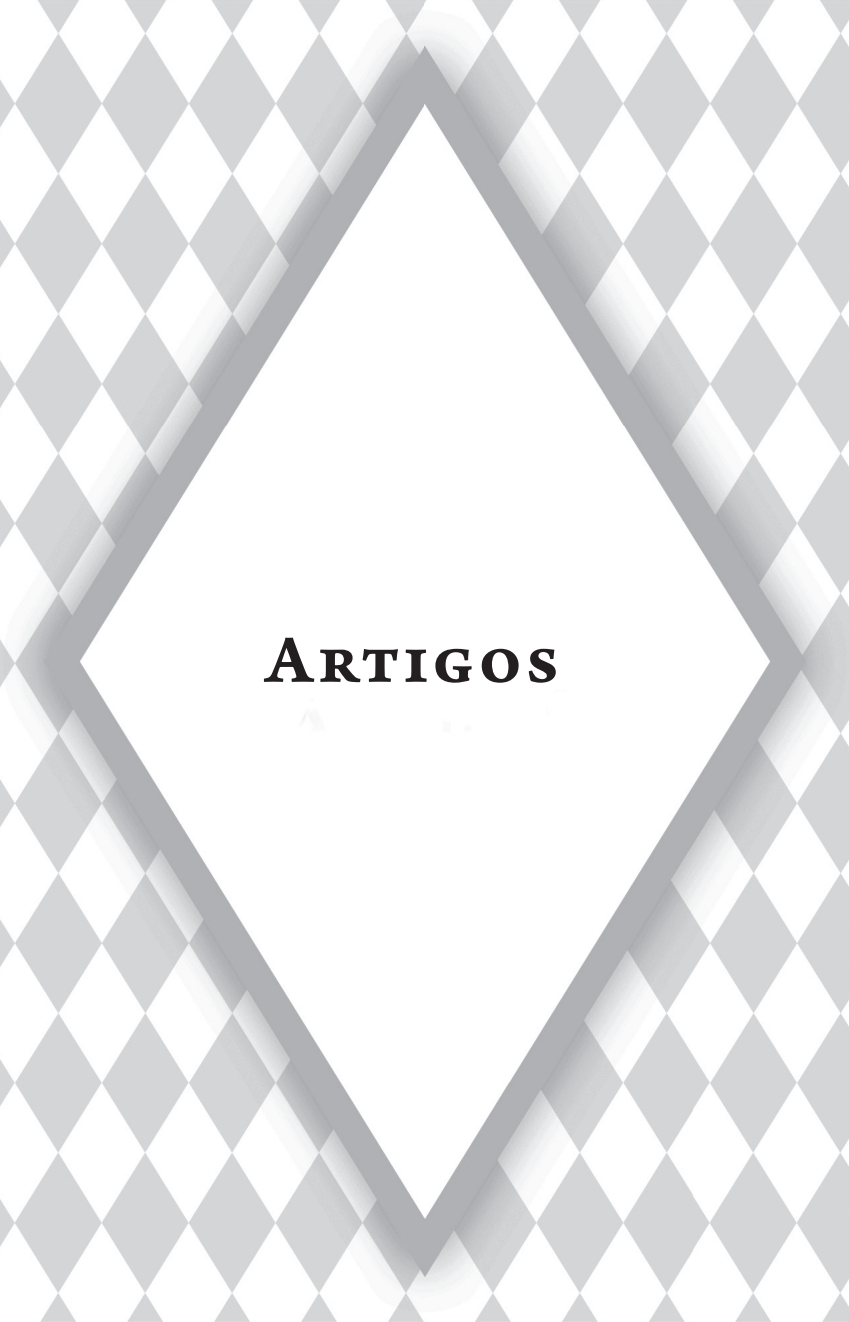
- ALGE, Barbara (2006). “A memória colectiva religiosa em danças dramáticas de Penafiel, Sobrado e Braga”. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 18, 403-423.
- ALGE, Barbara (2012). “Die Mourisca aus Portugal: ‘Botschafterin’ zwischen den Kulturen”. *All’ungaresca – al español. The Variety of Eurospan Dance Culture from 1420 to 1820*, 3. Rothenfelser Tanzsymposium, ed. Uwe Schlottermüller, Howard Weiner und Maria Richter, 9-23. Freiburg: Fagis.
- ALVARENGA, João Pedro d’ (2011). “‘To make of Lisbon a new Rome’: the repertory of the Patriarchal Church in the 1720s and 1730s”. *Eighteenth-Century Music*, 8, 2, 179-214.
- BARBOSA, Roberta Martinelli e (2024). “Os ‘Pretos’ e ‘Pardos’ nas Festas Reais do Circuito Alântico: Os Casos de Lisboa, Luanda e Rio de Janeiro (Segunda Metade do Século XVIII)”. *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 42, 126-155. DOI: <https://doi.org/10.62791/4br3bz70>
- BELO, André (2016). “A língua como segunda pele: a representação dos negros africanos no teatro português (séculos XV-XVI)”, in A. B. Xavier e C. N. Silva (org.), *O governo dos outros. Poder e diferença no império português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 164-173.
- BRITO, Manuel Carlos de (1989). “A contratação do *castrato* Giziello para a Real Câmara em 1751”, in *Estudos de História da Música em Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 127-138.
- BUDASZ, Rogério (2007). “Black Guitar players and early African-American music in Portugal and Brazil”. *Early Music*, XXXV, 1, 3-21.
- CAMPANA, Teresita (2022). “Identidad y Alteridad: El Códice de Trujillo, Música y Danzas del Virreinato del Perú del siglo XVIII”. *Quodlibet*, 78 (julio-diciembre), 95-127.
- CAMPOS, Maria Alexandra Canaveira de (2008). *Tratados de Dança em Portugal no séc. XVIII: o lugar da dança na sociedade da época moderna*. Tese de mestrado. Universidade Nova de Lisboa.
- COOK, Nicholas (2003). “Music as Performance”, in M. Clayton, T. Hebert and R. Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music: a critical introduction*. London: Routledge, 204-214.
- DEAN, Carolyn (1999). *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Duke University Press.
- FERNANDES, Cristina (2012). “Entre a apologia do poder real e as aspirações da burguesia: manifestações musicais em torno do nascimento de D. Maria Teresa, Princesa da Beira (1793)”, in M. R. Santos e E. Lessa (eds.),

Música Discurso Poder. Braga: Húmus/UM, 67-82.

- FERNANDES, Cristina (2021). “Changing ceremonial and musical paradigms: from the 17th century Iberian traditions to the ‘Romanization’ of the Lisbon Royal Chapel under King John V”. *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 133-2. DOI: <https://doi.org/10.4000/mefrim.10920>
- FERNANDES, Cristina (2022). “A Banda Real e outros agrupamentos de instrumentos de sopro e percussão ao serviço da monarquia (1707-1834): perfis profissionais, cerimonial de corte e práticas festivas”, in M. R. Pestana (ed.), *Orquestrar utopias: música, associativismo e transformação social*. Lisboa: Edições Colibri, 115-146.
- FERREIRA, Manuel Pedro de (2016). “Recensão: José Alberto Sardinha, Danças Populares do *Corpus Christi* de Penafiel (Vila Verde, Tradisom, 2012)”. *Revista Portuguesa de Musicologia* – nova série, 3, 1, 183-188.
- FROMONT, Cécile (2013). “Dancing for the King of Congo from Early Modern Central Africa to Slavery-Era Brazil”. *Colonial Latin American Review*, 22, 2, 184-208.
- GÁNDARA EIROA, Xosé Crisanto (2009). *Estudio y edición filológica y musical del manuscrito M-471 del Archivo Distrital de Braga*. Tese de Doutoramento. Universidade da Coruña.
- KANTOR, Iris; JANCÓS, István (orgs.) (2001). *Festa: Cultura e Sociabilidade de na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec.
- LOPES, Rui Cabral (2012). “O repertório de vilancicos da Capela Real portuguesa (1640-1716): vetores sociolinguísticos, implicações musicais e representação simbólica do poder régio”. *Revista Brasileira de Música*, 25, 2, 277-285.
- MARTINS, Ana Rita Delgado (2017). *A Fábrica do Teatro do Bairro Alto (1761-1775)*. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MONTEIRO, Marianna Martins (2001). “A dança na festa colonial”, in I. Kantor e I. Jancsó (eds.), *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 811-828.
- NEGRO, Francesca (2024). “The Tumba Francesa Kinetic and linguistic archive of the African diaspora”. *Atlantic Studies*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/14788810.2024.2333155>
- NERY, Rui Vieira (2008). “Vozes da Cidade: Música no Espaço Público de Lisboa no Final do Antigo Regime”, in Miguel Faria (coord.), *Praças Reais: Passado, Presente e Futuro*. Lisboa: Livros Horizonte, 23-44.
- NERY, Rui Vieira (2012). “‘E lhe chamam a nova corte’: a música no projecto

- de administração colonial iluminista do Morgado de Mateus em São Paulo”, in R. V. Nery e M. E. Lucas (eds.), *As Músicas Luso-Brasileiras no Final do Antigo Regime. Repertórios, Práticas e Representações*. Lisboa: INCM, Fundação Gulbenkian, 255-332.
- QUEIRÓS, Helena; MONTEIRO, Luís; CASTRO, Daniela Leite (2021). *Contradanças e Quadrilhas Durienses: Um projeto de recolha e divulgação do NEFUP*. Porto: U. PortoPress.
- REGA CASTRO, Iván; FRANCO LLOPIS, Borja (2023). *Imágenes del islam y fiesta pública en la corte portuguesa. De la Unión Ibérica al terremoto de Lisboa*. Gijón: Ediciones Trea.
- REILY, Suzel Ana (2001) “To Remember Captivity: The ‘Congados’ of Southern Minas Gerais”. *Latin American Music Review*, 22, 1 (Spring - Summer), 4-30.
- REILY, Suzel Ana (2013). “Music, Minas and the Golden Atlantic”, in Philip Bohlman (ed.), *The Cambridge History of World Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 223-252.
- SOUSA, Marina de Mello e (2002). *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: UFMG.
- SANTOS, Beatriz Catão (2004). “A Festa do Corpo de Deus no império Português”. *Locus: Revista De História*, 10, 2, 23-33.
- SANTOS, Beatriz Catão (2022). “From Dances to Awnings and Arches: The Corpus Christi Procession of Porto in the 18th Century”. *E-journal of Portuguese History*, 20, 1, 123-143.
- SANTOS, Beatriz Catão (2024). “A Procissão de *Corpus Christi* no Espaço e no Tempo. Rio de Janeiro (1759-1828)”. *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 42, 156-180. DOI: <https://doi.org/10.62791/r51kxm07>
- TEDIM, José Manuel (2000). “A procissão das procissões. A Festa do Corpo de Deus”, in *Arte Efêmera em Portugal* (Catálogo da Exposição). Lisboa: Fundação Gulbenkian, 216-235.
- VALERIO, Miguel A (2020). “Black Dancers and Musicians Performing Afro-Christian Identity in Early Modern Spain and Portugal”. *Palara: Publication of the afro-latin/american research association*, 24 (Fall), 47-56. DOI:10.32855/palara.2020.008
- VALERIO, Miguel A (2021). “The Pardos’ Triumph. The Use of Festival Material Culture for Socioracial Promotion in Eighteenth-Century Pernambuco”. *The Journal of Festive Studies*, (The Materiality of Festivity, ed. Isabel Machado), 3, 1, 47-71.
- VOIGT, Lisa (2016). *Spectacular Wealth: The Festivals of Colonial South American Mining Towns*. Austin: University of Texas.
- VOIGT, Lisa (2023). “‘Pública Notícia’. Black Brotherhoods and Corporate

- Subjectivity in Eighteenth-Century Brazil”, in A. B. Xavier, C. N. Silva e M. Cahen (eds.), *Slave Subjectivities in the Iberian Worlds (16th-20th centuries)*. Brill, 117-133.
- VOLPE, Maria Alice (1997). “Irmandades e Ritual em Minas Gerais durante o Período Colonial: O Triunfo Eucarístico de 1733”. *Revista Música*, 8, 1-2, 6-55.
- XAVIER, Ângela Barreto; VOIGT, Lisa (no prelo). “The ‘Other’ in the Public Rituals of the Portuguese Empire”, in A. C. Gouveia, F. Palomo e L. Fernández-González (eds.), *Public Rituals in the Portuguese Empire, 1498–1822*. Routledge.



ARTIGOS

The commons in Portugal: forms of uses and management

MARGARIDA SOBRAL NETO

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, Faculdade de Letras

marnet95@gmail.co

<https://orcid.org/0000-0002-6541-5237>

Texto recebido em / Text submitted on: 14/01/2025

Texto aprovado em / Text approved on: 03/07/2025



Abstract. As in many regions of Europe, common lands and communal rights in Portugal have constituted a fundamental element of the agrarian-pastoral system from the Middle Ages to the present day. An exception occurred between 1938 and 1976, when the state undertook extensive afforestation of most common lands and privatized the remainder, thereby reducing areas available for collective use to a few negligible remnants. Following the collapse of the authoritarian regime in 1974, communities of common land users advocated for the restoration of their rights to utilize the commons (referred to as baldios), a goal that was realized in 1976. Concurrently, a management framework was established that integrated customary practices while drawing upon contemporary theoretical developments, notably the work of Ostrom (1990, 2010). Between 1976 and 2018, legislative measures were introduced with the objective of accommodating new uses and promoting greater scale through the integration of commons administered by multiple communities.

Keywords. Portugal, common lands, common rights, governance.

Introduction

In this paper, we aim to present aspects of the history of commons in Portugal, with a particular focus on the self-governance experiences of user communities. In recent decades, the issue of common property has undergone a profound reassessment, driven by debates on the use of common goods (commons), particularly those surrounding the theories of Garrett Hardin and Elinor Ostrom. In his article, *The Tragedy of the Commons*, published in 1968 in the journal *Science*, Hardin emphasized the vulnerability of open-access commons to overexploitation, leading to resource depletion and unsustainability. In contrast, Elinor Ostrom (1990) in her seminal work *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, drew 800 case studies of fisheries and irrigation systems based on efficient and sustainable experiences of self-management of common goods. Ostrom demonstrated the virtues of self-management by the users according to rules defined by them.

This debate was taken up by the historiographical community, leading to numerous research projects, including studies in comparative history. In 2002, Martina De Moor, Leigh Shaw-Taylor, and Paul Warde published the book *The Management of Common Land in Northwest Europe, c. 1500–1850*, which features a series of historical accounts from France, Germany, Sweden, Holland, and England. Similarly, Marie-Danielle Demélas and Nadine Vivier edited the work *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750–1914): Europe occidentale et Amérique latine*, which explores collective property systems confronted by liberal attacks in Western Europe (England, Northwest Europe, Germany, Switzerland, Belgium, France, Italy, Portugal, Spain) and Latin America (Mexico, Guatemala, Venezuela, Peru, Bolivia).

These works, along with many others devoted to the topic under analysis, challenged several perspectives within historical analysis particularly the notion that common pool resource (CPR) was merely a vestige of feudal economic systems. This representation of CPR emerged in the late 18th century and was reinforced during the liberal era, was rooted in the paradigm of agricultural development in England and Flanders. In contrast, a new model has emerged, portraying community practices as systems with adaptive capacities and the ability to integrate innovation. These can ensure a more balanced use of scarce resources and promote behavior that is more conducive to environmental protection (IÑAKI 2002).

Simultaneously, the understanding of the role of property and communal uses within peasant economies has expanded. Beyond its economic function – which is no longer viewed as exclusively serving the interests of the economically weaker social groups – its social and political roles have been emphasized, particularly in terms of shaping and sustaining local identities (VIVIER 1988) and reinforcing the social cohesion of communities. These identities and social cohesion were often forged and solidified during moments when communities needed to defend communal assets from “internal usurpers” – such as local elites or town oligarchies – or “external enemies,” including neighboring towns, manorial authorities, or the state (NETO 2013).

From this perspective, Albert Soboul argued that the survival of communities and their capacity to resist various powers were shaped through collective practices. He also noted that the French Revolution, by promoting private property, accelerated the disintegration of peasant communities (SOBOUL 1957: 283-315).

A comprehensive study of the issue of commons requires it to be understood as a complex system intersecting environmental, political, social, economic, and cultural variables. It also entails cross-referencing the discourses

– both ideological and scientific – of authorities and the legislative and doctrinal instruments aimed at regulating the commons, with the social practices.

In turn, according to new institutionalist perspective, it is crucial to consider the temporal and spatial diversity in the forms and conditions of the use and management of common resources, the multiplicity of institutional and social interests, and the legal concepts and contexts of shared ownership. Additionally, as with other historiographical subjects in rural history, the most appropriate temporal perspective for analysis is the long term. Only through such a perspective can one reveals continuities that may be concealed beneath the apparent ruptures in ideological discourses, doctrinal interpretations and legislative language.

The following points will be covered in our analysis: 1. The legacy of the past; 2. Historical and current common uses; 3. The process of the private appropriation of common lands; 4. The state's offensive against CPR; 5. Institutions and rules for managing Portuguese commons (1976-2017); 6. "Design principles are applicable to the Portuguese management experience?"

1. The legacy of the past

In the history of Portuguese communal lands, several periods can be distinguished. The first corresponds to the formation of the Kingdom of Portugal (12th and 13th centuries), during which the Crown granted land to lords and municipalities for settlement. These new communities, originating from earlier periods, may have coexisted with older ones that governed themselves autonomously. A second period occurred between the 16th, 17th, and 18th centuries and was characterized by a population increase that led to greater demand for land. Lordly entities granted uncultivated land through emphyteutic (long-term lease) contracts. This process gave rise to conflicts involving municipalities, noble houses, local populations, and royal authorities (NETO 1997; 2013). The lords prevailed, basing their power on the maxim, "No land without a lord". A period begins with the publication of the law of July 23, 1766, which aimed to control the alienation and administration of municipal lands by central power. Due to a perverse effect, the publication of this law became an opportunity to denounce the alienation of lands carried out by ecclesiastical landlords (NETO 1997). In this context, an anti-lordship protest movement began, which would only end with the extinction of the religious orders. Meanwhile, in the mountainous areas where there were no lordly lands and where the state was unable to exercise authority, the commu-

nities continued to self-govern. The economic situation at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century (poor harvests, rising prices, financial difficulties of the State and the landlords) accelerated the process of suppressing common lands. According Silbert (1985) “the regression of common lands is the significant event in agricultural evolution at the end of the 18th century.” In the coastal regions, demographic pressure increased in the following decades, leading to more intensive use of the soil and the suppression of collective goods and uses, except in the sandy areas of the coastal Beira. In the Minho region, compulsory crop rotation with fallow grazing was limited to non-irrigated lands called “*agras*,” used for fattening cattle. Due to a lack of pastures, sheep farming almost disappeared from Minho and the coastal regions. In Estremadura, in the second half of the 19th century, the commons were transformed into vineyards and olive groves. Everywhere, a movement to clear uncultivated land emerged.

2. Historical and current commons usages.

As uncultivated spaces, common lands were primarily used as grazing areas for cattle, pigs, sheep, and goats, both local and transhumant¹. They were also used for collecting firewood, vegetation for soil fertilization, construction materials (wood, stone, and clay), and fruits, both wild and cultivated (cherries, chestnuts). The production of charcoal and honey were also traditional activities carried out on these communal lands. In the mountainous regions of the North and Interior of the country, there was an annual periodic distribution of plots of lands, which were individually exploited by various households. Agricultural exploitation could also involve the entire community, a phenomenon referred as “collective clearings.” As grazing fields and sources of plant fertilizers, common lands played a crucial role in supporting agropastoral activities, conducted within the context of a subsistence economy as well as market economies. Indeed, as demonstrated by Albert Silbert (1978), “land collectivism” ownership and usage in Beira Baixa and Alentejo underpinned the activities of large cattle breeders, both local and transhumant coming from Serra da Estrela. This thesis can also be applied to other regions of the country that hosted transhumant herds, such as the fields of “Baixo Mondego”. Currently, traditional uses are practiced in the commons, with increased investment in forestry, hunting, and the gathering of tradition-

¹ About traditional usages: See PEIXOTO 1990; VELOSO 1953; SILBERT 1972, 1978; DIAS 1981; BRITO 1996.

al edible products. There is also a notable emphasis on cultural and tourism activities.

By resolution of the assembly of joint owners, the common lands may still constitute a communal area for the joint owners for cultural and social purposes of interest to the inhabitants of the nucleus or population centers of their area of residence. The use, possession, enjoyment, and administration of the common lands shall be carried out in accordance with this law, local uses and customs, and the resolutions of the competent bodies of the local communities, democratically elected (artigo 3.º da Lei n.º 75/2017, de 17 de agosto).

One of the necessary measures to improve the use of common lands is to increase scale. According to the information available at <https://www.baladi.pt/>, the National Federation of Common Lands manages an area of 56,000 hectares, made up of 10 groupings and 55 common lands.

3. The process of the private appropriation of common lands or “the tragedy of privates”.

The process of private appropriation of common lands, as well as the extinction of communal uses, with the consequent fencing off of fields, is described in Modern and Early Modern Age as an effort to promote the rise and improvement of cultivated areas and the consequent increase in production and productivity. The political discourse about commons in the end of 18th and 19th centuries was legitimized by the agronomic, with a physiocratic approach, as well as the following citations of members of the Lisbon Academy of Sciences “Culture is in line with the right to property (Villa Nova Portugal); property is the great motive for improving the land” (José Veríssimo Álvares da Silva “Nothing is more contrary to good culture than the lack of property” (Rodrigo de Sousa Coutinho). Alexandre Herculano (1898: 33) a famous liberal politician in the mid-19th century, considered that “the existence of municipal wastelands and common pastures” was “one of the most serious obstacles to the progress of agriculture”.

The liberal politicians and intellectuals continued their fight against agrarian communitarianism, determined to put into practice the new conceptions of property as an absolute, exclusive and unlimited right, and to promote an increase in agricultural production by plowing up vast uncultivated areas. At the end of

the same century, Oliveira Martins presented a rural development bill in which he advocated the division of common property by all its legitimate users, common land proposed by this notable Portuguese essayist was, however, based on a type of individualization of collective assets prescribed in nineteenth-century royal legislation since 1804, and in particular in the law of 28 August 1869 (Neto 1981). In fact, this law established the methods of “disentangling” common land, as sale or emphyteusis at public auction and distribution of the land among all the neighbors who so requested, a method practiced by users of common property, sometimes with the aim of safeguarding their possession. In the meantime, some town and parish councils took over the administration of uncultivated land and began a process of individualization for the benefit of local elites, including the councilors themselves. The struggle for the privatization / individualization of “imperfect” property is expressed in various legal instruments:

Civil Code of 1867: authorizes the closure of fields; Law of August 28, 1869: decides on the removal of communal property from parishes and municipalities that are no longer necessary for communal use, and regulates their alienation; Administrative Code of 1878: grants parishes and municipalities the power to impose taxes for the use of communal property; Decree of December 20, 1893: orders municipalities to carry out land registries of communal property and proposes the alienation of “baldios” to install agricultural colonies (plots of 2 to 4 hectares); Decrees of 1918, 1920, 1921, 1924, 1925: authorize municipalities and parish boards to divide communal property when the majority of inhabitants request it. The difficulties in enforcing laws regarding commons arise from the lack of updated registries.

4. The state’s offensive against the CPR

Given the inability of local and regional authorities, as well as the populations, to collaborate with the central government in the creation of a land registry², a necessary tool for identifying community ownership, it was created the Internal Colonization Board (1936), the institution responsible for registering wasteland and promoting its afforestation or transformation into farmland (SILVA 2020). This wasn’t the first time that Portugal’s central authorities had decided to inventory the uncultivated areas for community use; they had already tried to do so in the past, particularly in the context of the liberal legislation, which was part of a drive to promote economic develop-

² A case study in NETO, 1981.

ment, known as *Regeneration*. The state's effort had no effect, however, due to the lack of cooperation from municipal and parish councils the authoritarian regime, named *Estado Novo*, assigned to a group of specialized technicians the use of repressive methods to silence popular discontent.

Finally, they were created the conditions for drawing up the first comunal land registry in Portugal (*Reconhecimento dos baldios do continente*, 1939, 3 vols). 7.638 "baldios" corresponding to 407,543 hectares of commons were measured and classified, 4.6% of the continental territory. The largest areas of common land were found in the regions of Alto Minho, Trás-os-Montes, and Beira, the districts with the highest percentages of collective property were located: Viana do Castelo (27%), Vila Real (25%), Viseu (15%), and Coimbra (9%) (see map1). Thus, the regions where extensive communal lands persisted were mountainous areas, characterized by an agropastoral economy and a prevalence of smallholdings.

Conversely, the areas with the least common land were the plains — Beira Baixa and Alentejo, dominated by large estates — as well as the districts of Lisbon, Coimbra (coastal part), Aveiro, Porto, and Braga, which experienced significant demographic pressure in the 18th and 19th centuries alongside strong social demand for land. By the early 1970s, most of the wasteland was under the supervision of the Forestry Services, with "almost 500,000 hectares placed under management north of the Tagus" (ESTÊVÃO 1983: 1260).

The *Estado Novo* policy on communal property proved to be particularly damaging to family economies. In fact, the suppression of communal areas led to a drastic drop in cattle breeding and disrupted subsistence economies, particularly those in the mountains. The afforestation drove many families out of the countryside and into the cities and abroad (particularly to European countries from the 1960s onwards), and is responsible for the current depopulation of some areas in the interior of the country. The "costs of exclusion" from the community's enjoyment of the wasteland were therefore very high, at various level. In environmental terms, a forest composed of various shrub and tree species was replaced by a monoculture of *Pinus Pinaster* more vulnerable to erosive phenomena and forest to fires. The replacement of pasture land, firewood collection and temporary cultivation with pine forest was justified by economic rationality criteria - to fix the soil in order to prevent the silting up of rivers and increase national wealth. However, afforestation was subordinated to the interests of the cellulose, resin and chemical fertilizer industries (ESTÊVÃO 1983). With this policy of promoting the forest, the authoritarian state also eliminated forms of community cooperation and local self-government, experiences of democracy, which did not please an author-

itarian and centralist state (FREIRE 2004). The afforestation of the baldios by the Forestry Services is associated with the central role of the baldio in the agrarian system, in line with the general consensus among authors that it contributed to reducing small livestock. More than two hundred and seventy thousand hectares were afforested in a process that was linked to the profound transformation that took place in the baldios and local communities, since the afforestation cycle thus forced the people to coexist with the authoritative entry of the State into community lands (GRALHEIRO 2022: 63).

The effectiveness of political power was not, however, absolute. Some mountain communities, as well as those in border regions, such as Alentejo, managed to preserve areas of common land. Others used equally successful strategies to prevent the central authority's policy of standardization: in Rio de Onor, for example, particular features were recorded that continued the collective use of land; in this case, the "council of neighbors" managed to maintain the administration of communal property through a legal strategy that consisted of the transfer of common land from the parish council to the council of neighbors (BRITO 1995).

In the 20th century, the writer Aquilino Ribeiro stood out among the resisters, publishing a work entitled *Quando os lobos uivam* (*When the wolves howl*). The book was banned and the writer imprisoned, but the clandestinely disseminated book fueled the denunciation of the afforestation that destroyed the already fragile family economies and the hope for the popular recovery of the wastelands.

5. Institutions and rules for managing Portuguese commons (1976-2017)

Following a strong collective action, under the slogan "the commons (baldios) belongs to the people", and heated debates in the Constituent Assembly, the decree-law 39/76 of January 19 returned "to the use, enjoyment and administration of the respective "commoners" the commons that had been expropriated by the "Estado Novo". They are returned to the use, enjoyment, and administration of the respective holders, under the terms of Decree 39/76 of January 19, by whose provisions they shall henceforth be governed: the common lands subject to the forestry regime and those reserved (under paragraph 4 of article 173 of Decree-Law n. 27 207, November 16, 1936), to which the Internal Colonization Board has not assigned any purpose or use".

The return of common lands to the communities from which they were dispossessed by the fascist state corresponds to a long-standing and persistent demand of the people and fulfills an intention repeatedly announced by the various governments that have succeeded each other since April 25, 1974 (decree-law 39/76 of January 19).

The aim was to concretely associate the restitution of common lands with the institutionalization of forms of local democratic organization, which are granted broad decision-making powers and given wide responsibilities in choosing their own model of administration. Here, too, the most open and anti-bureaucratic approach was adopted, by allowing a form of autonomous administration in which the limits imposed on the area of expression of the will of local assemblies are reduced to a minimum (decree-law 39/76 of January 1).

In line with these principles, the legislator defined the “administrative bodies” of local self-government and their powers:

- the sharecroppers’ assembly, made up of all users.
- the board of directors, an executive body made up of five sharecroppers.
- the supervisory committee also made up of 5 sharers.

Beyond autonomous management and co-management arrangements with state and local authorities (municipal councils and parish councils). Within this legal framework, around 600 communities have organized themselves to ensure the management of the “baldios”. In 1995, the national association BALADI was created, whose objectives are:

- To coordinate and lead, at the national level, the associative movement of the ‘baldios’;
- To represent the governing bodies of the ‘baldios’ and their associative movement before the Sovereignty Bodies, official departments, local authorities, and other national and international organizations;
- to support the associative movement of the ‘baldios’³.

From 1976 to 2017, the use and management of commons have been subject to various laws regulating resource utilization. Our analysis and reflections are based on legislation enacted between 1976 and 2017, using the decree that is currently in force: the regime applicable to “baldios” and other

³ <https://www.baladi.pt/> (accessed on June 6, 2025).

means of community production⁴. It should be noted that these laws were the result of debates in the national parliament, with active participation from politicians representing various parties and a strong collective action.

Here is the content of the law:

Law n. 75/2017 of August 17,

Cap. 1, article 1

Object

This law establishes the regime applicable to wastelands and other community means of production owned and managed by local communities as part of the cooperative and social sector.

Article 2

Definitions

For the purposes of this law, the following definitions apply:

a) “Baldios” are lands, together with their parts and integral equipment, owned and managed by local communities, specifically those that meet the following conditions:

- Lands considered “baldios” and as such possessed and managed by the local community, even if they are not currently being used, either wholly or partially, for the communal purposes for which they were originally constituted;
- Lands considered “baldios” and as such possessed and managed by the local community, or which, having previously been used as communal lands, were subsequently subject to forestry use or other uses, but whose communal use has not been abandoned, (according to Decree-Law n. 27207 of November 16, 1936, and Decree-Law n. 2069 of April 24, 1954, and which are not covered by Decree-Law n. 39/76 of January 19);
- Lands subject to private grazing rights, whose traditional holders are the communities that possess them, as long as such rights are provided for in Decree-Law n. 40/76 of January 19;
- Lands used or enjoyed by the community, even if they are lawfully occupied by third parties, as long as such occupation does not affect the communal use or the community as a whole.
- “Group of common lands”: the association of common lands created to achieve scale of area and/or complementarity of resources for the enhancement and better exploitation of common land areas.

⁴ For example, the Baldios Law no. 68/93, of September 4; Law no. 89/97 of July 30; Decree-Law no. 165/2015 of August 17; and the current law in force, Law no. 75/2017 of August.

- Community means of production: “the unit or set of productive units owned and managed in a unified way by local communities, namely common lands or other community properties, such as threshing floors, ovens, mills and watermills, which are not owned by any legally constituted individuals or collectives, being an integral part of the cooperative and social sector of the means of production”.
- Institutional framework.

the sharecroppers’ assembly, made up of all users.

- the board of directors, an executive body made up of five sharecroppers.
- the supervisory committee also made up of 5 sharers.

Shareholders are the owners of the common land. “The universe of sharers is made up of citizens who live in the area where the corresponding properties are located, respecting the customs and practices recognized by the local communities, and may also be assigned by the sharers’ assembly to citizens who are non-resident. All sharers shall be guaranteed equality in exercising of their rights, namely in matters of enjoyment of the common lands and the exercise of management rights, which must respect local customs and practices which, in a sustainable manner, must allow the resources to be exploited, in accordance with the decisions taken at the sharers”

“Local community,” a group of joint owners organized under the terms of this law that owns and manages the commons and other means of community production.

6. “Design principles are applicable to the Portuguese management experience?”

In her book *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*, Elinor Ostrom presents a set of principles, known as ‘design principles’ or “good practices” (OSTROM 2010), which, according to the author, can ensure the effective and sustainable management of ‘common property resources’ (CPRs) (OSTROM 1990: 90-102). We now propose to compare the historical and current Portuguese experience of self-government of commons with the principles defined by Ostrom, in order to check their applicability to the Portuguese case.

Resource units from the CPR must be clearly defined, as must boundaries of the CPR itself.

The first principle refers to the spatial delimitation of the wasteland managed by a community, as well as the definition of the universe of users⁵. Although the community of wasteland users doesn't always coincide with the community of residents of an administrative circumscription, the territorial configuration of these communities has always been clearly defined and ensured over generations. The shepherds were the main guardians of these borders. In times of scarce resources, particularly grass, these territorial boundaries were sometimes the scene of conflicts between neighboring communities over grazing land. Such conflicts did, however, reinforce feelings of belonging and local identities.

Congruence between appropriation and provision rules and local conditions

"Appropriation rules restricting time, place, technology, and/or quantity of resource are related to local conditions and provision rules requiring labor, material and/or money"⁶.

The Portuguese experience in terms of the use and management of commons allows us to conclude that, both now and in the past, this use has been regulated by written and oral rules drawn up by bodies representing the users.

According to current legislation "the use and enjoyment of the common lands is carried out in accordance with the decisions of the competent bodies of the sharers or, failing that, in accordance with customs and usage". In turn, the rules guiding use and management are contained in "wasteland use plans", drawn up by the sharecropper assemblies in cooperation with the official entities that oversee land use planning and environmental protection.

In the past, the rules were drawn up by a group of people representing the communities. The anthropologist Jorge Dias, in a work dedicated to the community village of Rio de Onor (a village located in the region of Trás-os-Montes, on the border between Portugal and Galicia) writes:

The Rionorese council is the organization of all the participants in the integral collective property. It can be said that until the beginning of the 20th

⁵ Clear boundaries are present that define a resource system and separate it from the larger biophysical environment (COX, ARNOLD & VILLAMAYOR-TOMÁS 2010).

⁶ Congruence between appropriation and provision rules and local conditions: The benefits obtained by users from a CPR, as determined by appropriation rules, are proportional to the amount of inputs required in the form of labor, material, or money, as determined by provision rules (COX, ARNOLD & VILLAMAYOR-TOMÁS 2010: 20).

century, the council was the social organization that allowed the community inhabitants of Rio de Onor to manage the multiple problems of their economy as cattle-raising and farming peoples (DIAS 1981: 81).

In turn, Pais de Brito, another anthropologist who re-examined agrarian communitarianism in Rio de Onor and other community villages in Trás-os-Montes, classified the council as the “the top institution of the village” (BRITO 1995: 69).

“Colletiv choice arrangements”

“Most individuals affected by the operational rules can participate in modifying the operational rules”.

Given the potential for conflict that external interventions in the management of community property could generate (which is explained by the communities’ sense of belonging to the common lands), the drafting of rules, as well as their amendment, has always emanated from representative assemblies of the communities’: councils of neighbors in the past, assemblies of sharecroppers today - or has been done after hearing the people in extended councils.

Monitoring

“Monitors, who actively audit CPR conditions and appropriator behavior, are accountable to the appropriator or are the appropriators”⁷.

As far as monitoring the application of the rules is concerned, it is currently the responsibility of the supervisory committee, made up of five common land users, to “monitor compliance with the common land use plans”. In the past, this was the responsibility of the aforementioned bodies. However, as these are communities of inter-knowledge, it is acceptable that all beneficiaries of common resources should mobilize to ensure fairness in their use.

Graduate sanctions

Appropriators who violate operational rules are likely to be assessed graduated sanctions (depending on the seriousness and context of the offense) by other appropriators, by officials accountable to the appropriators or by both.

Regarding jurisdiction

It is up to the territorially competent common courts to hear disputes that,

⁷ “Monitoring: Monitors are accountable to or are the appropriators” (COX, ARNOLD & VILLAMAYOR-TOMÁS 2010: 20).

directly or indirectly, involve vacant lands or other community properties, especially those relating to ownership, delimitation, use, occupation or appropriation, exploitation rights, as well as decisions, actions or omissions of these bodies, the rights and contractual responsibilities—both contractual and extra-contractual—of contracts entered into with public entities under this law, as well as the rights that the bodies of local communities over these lands have and that are directly derived from this law.

“Conflict resolution mechanisms”

“Appropriators and their officials have rapid access to low-cost local arenas to resolve conflicts among appropriators or between appropriators and officials”.

“The joint owners, the governing bodies of the common lands, and the Public Prosecutor’s Office are exempt from court fees in lawsuits that, directly or indirectly, have as their object common lands. Current and historical experience of the management of commons tells us that the rules, and the sanctions for non-compliance, emanate from the communities themselves, with the intervention and/or consent of the users of community resources. As for conflict resolution, in early modern times, in rural mountain or inland communities, it was up to the local courts, which were sometimes illiterate (rural courts) but had strong authority in resolving local problems due to social recognition by the community (HESPANHÁ 1988).

Minimal recognition of rights to organize

“The rights of appropriators to devise their own institutions are not challenged by external governmental authorities”.

The state has, however, tried to encourage good self-government practices, particularly those that promote the sustainability of resources. Referring back to previous legislation, the preamble to Decree-Law 165/2015 of August 17 states that it

introduced sustainable and transparent management of the common lands, as principles for the use and enjoyment of their resources by the respective local communities, respecting traditional uses and customs and the decisions of the sharers, and also guaranteeing the perpetuation of these resources for the benefit and enjoyment of future generations.

Current and historical experience of the management of the commons tells us that the rules, and the sanctions for non-compliance, emanate from the

communities themselves, with the intervention and/or consent of the users of community resources. As for conflict resolution, in early modern times, in rural mountain or inland communities, it was up to the local courts, which were sometimes illiterate (rural courts) but had strong authority in resolving local problems due to social recognition by the community (HESPANHA 1988).

The current and historical experience of managing commons tells us that the rules, and the sanctions for violating them, must be applied in accordance with the approved use plan, and by decision of the allottees, as well as to forestry, agricultural and pastoral investment, and to the improvement of the forest.

In terms of the use of revenue, the most recent legislation stipulates that it must be used in accordance with the approved utilization plan, and by resolution of the sharers, for forestry, agricultural or pastoral investment, as well as for improvements to the wasteland itself, namely the construction and maintenance of community facilities (threshing floors, ovens, mills and watermills). Income from the use of common land, particularly from the installation of communication wind antennas (one of the most substantial sources of income today) has also gone towards the construction of social facilities.

Nested enterprises

Appropriation, provision, enforcement, conflict resolution and governance activities are organized in multiple layers of nested enterprises.

The principle of nested enterprises highlights that in complex or large-scale systems, governance and management tasks are not handled by a single centralized authority. Instead, these activities are distributed across multiple, interlinked layers of organization, each responsible for specific aspects of resource management.

In 1990, Elinor Ostrom proposed eight design principles, positing them to characterize robust institutions for managing common-pool resources such as forests or fisheries. Since then, many studies have explicitly or implicitly evaluated these design principles. COX, ARNOLD & VILLAMAYOR-TOMÁS (2010) analyzed 91 such studies to evaluate the principles empirically and to consider what theoretical issues have arisen since their introduction and found that the principles are well supported empirically and that several important theoretical issues warrant discussion.

The design principles of Ostrom (1990) and other scientists who have pursued this line of thinking thus are an interesting point of exit, but only partly explain the success of management institutions. Most of the conditions men-

tioned are merely characteristics of the community or institution, such as scale, village size, homogeneity, or the ability to exclude outsiders, and even though these factors undoubtedly contribute to their functionality, from our study it has become clear that the real ‘glue’ that keeps an institution alive over time are the social *mechanisms*, i.e., trust, legitimacy, and transparency COX, ARNOLD & VILLAMAYOR-TOMÁS (2010).

Conclusion

The long history of communal property in Portugal is one of the most interesting components of Portuguese rural history because of the multiple approaches it can take. In economic terms, community property has been the mainstay of family economies in mountain regions and support activities for cattle and sheep farming for food production and wool trade in the Alentejo region. From a social point of view, the forms of use and enjoyment of community property in Portugal is a vast field for the analysis of mechanisms of cooperation, reciprocity as well as mobilization and social cohesion in the defense of common interests in contexts of abusive external interference in community life. From a political and institutional point of view, the management of community assets is a demonstration of collective action institutions relating to the self-management of communities.

Regarding the legislative framework that regulates the governance of common lands, it establishes a balance between traditional and new practices and theories inspired, among others, by the work of Ostrom.

From the above, we can conclude that the Portuguese experience in terms of communal resource is an ecosystem with adaptive capacities and the ability to integrate innovation, as demonstrate in this text. These can ensure a more balanced use of scarce resources and promote behavior that is more conducive to environmental protection.

Bibliography

- BRITO, Joaquim Pais (1996). *Retrato de aldeia com espelho. Ensaio sobre Rio de Onor*. Lisboa: Dom Quixote.
- COX, M.; ARNOLD, G. & VILLAMAYOR-TOMÁS, S. (2010). “A review of Design Principles for Community-based Natural Resources Management”. *Ecology and Society* 15, 4.

- DEMÉLAS Marie-Danielle; VIVIER, Nadine (dir) (2003). *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- DIAS, Jorge (1981). *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. 2ªed., Lisboa: Editorial Presença.
- ESTÊVÃO, João Antunes (1983). “A florestação dos baldios”. *Análise Social*, 19, 1157-1260.
- FREIRE, Dulce (2004). “Os baldios da Discórdia: as comunidades locais e o Estado”, in *Mundo Rural. Transformação e Resistência na Península Ibérica (século XX)*. Lisboa: Colibri.
- GRALHEIRO (2022). *Regime Florestal VS Terrenos Baldios, que Futuro?*. Edições Esgotadas.
- HARDIN, Garret (1968). “The tragedy of the commons”. *Science*, 162, 1234-1244.
- HERCULANO, Alexandre (1898). “Breves Reflexões sobre Alguns Pontos de Economia Agrícola”, in *Opúsculos*, tomo VII, Lisboa.
- HESPAÑA, António (1988). “Sábios e rústicos: a violência doce da razão jurídica”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 25/26, 31-60.
- IÑAKI, Iriarte-Goñi (2002). “Common lands in Spain, 1800-1915: Persistence, Change and Adaptation”. *Rural History*, 13, 1.
- MOOR, Martina De, et al. (2002). *The management of common land in north West Europe, c. 1500-1850*. Brepols, Turnhout: Brepols.
- NETO, Margarida Sobral (1981). “A População de Mira e a Desamortização dos Baldios na segunda metade do Séc. XIX”. *Revista Portuguesa de História*, 19, 15-58.
- NETO, Margarida Sobral (1997). *Terra e conflito na região de Coimbra (1700-1834)*. Viseu: Palimage.
- NETO, Margarida Sobral (2013). “Conflicts entre entités seigneuriales et municipalités à propôs des communaux”. *Revue du Nord*, 18, 179-182.
- OSTROM, E. (2009). “A general framework for analyzing sustainability of social-ecological systems”. *Science*, 325, 5939, 419-422.
- OSTROM, Elinor (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge.
- OSTROM, Elinor (2010). “Beyond states and markets. Polycentric governance of complex economic systems”. *American Economic Review* 100, 3, 641-672.
- PEIXOTO, Rocha (1990). “Survivances du regime communaliste en Portugal”, in Rocha Peixoto, *Etnografia Portuguesa*. Lisboa: Dom Quixote, 330-347.
- SILBERT, Albert (1972). “O colectivismo agrário em Portugal. História de

- um problema”, in *Do Portugal de Antigo Regime ao Portugal Oitocentista*. Lisboa: Livros Horizonte, 221-297.
- SILBERT, Albert (1978). *Le Portugal Méditerranéen à la fin de l'Ancien Régime*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 3 vols.
- SILBERT, Albert (1985). *Le problème agraire portugais au temps des premières Cortes Liberales (1821-23)*. Paris: Centre Culturel Portugais, Fondation Calouste Gulbenkian.
- SILVA, Elisa Lopes da (2020). *Estado, território, população: As ideias, as políticas e as técnicas de colonização interna no Estado Novo*. Lisboa: Universidade de Lisboa. Tese de Doutoramento.
- SOBOUL, Albert (1957). “La communauté rurale (XVIII-XIX siècle)”. *Revue de synthèse*, 283-315.
- VELOSO, Francisco José (1953). *Baldios, maninhos e exploração silvo-pastoril em comum (estudo económico, histórico e jurídico)*. Braga: Livraria Cruz.
- VIVIER Nadine (1988). *Propriété collective et identité communale. Les Biens Communaux en France. 1750-1914*. Paris: L' Harmattan.

O início da neutralidade portuguesa na Ásia: debate sobre a aliança luso-francesa e luso-inglesa (1669-1672)

Beginning of Portuguese neutrality in Asia: debate on the Portuguese-French and Portuguese-English alliance (1669-1672)

KAREL STANĚK

Biblioteca Nacional da República Checa

kar.stanek@volny.cz

ORCID 0000-0002-6723-0017

Texto recebido em / Text submitted on: 22/10/2024

Texto aprovado em / Text approved on: 25/06/2025



Resumo. O estudo versa sobre a atitude dos membros da elite política portuguesa face à integração de Portugal numa eventual tríplice aliança com a França e a Inglaterra contra a República Holandesa, e sobre a qual ocorreram negociações diplomáticas nos anos de 1669-1672. Resume e analisa os seus argumentos, apresentados em forma dos *pareceres* no debate político, e situa-os no contexto mais vasto da política externa portuguesa. Os expoentes deste debate foram as facções na corte, chefiadas por João de Mascarenhas, Marquês de Fronteira e Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval. Ao mesmo tempo, o estudo analisa as consequências deste debate para o futuro do Estado da Índia. Em última análise, a Coroa portuguesa decidiu ficar fora da aliança anglo-francesa, confirmando o aumento da importância das suas possessões do Atlântico Sul à custa do Estado da Índia. A política de imposição do monopólio no nível internacional foi substituída pela política de neutralidade no sentido de não interferência em conflitos militares, sem, contudo, renunciar à formação de alianças. Podemos, por isso, falar da racionalização da política externa portuguesa em relação à Ásia.

Palavras-chave. Aliança luso-francesa, República Holandesa, Estado da Índia, debate político, neutralidade.

Abstract. The study deals with the attitude of the members of the Portuguese political elite towards the considered triple alliance of Portugal, France and England against the Dutch Republic, about which diplomatic negotiations took place in the years 1669-1672. It summarizes and analyzes their arguments, presented in the form of *pareceres* in the political debate, and places them in the wider context of Portuguese foreign policy. The exponents of this debate were the factions at court, headed by João de Mascarenhas, Marquês de Fronteira, e Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval. At the same time, the study analyzes the consequences of this debate for the future of the Estado da Índia. Ultimately, the Portuguese Crown decided to stay away from the Anglo-French alliance, confirming the rise in importance of their South Atlantic possessions at the expense of the Estado da Índia. The policy of enforcing monopoly in the international stage was replaced by the policy of neutrality in the sense of non-interference in military conflicts, without, however, resigning itself to forming alliances. We can therefore talk about the rationalization of Portuguese foreign policy towards Asia.

Keywords. Portuguese-French alliance, Dutch Republic, Estado da Índia, political debate, neutrality.

Introdução

O tema das negociações diplomáticas de 1669-1672, cujo objetivo era formar uma aliança luso-francesa e luso-inglesa, ou seja, uma tríplice aliança de França, Inglaterra e Portugal, contra a República Holandesa, permaneceu durante muito tempo à margem do interesse dos historiadores. Foi Glenn J. Ames, com os seus numerosos estudos, que veio alterar este panorama. No entanto, a sua valiosa contribuição omitiu uma análise mais profunda dos argumentos portugueses, expressa no quadro de um debate político sobre a orientação futura da política externa portuguesa num período chave da história do Império Português, quando o destino do Estado da Índia se decidia. Este estudo tentará sistematizar e avaliar os argumentos dos membros da elite política portuguesa, incorporados nos seus *pareceres*. Alguns *pareceres* defenderam a participação portuguesa na tríplice aliança, enquanto outros se manifestaram contra. A possibilidade de permanecer neutro também foi discutida. Os *pareceres* constituem, na sua maioria, um núcleo documental coeso, armazenado na Biblioteca Nacional de Portugal sob o nome *Instrução da Secretaria de Estado e pareceres sobre a liga de França e Inglaterra*, mas alguns deles estão dispersos também noutros arquivos e bibliotecas, nomeadamente na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e na Biblioteca da Ajuda. Ao mesmo tempo, o estudo analisará as consequências deste debate político para o futuro do Estado da Índia.

1. Negociações sobre a formação de uma tríplice aliança ofensiva contra a República Holandesa

Apartir do início do século XVII Portugal esteve em guerra com a República Holandesa e, a partir de 1640, também com a Espanha. Quando em 1661 assinou a paz em Haia com a República Holandesa, confirmada em 1669, a paz voltou a reinar entre as duas potências europeias na Ásia depois de mais de 60 anos. Pouco antes, em 1668, foi acordada a paz de Lisboa, que colocava fim ao conflito luso-espanhol. Ainda que Portugal estivesse extremamente exausto financeiramente, saiu surpreendentemente bem de ambas as guerras. Embora a maior parte da Europa acreditasse que a sua reocupação pelos espanhóis era apenas uma questão de tempo, não só conseguiu manter a independência, como até defendeu as suas possessões ultramarinas no Atlântico Sul. Todavia, o Império Português na Ásia, denominado Estado da Índia, antigo coração do Império Português, perdeu quase todo o apoio de Portugal, tornando-se

assim numa espécie de “império órfão”. Além disso, sofreu pesadas perdas territoriais, perdeu a coesão político-económica e ficou efetivamente apenas com um torso, composto por quatro enclaves mutuamente isolados – Índia, África Oriental, Timor e Macau (PEARSON 1987: 137).

Foi neste contexto, que chegou a Lisboa a oferta francesa para uma aliança ofensiva. A França tinha como objetivo livrar-se da odiada República Holandesa, que bloqueava repetidamente as suas tentativas expansionistas na Europa através de meios diplomáticos e, além disso, controlava a maior parte do volume do comércio com a Ásia através da VOC. Como o comércio com a Ásia era considerado o negócio mais lucrativo do mundo na época, o primeiro-ministro francês Colbert criou a Companhia Francesa das Índias Orientais (*Compagnie française pour le commerce des Indes orientales*), em 1664, para competir eficazmente com a VOC. No entanto, como as expedições comerciais francesas de 1665-1666 não tiveram o resultado esperado, Colbert alterou completamente a sua estratégia asiática em 1669 (AMES 2000: 175-176).

O poder holandês seria quebrado por um ataque terrestre simultâneo à República Holandesa na Europa e por uma agressão naval contra a VOC e as suas possessões no Oceano Índico. A ofensiva seria conduzida em cooperação entre a França, a Inglaterra e Portugal. Os portugueses tinham mais experiência no comércio com a Ásia, pelo que deveriam ter sido estrategicamente úteis para a França no planeamento de operações militares e na construção de pontos de apoio. Além disso, os portugueses deveriam entregar pelo menos um dos seus assentamentos à França como base inicial de operações. Os franceses possuíam apenas uma ilha no Oceano Índico – a ilha da Reunião. Em troca, os portugueses beneficiariam do poder militar e comercial francês, tanto mais que o seu próprio poder na Ásia estava bastante enfraquecido. Segundo o rei francês Luís XIV havia uma ameaça real de os portugueses serem completamente expulsos da Ásia: “Era impossível aos portugueses conseguirem manter-se na Índia e resistir ao poder holandês sem se aliarem a alguma outra nação europeia” (SANTARÉM 1842-1876: 626, 633). Após a derrota holandesa, os portugueses recuperariam as suas antigas possessões. Por outro lado, já não teriam de pagar à República Holandesa uma compensação financeira por investimentos desperdiçados no Brasil, em Angola e na ilha de São Tomé. A aliança, mutuamente benéfica, seria complementada por privilégios comerciais, dando direito ao comércio vantajoso nos estabelecimentos da outra parte. Os franceses intitularam-se assim de protetores portugueses (AMES 2000: 176-177).

As acaloradas conversações diplomáticas tiveram lugar principalmente em 1669-1670 quando a ofensiva diplomática francesa culminou. Essas

conversações visaram ampliar a aliança luso-francesa de 1667 numa aliança ofensiva e união comercial. O enviado francês em Lisboa, o Marquês de Saint-Romain, apoiou a facção francesa na corte portuguesa, liderada pela rainha Maria Francisca Isabel de Sabóia. Procurou tirar partido dos interesses semelhantes dos dois países, da proximidade religiosa dos povos português e francês, ambos professando a fé católica romana, do desejo português de vingança contra os “hereges” holandeses, e do ineficaz apoio inglês após a conclusão de um tratado mútuo em 1661 (AMES 2000: 177). Quando o Rei-Regente D. Pedro II em 1670 nomeou o novo vice-rei do Estado da Índia D. Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque, Conde do Lavradio, que se auto-intituiu o *restaurador de Ceilão*, os holandeses temeram um ataque conjunto luso-francês à Costa do Malabar, na Índia e no Sri Lanka (1671). Mas os seus receios eram prematuros, pois não era totalmente claro se ele queria atingir este objetivo através de meios militares ou pacíficos (VINK 2016: 498).

As opiniões dos membros dos Conselhos Reais sobre a questão da formação da triplíce aliança da França, Inglaterra e Portugal diferiam entre si. No entanto, após um aceso debate a opção foi a da rejeição da proposta francesa. A consulta do Conselho Ultramarino de 1669 sugeriu fornecer refúgio aos navios franceses nas possessões asiáticas portuguesas, mas ao mesmo tempo não recomendou a permissão para o estabelecimento de feitorias francesas ali, nem a entrega de qualquer um dos assentamentos portugueses em mãos francesas, medida de base operacional (AHU, DAI, cx. 28, doc. 71). As instruções do vice-rei Mendonça Furtado de 1670 não incluíam quaisquer cláusulas pró-francesas, e o seu título dizia apenas “Vice-rei e Capitão-General”, e não “Conquistador do Ceilão” (PISSURLENCAR 1956: 220-223). A frota portuguesa não apoiou a *frota persa* francesa de Jacob Blaquet de la Haye, que operava no Oceano Índico em 1670-1674 (AMES 1990: 548-559). O único resultado positivo para a França foi, portanto, que os seus navios fossem recebidos amigavelmente nos portos portugueses na Ásia e que se estabelecesse um armazém naval francês nas margens do Tejo, em Lisboa (AMES 1993: 54).

Embora as discussões continuassem, desta vez através do novo enviado francês em Lisboa, o Senhor de Auberville, e a Inglaterra tivesse convidado Portugal para entrar na aliança anglo-francesa (1672), Portugal acabou por não aderir. A aliança declarou, por isso, a guerra à República Holandesa em 1672 sem Portugal, que se viu numa situação demográfica e económica difícil e teve de se defender contra a concorrência cada vez mais efetiva dos rivais europeus no ultramar. No entanto, as preocupações portuguesas sobre um possível reinício da guerra com Espanha, que se poderia ter aliado ao lado holandês, revelaram-se decisivas. O confronto com Espanha sempre significou

uma ameaça existencial para Portugal. Depender do apoio estrangeiro não valeu a pena para os portugueses já na década de 1660, quando os ingleses não ajudaram a defender as suas possessões na Costa do Malabar contra uma ofensiva holandesa. Além disso, os ingleses exigiram, para a sua possível assistência atual, uma extensão dos seus privilégios comerciais de 1654 e 1661. A estreita cooperação com os franceses podia levar à expansão das atividades da *Société des Missions Etrangères*, fundada em 1663, o que poderia ameaçar os privilégios associados ao Padroado Régio. Ao serviço francês estava François Caron, funcionário e diretor-geral antigo da VOC, que contribuiu para a queda das possessões portuguesas no Sri Lanka e era, por isso, *persona non grata* em Goa. Por último, mas não menos importante, o poder naval francês não parecia suficiente para subjugar o rival holandês (MELLO 2001: 272). O vice-rei Mendonça Furtado confirmou-o, afirmando que “não há dúvida de que os franceses na Índia não têm força suficiente para enfrentar os holandeses” (AHU, DAI, cx. 29, doc. 171).

O envolvimento português numa guerra contra os holandeses ao lado da França seria demasiado arriscado e o seu resultado incerto. Por conseguinte, os portugueses rejeitaram a proposta francesa de uma aliança. Na viragem das décadas de 50 e 60 do século XVII, quando os portugueses eram pressionados na Europa pelos espanhóis e no ultramar pelos holandeses, demonstraram enorme interesse numa tal aliança, contudo, os políticos franceses dessa época, liderados pelo Cardeal Mazarino, tinham outras prioridades, que não incluíam a expansão marítima nem o comércio. A situação alterou-se drasticamente dez anos depois, quando Colbert chegou ao poder na França, mas entretanto Portugal tinha feito a paz com Espanha e a República Holandesa e tinha recebido o apoio inglês (AMES 1993: 47). As negociações diplomáticas com a França depois de 1672 não conduziram, portanto, a quaisquer resultados. Só durante a fase inicial da invasão francesa da República Holandesa, o Rei-Regente D. Pedro II considerou juntar-se à aliança anglo-francesa, acabando por descartar essa ideia, dado que foi breve o sucesso do avanço francês (BA, 51-V-49, ff. 10-11).

2. Debate sobre o rumo da política externa portuguesa

O debate político sobre questões fundamentais relativas à futura orientação da política externa do país tinha uma longa tradição em Portugal, que remontava ao século XV. No início, os membros de um círculo vasto de conselheiros reais, mais tarde geralmente selecionados dos Conselhos Reais, apresentavam os

seus *pareceres* ao rei sobre questões específicas. Isto demonstra a importância do diálogo político no seio da monarquia corporativista portuguesa, em que o rei não tomava decisões inteiramente sozinho, mas partilhava o poder com uma série de instituições e órgãos. O modelo de debate político foi amplamente utilizado na primeira metade do século XVI pelo Rei D. João III no contexto da ponderação do destino de um império excessivamente alargado – finalmente, o rei ordenou uma retirada organizada das forças portuguesas de Marrocos e encorajou uma maior expansão na Ásia (CRUZ 1997: 5-50). Após a Restauração portuguesa (1640), o Rei D. João IV viu-se numa situação semelhante quando, na viragem das décadas de 1640 e 1650, considerava se devia enviar mais recursos para o Brasil ou para a Ásia – desta vez o Brasil foi o preferido. Na viragem das décadas de 1660 e 1670, o Rei-Regente D. Pedro II voltou novamente à discussão política, no contexto de uma contemplada tríplice aliança com a França e a Inglaterra contra a República Holandesa (WINIUS 2001: 1-9). Devia Portugal juntar-se à França e à Inglaterra, ou aos seus rivais, ou manter-se neutro?

Para Portugal, este foi um debate fundamental, pois dizia respeito ao destino do Estado da Índia, que era ideologicamente considerado a parte mais valiosa do Império Português e a personificação da expansão portuguesa. No entanto, a sua rentabilidade para a Coroa estava em constante queda, pelo que esta teve de o subsidiar a partir do início do século XVII. Após a desagregação da rede comercial portuguesa no Oceano Índico, na década de 1620, o Estado da Índia deixou definitivamente de ser rentável, uma vez que caíram os rendimentos do comércio que não puderam ser substituídos. Na década de 1630, a Carreira da Índia, que fornecia mercadorias para a Europa e reforços militares para a Ásia, entrou efetivamente em colapso à medida que o número de navios diminuía de forma drástica e as suas perdas aumentavam dramaticamente. Na guerra com a VOC (1601-1663), os portugueses perderam a maior parte das suas principais possessões na Ásia – as Molucas, a Malaca, o Sri Lanka e a Costa do Malabar na Índia, bem como o acesso ao mercado japonês, o que limitou ainda mais os seus lucros. A Coroa respondeu abolindo definitivamente todos os seus monopólios comerciais (1642), completando-se assim o processo iniciado no último quartel do século XVI, e depois de 1663 as atividades comerciais privadas dominaram completamente o Estado da Índia (SUBRAHMANYAM 2012: 167-181; COSTA 2013: 52; VEEN 2000: 77-79).

Com a perda dos portos na Costa do Malabar, os portugueses ficaram sem acesso à pimenta local, desaparecendo assim a principal razão de ser da existência do Estado da Índia. A adesão à aliança anglo-francesa poderia ser, assim, a última oportunidade para Portugal recuperar as suas possessões

asiáticas, torná-las novamente lucrativas e dar-lhes sentido. Contudo, se a guerra não corresse bem, poderia significar o fim definitivo do Estado da Índia. Os portugueses consideraram a sua participação numa guerra justa, uma vez que algumas das regiões asiáticas que os holandeses tinham conquistado lhes tinham sido legadas pelos seus legítimos soberanos asiáticos, como aconteceu no Sri Lanka ou em Ternate (SALDANHA 1991: 238-240). Cochim e Cananor, situadas na Costa do Malabar, foram reivindicadas pelos portugueses uma vez que tinham sido ocupadas pelo exército holandês em 1663, após a conclusão e ratificação do Tratado de Haia de 1662, ainda antes da sua publicação oficial, que ocorreu durante o ano 1663 (ROELOFSZ 1943: 374). A queda dos portos da Costa do Malabar em mãos holandesas foi provocada pelo adiamento da ratificação portuguesa, que resultou da rejeição inglesa do conteúdo do acordo luso-holandês, que prometia aos holandeses os mesmos privilégios comerciais no território do Império Português tal como foi concedido aos ingleses pelo acordo de 1661. Além disso, os ingleses nem sequer prestaram aos portugueses apoio militar para a sua defesa (MELLO 2001: 255-259). A sua perda foi um grande golpe para os portugueses. Cochim representou a primeira possessão portuguesa na Índia, o que simbolicamente a tornou na mais importante possessão portuguesa de sempre. António Pais de Sande, membro do Conselho Ultramarino, proferiu a célebre declaração de que “sem Cochim não podemos ter Índia” (BNP, FG, Cod. 748, f. 142).

Todos os nobres a quem o rei se dirigiu (1669-1672) reconheciam implicitamente a importância do Estado da Índia e das possessões portuguesas sobre o mesmo. Dois deles trouxeram também uma expressão explícita da sua importância. Segundo João de Mascarenhas, Marquês de Fronteira, membro dos Conselhos de Estado e de Guerra, e líder da facção guerreira da corte, as possessões asiáticas constituíam a parte “mais importante e gloriosa de todas as conquistas” porque ao ocupá-las os portugueses derramaram “o precioso sangue de tantos mártires e tantos varões ilustres que deram a vida pela honra de Deus e pela glória do Reino (isto é Portugal)” (BNP, FG, Cod. 748, ff. 154, 156). Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval, que era membro dos Conselhos de Estado, de Guerra, e Ultramarino, e chefiava a facção moderada da corte, declarou por sua vez que “a Índia é de Vossa Alteza e tudo o que nela tem os Estados Gerais foi deste Reino (ou seja Portugal)” (BNP, FG, Cod. 748, f. 136v). Depois da perda da maior parte das possessões marroquinas, foi precisamente o serviço no Estado da Índia o mais valorizado em todo o Império Português. Havia uma aura de heroísmo associada à Ásia, porque aí os portugueses travavam uma guerra quase permanente contra os muçulmanos, cujas reverberações ainda ressoavam no final do século XVII.

A expansão na Ásia passou a fazer parte da identidade nacional portuguesa. Não é por acaso que o cargo de vice-rei do Estado da Índia foi um dos cargos mais cobiçados de sempre no ultramar. Depois de 1640, a Coroa apreciou a lealdade das famílias nobres durante a Restauração, nomeando os seus membros como vice-reis do Estado da Índia (VALLADARES 2001: 10, 109).

Como se pode verificar, a mentalidade dos membros da elite política portuguesa não permitiu abandonar a ideia da necessidade de manter o controlo sobre as possessões asiáticas, mesmo que a sua real importância para Portugal desaparecesse. Como para atingir este objetivo era necessário entrar novamente em guerra com a República Holandesa, nem todos estavam dispostos a apoiá-lo, a não ser que Portugal encontrasse um aliado forte. No entanto, a futura invasão anglo-francesa na República Holandesa e o possível apoio anglo-francês a Portugal trouxeram novas possibilidades. Se nas décadas de 1640 e 1650 a Coroa privilegiava o Brasil, geograficamente mais próximo e economicamente mais valioso, deixando o Estado da Índia à sua sorte, abria-se agora a oportunidade de fortalecimento das possessões asiáticas, sobretudo desde que, a partir de 1654, se efetivou o controlo do Brasil. Os defensores da renovação da guerra eram chamados *valentões* na corte. Esta é uma referência a um partido de guerra que no final da década de 1640 e início da década de 1650 impediu um acordo de paz com a República Holandesa na tentativa de retomar possessões no Nordeste do Brasil. Na viragem das décadas 1660 e 1670, uma nova geração de *valentões* sonhava em restaurar a glória do Estado da Índia (MELLO 2001: 271). Mas a questão era saber se a guerra era a melhor solução possível. A Coroa viu-se confrontada com um dilema asiático fundamental – qual a melhor forma de utilizar o ataque anglo-francês à República Holandesa em seu benefício, especialmente ao Estado da Índia?

3. “É de maior importância ganhar o perdido que é toda a Ásia do que conservar a pequena parte que hoje nos resta” – argumentos para a participação na aliança anglo-francesa

De acordo com os apoiantes da aliança de Portugal com a França e a Inglaterra, liderados por João de Mascarenhas, Marquês de Fronteira, esta era uma oportunidade extraordinária para restaurar um Estado da Índia viável, que se dizia trazer “a honra de Deus, a glória da nação e o interesse e remédio dos vassalos” (BNP, FG, Cod. 748, f. 154v). Formou-se uma ampla coligação de Estados europeus contra a República Holandesa, o que poderia

mantê-la tão ocupada na Europa que não conseguiria apoiar eficazmente a VOC, que assim não conseguiria defender-se eficazmente na longínqua Ásia. Além disso, a diplomacia portuguesa podia obter o apoio de vários soberanos asiáticos que estavam descontentes com o facto de a limitada supervisão portuguesa do comércio marítimo ter sido substituída por um eficaz controlo holandês. Segundo alguns, isto levou a uma oposição considerável ao domínio da VOC na Ásia, especialmente porque os holandeses deveriam impedir a aproximação dos soberanos asiáticos aos portugueses. Além disso, esta situação prometia aos portugueses a possibilidade de se libertarem do pagamento de compensações financeiras à República Holandesa, pelos seus investimentos desperdiçados no Brasil, em Angola e na ilha de São Tomé. Uma combinação tão feliz de circunstâncias poderia não se repetir no futuro, pelo que era de todo o interesse aproveitá-la (BNP, FG, Cod. 748, ff. 131v, 141, 145, 156v-157; BA, Cod. Codex 51-VIII-26, f. 36).

No contexto das guerras religiosas, os holandeses foram retratados pelo Marquês de Fronteira como cruéis adversários da fé católica romana, seguidores da “infecta e diabólica seita de Calvino” e “acérrimos inimigos” dos portugueses (BNP, FG, Cod. 748, ff. 155v, 156). Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval, escreveu que “tantas vezes esta nação importuna para as conveniências de Portugal” (BNP, FG, Cod. 748, f. 138v). Segundo Diogo de Lima, Visconde de Vila Nova da Cerveira, membro do Conselho de Estado, causaram tantos danos aos portugueses na Ásia “que não haverá papel em que caibam” (BA, Codex 51-VIII-26, f. 36). Diz-se que não tinham o hábito de cumprir a palavra, o que provaram várias vezes durante a guerra mútua, quando se apoderaram de algumas possessões portuguesas já depois da assinatura do armistício ou da paz, mas antes da sua ratificação. Estavam dispostos a concluir a paz apenas quando lhes fosse mais conveniente, e os portugueses pagaram caro por isso. Por esta razão, muitos membros da elite política portuguesa acreditavam que se os holandeses considerassem conveniente, renovariam a guerra para controlar os últimos estabelecimentos portugueses na Ásia. Isto ocorreu muito provavelmente, segundo o Marquês de Fronteira, depois de os portugueses lhes terem pago todas as indemnizações pela expulsão das suas possessões no Atlântico Sul. Por isso, valeu a pena aproveitar a situação e declarar-lhes guerra mais cedo (BNP, FG, Cod. 748, ff. 143v, 155v).

Diz-se que os holandeses não gozavam de uma posição tão forte na Ásia como parecia à primeira vista. Afinal de contas, durante os 200 anos das suas atividades na Ásia, dificilmente houve um ano em que não tenham travado algum tipo de guerra. Por vezes, chegaram a travar mais de dez guerras com soberanos asiáticos ao mesmo tempo, o que esgotou enormemente as suas

forças navais e terrestres. Embora a sua frota excedesse, sem dúvida, a de Portugal em tamanho, se fosse forçada a enfrentar uma coligação naval unida, a posição holandesa na Ásia tornar-se-ia vulnerável. O exército holandês, por outro lado, teve de lidar com a deserção, uma vez que era composto em grande parte por membros de várias nações europeias (AMES 1990: 550-551). O governador-geral Johan Maetsuijcker, o Conselho das Índias (*Raad van Indië*) em Batávia e o governador do Sri Lanka e da Costa do Malabar da Índia, Rijckloff van Goens, estavam claramente preocupados com esta eventualidade. Muitos indícios apontavam para a formação de uma tríplice aliança anti-holandesa de Portugal, França e Inglaterra e a chegada de uma grande frota combinada em 1670. O perigo era tanto maior que o funcionário e antigo diretor-geral da VOC François Caron serviu como conselheiro francês e chefe da feitoria francesa em Surat (1668-1671). Van Goens alertou para a lealdade incerta da população católica romana do Sri Lanka e da Costa do Malabar. Além disso, estas áreas podem ter sido os alvos mais fáceis de todas as possessões holandesas. Por último, mas não menos importante, correram rumores de que o recém-nomeado vice-rei do Estado da Índia, D. Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque, Conde do Lavradio, teria aceitado o título de *restaurador de Ceilão*, que deveria ter alcançado imediatamente após expulsar os holandeses da Costa do Malabar (NA, VOC 1282, OBP, ff. 1116v-1117; VOC 895, BUB, f. 861).

O Marquês de Fronteira recordou que Portugal conseguiu triunfar sobre os holandeses no Atlântico Sul nas décadas de 1640 e 1650, embora então não tivesse apoio estrangeiro efetivo e tivesse de se defender dos ataques espanhóis. Se conseguiu ter sucesso em condições tão adversas, não teria tido problemas em alcançar a vitória na Ásia com o apoio francês e inglês, sem ter de enfrentar uma invasão espanhola. Isto foi facilitado pelo facto de a República Holandesa estar novamente ocupada com a guerra na Europa. Um papel significativo na expulsão dos holandeses do Brasil foi desempenhado pelo seu envolvimento na guerra com a Inglaterra, da qual os portugueses tiraram o máximo partido. Além disso, a Ásia estava muito mais longe da Europa do que o Brasil, pelo que teria sido mais difícil para os holandeses enviarem para lá reforços (BNP, FG, Cod. 748, ff. 156v-157).

No entanto, surgiram preocupações quanto à reação de Espanha ao ataque francês à República Holandesa, para a qual António Pais de Sande chamou a atenção. Era possível que a Espanha ficasse no lado dos Países Baixos, colocando-se assim no campo hostil a Portugal (BNP, FG, Cod. 748, f. 141). Contudo, segundo a convicção de Luís Álvares, Marquês de Távora, membro do Conselho da Guerra, não fazia sentido rejeitar a aliança com França por

causa desta hipótese. Como o objetivo principal da Espanha era recuperar o controlo de Portugal, não se podia contar que a Espanha mantivesse relações pacíficas. O Marquês de Távora acreditava que a paz com Espanha só duraria enquanto Espanha estivesse fragilizada e Portugal forte. A melhor opção para Portugal teria sido uma aliança com a França e a Inglaterra, que deveriam ter sido capazes de lhe proporcionar segurança suficiente (BNP, FG, Cod. 748, ff. 143, 145).

Segundo o Marquês de Fronteira, o principal ataque dos aliados na Ásia concentrar-se-ia no Sri Lanka e na Costa do Malabar, por estarem mais próximos de Goa, o centro do Estado da Índia. Além disso, estas zonas eram de maior valor para os portugueses, pois produziam especiarias valiosas – a pimenta vinha da Costa do Malabar e a canela do Sri Lanka. Portugal enviaria dez fragatas e dez barcos a remos para a Ásia, em cujos conveses estariam 1500 homens. A esta frota juntar-se-iam soldados de soberanos asiáticos, cuja aliança poderia ser assegurada. Além disso, os navios necessários para proteger as cáfilas comerciais e defender as possessões existentes deveriam dirigir-se para a Ásia. As frotas aliadas da Inglaterra e da França juntar-se-iam à frota portuguesa em Goa, onde o vice-rei do Estado da Índia assumiria o comando supremo de toda a frota como representante do poder soberano português. Além disso, o então vice-rei D. Luís de Mendonça Furtado e Albuquerque era muito adequado para tal tarefa, pois era um guerreiro naval experiente e conhecido pela sua coragem e bravura. O primeiro ataque seria dirigido a Cochim, seguindo-se outros portos da Costa do Malabar. As bases na Costa do Malabar tornar-se-iam então um trampolim para a invasão no Sri Lanka (BNP, FG, Cod. 748, ff. 159-161).

O apoio à declaração de guerra à República Holandesa resume-se na tese do Marquês de Fronteira de que “é de maior importância ganhar o perdido que é toda a Ásia do que conservar a pequena parte que hoje nos resta” (BNP, FG, Cod. 748, f. 163). Obviamente, teria sido melhor para os portugueses lutarem sozinhos contra os holandeses e não terem de contar com a França, mas não tinham recursos para o fazer. Nesta situação, não era bom despertar a desconfiança da França recusando uma aliança, quando era a França que podia proteger os interesses portugueses tanto contra a República Holandesa como contra a Espanha. Além disso, no caso de uma atitude repulsiva portuguesa, a França poderia agir de forma hostil não só contra a República Holandesa, mas também contra Portugal, e perturbar o comércio ultramarino português, ou mesmo ocupar algumas possessões portuguesas ultramarinas (BNP, FG, Cod. 748, f. 146).

Os nobres que se aliaram à tríplice aliança procuraram sobretudo

restaurar a antiga extensão e importância do Estado da Índia. Defendiam a sua importância histórica e consideravam-na a parte mais importante do Império Português. Afinal, durante muitas décadas foi uma das principais fontes de receitas do Estado (COSTA, LAINS, MÜNCH MIRANDA 2016: 97). Invocaram também o favor de Deus para os ajudar a reverter a luta contra os heréticos holandeses, cuja imagem demonizaram fortemente. Ao mesmo tempo, não queriam perder o apoio da França, que procuraram em vão nos 30 anos anteriores. A guerra com a Espanha não era uma ameaça tão grande para eles, porque mais cedo ou mais tarde esperavam a sua renovação de qualquer forma. Os parceiros da aliança deveriam ajudar Portugal contra uma possível invasão espanhola. Embora a tríplice aliança tivesse algum potencial, os seus apoiantes sobrestimaram as capacidades portuguesas e, inversamente, subestimaram as forças holandesas. Pode dizer-se que tinham uma compreensão insuficiente da realidade e estavam muito apegados ao passado quando Portugal dominava as rotas oceânicas. Afinal, a VOC foi uma das maiores potências marítimas do seu tempo, entre 1638-1663 privou os portugueses da maior parte das principais possessões da Ásia (Malaca, Sri Lanka, Costa do Malabar) e foi apenas uma coincidência que não tenha também tomado Diu e a ilha de Moçambique em 1662-1663.

4. “Vossa Majestade não está em estado de escolher caminhos arriscados” – argumentos contra a participação na aliança anglo-francesa

Os opositores à aliança com Inglaterra e França, liderados por Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval, apontaram a atitude oportunista de ambos os países em relação a Portugal. Sem o apoio naval português e as bases portuguesas, a possibilidade do seu êxito na Ásia contra a VOC teria sido menor. Por um lado, a França estava ansiosa por eliminar o poder naval holandês e assumir um papel dominante no comércio marítimo com a Ásia. A cooperação com Portugal ajudaria a atingir este objetivo, garantindo, também, privilégios comerciais nos portos portugueses. Além do que, caso a Espanha decidisse tomar o partido dos holandeses, o exército português poderia travar o seu avanço (BNP, FG, Cod. 748, f. 137; AMES 1993: 33-39, 48-49). A Inglaterra, por outro lado, pretendia reforçar a sua posição na Índia, capturar o Sri Lanka e expandir os seus privilégios comerciais no Império Português. De acordo com o tratado luso-inglês de Londres de 1661, o porto de Galle caberia aos ingleses caso os portugueses reconquistassem

o Sri Lanka. Ao mesmo tempo, neste caso, deveria existir uma distribuição justa dos lucros do comércio da canela (BNP, FG, Cod. 748, f. 137; FLORES 2001: 13). João da Silva, o Marquês de Gouveia, embaixador na Espanha, salientou que

entrando nesta liga recuparemos o que temos perdido na Índia, se pelo tratado de Inglaterra somos obrigados a conceder-lho e pelo que fizemos com França para nos indarir nele lhe havíamos de prometer o mesmo, ou muito mais que conveniência pode ter Portugal de comesa de perder logo de contado, sem esperança alguma de ganhar do futuro.

O Marquês não deixou de sublinhar que “como os ingleses e os holandeses sigão a mesma religião (ie. protestante), não faço grande ponderação em que Portugal possa ter mais conveniência de que sejão de Inglaterra do que de Holanda” (BGUC, Reservados, Cod. 2967, f. 45-45v).

Dada a impossibilidade de manter em segredo os preparativos militares, existia uma ameaça real de um ataque surpresa holandês às posições portuguesas na Ásia, levando ao colapso do Estado da Índia. A guerra naval estava a passar por um período de grandes mudanças – os navios mercantes armados e os navios de guerra tradicionais estavam a ser substituídos por navios de linha. No entanto, Portugal ficou muito atrás dos seus rivais neste aspeto. Além disso, era bem diferente o número de navios à disposição de Portugal e da República Holandesa: em 1660 seguiram para a Ásia 21 navios portugueses contra 246 navios à vela holandeses (BRUIJN, GAASTRA, SCHÖFFER 1979; SUBRAHMANYAM 2012: 193). Além disso, Portugal enfrentou uma escassez de soldados e marinheiros, acrescendo o facto de as opções militares de Portugal serem também bastante limitadas. Em 1668, o vice-rei do Estado da Índia, João Nunes da Cunha, Conde de São Vicente, queixava-se de que o seu poder de facto não se estendia para além das fronteiras de Goa (DISNEY 2009: 163). A coordenação das frotas aliadas era, também, problemática, estando muitas vezes à mercê dos interesses dos aliados na Ásia. Por último, mas não menos importante, havia a possibilidade de a França, apesar das suas proclamações, chegar a um acordo com a República Holandesa, deixando as possessões portuguesas expostas à retaliação holandesa (BNP, FG, Cod. 748, ff. 141v-142, 143).

Se Portugal entrasse em guerra com a República Holandesa, deveria envidar todos os esforços diplomáticos para evitar uma aliança desta com a Espanha. O Marquês de Gouveia descreveu-o apropriadamente: “Neste negócio havíamos de ir com um tal equilíbrio entre França e Castela”

(BGUC, Reservados, Cod. 2967, f. 71). Caso contrário, Portugal tornar-se-ia demasiado dependente da França, de cujo apoio militar necessitaria para se defender de uma invasão espanhola. Assim, Portugal deveria aliar-se à França apenas contra a República Holandesa, e não contra a Espanha. Além disso, a paz com Espanha tinha sido concluída antes, em 1668, após a longa Guerra da Restauração (1640-1668), pelo que negociações difíceis e novos combates não eram desejáveis. De acordo com o Marquês de Gouveia, “depois de 28 anos de guerra tão viva é justo deixar respirar os vassalos e cobrar novo sangue” (BGUC, Reservados, Cod. 2967, f. 44v). Arriscar uma nova guerra com Espanha, apenas pelos interesses franceses, não era sensato, escreveu António Pais de Sande (BNP, FG, Cod. 748, ff. 136-136v, 141).

Também não era claro se seria vantajoso restaurar o Estado da Índia, uma vez que as suas receitas estavam em constante declínio, tendo deixado de ser rentável na década de 1620. Por outro lado, a Carreira da Índia era quinze vezes menos lucrativa do que o comércio intra-asiático na década de 1630, principalmente em mãos privadas. A partir da década de 1570, a atenção da Coroa voltou-se lentamente para as possessões mais próximas e defensáveis do Atlântico Sul, a começar pelo Brasil. Neste contexto, falamos da “atlantização” do Império Português. Se nos anos de 1607-1610, o comércio com a Ásia rendeu dez vezes mais do que o comércio com o Brasil, durante as décadas de 1630 e 1640 a situação alterou-se a favor do Brasil (SCHWARTZ 2007: 21) e a elite política portuguesa estava bem ciente disso. O Secretário de Estado Francisco Correia de Lacerda (1669-1680) afirmou que a principal possessão ultramarina portuguesa era o Brasil (BNP, FG, Cod. 748, f. 146).

Embora a todos tivesse agradado a recuperação do controlo das posições na Ásia, não era possível garantir que tal fosse o resultado da participação de Portugal na aliança militar com a França e a Inglaterra. Portugal seria o membro mais fraco da tríplice aliança, ficando numa posição claramente desvantajosa. Além disso, a guerra traria consigo riscos, sobretudo para um país já economicamente exausto e dilacerado pela guerra. Sofria de uma falta geral de recursos e a maioria da população era hostil à guerra. Neste estado de coisas, o Duque de Cadaval declarou que “Vossa Majestade não está em estado de escolher caminhos arriscados” (BNP, FG, Cod. 748, f. 139).

Os nobres opositores à participação portuguesa na tríplice aliança não negavam a importância histórica do Estado da Índia, mas reconheciam o potencial do Brasil. Se Portugal apoiasse a França e a Inglaterra contra a República Holandesa, seria necessário negociar condições favoráveis. Por outro lado, teria de ser criado um plano estratégico detalhado para uma ofensiva na Ásia, a fim de acautelar, tanto quanto possível, a natureza arriscada

das operações militares. Por último, mas não menos importante, a paz com Espanha, que representava uma ameaça existencial para Portugal, teria de ser preservada incondicionalmente. Como estas condições não eram fáceis de cumprir, os nobres preferiram evitar conflitos, manter-se afastados da tríplice aliança e manter o *status quo*. Na ausência de quaisquer garantias, havia entre eles um grande receio de uma maior deterioração da já infeliz situação do Estado da Índia e do próprio Portugal. Foi preciso ser extremamente cauteloso.

5. Racionalização da política externa portuguesa?

O Rei-Regente D. Pedro II, após longas discussões, decidiu-se por recusar a participação na aliança anglo-francesa contra a República Holandesa, mantendo, assim, a neutralidade portuguesa. Esta decisão contribuiu, sem dúvida, de forma significativa para o fracasso da ofensiva francesa na Ásia. A *frota persa* perdeu a capacidade de utilizar bases portuguesas estáveis, beneficiar do apoio naval português e concluir através de portugueses as alianças com alguns soberanos asiáticos. Em suma, o apoio português facilitaria muito a operação da frota francesa no Oceano Índico. A correspondência entre o Conselho XVII (*Heren XVII*) e o governador-geral holandês na Batávia demonstra as preocupações holandesas sobre as consequências da aliança luso-francesa (GENERALE MISSIVEN 1960: III, 819). Se esta aliança tivesse sido formada, é possível que os franceses tivessem enviado reforços para a Ásia depois de 1672, pelo que a *frota persa* não sofreu uma derrota decisiva (AMES 1993: 56-57).

Alguns membros da elite política portuguesa consideraram a neutralidade a pior de todas as opções que Portugal poderia ter escolhido. Mantendo a neutralidade, Portugal não ganharia nada. Pelo contrário, perderia a possibilidade de recuperar as suas possessões na Ásia, reavivando, assim, o Estado da Índia. Além disso, a França poderia considerar preferível a conquista de alguns territórios ultramarinos portugueses. A Inglaterra, a República Holandesa e a Espanha também se poderiam comportar de forma semelhante (BNP, FG, Cod. 748, ff. 141v, 149). A afirmação de Luís Álvares, Marquês de Távora, “se nos não fizemos necessários a todos, havemos de ficar dependentes de muitos”, funcionou como uma recordação sinistra (BNP, FG, Cod. 748, f. 144v).

No entanto, a neutralidade parecia ser a opção mais segura para Portugal. Esta posição pressupunha, no século XVII, que o respetivo Estado

permaneceria fora de um conflito militar específico por sua própria decisão. Depois de 1650, este conceito começou a ser visto, na política internacional como uma posição ética e legalmente aceitável, e não como um símbolo de imoralidade ou cobardia, um pecado dos indiferentes. Tornou-se um instrumento real, funcional e potencialmente benéfico (MÜLLER 2019: 46, 53). É de notar que um Estado decidir por não participar numa guerra, nem sempre significou que pretendia a total imparcialidade. O país neutral não era, por isso, considerado como ficando totalmente fora do conflito militar, mas sim como assumindo que a estrita imparcialidade lhe podia ser prejudicial. Além disso, a neutralidade era entendida como uma estratégia de curto prazo, dado que um compromisso de longo prazo seria muito arriscado numa época de conflitos frequentes (SCHNAKENBOURG 2019).

Portugal optou pelo afastamento das obrigações internacionais e dos conflitos daí decorrentes. No entanto, não descartou possíveis alianças, apenas seguiu uma política externa cautelosa e tentou evitar quaisquer obrigações que pudessem advir de tratados de aliança. Procurou a garantia das suas possessões ultramarinas, rotas marítimas e interesses por via de uma forte ligação à Inglaterra, o que foi confirmado pelo Tratado de Methuen de 1703. Pelo seu apoio, a Inglaterra recebeu algumas concessões territoriais e numerosos privilégios comerciais que favoreceram os seus comerciantes no Império Português. Sem estes privilégios comerciais, provavelmente não teria estado envolvida no apoio a Portugal. Ao mesmo tempo, Portugal tentou evitar a todo o custo uma renovação da guerra com Espanha, que poderia colocar em causa a independência recém-adquirida (MACEDO 1987: 214-215).

A dificuldade em tomar uma decisão reflete-se no debate político em Portugal no período 1669-1672. Durante muito tempo não se reconheceu a alteração na balança de poder na Ásia, e só depois de tentativas falhadas para reverter a situação através dos meios militares ou de reformas económicas é que decidiu pela negociação diplomática. Percebe-se a relutância, a longo prazo, em aceitar a esta mudança na distribuição do poder na Ásia, se considerarmos que Portugal estava bastante mais dependente dos rendimentos ultramarinos do que qualquer outro Estado europeu. Na primeira metade do século XVII, até 50% das receitas do Estado provinham do ultramar e, na segunda metade do século XVII, descia já para os 40%. Segundo Francisco Correia de Lacerda, “Portugal é o corpo desta monarquia e o coração dela, e as conquistas os braços” (BNP, FG, Cod. 748, f. 146). Para alguns nobres, Estado da Índia era sinónimo de ultramar. João de Mascarenhas, Marquês de Fronteira, declarou que “a maior grandeza e o primeiro esplendor desta Monarquia consiste nas suas conquistas”, entre as quais destacou as possessões asiáticas (BNP, FG,

Cod. 748, f. 154). No entanto, a defesa das possessões do Atlântico Sul, mais próximas e proveitosas que o Estado da Índia, esgotou todas as capacidades portuguesas. A tentativa da Coroa para travar o declínio do Estado da Índia sem ser obrigada a enviar recursos de Portugal falhou devido à resistência da elite política local, que se recusou a aceitar alterar o sistema existente, dado que este lhe permitia enriquecer à custa da Coroa. O vice-rei do Estado da Índia, Vasco de Mascarenhas, Conde de Óbidos, foi deposto em 1653 após tentar restringir práticas corruptas, fazer cumprir o pagamento de dívidas pendentes, afirmar maior poder real e garantir o funcionamento e defesa das possessões asiáticas através dos recursos financeiros da elite local (VALLADARES 2001: 75-77).

Se Portugal tivesse conseguido recuperar as suas possessões asiáticas apenas com o seu poder militar, tê-lo-ia feito, sem dúvida. Afinal, Nuno Álvares Pereira de Melo, Duque de Cadaval, expressou-se de forma semelhante durante uma discussão política em 1669-1672 (BNP, FG, Cod. 748, ff. 136v, 139v). No entanto, Portugal encontrava-se numa profunda crise demográfica e económica, o que impossibilitava qualquer ofensiva de grande envergadura. A estagnação demográfica, que data de 1620-1668, foi causada por guerras prolongadas e epidemias recorrentes (NETO 2017: 103). A má situação económica de Portugal foi, por sua vez, causada pela perseguição dos “cristãos-novos” pela Inquisição, pela hostilidade da nobreza para com as classes empresariais e pela integração insuficiente de pelo menos uma parte da classe média à elite política. A Coroa foi incapaz de acalmar as tensões religiosas e sociais internas, de modernizar a estrutura administrativa patrimonial e quase feudal e de reformar o funcionamento do Estado. O resultado foi uma falta crónica de financiamento, sobretudo de prata, relacionada com a perda do acesso ao mercado japonês (1639-1640), com o acesso dificultado à prata sul-americana após a Restauração portuguesa e a secessão de Espanha (1640) e com a procura infrutífera de minas de prata na África do Sul, nomeadamente em Angola e Moçambique. Como resultado, faltaram também forças militares e navais (NEWITT 2005: 223-225).

O apoio do estrangeiro representava, assim, a única solução possível para Portugal. No entanto, a sua utilização para a ofensiva na Ásia pressupôs necessariamente a solução de toda uma série de problemas não só militares e logísticos, mas também políticos e diplomáticos. Sobretudo a coordenação das frotas da aliança e a harmonização dos interesses dos aliados foram problemáticas. Eles exigiram de forma flagrante ganhos territoriais pela sua ajuda, incluindo atuais e antigas possessões portuguesas. A sua entrega não seria novidade para Portugal, uma vez que utilizava as suas possessões

ultramarinas como um trunfo nas negociações internacionais desde as conversações diplomáticas com a Inglaterra no início da década de 1660. No entanto, a ausência de apoio militar inglês na Ásia contra os holandeses em troca de concessões territoriais (Tânger, Bombaim) relativizou esta estratégia, como poderia ter acontecido de forma semelhante com a França. Além disso, o poder naval francês não foi considerado suficiente para impedir os holandeses de se defenderem eficazmente. Por último, o retorno dos investimentos iniciais na Ásia seria necessariamente mínimo, pois teriam de ir para o exército e para a frota (SUBRAHMANYAM 2021: 1793).

Embora o Rei-Regente Pedro II estivesse teoricamente disposto a fazer uma série de concessões no ultramar, a favor dos seus aliados, que seriam completamente impensáveis anteriormente, considerou a participação na tríplice aliança como desvantajosa, de resultado incerto e demasiado arriscada. Por isso, decidiu-se por não aderir, privilegiando a paz, o que lhe permitiu realizar uma série de reformas fundamentais do restante Estado da Índia, levadas a cabo na década de 1670 e que contribuíram para a sua estabilização e sobrevivência (AMES 2000: 145-147). Isto foi facilitado pela rivalidade entre outras nações europeias, especialmente ingleses, franceses e holandeses. Contudo, foi redimido pela marginalização político-militar do Estado da Índia. Além disso, teve uma forte resistência de parte do espectro político cuja mentalidade estava ideologicamente inflexível e que tentou derrubar o Rei-Regente D. Pedro II e reinstalar o seu irmão, o Rei D. Afonso VI (1669, 1673), privado do poder *de facto* em 1667 (VALLADARES 2001: 94).

O Estado da Índia sobreviveu, pois, à turbulenta metade do século XVII, mas nunca recuperou a sua extensão territorial original, nem a sua importância de poder. Não é possível falar sobre a perda da perspectiva da regeneração. Goa continuava a funcionar como centro comercial, a Província do Norte era central para a coleta dos impostos fundiários de *prazos*, África Oriental passava pela expansão territorial a partir deste período, e Macau representava a porta de acesso ao mercado chinês. Assim, o Estado da Índia revela continuar a ter uma vitalidade considerável. No entanto, a sua organização administrativa e militar era extremamente débil na segunda metade do século XVII; e foram sobretudo os membros da elite política local a enriquecer com o comércio e a agricultura, e não a Coroa, que funcionava mais como protetora do capital privado (VALLADARES 2001: 112). Neste contexto, não é de estranhar que, a partir de meados do século XVII, os vice-reis do Estado da Índia fossem, na sua maioria, filhos segundos nascidos de nobres provinciais sem experiência adequada, e não membros da nobreza

média com rica experiência da Ásia, como aconteceu até aí (MONTEIRO, CUNHA 2000: 180, 182). Semelhante desinteresse por parte da Coroa foi evidente não só no plano político, mas também no plano historiográfico. Não foram publicados novos trabalhos com descrição da situação que se vivia, privilegiando-se, em vez disso, as memórias de um passado glorioso, já mitificado (VALLADARES 2001: 96-98, 114-115).

Conclusão

Após o debate político de 1669-1672, Portugal abriu mão da defesa do Estado da Índia dentro dos limites estabelecidos em bulas papais e tratados bilaterais com Espanha. Significou isto a confirmação da perda da sua importância no seio do Império Português, no qual a sua posição vinha enfraquecendo desde finais do século XVI. No primeiro terço do século XVII, foi definitivamente eclipsado, substituído por um império mais perspetivo e coerente centrado no Atlântico Sul. Para que os portugueses evitassem a desagregação do Estado da Índia, teria sido necessária a renovação do conflito com a República Holandesa, que levava já mais de 60 anos e que terminou em 1669, depois de um esforço de 20 anos, o que se mostrou demasiado arriscado. Por conseguinte, aceitou-se a situação, substituindo a política de imposição do monopólio, defendida durante 150 anos, por uma política de neutralidade, ou de indiferença, em relação aos concorrentes europeus. A neutralidade não era uma novidade para a política externa portuguesa na Europa, mas era uma novidade na Ásia. Graças a esta mudança radical, Portugal depois de 1663 não perdeu quase nenhum território para outras nações europeias. Pode, por isso, falar-se de racionalização da política externa portuguesa em relação à Ásia.

Fontes e Bibliografia

Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Documentos avulsos relativos à Índia (DAI), caixa 28, caixa 29.

Biblioteca da Ajuda (BA), Codex 51-V-49, 51-VIII-26.

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC), Codex 2967.

Biblioteca Nacional de Lisboa (BNP), Fundo Geral (FG), Codex 748.

Nationaal Archief (NA), VOC 1282, Overgekomen Brieven en Papieren (OBP) 1672. VOC 895, Batavia's Uitgaand Briefboek (BUB) 1671.

Bibliografia

- AMES, Glenn J. (1990). "Colbert's Indian Ocean strategy of 1664-1674: A reappraisal". *French Historical Studies*, 16, 3, 536-559.
- AMES, Glenn J. (1993). "An elusive partner: Portugal and Colbert's projected Asian alliance 1669-1672". *Revista Portuguesa de História*, XXVIII, 33-57.
- AMES, Glenn J. (2000). *Renasant empire? The house of Braganza and the quest for stability in Portuguese Monsoon Asia 1640-1683*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BRUIJN, Jaap R.; GAASTRA, Femme S.; SCHÖFFER, Ivo (1979). *Dutch-Asiatic shipping in the 17th and 18th centuries*, vol. II, *Outward-bound voyages from the Netherlands to Asia and the Cape (1595-1794)*. Haag: Nijhoff.
- COSTA, Leonor Freire (2013). "Portuguese resilience in global war: Military motivation and institutional adaptation in the sixteenth- and seventeenth-century Cape Route", in Lucia Coppolaro, Francine McKenzie (eds.), *A global history of trade and conflict since 1500*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 38-61.
- COSTA, Leonor Freire; LAINS, Pedro; MÜNCH MIRANDA, Susana (2016). *An economic history of Portugal 1143-2010*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRUZ, Maria Leonor Garcia da (1997). "As controvérsias ao tempo de D. João III sobre a política portuguesa no Norte de África", in sep. *Mare liberum*. *Revista de História dos Mares*, 13-14, 5-50.
- DISNEY, Anthony R. (2009). *A History of Portugal and the Portuguese empire: From beginnings to 1807: The Portuguese empire*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLORES, Jorge Manuel (2001). *Olhos do rei: Desenhos e descrições portuguesas da ilha de Ceilão (1624, 1638)*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.
- MACEDO, Jorge Borges de (1987). *História diplomática portuguesa: Constantes e linhas de força. Estudo de geopolítica*, vol. I. Lisboa: Instituto de Defesa Nacional.
- MELLO, Evaldo Cabral de (2001). *O negócio do Brasil: Portugal, os Países Baixos e o Nordeste 1641-1669*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalves; CUNHA, Mafalda Soares da (2000). "Vice-reis e governadores do Estado da Índia: Uma abordagem prosopógrafa (1505-1834)", in *Encontro sobre Portugal e a Índia*. Lisboa: Fundação

- Oriente, Livros Horizonte, 175-185.
- MÜLLER, Leos (2019). *Neutrality in world history*. New York, London: Routledge.
- NETO, Margarida Sobral (2017). "Conflict and decline 1620-1703", in Dulce Freire, Pedro Lains (eds.), *An agrarian history of Portugal 1000-2000: Economic development on the European frontier*. Leiden: Brill.
- PEARSON, Michael N. (1987). *The Portuguese in India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PISSURLENCAR, Panduranga S. S. (ed.) (1956). *Assentos do Conselho do Estado*, vol. IV. Bastorá, Goa: Tipografia Rangel, 220-223.
- ROELOFSZ, M. A. P. (1943). *De vestiging der Nederlanders ter kuste Malabar*. Den Haag: Brill.
- SALDANHA, António Vasconcelos de (1991). "O problema jurídico-político da incorporação de Ceilão na Coroa de Portugal". *Revista da Cultura*, I, 13/14, 233-257.
- SANTARÉM, Visconde de (1842-1876). *Quadro elementar das relações políticas e diplomáticas de Portugal*, vol. IV, pt. II. Lisboa.
- SCHNAKENBOURG, Éric (2019). *Entre la guerre et la paix: Neutralité et relations internationales*. Rennes: Presses universitaires.
- SCHWARTZ, Stuart B. (2007). "The economy of the Portuguese empire", in Francisco Bethencourt, Diogo Ramada Curto (eds.), *Portuguese oceanic expansion 1400-1800*. New York: Cambridge University Press, 19-48.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2012). *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: A political and economic history*. Chichester: John Wiley.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2021). "Looking out from Goa, 1648: Perspectives on a crisis of the Estado da Índia". *Modern Asian studies*, 55, 6, 1755-1794.
- VALLADARES, Rafael (2001). *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): Declive imperial y adaptación*. Leuven: Leuven University Press.
- VEEN, Ernst van (2000). *Decay or defeat?: An inquiry into the Portuguese decline in Asia 1580-1645*. Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies, Universiteit Leiden.
- VINK, Markus P. M. (2016). *Encounters on the opposite coast: The Dutch East India Company and the Nayaka State of Madurai in the seventeenth century*. Leiden: Brill.
- WINIUS, George D. (2001). "India or Brazil? Priority for imperial survival in the wars of the Restauração", in George D. Winus (ed.), *Studies on Portuguese Asia 1495-1689*. Aldershot: Ashgate Variorum, 1-9.

A regulamentação do trabalho indígena em Timor, na passagem da Monarquia para a República

The regulation of indigenous labour in Timor during the transition from Monarchy to Republic

CÉLIA REIS

UNL, CEF/HTC/FCSH

celiareis1@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6650-2909>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/10/2024

Texto aprovado em / Text approved on: 30/07/2025



Resumo. A importância do trabalho dos indígenas no desenvolvimento das colónias levou os diversos Estados a regulamentá-lo e Portugal seguiu o mesmo caminho. Em Timor, este processo seguiu um percurso próprio, que respondia às necessidades locais associadas ao pretendido desenvolvimento e que não seguia todos os procedimentos gerais. As diversas alterações introduzidas, que passaram por diversas instâncias locais e nacionais, mantiveram os mesmos objetivos. Na década de 20, elas mostraram-se também ligadas à nova conjuntura, marcada pela posição da Sociedade das Nações nas questões coloniais.

Palavras-chave. Trabalho indígena, Timor, colonialismo, legislação colonial.

Abstract. The importance of indigenous labour in the development of the colonies led various states to regulate it, and Portugal followed the same path. In Timor, this process took its own course, responding to local needs associated with the desired development and not following all general procedures. The various changes introduced, which passed through several local and national instances, maintained the same objectives. In the 1920s, they were also linked to the new context marked by the League of Nations' position on colonial issues.

Keywords. Indigenous labour, Timor, colonialism, colonial legislation.

Introdução

A segunda metade do século XIX conheceu uma alteração no quadro colonial com a conquista e imposição sobre os povos. Com efeito, assistiu-se então a um esforço de ocupação de territórios, particularmente em África e na Ásia, com a necessária concertação de posições entre as principais potências europeias, que avançavam no alargamento dos seus impérios, em busca de recursos económicos, de posições estratégicas ou de prestígio; sujeitavam-se os habitantes, frequentemente através de campanhas militares, para impor a efetividade do colonizador.

Em paralelo com este domínio desenvolveram-se novas concepções sociais, mesmo de cariz biológico e associadas ao darwinismo, que enquadravam a distinção racista, de contraste entre civilizados e não-civilizados, ou seja, inferiores, remetidos também à designação de “indígenas”. Diferenciação que se traduzia igualmente no campo jurídico, com a formulação de códigos próprios, adaptados aos grupos a que se destinavam e que, no seu inter-relacionamento, podiam usar as suas leis próprias.

Impunha-se aos civilizados, os colonizadores, uma “missão civilizadora”, transformadora de pessoas rumo à civilização. Um encargo sem prazo, que levaria a uma mudança de costumes, com recurso às mais diferenciadas formas, da religião ao trabalho, da instrução às imposições fiscais (sendo muita a bibliografia existente, tomemos como exemplo: SILVA 2009; 2006; 2004; 2016; s.d.; MERLE 2004; KOLSKY 2011; MARTINEZ 2012; NETO 2010; MANN 2009; BAT e COURTIN 2012).

Com efeito, o trabalho ocupava um meio essencial deste processo, devendo criar hábitos entre aqueles que eram caracterizados como “crianças” a serem educadas, como pessoas que viviam naturalmente com necessidades reduzidas e que satisfaziam com pouco esforço, tornando-os ociosos. Estas justificações civilizadoras cruzavam-se perfeitamente com a concepção da exploração económica das colónias, numa fase em que os diferentes países colonizadores tinham abolido a escravatura. Havia, portanto, necessidade de encontrar novas fórmulas de conseguir trabalhadores para as diversas atividades a incrementar, para impedir que a falta de mão de obra impossibilitasse o aproveitamento das riquezas ou o desenvolvimento local que se impunha.

Num contexto da partilha de ideologias, a exploração do trabalho indígena era comum à generalidade dos espaços coloniais, estrangeiros ou portugueses. Todavia, podia ter diversas configurações, entre a requisição ao serviço de particulares, o serviço em obras públicas, o transporte, as culturas obrigatórias ou mesmo o emprego doméstico, abrangendo uma enorme panóplia de pessoas. Ela envolvia também as autoridades locais como órgãos essenciais: os poderes indígenas que forneciam os trabalhadores e os coloniais que os requisitavam.

Configurada de forma tão inclusiva, a questão do trabalho indígena teve uma nova fase a partir do final da I Guerra Mundial, quando ficou sob a alçada escrutinadora da Sociedade das Nações e, posteriormente, da Organização Internacional do Trabalho. Nos órgãos internacionais impôs-se a definição da escravatura, mas só em 1930 se realizou a Convenção destinada especificamente a outros trabalhos indígenas obrigatórios. No caso português, verificou-se alguma resistência à mesma, só a ratificando em 1956. Noutros casos houve

a preocupação de manter as cláusulas que garantissem o trabalho coercivo através da utilização de designações de “serviços tradicionais”, como sucedeu nas Índias neerlandesas (entre muita bibliografia que poderia ser citada sobre a temática MARTINEZ 2008; JERÓNIMO 2010; 2020a; 2012a; 2020b; 2012b; JERÓNIMO e MONTEIRO 2015; JERÓNIMO 2020b; JERÓNIMO e MONTEIRO 2014; LE CROM 2019; NETO 2010; 2017; SANTOS e RODRIGUES 2004; J.P. MARQUES 2006; RICCIARDI 2019b; 2019a; SALVAING 2020; COOPER 1989; SEIXAS 2015; 2016; NASCIMENTO 2004; FALL 1993; FERRERA 2016; MAUL 2007; MANSE 2023; ZAMPARONI 2004; HAVIK 2006; CRIBB 1994; DUFFY 1967).

Esta situação teve, naturalmente, os seus efeitos em Timor. Vários estudos têm-se dedicado às culturas obrigatórias que aí se promoveram¹ e mencionaram o trabalho compelido (exemplos, DAVIDSON 1994; FIGUEIREDO 2011; SHEPHERD e MCWILLIAM 2013; SHEPHERD e MCWILLIAM 2014; CLARENCE-SMITH 1992; SEVIN 2006). Todavia, não tem havido uma análise da sua regulamentação e desenvolvimento, que é o principal objeto deste artigo, considerando o trabalho para os particulares e para o Estado: seguindo a cronologia mais geral das colónias portuguesas, verificamos como foi organizado desde as primeiras regulamentações no final do século XIX e como se diferenciou; apesar da intenção de se proceder a maior harmonização de procedimentos, houve resistências e adaptações; na década de 1920, as preocupações das autoridades locais esbarraram numa nova situação internacional. Realce-se, contudo, que não abrangemos o recrutamento militar, nem a corveia a prestar aos chefes, que se manteve muito para lá do que era legal (CLARENCE-SMITH 1992: 19-20).

Tendo já sido verificada a necessidade de realização de estudos locais, que analisem as características específicas de cada espaço (NETO 2017: 117; JERÓNIMO 2012b: 175), este artigo constitui um contributo para aprofundar o conhecimento do trabalho indígena nas colónias portuguesas.

1. Situação portuguesa

Num contexto em que enfrentavam apetências estrangeiras por territórios que os portugueses consideravam seus, estes viam nas colónias a possibilidade de regeneração do país e elas assumiram uma dimensão sacralizada

¹ Situação que, aliás, já vinha de trás, pois o governador de Afonso de Castro [1859-1863] tinha adaptado à realidade local o sistema de van der Bosh, imposto na vizinha Java (FIGUEIREDO 2011: 210-211). Sobre a introdução deste método BREMAN 2015.

no imaginário político (ALEXANDRE 2000b; 2004; 2008; 1995; 2000a; ALEXANDRE 1998; COSTA, RODRIGUES, e OLIVEIRA 2014, entre muitos outros estudos), o trabalho dos nativos foi sucessivamente encarado pelos colonialistas como um elemento essencial para o seu desenvolvimento económico. Na década de 1890, depois do trauma do Ultimato britânico, impuseram-se novas formas de administração (REIS 2018), alteraram-se os procedimentos e também se procedeu à definição do indígena e à legislação da obrigatoriedade do seu trabalho.

Este era um processo que vinha a encaminhar-se depois da abolição oficial da escravatura, por lei de 1869 (sobre este processo, MARQUES 1999; ALEXANDRE 2000b), mas que mantinha os libertos ao serviço dos seus senhores até 1878. Este prazo foi antecipado e a lei de 29 de abril (regulamentada pelo decreto de 20 de dezembro do mesmo ano – *Collecção Official da Legislação Portuguesa* (COLP), 1875, 125-127, 380-387) determinava o fim da condição servil no prazo de um ano, mas igualmente que os que assim beneficiavam ficassem obrigados a trabalho assalariado por mais dois anos, de preferência ao serviço dos antigos senhores, e sujeitos ao curador oficial que se estabelecia. Sendo depois a condição servil extinta em 1878, ainda se reconhecia que os indígenas não tinham capacidade de manterem os “seus direitos de cidadãos livres”, exigindo a continuidade da sua proteção através dos curadores, que intervinham nos contratos. Ao trabalho obrigatório estavam outrossim obrigados os vadios, condenados judicialmente (regulamento de 21 de novembro de 1878 – COLP, 1878, 328-336).

Este decreto deveria ser aplicado nas diferentes províncias através dos seus regulamentos privativos, tendo sido publicados os de Angola, S. Tomé e Príncipe e Moçambique. Contudo, não se destinava a Timor, pelo que o respetivo governo determinou regras próprias, aprovadas pelo Governo metropolitano, o qual também o incumbiu de aplicar a parte adequada daquele regulamento geral aprovado pelo decreto supra indicado (portaria régia de 5-2-1879 – *Collecção da Legislação Novissima do Ultramar*, 1879 e 1880, 3).

O aproximar do final do século intensificou ainda o entendimento civilizacional da inferioridade dos indígenas e consequente alargamento da obrigatoriedade de trabalho em Timor. Este alargamento produziu não só a crítica a um modelo organizacional entendido como assimilacionista (SILVA 2009: 423; REIS 2018: 317), como à definição progressiva dos indígenas (expressa principalmente a partir de 1894, na publicação do decreto relativo à justiça ultramarina e seu regulamento – decretos de 20 de fevereiro e 20 de setembro de 1894, respetivamente). Neste entendimento, a sua inferioridade também se caracterizava pela indolência, contra o carácter produtivo dos europeus. De

imediatamente esta legislação impunha que a pena de prisão fosse substituída pela de trabalho público. Mas esta era apenas uma parte do trabalho redentor, essencial à sua civilização, segundo o modo de pensar coevo.

Apesar da realidade que constituía a exploração da mão de obra indígena, estas perceções implicaram outra regulamentação, numa assunção de que as disposições do decreto de 1878, não obstante os seus objetivos, não tinham sido cumpridas pelos responsáveis coloniais, dando lugar à exploração, particularmente dos régulos, e à falta de meios para compelir os indígenas ao trabalho (AHU, 83 1E MU DGU, Trabalhos auxiliares para Conferência de Paz)². O desenvolvimento deste processo levou à nomeação de uma comissão, presidida por António Enes, para estudo da questão, de que resultou a proposta de regulamento que o ministro Eduardo Vilaça apresentou aos deputados (DCD, 20-3-1899). Todavia, encerradas as câmaras parlamentares, este veio a ser publicado como decreto a 9 de novembro de 1899, em cujo preâmbulo se considerava a sua imperiosa necessidade, como condição para o progresso colonial. “Agora todos os indígenas poderiam ser forçados a trabalhar sem qualquer condenação judicial e por via meramente administrativa” (SEIXAS 2015: 235).

Decretava-se também que esta legislação se aplicasse a todas as províncias ultramarinas, com regulamentos locais (portaria de 18-11-1899), nos anos seguintes³. Estes vinham consagrar uma prática existente e comum (JERÓNIMO 2010: 75), mesmo nos locais onde estes diplomas não foram publicados⁴.

2. A primeira regulamentação e o trabalho indígena em Timor

Em 1894 chegou a Timor o governador José Celestino da Silva [1849-1911], que haveria de marcar a colónia de forma indelével, deixando uma marca polémica, entre a admiração e a contestação. Ao longo dos 14 anos que governou Timor preocupou-se com a imposição da soberania portuguesa nos diversos reinos locais, com importantes campanhas militares e com o

² Usamos as seguintes abreviaturas: AHU – Arquivo Histórico Ultramarino; CC- Conselho Colonial; BOT – *Boletim Oficial de Timor*; COLP – Coleção Oficial de Legislação Portuguesa; LN – *Legislação Novíssima*; PP – Portaria provincial; GT – Governador de Timor; MC – Ministro das Colónias; MSENMU – Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar; of. ofício; DCD – *Diário da Câmara dos Deputados*.

³ Angola em 1902, Cabo Verde em 1903, Lourenço Marques em 1904 e territórios da Companhia de Moçambique em 1907 (decretos de 16-7-1902, 28-12-1903, 9-9-1904 – alterado a 4-7-1905 –, 26-7-1907, respetivamente).

⁴ Como se encontra analisado, a falta de publicação nas fontes legislativas nacionais não impedia que existissem regulamentos locais, cujo envio para Lisboa também poderia ser adiado (REIS 2018).

desenvolvimento económico, a partir da constituição de empresas europeias. Ele próprio constituiu uma destas organizações, a Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho, onde, segundo os seus detratores, veio a usar largamente a escravatura (ZOLA 1911: 6-9).

O decreto supracitado de 9 de novembro de 1899 foi publicado no *Boletim Oficial de Timor* em maio e junho de 1900, logo seguido pela portaria que determinava a sua aplicação mediante a adaptação através de regulamentos locais, cujos projetos teriam de ser submetidos ao ministério (BOT, 19-5-1900; 26-5-1900; 2-6-1900; 9-6-1900). Porém, o governador de Timor já se antecipara e, no início do mesmo ano, publicara a portaria do governo local de 9 de dezembro de 1899 (BOT 6-1-1900). Considerando o tempo que as comunicações demoravam entre Portugal e a colónia, este último diploma não pode ter sido consequência da publicação daquele decreto. Ficam-nos assim duas hipóteses: José Celestino da Silva inspirara-se, certamente, no conhecimento que tinha relativamente aos escritos e proposições das situações coloniais e uma das possibilidades foi ter seguido o trabalho da comissão e proposta de lei anteriormente apresentada; numa outra eventualidade, bem mais provável, tomara a iniciativa de avançar. É possível, no entanto, que não tenha sentido a necessidade de se submeter aos juízos do ministério. Em 1905, o ministério mandou-o remeter o projeto para recrutamento de indígenas (AHU, SEMU SGU GM liv 2, telegrama de 14-6-1905), mas desconhecemos se relativo a assuntos militares ou a esta angariação de trabalhadores.

Se a legislação, em geral, vinha culminar o processo já anteriormente usado de exploração de trabalho, o mesmo poderá ter ocorrido em Timor, uma vez que a respetiva portaria se justificava pela necessidade de providências que pusessem fim às irregularidades que provocavam reclamações dos indígenas. Mas o seu preâmbulo foi mais longe e acusou a retórica habitual de que os nativos necessitavam de incentivo para se prestarem ao trabalho, “principal factor da boa ordem” e que tornava “o homem mais respeitável na sociedade”. A esta questão, no entanto, acrescentavam-se dois elementos: a necessidade de os proteger contra abusos e, ao mesmo tempo, de garantir às empresas agrícolas que não teriam falta de mão de obra, tão essencial ao desenvolvimento agrícola que se procurava. Uma outra questão integrava-se igualmente no discurso colonialista habitual: a regulamentação seguia os usos e costumes locais. Havia ainda espaço para mostrar que se estava, afinal, a seguir o exemplo dos países “mais avançados em civilização”, onde também o trabalho era obrigatório e se penalizavam os vadios. E, com efeito, esta era a primeira das normas que estavam contempladas na portaria: os que pretendessem furtar-se ao trabalho e dedicar-se à vadiagem estavam sujeitos a serem capturados

e entregues ao poder judicial. Depois o texto continuava garantindo que as autoridades providenciariam para assegurar trabalho, quando dele houvesse necessidade, e a possibilidade de realizarem contratos até um ano, segundo o interesse dos proprietários e feitores e concordância dos trabalhadores; a formalização desses contratos ocorria na presença do administrador de Díli ou de comandantes militares da área, sob pagamento de emolumentos. Estavam conjuntamente contemplados aspetos como horários [estendiam-se por nove horas diárias (quatro horas ao domingo), das 6 horas da manhã às 6 horas da tarde, com intervalo de 3 horas], máximo de peso a transportar e as penalidades para os que abandonassem o trabalho sem justa causa (perda de salários até aí ganhos, perseguição e prisão para os trabalhadores; multas para os empregadores), assim como garantia de que não seriam maltratados. Porém, o artigo 14.º ia mais longe, impondo a obrigatoriedade ao administrador de Díli ou aos comandantes militares o fornecimento de trabalhadores sempre que este fosse requerido por proprietários e feitores. Para tal, as autoridades (comandantes de 2.ª linha) requisitavam os trabalhadores aos régulos, que recebiam por cada trabalhador fornecido. Além do pagamento, em dinheiro ou bens, os empregadores ficavam obrigados a tratar os indígenas doentes.

Esta regulamentação prosseguiu nos anos seguintes e, no crepúsculo da monarquia, ao mostrar as possibilidades de exploração de Timor, António Magalhães recorria ao conjunto composto por ela e pelo decreto de 1899 para mostrar que as empresas que quisessem estabelecer-se aí não tinham de reear falta de trabalhadores, que eram justamente garantidos pelas autoridades públicas (MAGALHÃES 1909: 34-35). Ao seu lado tinha Júlio Montalvão e Silva (filho do antigo governador Celestino Montalvão e Silva) com as mesmas garantias (SILVA 1910: 42).

Note-se que este sistema não impedia a realização de contratos de duração superior. Aliás, Júlio Montalvão e Silva explicou na sua publicação que estes serviços obtidos através da requisição eram geralmente maus, tendo de ser substituídos todos os meses, o que conduzia as empresas a preferirem contratar por prazos superiores, com condições benéficas: os trabalhadores ganhavam hábitos de vida e escapavam à tirania dos seus chefes (SILVA 1910: 42). Porém, outras afirmações iam em sentido contrário: em ofício do governador, em 1911, lê-se que, na realidade, estes contratos quase não existiam (AHU, CC, cx. 8, of. do GT, 24-11-1911).

Uma outra vertente do trabalho obrigatório era o do serviço dos indígenas como carregadores. Considerando-se que o faziam ao Estado, neste se compreendiam os funcionários militares, eclesiásticos e civis em jornadas no distrito, no âmbito das suas atribuições ou por ordem superior, bem como

das suas famílias ou outras pessoas, em situações regulamentadas. Neste diploma se determinava o número máximo de carregadores a que tinham direito, bem como se estabeleciam as regras de peso, jornadas máximas diárias e pagamentos⁵. Tratava-se sobretudo da regulação de uma prática que era mais abrangente, integrando juntamente o direito às deslocações entre a metrópole e as colónias, e que também mereceu normas mais específicas para outros locais⁶.

Para além deste quadro, os indígenas estavam ainda obrigados a serviços gratuitos ao Estado para trabalhos públicos, na continuidade de um regime antigo (SILVA 1910: 42.) Esta forma continuou e foi graças a ela que se construiu grande extensão de caminhos (AHU, 2505 1L SEMU DGU, relatório do Governador de Timor).

3. A mão de obra e o desenvolvimento de Timor

O entendimento das decisões constantes na portaria suprarreferida de 1899 integra-se perfeitamente nos projetos que Celestino da Silva tinha para Timor: transformá-la numa colónia de povos submetidos e onde a agricultura prosperasse. Economia e soberania entrelaçavam-se assim no campo social, pela formação civilizacional, à semelhança do que ocorria noutras colónias, portuguesas ou estrangeiras. Este governador legitimou-a ainda com um outro argumento: as crenças timorenses obrigavam-nos ao serviço do governo (AHU, 2505 1L SEMU DGU, cx 88, carta de José Celestino da Silva, s/d).

Havia, portanto, justificações que ultrapassavam a própria economia, situando-se no campo político e civilizacional: transmitir hábitos, criar novas condições de vida. Mas, sobretudo, considerava-se que esta mão de obra era essencial ao desenvolvimento económico.

O sistema baseava-se num princípio simples: nunca deveriam faltar trabalhadores. Era, então, esta mão de obra que estava na base dos constantes discursos que mostravam as imensas possibilidades de Timor, passível de vir a ser a nova S. Tomé noutro continente. Porém, como salientava Jaime Augusto Vieira da Rocha [1867-1947], ao contrário do que se passava na colónia africana, aqui não faltavam braços (AHU, 2505 1L SEMU DGU, cx 88, carta de José Celestino da Silva, s/d; 2862 1A SEMU GM, carta de Jaime Augusto Vieira da Rocha, 28-7-1908).

⁵ Exemplo, Decreto de 28-12-1907, aprovando o “Regulamento para o abono de transporte aos funcionários públicos do districto autonomo de Timor”.

⁶ Para Cabo Verde, por decreto de 27-6-1906; para a Guiné, por decreto de 21-10-1907.

Esta última referência, feita em carta privada, era paralela àquela que se publicava em documentos públicos. Na já referida obra de Magalhães, havia um reconhecido interesse em ultrapassar a imagem de Timor como lugar deficiente em mão de obra, devido à indolência dos locais, para além da proteção dada aos investidores pela legislação em vigor (MAGALHÃES 1909: 6, 35).

Outras referências mantinham o mesmo tom, embora, por vezes, matizado com a referência às propriedades dos indígenas. Filomeno da Câmara [1873-1934], por exemplo, dizia que “Na África o preto é apenas o braço, a mão d’obra, aqui não”, porque os nativos detinham as terras de onde provinha a maior parte do que se exportava e consumia localmente. Esta foi, na realidade, uma das principais formas usadas por este governador na sua pretensão de desenvolvimento agrícola, impondo obrigações a estes pequenos proprietários. Porém, o mesmo não deixava de salientar a obrigatoriedade do trabalho ao Estado, que justificava pelas tradicionais conceções coloniais: sem ela, os timorenses passariam a viver com “excepcional privilégio”. Mas, negando que (ao contrário da imagem que se fazia na metrópole) estivessem sob “jugo férreo”, ou “violento e deshumano”, avançava que cada vez mais estavam sob a proteção das autoridades portuguesas (AHU, 2505 1L SEMU DGU, relatório do GT).

As condições criadas em Timor, facilitando a obtenção da mão de obra aos particulares, encontravam-se profundamente justificadas, e até engrandecidas, pelos responsáveis locais. Filomeno da Câmara, por exemplo, lembrava que esta forma concedia “facilidades e condições económicas desconhecidas em qualquer outra colônia portuguesa ou estrangeira” (id.).

As justificações que foram sendo aventadas para este sistema entroncavam igualmente no paralelo entre esta forma de fornecimento de mão de obra e a existência de contratados: se estes existiam nas diversas empresas, em número correspondente às necessidades permanentes, havia outras ocasiões em que se impunha a contratação de muitos mais trabalhadores, em número muito variável e dependente dos serviços, pelo que esta elasticidade de fornecimento se mostrava essencial (id.).

À maleabilidade numérica de requisição de trabalhadores associava-se outro elemento essencial: o salário pago aos trabalhadores contratados desta forma era reconhecidamente baixo (em 1912, por exemplo, o salário de cada trabalhador requisitado correspondia a uma pataca por semana, ou meia pataca e uma ração diária de dois cates de milho, ou cate e meio de arroz). Aqui se encontrava a justificação para a manutenção de algumas empresas, que, reconhecidamente, não teriam possibilidade de continuar em circunstâncias

diferentes (id.). Não é, portanto, de estranhar que os mesmos elementos fossem realçados noutras fontes, como aconteceu numa publicação australiana de uma dessas empresas (*The Timor Development Syndicate Limited, Portuguese Timor*)⁷.

Ainda em 1930 o governador fazia notar o mesmo, pois só assim se garantia a continuidade das empresas (AHU, 1725I 1C MU DGCOR, of. do GT ao MC, 17-2-1930).

O trabalho dos carregadores mostrava-se imprescindível, numa colónia onde faltavam estradas e os transportes eram muito limitados. Eram, portanto, os homens que transportavam as cargas de toda a espécie, desde as bagagens dos funcionários e particulares, aos produtos da agricultura, onde avultava o café. Vir-se-á a reconhecer, em 1930, que morriam muitos homens por doenças devidas à alteração de climas entre as diferentes partes da ilha (AHU, 1725I 1C MU DGCOR, Inquérito).

Todo este sistema se baseava num elemento chave: o comandante militar (sobre estes, entre outros, ROQUE 2012). Como reconhecia Filomeno da Câmara, entre outras vozes, os indígenas só correspondiam à chamada por serem intimados para tal, não havendo lugar à vontade pessoal. Aliás, também se admitia que sem a intervenção daquela autoridade, os agricultores não conseguiriam contratar trabalhadores. Porém, perante “um simples gesto” seu, apresentavam-se no número requisitado, que muitas vezes era muito elevado, embora não pudesse ser considerado trabalho compelido. Era, desta forma, algo legalmente indefinido, que justificava a falta dos contratos que, todavia, estavam previstos no regulamento. Nesse caminho, naturalmente, não se pagavam as taxas que estes implicavam, barateando ainda mais a obtenção desta mão de obra (AHU, CC, cx. 8, of. do GT ao MC, n. 168, 24-11-1911; of. do delegado da comarca ao GT, 9-6-1910).

Este último aspeto revela-nos já uma transgressão local da norma geral, mas outros aspetos diferenciavam igualmente os procedimentos de Timor. Assim, aqui não se encontrava qualquer curador.

4. A nova regulamentação

O período final da monarquia foi de grande mudança em Timor. Depois de 14 anos a governar a província, José Celestino de Silva foi afastado desse governo, cedendo o lugar a Eduardo Augusto Marques [1867-1944]. Este,

⁷ Segundo o conteúdo da publicação, trata-se de um sindicato formado em Sydney.

por seu lado, governou apenas um ano, sendo transferido para Macau. O novo governador interino, Gonçalo Pimenta de Castro [1868-1952], tomou as rédeas da col nia entre agosto de 1909 e fevereiro de 1910, dando então o lugar ao efetivo Alfredo Cardoso de Soveral Martins, 1.  tenente da armada [1869-1938]. Depois de mais dois governadores transit rios, em fevereiro de 1911 o governo passou para outro 1.  tenente da Armada, Filomeno da Câmara, que se manteve por um período muito mais longo.

Este tempo fez sentir ainda a intenção de mudança nas questões do trabalho, num processo que ocorreu entre as decisões locais e a sanção de Lisboa.

Em abril de 1910, foram fixados os números de auxiliares que as diferentes jurisdições tinham de fornecer às obras públicas de D li, uma vez que os régulos reclamavam contra a distribuição existente, considerada excessiva relativamente aos quantitativos dos seus contribuintes, e porque se pretendia evitar que os trabalhadores deixassem os serviços agrícolas (portaria provincial 68, 16-4-1910). Esta última parte mostra que o tempo posterior ao governo de José Celestino da Silva continuava a ser marcado pelas intenções de fomento local, que já tinham também levado à publicação de uma portaria para aproveitamento de terras para culturas (PP n. 136, 14-10-1909, BOT 16-10-1909, 214-215).

No início de 1910, coube a Gonçalo Pimenta de Castro o envio ao ministério de um projeto de serviços e fomento agrícola, com proposta de regulamentac o do trabalho obrigatório. Tratava-se, provavelmente, de uma necessidade, embora tardia, de se avançar por um procedimento que não tinha sido feito, ou, pelo menos, reconhecido pelo governo central (AHU, CC, cx. 8, f. do GT ao MC, 3-1-1910; consulta, 106/1912, 19-7-1912).

Ao enviar o projeto, o governador interino afirmou que ele fora inspirado no decreto de 1899 e no regulamento de Angola⁸, n  obstante adaptado às características timorenses e procurando garantir os interesses de patrões e indígenas. Com efeito, a proposta seguia de muito perto aquele decreto, começando de imediato por realçar a obrigatoriedade moral e legal dos indígenas ao trabalho, que poderia ser exercido ao serviço do Estado, dos municípios ou de particulares. Na listagem dos excluídos das suas obrigações ia mais longe do que o decreto de 1899, apresentando quantitativos: nela integravam-se os que cultivassem, por conta própria, parcelas até 25 ares, ou que cultivassem um mínimo de 5.000 p s de cafeeiros, cacauzeiros, moscadeiras, caneleiras, quina, coqueiro, pimenta, ou 10.000 p s de arequeira, tabaco ou outra.

Além deste aspeto, o projeto contemplava a existência de um curador,

⁸ Decreto de 16-7-1902 e "Regulamento Provisório do trabalho indígena e fomento agrícola na província de Angola", COLP, 1902, 597-614.

então inexistente em Timor, e que era descrito pelo governador como uma autoridade técnica, com intervenção quando tal se mostrasse necessário. Mantinha-se, no entanto, o papel dos comandantes militares como delegados daquele curador, num processo simplificado, que, aliás, se queria que vigorasse noutros aspetos da justiça; ao governador estava reservado o lugar de juiz em última instância.

Contemplava-se a possibilidade de existência de contratos de trabalho longos, que o governador pensava poderem estender-se até cinco anos, mas que o Conselho Colonial (provavelmente) alterou, a lápis, para dois; poderiam ser realizados com intervenção da autoridade pública, que velaria igualmente pelo seu cumprimento. Além de outros aspetos, por exemplo impedindo que os trabalhadores fossem maltratados, mantinha-se a possibilidade de requisição de trabalhadores à autoridade administrativa quando o patrão os quisesse contratar e não os conseguisse encontrar, bem como a respetiva disponibilização através da mediação dos régulos. Porém, determinava-se também que o agente do Curador dos serviçais e colonos haveria de verificar se cada um dos mesmos trabalhadores anuía livremente ao contrato com as condições estipuladas. Caso estas não fossem aceites pelos indígenas para deixarem de cumprir a obrigatoriedade do trabalho, passariam a estar sujeitos ao trabalho compelido, usando a terminologia presente no decreto de 1899. Nos casos em que este não fosse cumprido, os transgressores poderiam vir a ser condenados a trabalho correcional (AHU, CC, cx. 8, of. do GT ao MSEN-MU, 3-1-1910 e 11-5-1910; Projecto de regulamento).

O tempo, porém, deu lugar a outras modificações. Quando o documento foi recebido em Lisboa, em meados de fevereiro de 1910, já o governador tinha sido substituído e, como era habitual, o ministério mandou que o novo responsável pela colónia exprimisse o seu parecer sobre ele. Este enviou um ofício do Delegado do Procurador da Coroa e Fazenda, acrescentando disposições. Porém, este documento fora escrito anteriormente, na sequência de uma solicitação de Gonçalo Pimenta de Castro, quando ainda era governador, e versou sobre aspetos administrativos, como cobrança de multas e a possibilidade de realizar contratos conjuntos, quando o número de trabalhadores envolvidos fosse superior a dez, com a respetiva alteração dos emolumentos a pagar (AHU, CC, cx. 8, of. do GT ao MSEN-MU, 11-5-1910; of. do delegado ao GT, 9-5-1910).

Enviado este processo à Junta Consultiva do Ultramar, a alteração que se impôs com a proclamação da República levou a que transitasse para o seu sucessor, o Conselho Colonial. Foi já este órgão que se pronunciou a 3 de julho de 1911, num momento em que já se tinha realizado outra modificação

no âmbito do trabalho indígena: a publicação do decreto de 26 de maio de 1911. Não obstante este não ter alterado grandemente o anterior (JERÓNIMO 2010: 114), a análise do Conselho Colonial já não partia apenas do documento timorense, tendo de se considerar as inovações aqui contempladas, o que esteve presente na consulta do Conselho Colonial. Como mais tarde este órgão veio a reconhecer noutra consulta, tendo passado tão pouco tempo desta publicação, não se aceitavam princípios diferentes de adaptação às características locais (AHU, CC, cx. 8, consulta 106/1912, 19-7-1912).

Foram, por isso, assinaladas algumas lacunas: a falta de relação entre o número de árvores ou plantas que isentava um indígena do trabalho obrigatório e o rendimento que o mesmo poderia receber se assoldado e recebendo os salários constantes nas tabelas que acompanhavam o projeto; faltava a quantia fixa que gratificasse os régulos e chefes que apresentassem os compelidos e a que os particulares pagariam pela requisição dos mesmos; não estavam contemplados aspetos como horários, descanso semanal, limites de carga a transportar, etc. Outros aspetos eram ainda considerados em desacordo com o decreto de 1911, pelo que o projeto foi devolvido ao governador de Timor, para ser alterado (AHU, CC, cx. 8, consulta 495/1910, 3-7-1911).

Entretanto, em janeiro do mesmo ano de 1911, em Timor tinha-se novamente mudado o governador, cargo agora assumido por Filomeno da Câmara. Este reenviou um novo regulamento, de acordo com o que lhe fora indicado, mas mostrando-se, desde logo, contrário a qualquer alteração ao sistema que estava em vigor na colónia e reconhecendo que, não obstante a regulamentação, quase nunca se realizavam contratos. Contrariando o decreto de 27 de maio, opôs-se ao estabelecimento de uma curadoria em Timor, que sobrecarregaria as finanças locais ou os emolumentos e a mão de obra, com o perigo de retração de capitais e sem representar qualquer vantagem para o indígena; essa figura não se justificava ainda pela limitação geográfica da sua ação, cabendo aos comandantes militares a continuidade da relação com os indígenas. Relativamente aos contratos, refutava a possibilidade de ficarem dependentes da vontade expressa dos trabalhadores. Usando as suas palavras sobre a necessidade de a autoridade aconselhar o indígena:

Essa ação paternal do conselho seria perfeitamente cómica em Timor, onde a um simples gesto de auctoridade se apresentam para o trabalho todos os indígenas que se requisitem, dentro dos limites que comporta a densidade da população.

Mas também é certo que sem esse gesto sem essa ordem nenhum se apresenta, e ainda é necessário que o gesto seja do commandante militar.

Mas se o commandante militar lhes perguntar fazendo-lhes ver que não há intimativa se elles se querem contractar, respondem que não.

N'estas condições será impossível fazer contractos cuja primeira condição é a livre vontade das partes.

Achava ainda que o carater vago da redação do diploma no que se referia aos contratos poderia levar a muitos abusos, mesmo a que os patrões prendessem os indígenas. Assim, e em conclusão, propunha apenas uma alteração, que era a elevação dos pagamentos aos trabalhadores (AHU, CC, cx. 8, of. do GT ao MC, 24 -11- 1911); toda a restante alteração do sistema em vigor era, em seu entender, “inútil e perigoso” (AHU, 2505 1L SEMU DGU, relatório do GT).

O Conselho Colonial pronunciou-se novamente a 19 de julho de 1912, anotando a continuidade de algumas lacunas. Mas, sobretudo, reconheceu que o regulamento que tinha sido enviado fora obra de quem conhecia a colónia; desta forma, apesar de discordar de algumas alegações do governador, o mesmo Conselho aceitou outros argumentos relativos às inovações e pronunciou-se para que continuasse suspensa a execução do decreto de maio de 1911. O ministro despachou em concordância (AHU, CC, cx. 8, 106/1912, 19-7-1912). É provável, no entanto, que nada tenha sido transmitido a Filomeno da Câmara, que veio a dizer que “quem cala consente”, continuando com as práticas anteriores (AHU, 2505 1L SEMU DGU, relatório do GT).

Não obstante, o próprio governador também considerou oportuno introduzir outras alterações por portaria local. Em outubro de 1912 reconheceu que não havia qualquer norma estabelecida sobre a duração do trabalho requisitado e existiam situações em que este se realizava num período curto (às vezes menos de 8 ou 15 dias, “resultando para o espirito indígena a noção de que o trabalho é uma penalidade degradante so suportável por oito dias na vida”), dando lugar a perturbações, pelo que determinou o período mínimo de três meses para este labor (com possibilidade de se limitar a um mês no primeiro ano após a publicação da portaria); aumentou o salário para os que se assalariassem voluntariamente por seis meses. Acrescentava-se ainda que os particulares não podiam realizar contratos de trabalho diretamente com os chefes indígenas (PP n. 130, 9-10-1912, BOT, 12-10-1912, 200).

Em complemento a esta determinação, o governador publicou nova portaria sobre a distribuição dos auxiliares para obras públicas (alterando a de abril de 1910), estabelecendo igualmente um período mínimo de trabalho de três meses e elevando os salários (PP n. 131, 12-10-1912, BOT, 12-10-1912, 200-201).

Um outro elemento da atenção de Filomeno da Câmara prendeu-se com a concessão de transportes e com a alteração do que se encontrava no decreto de 1907, mandando que os comandantes enviassem as suas observações sobre as alterações a fazer. Para além de se referir às etapas a percorrer e aos cavalos utilizados, reconhecia a necessidade de o Estado pagar estes serviços, pois até então eram prestados gratuitamente (PP n. 128, 7-10-1912, BOT, 12-10-1912, 199-200).

Note-se que estas três portarias, publicadas em conjunto, se complementavam, fazendo parte das iniciativas de Filomeno da Câmara para o desenvolvimento de Timor. Esta ligação ficou mais nítida no ano seguinte, quando, no final de junho, regulou novamente o trabalho na colónia, reunindo-lhe o fornecimento de carregadores.

Esta nova portaria terá surgido a partir da solicitação do administrador da Companhia Agrícola de Timor ao governador para que se reunissem num só diploma as diversas determinações legais sobre o trabalho indígena. A 11 de junho, tendo conseguido reunir os comandantes militares e os responsáveis pelas duas empresas particulares que se dedicavam à agricultura, ficou acordada a sua feitura, cabendo a sua preparação ao tenente Magalhães, comandante militar de Liquiçá. Foi, então, publicada a portaria provincial número 187, onde se reconhecia que ainda não tinha sido possível elaborar o regulamento local “pela impossibilidade de o subordinar completamente a certas disposições da lei geral”. Partiu ainda da enunciação de alguns pontos: o trabalho feminino, que não era obrigatório pela lei geral, mostrava-se uma “imperiosa necessidade” em Timor, para alguns serviços agrícolas (sementeiros de milho e arroz; colheita e escolha de café, de acordo com os usos e costumes); era necessário impedir a difusão da ideia de que as autoridades assumiam o papel de empregadores de serviçais, estando ao serviço de empresas particulares e das suas ordens, uma vez que tal intervenção, para além da fiscalização e sanção dos contratos, se desenvolvia, por um lado, pelos usos e costumes locais, e, por outro, pela vontade governamental de auxiliar as empresas particulares (aliás, não obstante as mesmas empresas desejarem mais, tal auxílio era único entre as colónias do mundo). Para além disso, e também para além do regulamento de 1899, o texto acrescentou, em parte, o que constava nos decretos publicados e no projeto anterior, mas sem constar agora a exceção aos que trabalhavam uma propriedade com limites definidos ou cultivavam determinado número de plantas. O serviço dos carregadores implicava um pagamento, encontrando-se limitado o percurso diário máximo a 25 quilómetros e 20 quilogramas (PP n. 187, 30-6-1913, BOT, 5-7-1913, 181-183). No ano seguinte voltou a regular o fornecimento de transporte a

funcionários e a particulares; estes últimos faziam-se sem base jurídica, mas apenas graças à boa vontade do governo colonial (PP n. 73, 23-3-1914, BOT, 28-3-1914, 73-75).

Estas estipulações e a noção de que era o Estado que prestava o serviço sem ter a sua obrigatoriedade vieram a gerar queixa da parte da Companhia de Timor, a partir do seu responsável, Abel Fontoura da Costa, sobretudo pelos considerandos da portaria número 187, que considerava ofensivos para os particulares. A realidade é que a falta de fornecimento de todos os elementos pedidos levou, de facto, este gestor a uma reclamação em que mostrava os direitos que tinha ao mesmo número de trabalhadores pedidos (AHU, 865 1H SEMU DGFTO, of. ao comandante de Ermera, 1-7-1913). Contudo, num inquérito enviado pelo secretário de governo aos plantadores, a maioria reconheceu que recebiam todo o auxílio do Estado e que este era indispensável, além de que nunca pagaram por esses serviços (AHU, 865 1H SEMU DGFTO, informação da repartição, confidencial, 23-9-1913).

Depois do decreto de 1911, mantiveram-se algumas questões gerais sobre a sua aplicação e, em 1913, veio a lume um novo decreto com algumas modificações sobre agentes de recrutamento, trabalho, remuneração e repatriação (decreto n. 154, 1-10-1913). Todavia, a interpretação da legislação em vigor não se mostrou linear, surgindo reclamações, o que levou a que o governo a compilasse no Regulamento do Trabalho Indígena, publicado com o decreto de 14 de outubro de 1914 (AHU, 83 1E MU DGU, Trabalhos auxiliares para Conferência de P).

No mês seguinte, uma circular enviada a todos os governadores impunha a necessidade de adaptação em regulamentos provinciais (AHU, 2505 1L SEMU DGU cx 88 doc. 16, informação da rep., 16-3-1915). Apesar disso, não parece ter sido aplicada em Timor.

O processo timorense continuou a ser realçado pela sua simplicidade e barateza, tendo o governador mostrado, em 1917, que ele era preferível ao decreto. Apesar disso, impôs-se a organização legal da adaptação do mesmo decreto, pelo que, por portaria de abril deste ano, foram alteradas algumas disposições da portaria de 1913, na parte referente ao período de contratos de trabalho, que se podiam prolongar até cinco anos, e revogando algumas normas relativas a curadoria, tutela e forma de processo. Todos os restantes elementos continuaram em vigor (PP n. 64, 12-4-1917, BOT, 14-4-1917, 83). Tal não impediu que o governador afirmasse, em 1930, que era aquele decreto de 1914 que vigorava em Timor.

Segundo a descrição feita pelo responsável pela colónia, para além de se garantir a mão de obra compelida a particulares, para agricultura ou trabalho

nas minas, cada homem também podia ser obrigado a trabalhar para o Estado, até um mês, dividido em dois períodos; havia remuneração por este trabalho e, para o garantir, existiam arrolamentos nos diversos comandos (AHU, 17251 1C MU DGCOR, of do GT ao MC, 17-2-1930).

Saliente-se ainda a preocupação em impedir que os trabalhadores se eximissem à “obrigação moral do trabalho” exigida através da argumentação de emprego no trabalho doméstico que, por isso, foi regulamentado (PP n. 210, 27-6-1918, BOT, 5-7-1919, 190).

5. O imposto de trabalho

Em 1925, o Conselho Legislativo timorense aprovou um diploma que se destinava a regulamentar o imposto de trabalho. Fazia, mais uma vez, o apelo ao dever do colonizador de educar o indígena, “civilizando-o até o tornar assimilado”. Agora, no entanto, o que estava em causa era essencialmente o trabalho para fins coletivos, por isso já não se salientava a importância da agricultura, mas que o meio para atingir aquele desiderato era “o aperfeiçoamento das suas condições de vida e portanto a transfiguração constante do meio em que vive”, com a construção de estradas e a constituição de povoações. Considerando que desta forma se chegaria à riqueza de Timor, este trabalho deveria ser gratuito. Todavia, reconhecia-se que até aí tinha sido organizado de forma deficiente e nunca regulamentada, levando a uma distribuição espacial injusta, sobrecarregando uns povos em detrimento de outros, ou permitindo que alguns chefes protegessem os seus amigos do trabalho, sobrepesando os não amigos, que ficavam “como que escravizados”.

A partir destes princípios, o diploma estabelecia o imposto de trabalho, correspondente a 30 dias anuais de serviço gratuito ao Estado, incidente sobre os indígenas do sexo masculino e com idades compreendidas entre 18 e 50 anos. Dele ficariam isentos os régulos, ou encarregados do reino, chefes de suco e povoação, seus filhos, os inválidos, os alunos das escolas e ou que já estivessem isentos do imposto de capitação. Esta prestação, que seria incidente na área administrativa (fora desta só em circunstâncias especiais e por ordem do governador), destinava-se a obras que se consideravam melhoramentos, tais como as edificações públicas, abertura e conservação de estradas e caminhos, saneamento, condução de água para comandos e postos militares. Os trabalhos, porém, distinguiam-se de acordo com a habilitação: os que sabiam ler e escrever eram empregados nos serviços de direção ou fiscalização, os outros dedicavam-se ao trabalho braçal. Cavia às autoridades administrativas a

requisição dos indígenas para a prestação deste imposto, dividindo o seu número pelas diversas povoações, conforme o número de contribuintes. Seria feita, com antecedência mínima de seis dias, através dos respetivos chefes, no dia da sua reunião na sede do comando, por ocasião do dia do bazar regional. Possibilitava-se a remissão do trabalho através do pagamento, sendo o valor para um fundo especial do governo, depois de deduzidos 10% nos comandos ou circunscrições; mas, sendo esta aceite, outros indígenas que ainda não tivessem prestado o imposto substituiriam os que pagavam a remissão (Diploma Legislativo n. 39, BOT, suplemento, 20-3-1925).

Tal diploma foi rejeitado pelo governo metropolitano, por pressão de Afonso Costa, na delegação portuguesa na Sociedade das Nações (Declaração do Governo, BOT, 19-9-1925). A realidade era agora outra e, para além das campanhas ou contestações de outros governos como tinham existido no passado, existia esta instituição que estendia um dos seus braços às questões coloniais e impunha um novo olhar sobre os indígenas (DIMIER 2004). Portugal haveria, em breve, de sentir os efeitos da acusação de utilização da escravatura, devido ao relatório do sociólogo Edward Ross, mas já antes, com a sua presença na Comissão Temporária da Escravatura, estava alerta para se salvaguardar destas questões (entre outros, JERÓNIMO 2010: 211-25).

Ao receber esta comunicação, o governador Raimundo Meira negou a existência de qualquer escravatura em Timor, justificando antes o projeto rejeitado como um benefício para os povos, “furtando-os um pouco à injustiça ou violência” dos chefes indígenas; mas também, reconhecendo que os termos usados o comprometiam perante quem o lesse longe da colónia, afirmava que o trabalho obrigatório se mantinha como necessário ao seu desenvolvimento, pois, de outro modo, não teriam trabalhadores; e, recorrendo ao argumento tradicional, lembrou que o trabalho nobilitava, por ser remunerado e fiscalizado (AHU, 1467G 1C MU DGCOr, processo 15).

Apesar desta rejeição, há testemunhos da sua aplicação, na prática, praticando-se o trabalho gratuito (AHU, 2777 1A MU GM, Correspondência de José Augusto Correa de Campos ao MC, 6-6-1931). Por outro lado, no novo regulamento dos carregadores, em 1929, onde se mostrava a necessidade de atualização por causa de existência de mais estradas e pela imposição de economias numa fase de grandes apuros financeiros da colónia (REIS 2018), ao estabelecerem-se os pagamentos aos carregadores incluía-se explicitamente que, dentro das áreas de comandos ou jurisdições a que pertencessem, não tinham direito a salário, por ser um encargo dos respetivos povos (Diploma legislativo n. 136, BOT 30-12-1929).

Embora as acusações internacionais a Portugal versassem essencialmente sobre África, nos jornais da colónia holandesa vizinha também surgiram alguns artigos relativos a Timor, devidos a um mestiço holandês que tinha sido contratado para o desenvolvimento da cultura da borracha e depois fora despedido; a tónica realçava igualmente a necessária intervenção da SDN, acusando-a de ser incisiva com os neerlandeses⁹ sem olhar para a situação portuguesa. O ministro mandou proceder a um inquérito sobre o incidente que motivara tal divulgação, mas, naturalmente, o governador de Timor desmentiu as acusações. Apesar disso, verificava-se a continuidade do fornecimento de mão de obra a particulares quando estes alegassem não a conseguir, mas sem que tal constituísse uma obrigação do Estado, pois aqui “não há recrutamento de trabalhadores”. Desmentia-se outrossim a existência de trabalho gratuito, pois o regulamento de 1925 não fora aprovado (AHU, 1725I 1C MU DGCOR, of do GT ao MC, 30-8-1929 e outros documentos do processo; Casa Comum/ Fundação Mário Soares/António Arnao Metello, pasta 11009.014).

Noutros documentos, o governador afirmou que os trabalhadores que as autoridades forneciam a quem os requisitasse eram apenas os que estavam sujeitos a trabalho compelido, “averiguadamente, sejam refractários ao trabalho voluntário”, sem características de recrutamento; que não havia em Timor trabalho não remunerado (AHU, 1725I 1C MU DGCOR, ofício do GT ao MC, 17-2-1930).

Na realidade, ao chegarmos à última fase da década de 1920, continuamos a verificar a continuidade da intensa exploração da mão de obra indígena. Segundo uma carta escrita em 1931, as estradas construídas até Díli continuavam a ser feitas por esta mão de obra gratuita, a quem nem sequer forneciam a comida. Desta forma as consequências eram terríveis: sem alimentação, muitos acabavam por morrer. Aliás, os indígenas estavam obrigados a trabalhar desta forma durante um mês por ano, mas, por vezes, o período prolongava-se ao longo de três meses. Este trabalho era realizado também sem instrumentos, limitando-se a um pau ferrado, pois, além de não haver enxadas, a fraqueza dos trabalhadores impossibilitaria o seu uso. Acrescentava-se outro problema: frequentemente eram chamados para este trabalho logo a seguir às chuvas, quando deveriam estar a cuidar das suas terras. Deslocados para grandes distâncias das suas povoações, frequentemente ficavam igualmente sujeitos a maltratos. Como se mantinha a situação, não obstante as campanhas com as quais Portugal pretendia desmentir as imagens que

⁹ Com efeito, os neerlandeses enfrentavam outrossim as acusações de utilização de grande número de trabalhadores compelidos e de abusos nas corveias (MANSE 2023: 496).

corriam, não admirava que os portugueses fossem considerados escravagistas (AHU, 2777 1A MU GM, Correspondência de José Augusto Correa de Campos ao MC, 6-6-1931).

Conclusão

O trabalho indígena constituía um elemento essencial da exploração colonial e os diversos governos, mais cedo ou mais tarde, preocuparam-se com a sua legalização. Assim sucedeu com Portugal.

Em Timor, já depois de se terem introduzido culturas obrigatórias, o trabalho compelido dos nativos foi também uma realidade, como resposta ao ansiado desenvolvimento económico e justificado pela moralização dos povos indígenas, num processo que correu paralelamente ao das outras colónias portuguesas.

Contudo, a regulamentação deste trabalho seguiu um curso próprio entre os timorenses. Sendo quase coevo ao decreto de 1899, parece ter começado por uma iniciativa do próprio governador José Celestino da Silva, empenhado no desenvolvimento da colónia.

Foi depois deste governo que, com novos elementos à frente de Timor, se procuraram harmonizar as regras locais com as de ordem mais geral, mas num caminho pouco linear: mudaram os responsáveis várias vezes e as propostas transitaram igualmente na mesma proporção entre a colónia e as estruturas decisórias em Lisboa, ao mesmo tempo que a própria legislação comum aos diversos espaços coloniais foi mudando¹⁰. Neste percurso foi outrossim notória a intenção de manter um procedimento que se considerava mais adequado aos interesses coloniais locais, em detrimento de estruturas gerais.

Foram diversas as portarias locais que continuaram a nortear o trabalho dos indígenas de Timor, nas suas diversas dimensões, não obstante haver referências aos decretos nacionais, mantendo, no geral, as posições que se consideravam consentâneas com a sonhada prosperidade local.

Uma nova alteração foi proposta com o imposto do trabalho que, no entanto, ocorreu num novo contexto: o que provinha das estruturas da Sociedade das Nações e sua regulamentação e fiscalização das questões coloniais.

¹⁰ Um processo comum a outros assuntos e colónias (REIS 2018).

Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). 1467G 1C MU DGCO_r, processo 15.
AHU. 1725I 1C MU DGC_{or}.
AHU. 2505 1L SEMU DGU, cx. 88.
AHU. 2777 1A MU GM, Correspondência de José Augusto Correa de Campos.
AHU. 2862 1A SEMU GM, carta de Jaime Augusto Vieira da Rocha, 28-7-1908.
AHU. 83 1E MU DGU, Trabalhos auxiliares para Conferência de Paz.
AHU. 865 1H SEMU DGFTO.
Conselho Colonial, cx. 8. SEMU SGU GM, liv 2.
Casa Comum – Fundação Mário Soares /arquivo António Arnao Metello, pasta 11009.014: <http://www.casacomum.org/cc/visualizador?pasta=11009.014> (2024-10-27).
Collecção Official da Legislação Portuguesa (COLP). 1875, 1878.
Collecção Official da Legislação Portuguesa (COLP). *Legislação Novíssima*, 1789-1880.
Boletim Oficial de Timor (BOT).
Diário da Câmara dos Deputados (DCD).

Bibliografia

ALEXANDRE, Valentim (1995). “A África no imaginário político Português (séculos XIX-XX)”. *Penélope*, 15, 39-52.
ALEXANDRE, Valentim (1998). “A Questão Colonial no Portugal Oitocentista” in Valentim Alexandre e Jill Dias (org.), *Nova História da Expansão Portuguesa*, vol. X (*O Império Africano. 1825-1890*). Lisboa: Editorial Estampa, 21-132.
ALEXANDRE, Valentim (ed.) (2000a). *O Império Africano. Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Colibri, Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa.
ALEXANDRE, Valentim (2000b). *Velho Brasil/ Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Ed. Afrontamento.
ALEXANDRE, Valentim (2004). “O Império Português (1825-1890). Ideologia e Economia”. *Análise Social*, XXXVIII, 169, 959-979.
ALEXANDRE, Valentim (2008). *A Questão Colonial no Parlamento. 1821-1910*, vol. I. Lisboa: Divisão de Edições da Assembleia da República e Publicações Dom Quixote.

- BAT, Jean-Pierre, e COURTIN, Nicolas (eds.) (2012). *Maintenir l'Ordre Colonial. Afrique et Madagascar, XIXe-XXe Siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BREMAN, Jan (2015). *Mobilizing Labour for the Global Coffee Market. Profits from an Unfree Work Regime in Colonial Java*. Amsterdam University Press. www.jstor.org/stable/j.ctt197055k.
- CLARENCE-SMITH, W. G. (1992). "Planters and Smallholders in Portuguese Timor in the Nineteenth and Twentieth Centuries". *Indonesia Circle*, 57, março, 15-30.
- COOPER, Frederick (1989). "From Free Labor to Family Allowances: Labor and African Society in Colonial Discourse". *American Ethnologist* 16, 4, 745-65.
- COSTA, João Paulo Oliveira e, RODRIGUES, José Damião, OLIVEIRA, Pedro Aires (2014). *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- CRIBB, Robert (ed.) (1994). *The Late Colonial State in Indonesia. Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies. 1880-1942*. Leiden: KITLV Press.
- DAVIDSON, Katharine G. (1994). *The Portuguese Colonisations of Timor: The Final Stage, 1850-1912*. Tese de doutoramento, University of New South Wales.
- DIMIER, Véronique (2004). *Le Gouvernement des Colonies. Regards Croisés Franco-Britanniques*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- DUFFY, James (1967). *A Question of Slavery. Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest, 1850-1920*. Oxford: Oxford University Press.
- FALL, Babacar (1993). *Le Travail Forcé en Afrique-Occidentale Française. 1900-1945*. Paris: Karthala.
- FERRERA, Norberto O. (2016). "A Escravidão depois da Escravidão: a Questão do Trabalho Compulsório na Constituição das Organizações Internacionais no Período de Entreguerras". *Tempo*, 22, 4, 488-508. <https://doi.org/dx.doi.org10.20509/TEM-1980-542X2016v224101>.
- FIGUEIREDO, Fernando Augusto de (2011). *Timor. A Presença Portuguesa (1769-1945)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos. Universidade Nova de Lisboa.
- HAVIK, Philip J. (2006). "Estradas Sem Fim: o Trabalho Forçado e a 'Política Indígena' na Guiné (1915-1945)", in Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (org.), *Trabalho Forçado Africano: Experiências Coloniais Comparadas*. Porto: Campo das Letras/CEAUP, 229-247.

- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2010). *Livros Brancos, Almas Negras. “Missão Civilizadora” do Colonialismo Português (c. 1870-1930)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (ed.) (2012a). “Das “Dificuldades de levar os Indígenas a Trabalhar” – O “sistema” de Trabalho Nativo no Império Colonial Português”, in Miguel Bandeira Jerónimo (org.), *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX). Poderes, Saberes e Instituições*, Lisboa: Edições 70, 159-196.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2012b). “The ‘Civilisation Guild’: race and labour in the third Portuguese empire, c. 1870-1930”, in Francisco Bethencourt e Adrian Pearce (ed.), *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 173-199.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2020a). “Developing Civilisation? Imperial Internationalism at the League of Nations (1920s-1930s)”. *Histoire Politique Revue du Centre d’histoire de Sciences Po*, 41. <https://doi.org/10.4000/histoirepolitique.385>.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira (2020b). “Imperial Internationalisms’ in the 1920s: The Shaping of Colonial Affairs at the League of Nations”. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 48, 5, 866-891. <https://doi.org/10.1080/03086534.2020.1816620>.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira e MONTEIRO, José Pedro (2014). “O Império do Trabalho: Portugal, as Dinâmicas do Internacionalismo e os Mundos Coloniais”, in Miguel Bandeira Jerónimo e António Costa Pinto (org.), *Portugal e o Fim do Colonialismo. Dimensões Internacionais*. Lisboa: Edições 70, 15-54.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira e MONTEIRO, José Pedro (2015). “Da escravatura ao trabalho ‘redentor’”. *Visão História*, 31, outubro, 42-45.
- KOLSKY, Elizabeth (2011). *Colonial Justice in British India. White Violence and the Rule of Law*. Reprint edition. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- LE CROM, Jean-Pierre (2019). “Le Prix du Travail dans les Colonies Françaises d’Exploitation”, in Michel Margairaz et Miche Pigenet (ed.), *Le Prix du Travail. France et espaces coloniaux, XIXe-XX siècles*. Paris: Éditions de la Sorbonne. <https://books.openedition.org/psorbonne/83700>.
- MAGALHÃES, António Leite de (1909). *Memória Descritiva dos Recursos Agrícolas da Possessão Portuguesa de Timor*. Dilly: Imprensa Nacional.
- MANN, Gregory (2009). “What Was the “Indigénat”? The “Empire of Law” in French West Africa”. *The Journal of African History* 50, 3, 331-53. <https://doi.org/10.2307/25622051>.

- MANSE, Maarten (2023). “Coerced Labour and Colonial Governance in Nineteenth and Twentieth Century Indonesia”. *Labor History*, 64, 5, 496-513. <https://doi.org/doi.org/10.1080/0023656X.2023.2225418>.
- MARQUES, João Pedro (1999). *Os Sons do Silêncio: o Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MARQUES, João Pedro (2006). “O retorno do escravismo em meados do século XIX”. *Análise Social*, 41, 180, 671-92.
- MARTINEZ, Esmeralda Simões (2008). *O Trabalho Forçado na Legislação Colonial Portuguesa – O Caso de Moçambique (1899-1926)*. Dissertação de mestrado em História de África, Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- MARTINEZ, Esmeralda Simões (2012). *Uma Justiça Especial para os Indígenas. Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930)*. Tese de doutoramento em História - História de África, Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- MAUL, Daniel Roger (2007). “The International Labour Organization and the Struggle against Forced Labour from 1919 to the Present”. *Labor History*, 48, 4, 477-500.
- MERLE, Isabelle (2004). “De la “législation” de la violence en contexte colonial. Le régime de l’indigénat en question”. *Politix*, 66, 137-162.
- NASCIMENTO, Augusto (2004). “Escravidão, Trabalho Forçado e Contrato em S. Tomé e Príncipe nos Séculos IX-XX: Sujeição e Ética Laboral”. *Africana Studia*, 7, 183-217.
- NETO, Maria da Conceição (2010). “A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o “indigenato””. *Ler História*, 59, 205-225. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1391>.
- NETO, Maria da Conceição (2017). “De Escravos a “Serviçais”, de “Serviçais” a “Contratados”: Omissões, Percepções e Equívocos na História do Trabalho Africano na Angola Colonial”. *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 33, 107-29. <https://doi.org/10.4000/cea.2206>.
- REIS, Célia Maria Ferreira (2018). *O Poder entre Lisboa e o Oriente - Persistências e Mudanças na Administração, do Ultimato ao Ato Colonial*. Tese de Doutoramento em História Contemporânea, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.
- RICCIARDI, Ferruccio (2019a). “Le “travail indigène” ou la Citoyenneté par le Travail sous Contrainte en Afrique Équatoriale Française dans l’entre-deux-guerres”. *Outre-mers*, 404-405, 99-117. <https://doi.org/10.3917/om.192.0099>.
- RICCIARDI, Ferruccio (2019b). “Travail indigène/travail colonial”, in

- Marie-Christine Bureau et al., *Les zones grises des relations de travail et d'emploi. Un dictionnaire sociologique*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 565-575. <https://www.teseopress.com/dictionnaire/chapter/travail-indigene-travail-colonial/>.
- ROQUE, Ricardo (2012). “A voz dos Bandos: Colectivos de Justiça e Ritos da Palavra Portuguesa em Timor-Leste Colonial”. *Mana*, 18, 3, dezembro, 563-594. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000300006>.
- SALVAING, Bernard (2020). “Forced Labour in European Colonies”, in *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*. <https://ehne.fr/en/encyclopedia/themes/europe-europeans-and-world/forced-migration-and-work-in-european-colonies/forced-labor-in-european-colonies> (consulta a 27-10-2024).
- SANTOS, Maria Emília Madeira e RODRIGUES, Vítor Luís Gaspar (2004). “A Sociedade das Nações e a Extinção da Escravidão Africana (Anos 20 a 40 do Século XX)”. *Africana Studia*, 7, 219-226.
- SEIXAS, Margarida (2015). “O Trabalho Escravo e o Trabalho Forçado na Colonização Portuguesa Oitocentista: uma Análise Histórico-jurídica”. *Revista Portuguesa de História*, XLVI, 217-236. http://dx.doi.org/10.14195/0870-4147_46_12.
- SEIXAS, Margarida (2016). *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878). Escravo, Liberto e Serviçal*. Lisboa: AAFDL/Lisbon Law Editions.
- SEVIN, Olivier (2006). “Le Café au Timor-Oriental”. *Cahiers d'Outre-Mer*, 233, 51-76.
- SHEPHERD, Chris e MCWILLIAM, Andrew (2013). “Cultivating Plantations and Subjects in East Timor: a Genealogy”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 169, 326-361.
- SHEPHERD, Chris e MCWILLIAM, Andrew (2014). “Divide and Cultivate: Plantations and Environment in Portuguese Timor, 1860-1975”, in Frank Uekotter (ed.), *Comparing Apples, Oranges, and Cotton. Environmental Histories of the Plantation*. Chicago: The University of Chicago Press, 139-165.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da (2004). ““Missão Civilizacional” e Codificação de Usos e Costumes na Doutrina Colonial Portuguesa (séculos XIX-XX)”. *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, 33-34, II, 899-919.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da (2006). “Uma Justiça “Liberal” para o Ultramar? Direito e Organização Judiciária nas Províncias Ultramarinas Portuguesas do Século XIX”. *Revista do Ministério Público*, 103, 165-200.

- SILVA, Ana Cristina Nogueira da (2009). *Constitucionalismo e Império. A Cidadania no Ultramar Português*. Coimbra: Almedina.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da (2016). “A dimensão imperial do espaço jurídico português. Formas de imaginar a pluralidade nos espaços ultramarinos, séculos XIX e XX”. *Rechtsgeschichte - Legal History Rg*, 23, 187-205.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da (s.d.). “Natives Who Were Citizens and Natives Who Were Indigenous in the Portuguese Colonial Empire (XIX-XX Centuries)”. www.upf.edu/iuhjvv/_pdf/CristinaNSilva_Eclipse-sofempire.pdf (consultado em 13-1-2012).
- SILVA, J. C. Montalvão e (1910). *A Mão-de-Obra em Timor*. Lisboa: A Editora.
- The Portuguese Development Syndicate Limited [1912]. *Portuguese Timor. A Short Summary of the Products and the Possibilities of the Island*, Sydney. Somerset House.
- ZAMPARONI, Valdemir (2004). “Da Escravatura ao Trabalho Forçado: Teorias e Práticas”. *Africana Studia*, 7, 299-325.
- ZOLA (1911). *Timor. O Governo do General Celestino da Silva Durante 14 anos – Latrocínios, Assassinatos e Perseguições*. Lisboa: s.n.

Mujeres y deporte en las revistas deportivas chilenas a principios del siglo XX¹

Women and sports in Chilean sports magazines at the beginning of the 20th century

MARÍA GABRIELA HUIDOBRO

Universidad Andrés Bello, Tecnológico de Monterrey
mhuidobro@unab.cl
<https://orcid.org/0000-0001-9980-6175>

DANIEL BRIONES MOLINA

Universidad Bernardo O'Higgins, Centro de Estudios Históricos
daniel.briones@ug.uchile.cl
<http://orcid.org/0000-0003-4711-9351>

Texto recibido em / Text submitted on: 26/01/2025

Texto aprobado em / Text approved on: 15/05/2025



Resumen. Este artículo presenta un análisis de los conceptos de mujer y de lo femenino en el ámbito deportivo, contenidos en las primeras revistas deportivas en Chile a inicios del siglo XX: *El Sport Ilustrado* (1901-1903) y *Sport i Actualidades* (1912-1914). A través de un análisis cualitativo de contenido de estas publicaciones, se identifican los conceptos, figuras y roles atribuidos a las mujeres. En un contexto de expansión del pensamiento feminista y la participación protagónica de la mujer en los diversos deportes modernos, las revistas evidenciaron posturas que imbricaron posiciones de elementos residuales y de cambio. Por un lado, se incluyeron referencias a roles tradicionales y, por otro, se perfiló la imagen de una mujer moderna. Se postula que el deporte contribuyó a promover nuevas ideas sobre la mujer, con miras a un cambio de época marcado por discursos liberales y feministas.

Palabras Clave. Deporte femenino, Revistas deportivas, Chile, Siglo XX, Feminismo.

Abstract. This paper presents an analysis of the concepts of woman and the feminine in the sports field contained in the first sports magazines in Chile at the beginning of the 20th century. In a context of expansion of feminist thought and the leading participation of women in various modern sports, the magazines showed positions that overlapped positions of residual and change elements. On the one hand, references to traditional roles were included and, on the other, the image of a modern woman was outlined. It is proposed that sport contributed to promoting new ideas about women, with a view to a change of era marked by liberal and feminist discourses.

Keywords. Women's sport, sports magazines, Chile, 20th Century, Feminism.

¹ Este artículo se ha elaborado en el marco del proyecto Fondecyt Chile 1220015.

Introducción

La transición del siglo XIX al XX en Chile constituyó una época de múltiples y profundos cambios culturales. La industrialización del país y el fortalecimiento de la economía a partir del triunfo en la guerra del Pacífico (1879-1884) favorecieron las aspiraciones chilenas de modernidad, progreso y cosmopolitismo. Las principales ciudades, como Santiago, Valparaíso y Concepción, se transformaron en polos atractivos para la inversión extranjera, lo que benefició la inmigración y conformación de colonias europeas que aportaron al intercambio e incorporación de hábitos, prácticas e ideas en la vida cotidiana de los chilenos (GONZÁLEZ 2002).

Una de las principales manifestaciones de estas transformaciones fue el desarrollo y masificación de la actividad deportiva a lo largo del país. El fútbol, la esgrima, el tenis, la equitación y el pugilato, entre otras disciplinas, adquirieron paulatina popularidad, abriéndose espacios para su práctica e institucionalización, así como para su difusión y perfeccionamiento técnico y científico (CHARTIER y VIGARELLO 1982; OVALLE y BRIONES 2023: 5-7; ELSEY 2011: 18-22). Su promoción se vio favorecida por crecientes discursos eugenésicos y nacionalistas, que apelaban al mejoramiento de la raza por medio del cuidado del cuerpo. Lo anterior impactó también en el fomento de la educación física a nivel escolar y a la formación de un profesorado idóneo para estos fines (MELKONIAN 1943: 30).

El surgimiento de revistas especializadas en deporte desde comienzos del siglo XX ofrece un testimonio de dichas tendencias. A través de artículos, entrevistas, imágenes y avisos, publicaciones como *El Sport Ilustrado* (1901-1903), *El Sportman* (1907), *La revista Sportiva* (1907) y *Sport i Actualidades* (1912-1914) mantenían a sus lectores informados sobre los principales eventos y gestas, fomentando la práctica deportiva (ACUÑA 2021; SANTA CRUZ 2015: 66-70; 2012: 85).

La mayor parte de su contenido hablaba a un público masculino acerca de actividades realizadas por hombres (OVALLE 2021). Después de todo, casi todas las disciplinas contaban con una adhesión superior de varones y la educación física se había asociado de manera preferente a la instrucción viril. Con todo, revistas como *El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades* dieron cabida a algunas notas concernientes a mujeres en el mundo deportivo, dando espacio a la reflexión respecto de la pertinencia de la práctica femenina y a preguntas relativas a la corporalidad y estética de las mujeres, así como a los roles y propósitos que su involucramiento en este ámbito podría tener.

La problemática no era azarosa. Desde las últimas décadas del siglo XIX

y, en especial, a comienzos del XX, nuevas voces y movimientos feministas habían cobrado fuerza en Chile, siguiendo una tendencia global. Los debates sobre los derechos civiles, laborales, educativos y políticos de las mujeres se habían tomado el espacio público, desafiando las categorías y roles que de forma tradicional habían definido a lo femenino (POBLETE y RIVERA 2003: 67-73; LÓPEZ 2008; ERRÁZURIZ 2005). El deporte y la cultura física también se convirtieron en escenarios clave para la transformación de los imaginarios sociales sobre el cuerpo y el género.

A nivel internacional, en las primeras décadas del siglo XX, la prensa y las revistas ilustradas desempeñaron un papel central como reflejo de los intereses y prácticas emergentes en sociedades tendientes a su democratización y modernización, así como también, en cuanto agentes activos en la producción de discursos sobre la feminidad y la corporalidad de las mujeres.

Desde una perspectiva general, Alonso, Pujadas y Scharagrodsky (2022) advierten que los medios de comunicación, desde comienzos de esa centuria, mantuvieron una representación ambivalente sobre las mujeres deportistas. Tanto en España como en Argentina, si bien comenzaron a visibilizar su presencia en el espacio público y físico, también reforzaron estereotipos de género que limitaban la legitimidad de dicha participación, encuadrándola en ideales tradicionales de belleza, recato y gracia femenina.

El caso argentino permite observar estas tensiones. Kaczan (2016) analiza cómo entre 1900 y 1930 se promovió una práctica gimnástica y deportiva femenina vinculada con ideales de salud, disciplina y belleza. Las mujeres eran representadas con cuerpos que debían ser cultivados, pero sin desbordar los márgenes de lo socialmente esperado en términos de género: la fuerza, la competencia o la agresividad eran atributos ajenos al ideal de feminidad construido en la cultura de la época. De forma complementaria, el estudio de Scharagrodsky (2020) sobre las portadas de la revista *El Gráfico* entre 1920 y 1930, demuestra que estas publicaciones difundieron imágenes de mujeres deportistas que, aunque ampliaban el repertorio visual de lo femenino, lo hacían desde una mirada masculina y estetizante, incluso paternalista. En tanto, el estudio de Bontempo (2016) da cuenta de dichas tensiones en tiempos de transición al analizar el caso de las revistas de Editorial Atlántida, *Para Ti* y *El Gráfico*.

No se trataba de un fenómeno exclusivamente latinoamericano. En el contexto estadounidense, Susan Cahn (1994) ha mostrado cómo la prensa norteamericana construyó figuras de mujeres que debían conciliar el rendimiento físico con la feminidad normativa. La representación de las atletas combinaba admiración con cierta sospecha. Aun cuando se celebraba su des-

empeño, se esperaba de ellas que no traspasaran las fronteras simbólicas de lo que se concebía como propio de la naturaleza femenina.

Estudios como los mencionados revelan que las revistas y publicaciones ilustradas de comienzos del siglo XX no solo acompañaron la expansión de la presencia femenina en el deporte, sino que también participaron en la definición de sus bases y límites simbólicos. Las mujeres y cuerpos femeninos fueron representados como portador de ideales sociales en disputa, en un campo transicional tensionado entre modernidad, tradición y género.

Chile no quedó al margen de ello. Los artículos sobre mujeres y deportes en *El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades*, las primeras revistas que propusieron tal temática, pueden constituir un testimonio coyuntural interesante, que dialogó con los fenómenos en auge y los debates de su tiempo. ¿Qué conceptos sobre la mujer y lo femenino presentaban los artículos contenidos en estas revistas? ¿De qué manera dialogaban dichas ideas con los debates públicos relativos a los roles y derechos de las mujeres? ¿Qué valor podía asignarse al deporte en defensa y promoción de los nuevos conceptos y desafíos que se planteaban para ellas?

El objetivo del presente artículo consiste en analizar los conceptos sobre las mujeres y lo femenino en el ámbito deportivo contenidos en las revistas con mayor pervivencia –*El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades*–, en el contexto de los debates sociales y culturales que, a propósito de los crecientes movimientos feministas, se desarrollaron en Chile a comienzos del siglo XX. Para ello, será necesario revisar, por una parte, el proceso y condiciones con los cuales se fomentó el deporte Chile, así como, por otro lado, conocer los principales debates e ideas que animaban la discusión pública en materias de mujeres, feminismo y roles femeninos.

Para cumplir estos objetivos, este estudio adopta una metodología cualitativa basada en el análisis de contenido de fuentes primarias, específicamente las revistas *El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades*. A partir de la revisión sistemática de sus contenidos, se examinan las representaciones sobre la mujer y lo femenino en el ámbito deportivo, contextualizándolas en los debates públicos y culturales de la época. Este enfoque permite identificar tanto los elementos tradicionales como las señales de cambio que dichas publicaciones reflejan frente al avance del pensamiento feminista y la participación de las mujeres en la vida moderna.

Nuestra hipótesis sostiene que las revistas *El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades* no se quedaron al margen de los debates de la época en torno al feminismo y a los roles y derechos de las mujeres. Por el contrario, en un contexto de masificación del deporte, sus artículos dan cuenta de los debates

y posturas que por entonces se enfrentaban, para vincularlos con las posibilidades que la actividad física y la competencia deportiva podían ofrecer en busca de una solución y respuesta para dichas problemáticas. En un momento cuando la actividad física y deportiva eran concebidas como un medio para el mejoramiento de la salud pública y para el perfeccionamiento de los individuos, sus beneficios también sirvieron a la promoción de nuevas ideas sobre las mujeres, con miras a un siglo XX que recién comenzaba.

1. Deporte y cultura deportiva en Chile a principios del siglo XX

El deporte moderno es una actividad lúdica que se desarrolló en las principales ciudades del mundo industrializado, sobre todo, desde fines del siglo XIX. Es, en gran medida, una consecuencia lógica de los valores propios del liberalismo económico (ALABARCES 2018), ya que el proceso de expansión de capitales experimentado en las últimas décadas de dicha centuria propició las condiciones necesarias para impulsar prácticas vinculadas a los divertimentos y la actividad física (ELIAS y DUNNING 2016; ARBENA 2011; HOLT 2009).

Bajo ese contexto, la sociedad chilena experimentó transformaciones que afectaron de manera transversal la comprensión de la vida pública, los roles de género y la utilización del tiempo libre (OVALLE y BRIONES 2024: 727-728; VICUÑA 2010). Entre los principales cambios percibidos, la adopción de los postulados liberales fue uno de los más relevantes, ya que posibilitó las condiciones para que el asociativismo, la tertulia y la cohesión social se fijaran como objetivos alcanzables dentro de la vida de las personas, proceso en el que el deporte no quedó ajeno. Así, entre 1890 y 1930, se desarrolló una fase de institucionalización de múltiples organizaciones deportivas que incluyó a todos los grupos sociales y géneros (SAMUDIO, 2022; ELSEY & NADEL 2020: 25-30).

La eclosión de la actividad deportiva modificó la percepción de la sociabilidad. El entretenimiento, la competencia y la práctica desarrollaron una variedad de imaginarios y discursos que consideraban al ejercicio como beneficioso en todos los ámbitos. Desde esa mirada, el deporte se estableció como un espacio y soporte válido para la discusión política, además de un promotor de la ejercitación corporal y un modelador del carácter ideal (OVALLE y BRIONES 2023: 7).

Aunque la expansión de los deportes tiene varias explicaciones, la capacidad cohesionadora de su práctica fue la más relevante. Desde los grupos

oligárquicos hasta los trabajadores obrero-industriales, campesinos y la incipiente clase media, todos optaron por la práctica de alguna disciplina (BRIONES 2023: 150-153; VILLARROEL 2020: 355). Sin embargo, para los sectores populares, la actividad adquirió un valor especial, ya que a través del deporte lograron generar espacios de diálogo, debate y organización política para sus propios fines (BRIONES 2021: 152; ELSEY 2011: 18).

Por consiguiente, la actividad deportiva no fue un tema trivial. Desde ámbitos académicos e intelectuales, ganó terreno en su defensa. Emplear el tiempo en el deporte fue visto como un aspecto valioso desde la perspectiva de la autoridad. Como consecuencia, la Universidad de Chile fundó la Escuela de Educación Física a inicios de 1906, la que buscó implementar programas de enseñanza en las escuelas primarias, asignando fines pedagógicos a la actividad física y al deporte (MARTÍNEZ 2017; DURÁN 2014). Los profesores pasaron así a ser difusores de la práctica deportiva, contribuyendo a instalar las nuevas ideas sobre el deporte².

Asimismo, los medios de comunicación no quedaron al margen del proceso que se ha denominado “deportivización de la sociedad” (QUITIÁN 2014). Antes del siglo XX, múltiples periódicos publicaban eventos deportivos como una novedad, pero luego regularizaron esta sección en sus tiradas (ACUÑA 2021; SANTA CRUZ 2012). A partir del 1900, se inició un proceso de configuración de un campo revisteril que llenó de contenido deportivo las publicaciones y entregaron variadas formas de ejercitación a la población lectora (VILCHES 2023; TARCUS 2020; ALVARADO 2016: 15-16). Así ocurrió, antes de 1915, con *El Sport Ilustrado*, *El Sportman* y *Sport i Actualidades*, que mantuvieron publicaciones al menos por un año corrido³.

El Sport Ilustrado se editó a partir de 1901 y mantuvo una continuidad hasta 1903. En sus páginas se publicaron notas sobre turf, box, regata y fútbol. De hecho, se constituye como una de las primeras fuentes impresas que registraron la actividad deportiva de centros urbanos como Santiago y Valparaíso. No obstante, fue en 1912, con la aparición del *Sport i Actualidades*, con más de 112 número editados, que aumentaron las notas, entrevistas y contenido relacionado a las instituciones y prácticas deportivas en el país. En dichos me-

² Importante es destacar el rol que ejercieron algunos profesores de educación física, tanto en sus publicaciones como en su participación dentro de instituciones deportivas. Joaquín Cabezas escribió libros en defensa de la actividad física y llegó a ser asesor presidencial en la década de 1920. Leotardo Matus, profesor de educación física y antropología, también fue un importante impulsor del deporte. Ruth Koch, una de las primeras profesoras tituladas en educación física, continuó sus estudios en Suecia sobre la gimnasia científica y llegó a ser asesora del presidente Arturo Alessandri Palma en su primer mandato.

³ Otras revistas deportivas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX y que mantuvieron tirajes por sobre los dos años, son: *Los Sports* (1923-1931); *Match* (1928-1929); *Estadio* (1941-1984).

dios, quienes escribían fueron deportistas o miembros de instituciones que buscaron visibilizar sus acciones y promover los beneficios que el deporte generaba.

Estas publicaciones resaltaban los valores intrínsecos de la actividad deportiva: asociatividad, competitividad, planificación y aplicación de estrategias. Además, ayudaron a establecer y consolidar cánones sobre la virilidad y feminidad, las buenas costumbres y las cualidades que caracterizaban al ciudadano ejemplar (RIBEIRO 2023; OVALLE 2021; CABELLO y VERGARA 2020; RIOBÓ y VILLARROEL 2019).

Así entonces, las revistas deportivas que circularon durante esta época pueden adquirir una atención protagónica para la comprensión del fenómeno deportivo y los sujetos identificados, tanto porque fueron capaces de responder a las demandas de insumo cultural sobre el deporte, vale decir, de una sociedad letrada, como porque en sus formatos de comunicación lograron entregar un sentido a la actividad deportiva. Con ello, las revistas fueron responsables de articular y proporcionar una serie de signos para la generación de una “cultura deportiva”, que fue parte intrínseca de la cultura chilena a comienzos del siglo XX.

Las revistas no sólo fomentaron ideas nacionales, promovieron políticas eugenésicas o incluso modelaron un ciudadano ideal en sus columnas, notas y contenido gráfico, sino también ayudaron a la construcción y renovación de una identificación y caracterización axiológica de hombres y mujeres en función de sus roles sociales y de sus hazañas deportivas.

El deporte, en su capacidad envolvente, no dejó a nadie indiferente. Las mujeres, como protagonistas en toda la historia (HUIDOBRO 2024: 17), ejercieron una participación que ha sido poco destacada en términos historiográficos, pero que no quedó al margen de los debates e intereses de la época. Ellas fueron parte integral del proceso de deportivización en Chile y desempeñaron gestas que, en muchos casos, las revistas resaltaron. Así también, fueron representadas en base a los estereotipos que debían cumplir para la época y, en algunas ocasiones, revestidas de nuevos significados.

2. Mujeres, feminismo y deporte en los debates chilenos a comienzos del siglo XX

La segunda mitad del siglo XIX fue decisiva, en Chile y a nivel internacional, para la ampliación de los espacios y roles de participación femenina en los diversos ámbitos de la sociedad, así como para la organización de mu-

jeros de distintas clases sociales orientada a la defensa y conquista de nuevos derechos.

La fundación de las primeras instituciones de educación secundaria para niñas –como las dirigidas por Antonia Tarragó e Isabel Le Brun– y la publicación de revistas con autorías de mujeres, como *La Revista de Valparaíso*, *La Brisa de Chile* y *La Mujer*, impulsaron el debate público referente a las capacidades intelectuales femeninas y a sus derechos educativos. El decreto Amunátegui, aprobado en enero de 1877, les abrió las puertas de la universidad y del mundo profesional. Poco después, la creación de escuelas de artes y oficios para mujeres, desde 1888, formalizó su incorporación en los ámbitos de la industria y el trabajo obrero (STUVEN 2020; GODOY 1995; MUENA 2020; CONTRERAS, LANDEROS Y ULLO 2017; RAMÍREZ 2020).

Desde los primeros años del siglo XX, Chile fue testigo de la progresiva irrupción femenina en los ámbitos público y político, proceso que se vio acompañado de un complejo debate relacionado con las identidades de las mujeres y con el cuestionamiento a las limitaciones que los roles tradicionales les habían impuesto, abriéndose desde entonces a su resignificación. La definición de lo femenino, que se había establecido por siglos en base a la determinación sexual de la mujer, a partir de la cual se inferían cualidades que le serían propias por naturaleza, pasó a cuestionarse para dar paso a su replanteamiento y adquirir nuevos sentidos (HUIDOBRO 2024). El feminismo en sus diferentes expresiones y movimientos albergó nuevas nociones que, en el fondo, sugerían que las mujeres no estaban pre condicionadas y poseían tantas capacidades como los varones, motivo por el cual no podían limitarse en sus posibilidades ni ser excluidas de ciertos espacios de participación.

Mujeres de todas las clases sociales abrazaron estos principios para fundamentar sus particulares causas. Ante las desigualdades salariales, abusos y la ausencia de garantías de protección laboral, algunas trabajadoras se organizaron para generar colectivos gremiales y sindicales que plantearon las necesidades específicas de las obreras. Desde las iniciativas de Micaela Cáceres en Valparaíso, en 1887, o de Juana Roldán en Santiago al año siguiente, dichas agrupaciones se multiplicaron y encontraron en la prensa un aliado estratégico para difundir sus ideas y luchar por sus objetivos. Carmela Jeria con el periódico *La Alborada* (1905-1907) y Esther Valdés con *La Palanca* (1908) fueron pioneras en el ámbito, al instalar las voces de las proletarias en el debate público (HUTCHISON 1992).

Las mujeres de élite y las primeras profesionales tampoco se quedaron atrás. Algunas crearon sociedades de beneficencia para ir en auxilio de las más necesitadas desde iniciativas católicas, como la Liga de Damas Chilenas, crea-

da en 1912 bajo el liderazgo de Amalia Errázuriz Urmeneta. Otras se orientaron a organizar sociedades que acogieran sus inquietudes intelectuales para dialogar sobre la contingencia y abrir un lugar para las mujeres ante ella. En 1915, la profesora Amanda Labarca creó un Círculo de Lectura que, poco después, dio pie al Club de Señoras, desde donde se debatió con intensidad sobre feminismo y los derechos políticos de las mujeres. Desde allí, los esfuerzos por lograr el sufragio femenino se fortalecieron, dando lugar a colectivos de carácter político y civil. En 1919, se formó el Consejo Nacional de Mujeres, seguido tres años después por el Partido Cívico Femenino, liderado por Ester La Rivera (ELTIT 1994).

Aunque los debates de la época enfrentaron incluso a algunas feministas entre sí en un intercambio de ideas y principios, algunos objetivos resultaban transversales a la mayoría de estas iniciativas. A ellas subyacía la convicción sobre las capacidades femeninas y, por tanto, la necesidad de que las mujeres tuvieran acceso a todo tipo de oportunidades, partiendo por la educación, entendida como el medio imprescindible para su emancipación económica, social o laboral. Ello no suponía, necesariamente, que todos estos movimientos tuvieran aspiraciones reivindicatorias o autonomistas, pero sí sostenían que las mujeres podían ser dueñas de sí mismas y ejercer sus libertades con responsabilidad y compromiso con sus deberes (HUIDOBRO 2024).

En medio de tales debates, el desarrollo de una cultura deportiva en Chile no quedó al margen. Aunque se trataba de un ámbito de mayor participación e interés masculino, eso no significaba que las mujeres quedasen excluidas.

La educación física o gimnasia se había incorporado de manera reciente en los programas escolares para niñas. En las dos últimas décadas del siglo XIX, los prospectos de escuelas y liceos registraron la obligatoriedad de una asignatura de gimnástica, aunque no pasaba de tener un par de horas semanales. Su propósito y metodologías fueron objeto de reflexión y discusión, pues se vinculaban a los fines que se esperaban para la educación de las mujeres, lo que, en última instancia, se relacionaba con los roles que la sociedad les asignaría –el cuidado del hogar y la familia–, así como con sus ideales estéticos y éticos.

En 1893, la inspectora y profesora Juana Gremler había propuesto un plan general de estudios para los liceos de niñas que incorporaba la asignatura de gimnástica con fines femeninos. No se esperaba que las mujeres realizaran deporte, sino ejercicios que contribuyeran a su postura y gracia corporal, y que las formaran en el sentido del orden, la exactitud y la puntualidad (GREMLER 1893: 13). De esta manera, si bien algunas guías de gimnasia escolar estaban destinadas al uso formativo de niños y de niñas, sus autores tenían el

cuidado de distinguir lo que resultaría apropiado para estas últimas.

El profesor del Instituto Pedagógico, Francisco Jenschke (1894), por ejemplo, ofreció un manual para uso de todas las escuelas y liceos que prevenía sobre algunos ejercicios impropios para mujeres, que debían suprimirse o modificarse. En la misma línea, en 1905, la profesora y visitadora Teresa Prats había presentado al gobierno un proyecto para reorganizar los liceos de niñas. En él, sugería dejar de lado los modelos sueco y alemán para la educación física femenina, pues conllevaban el riesgo de desarrollar en las alumnas, una musculatura que no se correspondía con el ideal físico femenino. Este último consistía en el cuerpo ágil, grácil y delicado, que se formaría con movimientos suaves y con la instrucción de bailes idóneos (PRATS 1905: 13).

Estas propuestas se sostuvieron con argumentos científicos. En 1911, el profesor Alfredo Moraga Porras publicó un tratado sobre la educación física de las mujeres. A partir de la premisa de que la formación del cuerpo contribuye a la educación del carácter y que físico e intelecto se influyen de modo recíproco, Moraga indicaba que las mujeres no debían realizar las mismas actividades que los hombres, pues, en su opinión, eran más débiles corporal e intelectivamente. A ello agregaba que el rol primordial de las mujeres era el de la maternidad y no el de la productividad económica, a excepción de las obreras que requirieran trabajar para sustentarse. Tampoco se esperaba que ejercieran roles de liderazgo que exigieran fuerza de voluntad o mayor capacidad intelectual:

La mujer bien constituida y bella, dotada de hermosa apostura y plásticas formas, vale más, socialmente considerada, que la de una voluntad e inteligencia bien doctrinadas, dadas las tendencias modernas; ya que la primera, no sólo puede brillar por sus hechizos y en cantos, que tanto valen en la vida, sino igualmente llenando sus deberes de madre y dando a la patria hijos robustos y sanos que contribuirán, sin duda, al perfeccionamiento de la raza, mientras que la segunda, por mucho que luzca sus dotes intelectivos y volitivos, pocas veces llegará, en países como el nuestro, por ejemplo, a llenar tan importante rol social y moral, salvo que posea las cualidades de la primera al mismo tiempo (MORAGA 1911: 40).

Así, la actividad física femenina debía reducirse, nuevamente, a inculcar hábitos de elegancia, gracia y agilidad (MORAGA 1911: 39). Para ello, tal como indicaba Prats, sugería crear un método propio y no seguir los modelos sueco o alemán que entonces imperaban. Para Moraga, el feminismo perjudicaba la definición de los roles de las mujeres y, en última instancia, amenazaba

a los fundamentos de la familia y de la sociedad.

No obstante, las mujeres no estuvieron ajenas al proceso de deportivización experimentado por la sociedad. En términos globales, desde el desarrollo de los deportes modernos, las mujeres practicaron con regularidad alguna actividad. Durante las primeras décadas del siglo XX, la proliferación de la práctica de la gimnasia, la natación, el tenis y la equitación se perfilaron como los deportes preferentes de las mujeres, tanto porque fueron prácticas que se vincularon más con la técnica que con la fuerza física, como también, por la estética motriz que simbolizaron (SCHARAGRODSKY 2015).

Asimismo, entre los discursos sobre la promoción de la educación física, las actividades asociadas al baile y movimientos corporales considerados menos violentos, pasaron a ser parte de los deportes “femeninos” en la época (ALONSO, PUJADAS y SCHARAGRODSKY 2022; SCHARAGRODSKY 2021). Sin embargo, a pesar de que hubo una clara identificación de ciertos deportes orientados a lo viril, como el box y el fútbol, aún desde las primeras décadas del siglo XX, las mujeres lograron organizarse y desarrollar activamente estas disciplinas en clubes y campeonatos (TORREBADELLA 2016). Por ejemplo, en el caso chileno, existieron federaciones que promovieron la competencia futbolística femenina, articulando una competición que incluyó a varios equipos compuestos solo por mujeres en la ciudad de Santiago en 1919 (CABELLO 2024; ELSEY & NADEL 2020).

Aun cuando las organizaciones y clubes deportivos estuvieron compuestos por dirigencias masculinas, como deja ver un catastro de organizaciones nacionales editado por Guillermo Martínez en el Anuario Sportivo de Chile de 1909, de los 106 clubes contabilizados, en muchos de ellos, participaron mujeres inscritas como miembros, quienes ejercieron diversos roles, desde la competición hasta la educación, como dejan ver los múltiples estatutos deportivos en el periodo (OVALLE y BRIONES 2024).

Por tal razón, no es de extrañar que en el desarrollo de los medios de comunicación que cubrieron temáticas deportivas, las mujeres pasaran a ser materia de la agenda noticiosa, como también formaran parte de las discusiones relativas a los derechos, capacidades y oportunidades. La actividad física y deportiva también constituyó un terreno donde las ideas se enfrentaron y donde fue posible hallar un medio para promover los nuevos sentidos de lo femenino o defender las definiciones tradicionales. Así se expresó en las primeras revistas deportivas y, sobre todo, en las que alcanzarían mayor difusión y pervivencia, *El Sport Ilustrado* y *Sports i Actualidades*, que ofrecen un interesante testimonio sobre el proceso de conformación de imaginarios y sus conflictos desarrollados sobre la materia durante los primeros años del siglo XX.

3. Sobre mujeres y lo femenino en las principales revistas deportivas chilenas (1902-1914)

El 29 de noviembre de 1903, la revista *El Sport Ilustrado* publicó una breve noticia que, aunque no se relacionaba con el deporte, reflejaba la preocupación de los editores por aquello que se entendía como identidad femenina. La nota informaba sobre la captura de Laura Rosa Zelada, una joven trabajadora que se había hecho pasar por varón bajo el nombre de Honorio Cortés y que, aunque justificaba su conducta como una estrategia para recibir mejor trato y mayores oportunidades laborales, había sido arrestada por la policía (EL SPORT ILUSTRADO 29/11/1903: 15).

A pesar de que la revista no emitió juicios sino sólo para criticar a Rosa por su escasa belleza, la noticia sugería un interés por una materia que, poco antes, había sido desarrollada por sus editores. Se trataba de la cuestión sobre mujeres y actividad deportiva. *El Sport Ilustrado* había mantenido, en un comienzo, una visión tradicional y estereotípica sobre las mujeres. Lejos de pensar en ellas como deportistas, las representaba como participantes secundarias de los eventos desde roles pasivos y ornamentales. Una nota del 15 de diciembre de 1901 había destacado la belleza y los lujos ostentados por las asistentes al Club Hípico de Iquique, atributos que se reconocían como su mayor mérito:

Nunca hemos visto mayor ostentación de lujo y buen gusto, resultando un golpe de vista realmente admirable, pues nada hay que realce la belleza de la mujer como las galas de su tocado, sobre todo en las hermosas, que por fortuna abundan en Iquique (EL SPORT ILUSTRADO 15/12/1901: 4).

En un sentido discursivo similar, una nota de marzo de 1902 comparaba la compra de un caballo con la elección de una mujer, en una afirmación que, aunque seguramente llevaba un tono jocoso, traslucía prejuicios de género propios de la época: “Escoger un caballo es como escoger a una mujer: nunca se sabe que se ha hecho buena elección sino cuando ya no tiene remedio” (EL SPORT ILUSTRADO 03/16/1902: 2).

La broma no era una excepción. El segundo número de la revista, en diciembre de 1901, había incluido un chiste sobre un hombre que golpeaba a su mujer por ser el único momento de felicidad que ella le daba en los quince años de miseria que llevaban juntos (EL SPORT ILUSTRADO 08/12/1901: 12). Además de menciones de este tipo, las mujeres también figuraban en secciones de moda incluidas en la revista, que las mostraban

en fotografías con atuendos elegantes, sin relación con aspectos deportivos, dirigidos a promocionar las mejores vestimentas para cada ocasión (EL SPORT ILUSTRADO 02/02/1902: 12; 17/05/1903: 11; 24/05/1903: 13; 19/07/1903: 12).

Sin embargo, es probable que los argumentos que por entonces nutrían los debates sobre feminismo hayan motivado a los editores de esta revista –la primera en su ámbito en Chile– a reflexionar respecto de la vinculación entre mujeres y deporte para participar de las problemáticas contemporáneas. Aun cuando las secciones sobre moda se mantuvieron, se hacía necesario actualizar los discursos e imaginarios referidos a las mujeres. Así, la revista incluyó algunas notas dedicadas a la actividad física femenina, que reflejaron un esfuerzo por congeniar las nociones tradicionales sobre la naturaleza mujeril con el creciente interés de algunas mujeres por el deporte y el ejercicio.

En mayo de 1902, la revista incorporó dos artículos sobre esta materia. La introducción del primero reconocía los debates de su época:

No hace aun treinta años que en nuestro país habría parecido casi un escándalo manifestar que debía formar parte de la educación de la mujer el cultivo de los ejercicios físicos. Hoy no sólo se considera este cultivo como lo más natural del mundo, sino que su enseñanza está incorporada en los programas oficiales (EL SPORT ILUSTRADO 11/05/1902: 3).

El fundamento del cambio que observaba “Amorarte” –autor de la nota– se relacionaba con las modificaciones que los roles femeninos habían experimentado en los albores del siglo XX:

... mientras la mujer no tenía más porvenir que el matrimonio o la costura, parecía que sólo debía atenderse a ser una buena madre de familia o una costurera lo más sobresaliente posible. Mientras tanto, la evolución de la época que abrió a la mujer campo a sus actividades en el comercio, en la industria, en los empleos públicos, y en mil otras tareas, hizo comprender lo deficiente de la educación que se le proporcionaba (EL SPORT ILUSTRADO 11/05/1902: 3).

Atrás habían quedado los tiempos cuando se sugería a las mujeres alejarse del deporte. Amorarte indicaba que a ello se sumaba la evidencia sobre los beneficios que éste conllevaba para la higiene y salud femeninas, así como para su belleza. Por eso, llamaba a imitar el ejemplo de Estados Unidos y Europa, donde se fomentaba el deporte para las mujeres a través de los clubes

que albergaban la práctica de diversas disciplinas: natación, ciclismo, tenis, fútbol, vela y cricket.

Quizás movidos por el mismo ánimo, los editores de la revista publicaron en el número siguiente, ejercicios sugeridos para mujeres a través de imágenes con su ejemplificación. Movimientos de brazos y piernas a modo de estiramientos encabezaron una sección que se siguió de fotografías de mujeres practicando esgrima y saltos a caballo (EL SPORT ILUSTRADO 18/05/1902: 3). Los ejercicios, de todos modos, seguían un patrón conservador similar al sugerido por los manuales de educación física de la época, que privilegiaban los movimientos suaves y elegantes, acordes con las nociones de naturaleza y virtudes femeninas más tradicionalistas.

Con el paso del tiempo, *El Sport Ilustrado* diversificó sus temas y dio cada vez mayor cabida a espacios literarios y magazín, desplazando las materias deportivas, que se redujeron a noticias más que a ámbitos de reflexión y discusión. Ese enfoque sólo se desarrollaría en nuevas plataformas revisteriles, como ocurrió, en especial, con *Sport i Actualidades*, entre 1912 y 1914. Los ocho años que distanciaron a una y otra revista fueron significativos en términos del avance en la incorporación de las demandas feministas y las voces de mujeres en el debate público. De esta manera, los temas relacionados con deporte femenino en *Sport i Actualidades* fueron más recurrentes, aun cuando se tratase de una materia menor en comparación con las masculinas. En esta revista, es posible advertir dos líneas discursivas que se entrecruzaron para participar de las inquietudes de su tiempo. Por una parte, se asomaba aún un discurso tradicionalista que enfatizaba en los roles de las mujeres asociados al hogar, al cuidado de la familia y a su definición desde la maternidad, y que reflexionaba respecto de la pertinencia de algunas disciplinas deportivas. Por otra, cobró paulatina fuerza el discurso que impulsaba la definición de una mujer nueva, que podía hallar en el deporte un espacio estratégico para construir una identidad ética y estética renovada.

Tal contraste y conflicto se vio reflejado en una nota publicada en febrero de 1913, relativa a la irrupción de las mujeres en la práctica de la aviación. El autor, que firmaba con el seudónimo de Belac, añoraba los tiempos cuando las mujeres acogían con gusto su rol tradicional:

Mirando para atrás siempre tenemos deseos de encontrar una mujer en su mismo rol de consuelo, de amor i de paz, en su pasión de embellecer la vida de quienes la rodean, de orar i de pedir por ellos; como madre, como hija, como esposa, tiene su cetro, aquel para que fue creada. Su destino es hermoso, en su mano está el porvenir del niño que más tarde será hombre, su

influencia puede ser manantial de grandes bienes, pues su poder es sin rival. Pero llega un día que esto no les basta, el mundo cambia ¿por qué ellas han de quedarse rezagadas? (SPORT I ACTUALIDADES 23/02/1913).

En contraste, la “mujer moderna”, como el mismo autor la define, se habría alejado de esa identidad, en un ejercicio que pareciera enajenarla de sí misma en la búsqueda de nuevas actividades y ámbitos de participación, entre ellas, el deporte. Y ahí radicaría un riesgo:

Es apasionada por el sport, tiene una innumerable cantidad de amigos i huye de sí misma en una constante agitación. Quieren sacar de vivir solo alegrías o por lo menos sensaciones fuertes i fugaces no les queda tiempo para nada más, i las cualidades propias de toda alma femenina, van secándose sin dar ningún fruto... ¿encontraremos en ella la mujer que debe embellecer i alzar la vida de quienes la rodean?... La mujer moderna se despoja suntuosa i contenta de su más hermoso cetro, no desea ni sabe ser madre (SPORT I ACTUALIDADES 23/02/1913).

La crítica no apuntaba a marginar a las mujeres del deporte, pero sí sugería que los avances de la civilización no podían realizarse en detrimento de la moralidad. Su llamado consistía en buscar su conciliación. De lo contrario, el perjuicio no sería sólo para las mujeres, sino para la sociedad en su conjunto:

Tratemos de defendernos de esas costumbres e ideas modernistas que alejan a la mujer del hogar, la despegan de los suyos, la hacen perder su hermosa misión en la tierra, aquella para que fue creada. Acordémonos que solo la nación que cuenta con mujeres fuertes, valerosas i de alma grande, será una nación floreciente (SPORT I ACTUALIDADES 23/02/1913).

De esta manera, a lo largo de sus tres años de existencia, la revista dio cabida a diversas noticias sobre la práctica femenina en diferentes disciplinas deportivas, que no cuestionaban los logros alcanzados por las mujeres, pero que sí buscaban armonizarlos con un ideario de feminidad, concebido en términos éticos y estéticos. En octubre de 1912, los editores reconocían que las mujeres se habían abierto camino en muchas áreas y que el deporte no era la excepción: “Ya se trata de una inteligente dama que ocupa una cátedra de alguna Universidad, ya de una novelista de fama o de una intrépida sport women que toma parte en los grandes torneos de aviación” (SPORT I ACTUALIDADES 13/10/1912).

No tendría sentido, entonces, oponerse a tal tendencia. Para eso, la revista incorporó en la misma nota, las declaraciones de la pionera francesa de la aviación, madame Raymonde de Laroche. Las palabras de la deportista citadas en *Sport i Actualidades* hablaban de su esperanza de que las mujeres siguieran conquistando espacios y no se rindieran ante los comentarios de quienes hablaban de su debilidad para cuestionar sus capacidades en ámbitos como la aviación o el automovilismo.

La misma revista ya se había encargado antes de informar sobre las mujeres que incursionaban en la aviación: Teresa Peltier, Dorotea Lewittm y Spencer Ranayh, entre otras (SPORT I ACTUALIDADES 09//06/1912). El autor de la nota hablaba de su asombro ante el arrojo de esas deportistas, que con valentía se habían atrevido a pilotear aviones que aún no eran seguros. El asombro respondía, en el fondo, al reconocimiento de una valentía que no se asumía aún como una cualidad propia de la naturaleza femenina. En términos generales, los editores de la revista no se expresaban convencidos de que la aviación era una disciplina adecuada para lo que ellos denominaban el “sexo débil” y se encargaron de hacerlo saber:

No compartimos la opinión entusiasta de nuestros colegas extranjeros respecto de las mujeres que practican la aviación. Es ese a nuestro entender, uno de los deportes cuya utilidad no concuerda con las condiciones peculiares de los individuos de sexo débil (SPORT I ACTUALIDADES 30/03/1913).

No era la única disciplina cuestionada en la revista. El boxeo, en particular, se observaba como un ámbito impropio para el sexo femenino en dos sentidos: desde el lugar de las mujeres como espectadoras y desde su posibilidad de practicarlo. Si bien la lucha fue tradicionalmente asociada a un ejercicio en esencia masculino, el argumento no era tanto moral como estético. Tal vez a ello responda el hecho de que el título de la columna que planteaba este tema fuese “El bello sexo y los boxeadores” (SPORT I ACTUALIDADES 03/11/1912), cuando la mayoría de las demás optaba por el concepto de “mujer”. El texto, que se apoyaba en entrevistas a mujeres, planteaba que el cuerpo de los boxeadores no les resultaba atractivo, porque el pugilato no desarrollaba la musculatura viril como otras disciplinas. Así, no sólo se establecía el desinterés femenino, sino un desdén que hacía del boxeo un deporte incomprensible para ellas.

Diferentes eran los casos de aquellas disciplinas que, con más elegancia, podían integrar a las mujeres como espectadoras y practicantes. Así ocurría con el tenis y el golf. Respecto del primero, una nota destacaba el amplio de-

sarrollo que había alcanzado en Francia entre el “bello sexo”, a través de una descripción que enfatizaba el glamour de los clubes y eventos, lo que, en última instancia, se avenía de manera adecuada con un sentido tradicionalista de la feminidad:

Hai mucha seriedad en esos clubs; se vota un escrutinio secreto, se combate por el honor del club i una señorita que gana el torneo un par de jarrones de porcelana, está más orgullosa que un laureado de concurso general de premios que consigue (SPORT I ACTUALIDADES 05/01/1913).

En ese sentido, no era tanto el deporte en sí mismo cuanto el evento social lo que se destacaba. Era eso lo que armonizaba con el decoro y recato de las “señoritas” que lo practicaban, en una línea discursiva similar a la que Belac sugería. Incluso, la nota incluía algunos rumores sobre amor entre parejas de tenistas de dobles mixtos, con un tono romántico o sentimental que, es probable, buscaba avenirse desde una perspectiva tradicionalista, con una materia propia de mujeres.

Una mirada similar pesaba sobre la participación femenina en el golf. Un reportaje publicado en *Sport i Actualidades* indicaba con asombro y admiración que, en el Reino Unido, se contaban más de cien mil mujeres que practicaban ese deporte y que el número iba en aumento. No sólo sorprendía la cantidad de deportistas, sino su calidad. Se trataba de una disciplina que podía promoverse porque no atentaba contra la feminidad ni contra el ideario tradicionalista, de manera que no formaría parte de las plataformas de una emancipación feminista. Así se aclaraba de forma explícita para aludir a las sufragistas como el ícono antitético:

Pero notará todavía algún rezongón, la mujer, la joven ¿no tiene otra cosa mejor que hacer que dirigir el club i el golf no las distrae acaso de otros deberes más austeros? (sic)

No, ellas saben acumular, i su hogar no sufre de esta inclinación esportiva. La joven golfista es bastante buena para nosotros; no está en peligro: es una espléndida espécimen de la raza Nada de las sufragistas en la joven golfista (SPORT I ACTUALIDADES 23/02/1913).

Se reiteraban además, en esta nota, los elogios a la estética de las golfistas, a través de descripciones que se centraban en su elegancia y gracia, mismas cualidades que, en otros números de la revista, se destacaban en el caso de las mujeres que se habían iniciado en el hockey sobre patines y en la gimnasia

artística. En el caso del hockey, la nota indicaba: “El «Seaside Hockey Girls» presentado en esta sala, es un equipo femenino que da la noción de un sport que constituye en las mujeres el ejercicio sin rigidez i que conserva intactas las cualidades de la elegancia i de gracia” (SPORT I ACTUALIDADES 02/03/1913). Los movimientos, en ese sentido, hacían las veces de pasos de danza, lo que se correspondía con los motivos y prácticas que, por entonces, se fomentaban como parte de la educación física femenina en Chile.

Respecto de la gimnasia, la revista destacaba a las deportistas que habían conformado la delegación de Finlandia para los Juegos Olímpicos de Estocolmo 1912, cuyos méritos no se hallarían sólo en las acrobacias realizadas, sino, nuevamente, en la gracia y elegancia de su ejecución. De esta manera, se rescataban los atributos que se asociaban a la feminidad de las competidoras y que su entrenadora, Elli Bjorkensten, confirmaba: “Mlle. Bjorkensten comunica a sus alumnas una elegancia i una gracia, que causaron la admiración de los concurrentes a los juegos olímpicos de Estocolmo” (SPORT I ACTUALIDADES 13/07/1913).

De esta manera, se esperaba que el deporte y la actividad física contribuyeran al cuidado y formación del cuerpo de las mujeres, pero en una proporción que se cuidara de respetar las formas femeninas y que no tendiera a su masculinización, de acuerdo con los criterios tradicionales de una estética de géneros. Así, se fomentaba un justo medio que promoviera entre ellas una vida saludable, sin pasar al extremo de un mayor desarrollo muscular. Los argumentos que sostenían estas propuestas se fundaban, sin embargo, sobre un discurso que mantenía claros estereotipos que vinculaban al sexo femenino con la coquetería, la sensualidad y su subordinación a los hombres para su agrado y atención:

La mujer no puede estar bien constituida sin un trabajo racional de cultura física i sin la práctica de los sports... En Francia se ha operado un feliz movimiento en favor de la educación física de la mujer, movimiento que ha tenido gran aceptación estimulado por un sentimiento natural de coquetería, palanca formidable en los actos femeninos.

La constante preocupación del sexo bello es la agradar al hombre, i no ignora que los gustos e ideales de este descansan en la perfección de las líneas i en las formas armoniosas del cuerpo femenino, que solo se consiguen mediante un desarrollo rítmico i metódico.

Es pues, de imprescindible necesidad que la mujer se preocupe de desarrollar su cuerpo, sus formas i sus actitudes por medio de los ejercicios físicos i de la práctica de los sports, tales como tennis, golf, equitación, boga, natación, etc. (SPORT I ACTUALIDADES 02/02/1913).

La revista ofrecía un curioso ejemplo en otro de sus números. Se trataba del caso de Carolina Baumann, oriunda de Nueva York, a quien se le reconocía como la mujer más fuerte del mundo. Lo que la nota destacaba era el hecho de que su desarrollo muscular no afectaba la definición de sus formas femeninas, de manera que podía establecerse como un modelo promotor de la actividad saludable contra la obesidad y respetuosa de la estética que podía considerarse propia de mujeres:

... también considera un verdadero error la creencia de que se pierde la belleza, la tesura del cutis i la plasticidad de las formas, con el uso de la gimnasia. Las fotografías de Miss Baumann demuestran todo lo contrario i particularmente su retrato en busto, en el que se destaca, de una manera admirable la redondez de la garganta, i la curvatura de las líneas (SPORT I ACTUALIDADES 02/06/1912).

De esta manera, la revista se mantuvo, a lo largo de sus años de existencia, alerta a los debates y a la evolución relativa a las definiciones de la mujer y de lo femenino. Sus editores, todos varones, buscaban estrategias para conciliar las aspiraciones femeninas y feministas con un ideario más tradicionalista, al que muy probablemente adherían, enfrentando y encarnando así un conflicto que se expresó en múltiples espacios. Finalmente, ellos veían en el deporte una oportunidad para encauzar de forma adecuada dicho dilema:

El motivo principal que existe para despojar a las hijas de Eva de su pretendida debilidad no está en las prácticas vulgares de feminismo, sino en los sports; fuente de toda energía y voluntad que, extendiéndose cada vez más, van ganando en su favor innumerables “prosélitas”.

Golf, tennis, equitación, skating, automovilismo, esgrima, tiro, aviación, sky, crickets, tiene hoy un buen número de cultivadoras, cuya constante colaboración ha tenido por virtud hermosear i dar cierta estética a los juegos que, no hace mucho, distinguíanse por su brutalidad (SPORT I ACTUALIDADES 04/05/1913).

A fin de cuentas, los editores debieron percibir que el crecimiento del deporte de mujeres y el fortalecimiento de las tendencias feministas constituían fuerzas con las que no se podía batallar. Por el contrario, las revistas reflejaron una disposición por conciliar intereses e imaginarios, resguardando la defensa y promoción de los deportes como una instancia que, en ese entonces, ya se consideraba indispensable para la promoción de una vida más saludable y para el mejoramiento de la sociedad.

Conclusiones

En el contexto de la expansión de los deportes modernos, en las primeras décadas del siglo XX, diversos actores fueron parte de la configuración de una nueva “cultura deportiva” en Chile. El proceso se hizo evidente con la fundación de clubes, federaciones y campeonatos en todo el territorio. Su veloz proliferación se enlazó con el desarrollo de iniciativas editoriales que buscaron cubrir por medio de notas, entrevistas, columnas de opinión y contenido gráfico, las nuevas prácticas que se hacían parte de la cotidianidad de las personas. Así, en la medida que se articulaban algunas organizaciones y competencias deportivas, también aparecían los primeros números de revistas que buscaron debatir, difundir y explicar, en algunos casos, el fenómeno deportivo. Así, se transformaron también en un soporte que entregó y definió roles de géneros asignados a la figura del varón y la mujer, en el contexto del avance y debate público de los idearios feministas en el país.

En ese aspecto, las revistas como *El Sport Ilustrado* y *Sport i Actualidades* no estuvieron ajenas a los debates, para asumir posturas que lidiaban con la tradición y las nuevas voces. El avance de las ideas feministas del periodo y la irrupción de muchas féminas practicantes del deporte, se convirtieron en los sustratos que compusieron la nueva “mujer moderna”. En el marco de esa doble definición y en algunos casos con posturas opuestas en un mismo número, las revistas deportivas lograron representar a la mujer como un sujeto moderno, practicante del deporte y que, en muchos casos, podía recibir reconocimiento por sus logros deportivos, aunque, en otros, se puntualizaba que su transformación no debía transgredir lo que se esperaba de ellas.

A pesar de los avances significativos del estudio del deporte en Chile en los últimos años, aún su campo de investigación se encuentra en una etapa en construcción. En el caso de incluir a las mujeres en el relato historiográfico, todavía existen pocas investigaciones que involucran ambos actores y problemas. Lo cierto es que la irrupción de la actividad deportiva fue un fenómeno envolvente de toda la sociedad y que las mujeres fueron parte integral de dichos procesos. Más allá de las representaciones y significaciones que tuvieron en los primeros lustros del siglo pasado, una lectura a contrapelo sobre los primeros números editados dedicados al deporte permite inferir que la participación femenina fue activa, protagónica y que, como agentes de su propia historia, no estuvieron al margen de proceso alguno ni mucho menos, de actividad deportiva alguna. Estudiar estas temáticas contribuye juntamente a comprender los papeles que han desarrollado mujeres a lo largo de nuestro devenir histórico, permitiendo desandar mitos sobre sus roles y derechos.

Fuentes e Bibliografía

Fuentes

El Sport Ilustrado, Valparaíso, 1901-1903.
Sport i Actualidades, Santiago, 1912-1914.

Bibliografía

- ACUÑA, Pedro (2021). *Deporte, masculinidades y cultura de masas. Historia de las revistas deportivas chilenas, 1899-1958*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado Ediciones.
- ALABARCES, Pablo (2018). *Historia mínima de fútbol en América Latina*. México: Colegio de México.
- ALONSO, Victor, PUJADAS, Xavier y SHARAGRODSKY, Pablo (2022). “Introducción: mujeres, deportes y medios de comunicación en el siglo XX”. *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, 19, 8-14.
- ALVARADO, Marina (2016). *Revistas culturales y literarias chilenas de 1900 a 1920: Legitimadoras del campo literario nacional*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- ARBENA, Joseph (2011). *Sport And society in Latin America. Diffusion, Dependency, and the Rise of Mass Culture*. New York: Greenwood Press.
- BONTEMPO, María Paula (2016). “El cuerpo de la mujer moderna. La construcción de la feminidad en las revistas de Editorial Atlántida (1918-1933)”, en Pablo Scharagrodsky (coord.), *Mujeres en Movimiento. Deporte, cultura física y feminidades. Argentina, 1870-1980*. Buenos Aires: Prometeo, 329-348.
- BRIONES, Daniel (2021). “Historiografía y fútbol. La deuda pendiente”. *Revista Revueltas*, 4, 150-159.
- BRIONES, Daniel (2023). “Balance historiográfico sobre el fútbol en Chile. Análisis, miradas y nuevas perspectivas. Siglo XX y XXI”. *Cuadernos de Historia*, 58, 142-175.
- CABELLO, Carolina y VERGARA, Carlos (2020). *Gol o penal. Claves para comprender y disputar el deporte en el Chile actual*. Santiago: Clacso.
- CABELLO, Carolina (2024). “De cuerpos deportivos a cuerpos sexuales. Representaciones sociales de la mujer en la prensa deportiva (1923-1929)”. *Avatares de la comunicación y de la cultura*, 27, 1-19.
- Cahn, Susan (1994). *Coming on Strong: Gender and Sexuality in Twentieth-Century Women's Sport*. Cambridge: Harvard University Press.
- CHARTIER, Roger y VIGARELLO, George (1982). “Las trayectorias del

- deporte: práctica y espectáculo”. *Apunts d'educació física i medicinaportiva*, 19, 298-305.
- CONTRERAS, Joyce, LANDEROS, Damaris y ULLOA, Carla (2017). *Escritoras chilenas del siglo XIX. Su incorporación pionera en la esfera pública y campo cultural*. Santiago: Ril editores.
- DURÁN, Manuel (2014). “Género, cuerpo, gimnasia y sexualidad en los manuales educacionales higienistas y eugenésicos en Chile, 1870-1938”. *Revista Historia Social y de las Mentalidades*, 18, 1, 35-58.
- ELIAS, Norbert y DUNNING, Eric (2016). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo Cultura Económica.
- ELSEY, Brenda (2011). *Citizens & Sportsmen. Fútbol & Politics in 20th-Century Chile*. Austin, United State: University of Texas Press.
- ELSEY, Brenda & NADEL, Joshua (2020). *Futbolera. A history of Women and Sports in Latin America*. United States: University of Texas Press.
- ELTIT, Diamela (1994). *Crónica del sufragio femenino en Chile*. Santiago: SERNAM.
- ERRÁZURIZ, Javiera (2005). “Discursos en torno al sufragio femenino en Chile, 1865-1949”. *Historia*, 2, 38, 257-286
- GODOY, Lorena (1995). “Armas ansiosas de triunfo: dedal, agujas, tijeras: la educación profesional femenina en Chile, 1888-1912”, en Lorena Godoy, Elizabeth Hutchison, Karin Roseblatt y María Soledad Zárata (eds.), *Disciplina y desacato: construcción de identidad en Chile. Siglos XIX y XX*. Santiago: Inversiones Ñipaco, 71-110.
- GONZÁLEZ, Francisco (2002). “La influencia francesa en la vida social de Chile de la segunda mitad del siglo XIX”. *Intus-Legere Historia*, 5, 177-210.
- GREMLER, Juana (1893). *Proyecto de un plan general de estudios para liceos de primera clase de niñas*. Santiago: s/e.
- HOLT, Richard (2009). *Sport and the British, A modern History*. United States: Oxford University Press
- HUIDOBRO, María Gabriela (2024). *Mujeres en la historia de Chile*. Santiago: Taurus.
- HUTCHISON, Elizabeth (1992). “El feminismo en el movimiento obrero chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905-1908”. *Proposiciones*, 21, 32-44.
- JENSCHKE, Francisco (1894). *Guía de gimnasia escolar: para el uso de los liceos i escuelas de ambos sexos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- KACZAN, Gisela (2016). “La práctica gimnástica y el deporte, la cultura física y el cuerpo bello en la historia de las mujeres. Argentina 1900-1930”. *Historia Crítica*, 61, 23-43.

- LÓPEZ, Ana (2008). “Carmela Jeria y los inicios del movimiento obrero-feminista”. *Cuadernos de Historia Marxista*, 2, 1-12.
- MARTÍNEZ, Felipe (2017). *Hacia una pedagogía del cuerpo. La educación física en Chile 1889-1920*. Santiago: Ministerio de Salud.
- MELKONIAN, Enrique (1943). *Intervención del Estado chileno en materia de educación física*. Santiago: Imprenta Yañez.
- MORAGA, Alfredo (1911). *Influencia de la cultura física en la formación del carácter: educación física de la mujer*. Santiago: Imprenta Emilio Pérez.
- MUENA, Priscila (2020). *Los albores del ingreso de la mujer a la universidad*. Santiago: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- OVALLE, Alex (2021). *El viril deporte. Boxeo, modernización y cultura de masas en Chile (1904-1931)*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- OVALLE, Alex y BRIONES, Daniel (2023). “Educación Física, nacionalismo y eugenesia. El Club de Gimnasia Científica (1924-1929)”. *Revista Páginas*, 15, 37, 1-15.
- OVALLE, Alex y BRIONES, Daniel (2024). “La institucionalización del ocio en Chile: Los estatutos de clubes y asociaciones deportivas (1895-1934)”. *El Futuro del Pasado*, 15, 725-743.
- POBLETE, Patricia y RIVERA, Carla (2003). “El feminismo aristocrático: violencia simbólica y ruptura soterrada a comienzos del siglo XX”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 7, 57-79.
- PRATS, Teresa (1905). *Proyecto de reorganización de los liceos de niñas de la República*. Santiago: Imprenta y Encuadernación Universitaria de A. García Valenzuela.
- QUITIÁN, David (2014). “Estudios sociales del deporte en América Latina en clave colombiana: alumbramiento y pubertad”. *Revista Universitaria de la Educación Física y el Deporte*, 7, 29-41.
- RAMÍREZ, Verónica (2020). “Las mujeres y la divulgación de la ciencia en Chile: mediadoras de la circulación del saber en revistas culturales (1870-1900)”. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 13, 15-40.
- RIBEIRO, Raphael (2023). “Da proibição do futebol de mulheres: a atuação do Conselho Nacional de Desportos e a interdição esportiva feminina no Brasil (1941-1957)”. *Tempo*, 2, 29, 86-106.
- RIOBÓ, Enrique y VILLARROEL, Francisco (2019). “Belleza plástica, eugenesia y educación física en Chile: presentación de la fuente “Aspectos de la educación física”, de Luis Bisquertt (1930)”. *História, Ciência, Saúde-Manguinhos*, 26, 673-682.

- SAMUDIO, Edda (2022). “La actividad deportiva en la construcción del imaginario de la mujer moderna en Panamá”. *Historia y Memoria*, 25, 207-241.
- SANTA CRUZ, Eduardo (2012). “Prensa, espacio público y modernización: Las revistas deportivas en Chile (1900-1950)”. *Recorde: Revista de História do Sporte*, 5, 2, 1-21.
- SANTA CRUZ, Eduardo (2015). *Prensa y sociedad en Chile, siglo XX*. Santiago: Editorial Universitaria.
- SCHARAGRODSKY, Pablo (2015). “Los arquitectos corporales en la Educación Física y los Deportes. Entre fichas, saberes y oficios (Argentina primera mitad del siglo XX)”. *Trabajos y Comunicaciones*, 42, 1-18.
- SCHARAGRODSKY, Pablo (2020). “Cuerpos, feminidades y deportes. Las tapas de la revista *El Gráfico*, Argentina 1920-1930”. *Arquivos em Movimento*, 16, 2, 62-91.
- SCHARAGRODSKY, Pablo (2021). *Mujeres en movimiento: deporte, cultura física y feminidades. Argentina, 1870-1980*. Buenos Aires: Prometeo.
- STUVEN, Ana María (2020). “Disputas de poder entre el Estado y la Iglesia Católica en el siglo XIX chileno: la educación de la mujer”. *Atenea*, 522, 135-151.
- TARCUS, Horacio (2020). *Las revistas culturales latinoamericanas. Giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Buenos Aires: Tren en movimiento Ediciones.
- TORREBADELLA, Xavier (2016). “Fútbol en femenino. Notas para la construcción de una historia social del deporte femenino en España 1900-1936”. *Investigaciones Feministas*, 7, 308-329.
- VICUÑA, Manuel (2010). *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de élite*. Santiago: Catalonia.
- VILCHES, Diego (2023). “De Los Sports a Triunfo: Sport Media in Chile During XX Century”, en Bernardo Buarque de Hollanda & Luiz Burlamaqui (eds.), *Latin American Sport Media. The Making Of A Political History of Sport*. London: Palgrave Mcmillan, 77-95.
- VILLARROEL, Francisco (2020). “El rol del partido democrático en la fundación de la “Asociación Obrera de Foot-Ball de Santiago”. De la sociabilidad obrera a la amistad instrumental (Chile, 1903-1907)”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 24, 1, 352-380.

ENTREVISTA
INTERVIEW

The (plural) histories of international organisations

Interview with Professor Kiran Klaus Patel (Ludwig-Maximilians-Universität München)

ANA GUARDIÃO

Universidade de Florença | Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
afsguardiao@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5989-7938>

JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
ze.pedro.monteiro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6999-9439>



On 24 February 2025, the Centre for the History of Society and Culture welcomed Professor Kiran Patel to the University of Coimbra, where he gave a lecture entitled “Cooperation in Crisis: The Afterlife of Discontinued International Organisation during the 20th Century”.

Professor Patel is currently a professor at Ludwig Maximilian University in Munich, where he also directs the *House Europe* project. He is one of the most



important names in international history, with research that has focused on issues related to European and American history, but also international organisations (including organisations of different types), using comparative, transnational and global approaches. The scope and diversity of Professor Patel’s research are noticeable in the various volumes he has written or edited over the last few years. These include, for example, *The New Deal: A Global History* (Princeton University Press, 2016) and *Project Europe: A History* (Cambridge University Press, 2020), as well as the collective volume organised jointly with Professor Sandrine Kott, *Nazism Across Borders: The Social Policies of the Third Reich and Their Global Appeal* (Oxford University Press, 2018). This body of work, which does not exhaust Professor Kiran Patel’s

most recent outputs, reveals the diversity of historical and historiographical cases and issues he addresses, but also allows us to identify a coherent line of thought that seeks to approach international history from methodologically and theoretically innovative perspectives, decentring the role of the nation-state, and which has sought to historically reconstruct forms of international and global cooperation and circulation, including those that are sedimented in more institutionalised forms such as international organisations. In this regard, Professor Kiran Patel's research on the history of European integration has provided and continues to offer new avenues of inquiry and promotes innovative ways of thinking about a past that is so decisive for our collective present. It is worth noting the forthcoming publication in Portugal of the translation of the book *Europäische Integration: Geschichte und Gegenwart*, which will be published by Leya under the title *História Concisa da União Europeia* (A Concise History of the European Union).

Prior to joining Ludwig Maximilian University in Munich, Professor Kiran Patel held teaching and research positions at prestigious institutions such as Maastricht University (Netherlands) and the European University Institute in Florence (Italy). Professor Patel's recognition is also attested to by the fact that he is a member of the editorial boards of such prestigious journals as the *European Review of History* and the *Journal of European Integration History*.

Professor Patel is currently coordinating an international project funded by the prestigious European Research Council (ERC Advanced Grant), entitled *Hidden Legacies. How Discontinued International Organisations Have Shaped European Governance since the 1910s* (InechO), which focuses on the 'afterlives' of European international organisations that have been discontinued. The project goes back to the 1910s and extends to the present day. It was precisely this topic that Professor Patel addressed in Coimbra, drawing attention to the diverse and far from obvious trajectories that have marked the history of several of these organisations and to how much we can learn from these dynamics, allowing for a more conscious and consistent historicisation of these bodies. The interview now being published seeks to interact with this rich research trajectory, with the focus obviously directed towards the history of international organisations, generically understood, but without failing to address the specific and very particular case of the current European Union, its predecessors and the sometimes surprising paths they have taken to reach the final result we know today.

Ana Guardião and José Pedro Monteiro – In the last few years your work has focused, in different and rich ways, on the history of interna-

tional organizations. How do you see the evolution of this field in the last 20 years or so, when a renewed interest in this very particular kind of institutions became more acute? What changed, for good, in the ways we understand the history of these organizations?

Kiran Klaus Patel – International history, including the analysis of international organizations (IOs), has changed dramatically during the past two decades. Consider the situation in the 1980s, when what was then called “diplomatic history” experienced a deep crisis in many countries. It was considered to hold little methodological excitement or academic relevance. After the social and then the cultural turns, many historians saw diplomatic history as a niche issue in a field—political history—that had become increasingly marginal. Innovation began once old dichotomies had been overcome. Social historians started to see international organizations as sites where questions of wider relevance were negotiated, as laboratories so to speak. How to deal with social questions? How to generate prosperity and a peaceful society? IOs came to be understood as arenas where rival visions and practices clashed and were renegotiated—informed by local and national debates but also impacting them in meaningful ways. Other work moved the focus beyond heads of state and diplomats and began to examine those populating the tiers of these institutions. Research continued to pay attention to questions of war and peace but now also considered “softer” dimensions, such as cooperation on the environment, infrastructure, and culture. The literature on the League of Nations is a perfect example for these trends. Meanwhile, cultural historians became interested in the *representations* of international conflicts and cooperation. Others stressed the lack of gendered perspectives and revealed the marginalization of women in many international contexts—as well as their invisibilized role in others. More recently, interest in other genders has emerged, too. And, as a final example, international history has become a field of new forms of cooperation with legal scholars, for instance on the role of international courts. In all these debates, interest expanded beyond the sphere of interactions between states, now devoting great attention to international non-governmental organizations (INGOs), business actors, trade unionists, missionaries and other players.

All these trends contribute to the new excitement. IOs are no longer mere emanations of national interests, and international history is so much more than the playground of great powers—even if they were all these things, too.

To understand these historiographical changes, we need to consider the wider context. To some extent, this historiographical debate reflects the *zeitgeist* of the post-Cold War years, when globalization became the new buzzword and transnational processes proliferated, especially in Europe.

Research is never wholly determined by its societal context, but it would also be wrong to ignore that dimension. Many felt that that it was time to move beyond borders and the nation (as the unit of analysis that had defined modern historiography since its beginnings in the nineteenth century). The opening of archives in eastern Europe and the new possibilities created by cheap travel and more recently digitalization encouraged these trends. International history profited from these developments, as did global history (in some cases, it is hard to distinguish the one from the other). I think that as a discipline, history has made good use of the new opportunities and largely managed to avoid post-Cold War triumphalism. That is certainly reflected in the empirical output. While certain other academic disciplines took a rather single-sided interest in liberal forms of internationalism, historians also got busy working on their illiberal contenders. So there is a lot of research on fascist and other far-right forms of internationalism, as well as on “reluctant internationalists”. Starry-eyed cosmopolitans always remained a minority—among historical actors, and among historians. We have exciting studies on topics such as socialist internationalism and transnational terrorism. Historians are therefore well-placed to discuss the (pre)history of illiberal forms of internationalism in our own time, be it at the level of ideas, networks, specific practices or forums such as the Shanghai Cooperation Organization.

AG/JPM – In spite of these advances, there are surely aspects of the history of international organizations which are so far underexplored, both in the European and global contexts. Which do you think are still the most important missing gaps in the history of these organizations?

KKP – The biggest gap I see personally concerns the links between various international forums—be it those between formal IOs or with and between other players such as INGOs. Most research to date has concentrated on specific organizations, such as the League of Nations, Comecon, the World Health Organization, Greenpeace, Amnesty International, etc. That is difficult enough. Some of these organizations do not even have proper archives. Where they do, researchers still need to consult various national archives to understand the dynamics at play. Private papers frequently come on top, sometimes interviews as well. Sources are often spread across several countries and contain documents in multiple languages. The dominant approach therefore comes with a long list of logistic, financial, conceptual and narrative challenges. Stitching the various perspectives together is hard enough when you are writing about a single organization.

It is all so much harder when you are working on multiple organizations and the relationships between them. But the reward is worth the effort. Many hidden links become visible, such as actors who earned their spurs in one organization and then applied their experience in another. Jean Monnet is a good example. He worked in the Allied Maritime Transport Council during World War One and joined the League of Nations in the interwar years, before becoming the *éminence grise* of the post-1945 European integration process. His early experience clearly impacted his later work. Beyond individuals and the possibilities of prosopographical work, we need more research on the various forms of competition and cooperation between forums—not just between liberal and illiberal, but also between overlapping organizations with similar mandates, orientations, and membership.

My most important finding in this context is that the predecessors of today's EU were not the main contender in post-1945 Western Europe. Instead, the European Community (EC) was a latecomer on a stage already populated by organizations including the Council of Europe, the predecessor of today's OECD, and many others. This makes the EC's rise to become the dominant IO all the more surprising—and turns the whole issue into an important historical topic in its own right. I was only able to develop this argument by zooming out. The advances in knowledge about specific forums over the past 20 years has made it much easier widening the canvas of analysis. In some cases, it makes a lot of sense to cooperate on joint projects. There is always a lot to be gained through analyzing inter-organizational dynamics and wider trends.

Allow me to briefly mention a second point. We need more research on organizations and developments outside of Europe, especially in the Global South. Often, the archival situation is difficult. Still, a lot is possible, and some things have already been done, for instance using sources from the African Union Archives. The history of IOs has important roots in Europe (at least if one follows mainstream definitions). What we call “international law” has a highly Eurocentric pedigree, too. This makes it all the more important to research alternative ideas, venues and practices.

AG/JPM – Your research is based on a multiarchival, multilingual and multinational approach that relies in a wide mass of empirical sources. Do you agree that this aspect is crucial in the way the history of international organizations is told? If so, can you tell us why and provide some illustrations of this argument?

KKP – International organizations drown historians in paper. They produce tons of material. A lot of this stuff is very technical and dry. And the

minutes of meetings are often sanitized—conflicts are papered over and it is difficult to elucidate the real dynamics at play. Another factor comes on top. When studying modern international organizations, historians always need to ask themselves: How do my findings differ from the narratives that organizations told about themselves and from what scholars in the social sciences have written? We are never walking untrodden ground. Contemporary sources often provide powerful interpretations, as does research by political scientists, legal scholars, and others. Two things help us to come up with fresh findings: Firstly, we are normally further removed from the events at stake. We are writing decades later, against the backdrop of the questions of our own age. Secondly, we have access to archival material that was unavailable to earlier generations.

If we are to properly understand the history of IOs, we have to triangulate sources. This is where the national archives come in, alongside those of the organizations themselves, as well as private papers, interviews, and other sources, as already mentioned. Why is multi-perspectivity essential? Let me give two examples: The first comes from one of the most famous moments in the early history of today's EU, the so-called crisis of the empty chair in 1965. French President Charles de Gaulle paralyzed the institutions for six months, by boycotting Council meetings in protest against proposals that threatened French interests. A few days before the crisis blew up, West German *Staatssekretär* Rolf Lahr travelled to Paris to seek a resolution. His notes of the meeting read very differently to those of Olivier Wormser from the French Foreign Ministry. While Lahr noted that France was willing to make concessions on key points, Wormser saw much more discord between what were the two most important member states at the time. Research can only unearth such (cultural) misunderstandings by juxtaposing documents from the different sides.

My second example is from one of the case studies in my ongoing project, on the afterlife of discontinued international organizations (to which we will return), which examines the history of the Western European Union (WEU). There are many fascinating things about this little-known postwar security organization. To start with, it was basically inactive for three full decades. Why did member states refrain from closing it down? While most of the archives remain silent about this, documents I found in the British National Archives shed new light. In the 1970s, the British Exchequer and Audit Department stressed the cost of WEU membership and argued that it was a waste of money. The Foreign and Commonwealth Office (FCO) strongly and successfully disagreed. It underlined the WEU's role as a potential substitute for NATO,

to be activated in the event of a major crisis in transatlantic relations. In this case, archival material was vital. Given the sensitivity of the issue, diplomats at the FCO went to great lengths to keep the debate at the working level and to bury the matter deep in the files. In both cases, multilevel and multi-perspectival archival research made a big difference and unearthed fresh insights. And these findings matter beyond the academic context, too. In light of the current challenges to Europe's security, I recently wrote a newspaper article on the implications of the WEU's history for today's security situation, linking the past to the present and stressing the importance of international history for a broader audience.

Speaking of newspapers, historical newspaper articles and other contemporary sources often provide important insights. Moreover, historians must build their work on the interdisciplinary state of the art. Doing so helps us to illustrate certain points, sharpen our arguments and come up with new interpretations that sometimes lead us in very different directions than we had expected. As much as we need archives—and as much as I personally enjoy working in them—we should not fetishize them.

AG/JPM – Connected to the previous question, and thinking of young researchers that might want to explore the history of international organizations, is there any particular advice, both of a methodological or theoretical nature, that you would give to them? Or do you think that the specificities of each organization would make such advice useless?

KKP – Learn as many languages as possible! And be curious and challenge conventional interpretations! Sure, some things have become easier now that archival sources are increasingly available online, and the rise of AI. But it still takes the creative mind of an (early career) researcher to connect the dots. Try to read widely and consider importing new methodologies and theories into the field of international history. One source of innovation over the past two decades (in this case not just in history but in a dialogue with political science and law) has been Pierre Bourdieu, especially his work on “fields” (*champs*). We see an example of this in European competition law, where a field of policy-making emerged after 1945 with its own personnel, style of reasoning, and legal culture. The international history that is written today is methodologically pluralist, and rightly so. So specifics matter and each project needs its own bespoke research design. My advice is to go your own way and let us learn from you. But be realistic: Do you like math and economics? If not, it will be difficult to understand the work of the World Bank and GATT. Which languages do you read, and which are needed for the

project? I have encouraged many of my PhD students to use their postgraduate years to learn yet another language. Language skills are crucial for many international history projects and certainly useful for future careers—in academia and beyond.

AG/JPM – More directly related to your recent research agenda, you are now working on a topic that would surely sound unexpected to some of our readers. There are several works about how particular international institutions (such as the League of Nations or the United Nations) emerged, but you opted to study the “death” of international organizations. Why did you choose to focus on this particular topic? What can it tell us about the global and international history of the twentieth century, and about these particular institutions?

KKP – It’s less the deaths of IOs that interest me than their afterlives. This also holds true for the wider team of InechO, the ERC project that I head. I see this project as another contribution to the efforts to counter the tendency to study organizations in isolation. I started thinking about this after writing a book on the global history of the New Deal under President Franklin D. Roosevelt (Princeton 2016), when I started planning a monograph on the impact of European integration on Western European societies during the Cold War (Cambridge 2020). I was struck by the links between the forums. Many New Dealers, marginalized in their own country, later moved into international organizations. I have already mentioned the career of Jean Monnet, whose post-1945 career drew on his experience during World War I and the interwar years. And I have mentioned the need to contextualize the early history of the EU. InechO allows me to create connections between various lines of research that I had otherwise been pursuing separately, most importantly on the New Deal in the wider world, fascist internationalism, and post-1945 forms of cooperation and integration in Western Europe. The project also helps me to think more and harder about Europe’s role in the world. During most of the nineteenth and twentieth centuries, no world region saw more IOs born—and killed—than Europe. And many supposedly “international” or “global” IOs had a (hidden) Eurocentric core. The League of Nations is a perfect example. And since so many IOs focused on Europe, it is comparably easy to trace their afterlives in that small, densely networked continent. While InechO is work in progress, one result is already clear: links to earlier IOs mattered a great deal, be it at the level of personnel, knowledge, or even material objects such as their buildings. And very often, ideological divides mattered less than the

existing literature would have it, with earlier ideas lingering on and retaining relevance despite massive changes in the wider political and ideological context.

AG/JPM – What are the different possibilities that can result from the “death” of an international organization? And what do you think are the most important vectors of continuity?

KKP – In InechO, we distinguish between various forms of death and three main types of afterlife. These are absorption, selective adaptation and delimitation. Much of the aforementioned WEU was absorbed into the EU. Although this happened as recently as the late 1990s and 2000s, the story is largely unknown. We speak of selective adaptation where certain elements are borrowed by later forums, as in the case of the League of Nations and the UN, while delimitation describes for example post-1989 forms of internationalism with regard to Comecon. Despite emphatic delimitation in the latter case, we are able to show that some of its elements were in fact carried over into later periods. Among the three, selective adaptation seems to be the most common. All these continuities have been largely overlooked to date. Again, one example must suffice: Throughout its history, today’s EU has stressed its *sui generis* character, insisting that it is fundamentally different to all earlier and other forms of international organization. A careful analysis of its early history demonstrates how much it owed to earlier forums, including the Sugar Union and the League of Nations, and contenders such as the Council of Europe.

Across the cases we are studying, there is no single, dominant vector of continuity. Sometimes, it is concrete individuals and their networks. Knowledge often matters a lot, especially when it comes to legal reasoning. The material sphere has received the least attention of all, be it the headquarter buildings of IOs or artefacts associated with specific practices such as simultaneous translation (which was first introduced in the League of Nations, and is now ubiquitous).

AG/JPM – Your work on the history of European integration puts forward a historical understanding that qualifies and sometimes, we would argue, challenges common assumptions about the European Union and its past. Do you agree with the assertion that an empirically-based approach to the history of the European Communities can offer a more nuanced view and avoid certain teleological traps? For instance, in relation to the conflation between a specific (or some of them) inter-

national institution(s) and the idea of Europe? Or in relation to other examples, such as the causal relationship between economic growth and European integration, just to name a few.

KKP – I agree absolutely. That is exactly what research should be all about. It is for others to judge whether my work lives up to those standards. But let me explain my motivation and approach. In *Project Europe: A History* (2020), I show how integration impacted European and other societies. So the book is less about negotiations and treaties, and more about their effects. I found myself surprised how little we know about many of these issues. Did integration really create peace? There are endless sources asserting that it did—and many stressing the opposite. Historians and colleagues from other fields have written hundreds of books and thousands of articles on the various meetings and their political and legal outcomes. But how many have examined the obvious issue of the societal effects of these efforts? The same holds true for the economic impact of European integration. Raising such seemingly banal questions has led me on an exciting intellectual journey and taught me a lot. I combined fresh archival work with a careful assessment of the existing literatures. The approach was empirical, but it was the guiding question that mattered most. Broad contextualization—with other IOs, counterfactuals, and wider historical trends—helped to avoid teleological traps and to show when and why conflating the EC with Europe started to make sense to people. Zooming out also helped me to find my own language, beyond the powerful narrative and interpretative framework of the sources. I cannot stress this enough. The ultimate goal is to come up with new interpretations, supported by robust evidence.

AG/JPM – In your book *Project Europe: A History* (2020) one of the chapters deals directly with the interactions between the European Communities and the world, and specifically with the Global South. But the history of European empires, and then decolonization, emerges across the entire volume. Could you tell us a little bit more about how empires (and their ends) impacted the process of European integration? And vice-versa?

KKP – This dimension had long remained marginal in the research on the history of the EU. Fortunately, that is changing as we speak. For a long time, European integration was described as a post-imperial and post-colonial affair: after two terrible world wars, Europeans let go of their global role and started to cooperate more closely with each other. So the European project was considered to be untainted by the highly problematic dimensions

of Europe's imperial and colonial histories. Such accounts are simply wrong. The institutional prehistory of today's EU began during a late colonial, not a post-colonial moment. Exploitation continued and ideas of superiority lived on, even after formal decolonization, and the same held true for legal and institutional links. Algeria is my favorite example: Even after independence in 1962, its links to the EC remained very strong. In fact, in many ways Algeria was initially treated as a de facto-member state. Some of those connections were only cut in the late 1960s and the 1970s. The late colonial origins of European integration continue to impact today. Réunion in the Indian Ocean is not just a part of France, but also of the EU, as is Martinique in the Caribbean. Europeans know little about this colonial past and its repercussions in today's world. In the 2010s, I did research on Greenland's change of status in 1985, when it went from being a part of the European Community to an external entity with an association agreement. At the time, few people understood why I felt this mattered. With Donald Trump back at the helm in the United States, that has clearly changed.

AG/JPM – To conclude, we would like to ask you, more generally, if you think that the study of the different experiences that shaped the history of specific international organizations can be of any use today, when ideas (and projects) such as multilateralism, international institutions and law, and even European integration are being challenged by an increasing number of people, movements and parties, in Europe, of course, but also globally.

KKP – I strongly believe that this kind of research matters. Especially if historians look beyond the liberal forms of cooperation and multilateralism, and address the “dark sides of transnationalism” (the title of a special issue I edited with Sven Reichardt in 2016) and the illiberal and authoritarian projects impacting the international sphere. As historians, we know that no historical formation lasts forever. Those who dreamt a vulgar version of Francis Fukuyama's dream—that Western democracy triumphed in 1989, and history was over—have clearly been proven wrong. Many Europeans think that the challenges to international cooperation, democracy and rule of law are recent phenomena, defining a post-post-Cold War age. Views on that in Afghanistan, Somalia or Venezuela would always have been different. A careful reassessment of Europe's recent past raises similar doubts. As a citizen, I am very worried about the direction the world is moving into. As a historian, I am convinced that the exciting work we are doing is becoming ever more relevant.

As histórias (plurais) das organizações internacionais

Entrevista ao Professor Kiran Klaus Patel

ANA GUARDIÃO

Universidade de Florença | Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
afsguardiao@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5989-7938>

JOSÉ PEDRO MONTEIRO

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
ze.pedro.monteiro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6999-9439>



No passado dia 24 de fevereiro de 2025, o Centro de História da Sociedade e Cultura recebeu o Professor Kiran Patel na Universidade de Coimbra, onde proferiu uma palestra intitulada “Cooperation in Crisis: The Afterlife of Discontinued International Organization during the 20th Century”.

O Professor Kiran Patel é atualmente professor na Universidade Ludwig Maximilian, de Munique, onde também dirige o projeto *House Europe*. É um dos mais importantes nomes da história internacional, com uma investigação que se tem centrado em questões relacionadas com a história europeia e dos Estados Unidos da América mas também das organizações internacionais (incluindo aqui organizações de diferente tipo), recorrendo a abordagens comparativas, transnacionais e globais. O alcance e diversidade da investigação desenvolvida pelo Professor Patel pode ser conferida se se atentar nos diversos volumes que escreveu ou organizou ao longo dos últimos anos. Entre estes conta-se, por exemplo, *The New Deal: A Global History* (Princeton University Press, 2016) ou *Project Europe: A History* (Cambridge University Press, 2020), ou ainda o volume coletivo organizado conjuntamente com a Professora Sandrine Kott, *Nazism Across Borders: The Social Policies of the Third Reich and Their Global Appeal* (Oxford University Press, 2018). Este conjunto de trabalhos, que não esgota a produção mais recente do Professor Kiran Patel, é revelador da diversidade de casos e problemas históricos e historiográficos por si abordados, mas permite também identificar uma linha coerente que procura abordar a história internacional a partir de perspetivas metodológica e teoricamente inovadoras, descentrando o lugar dos diferentes estados-nação, e que tem procurado reconstruir historicamente formas de cooperação e circulação internacionais e globais, incluindo aquelas que se

sedimentam em formas mais institucionalizadas como o são as organizações internacionais. A este respeito, a investigação desenvolvida pelo Professor Kiran Patel sobre a história da integração europeia forneceu e continua a oferecer novas pistas de interrogação e promove formas inovadoras de pensar um passado que se revela tão determinante para o nosso presente coletivo. Cumpre chamar a atenção para a publicação em breve, em Portugal, da tradução do livro *Europäische Integration: Geschichte und Gegenwart*, que será publicado pela Leya, com o título *História Concisa da União Europeia*.

Anteriormente à Universidade Ludwig Maximilian, de Munique, o professor Kiran Patel ocupou posições de ensino e investigação em prestigiadas instituições, como a Universidade Maastricht (Países Baixos) e no Instituto Universitário Europeu de Florença (Itália). O reconhecimento do Professor Patel é também atestável pelo facto de ser membro do conselho editorial de revistas tão prestigiadas como a *European Review of History* ou o *Journal of European Integration History*.

Neste momento, o Professor Patel coordena um projeto internacional financiado pelo prestigiado apoio do *European Research Council* (ERC Advanced Grant), intitulado “Hidden Legacies. How Discontinued International Organizations Have Shaped European Governance since the 1910s (InechO)”, que se centra nas “vidas posteriores” de organizações internacionais europeias cujo fim foi decretado. O projeto recua até à década de 1910 e estende-se até ao presente. Foi precisamente sobre este tema que o Professor Patel se debruçou em Coimbra, chamando a atenção para as trajetórias diversificadas e nada óbvias que marcaram a história de várias destas organizações e para o muito que podemos aprender com estas dinâmicas, desde logo permitindo uma historicização mais consciente e consistente destes corpos estranhos. A entrevista que agora se publica procura interagir com este rico trajecto de investigação, com o foco direcionado de forma óbvia para a história das organizações internacionais, genericamente entendidas, mas sem deixar de abordar também o caso específico e muito particular da atual União Europeia, das suas antecessoras e dos caminhos por vezes surpreendentes por que estas enveredaram até ao resultado final que hoje conhecemos.

Ana Guardião e José Pedro Monteiro – Nos últimos anos, o seu trabalho tem-se centrado, de formas diversas (e produtivas), na história das organizações internacionais. Como vê a evolução deste campo nos últimos 20 anos, quando é notório o renovado interesse por este tipo muito particular de instituições? O que mudou, para melhor, na forma como compreendemos a sua história?

Kiran Klaus Patel – A história internacional, incluindo aqui a análise das organizações internacionais (OI), mudou drasticamente nas últimas duas décadas. Pensem na década de 1980, quando o que então se chamava de “história diplomática” passava por uma crise profunda em muitos países. Considerava-se que era pouco entusiasmante do ponto de vista metodológico e em termos de relevância acadêmica. Após as “viragens” social e cultural, muitos historiadores viam a história diplomática como uma questão de nicho num campo mais amplo – a história política – que era cada vez mais marginal. A inovação começou, diria, quando as velhas dicotomias foram superadas. Os historiadores sociais, por exemplo, começaram a olhar para as organizações internacionais como arenas onde questões de mais ampla relevância eram negociadas. Como laboratórios, por assim dizer. Como lidar com as questões sociais? Como promover a prosperidade e sociedades pacíficas? As OI começaram a ser entendidas como arenas onde visões e práticas diferentes ou rivais se confrontavam e eram renegociadas – enformadas por debates locais e nacionais, mas também condicionando estes últimos de maneira significativa. Outro tipo de abordagem passou por desviar o foco de chefes de Estado e diplomatas para começar a examinar aqueles que povoavam as estruturas menos salientes dessas instituições. A investigação historiográfica continuou a prestar atenção às questões da guerra e da paz, mas agora também considerava dimensões “mais suaves”, como a cooperação em matéria de ambiente, das infraestruturas ou da cultura. A literatura que foi produzida sobre a Sociedade das Nações é um exemplo perfeito dessas tendências. Entretanto, os historiadores culturais começaram a interessar-se cada vez mais pelas *representações* tanto dos conflitos como da cooperação internacionais. Houve também quem chamasse a atenção para a ausência de perspectivas de gênero e apontasse para a marginalização das mulheres em muitos contextos internacionais – bem como para invisibilização do seu papel em muitos destes espaços. Mais recentemente, manifestou-se ainda o interesse por outros gêneros. E, como exemplo final, a história internacional tornou-se um campo em que se multiplicaram novas formas de cooperação com estudiosos do direito, por exemplo, para explorar a história dos tribunais internacionais. Em todos esses debates, os interesses expandiram-se e deixaram de estar confinados à esfera das interações entre os Estados, com muito mais investigação dedicada às organizações não-governamentais internacionais (ONGI), atores empresariais, sindicalistas, missionários e outros intervenientes.

Todas estas tendências alimentam o novo entusiasmo com este tema. As OI já não são vistas como meras emanações do somatório dos interesses nacionais, e a história internacional é tida por muito mais do que apenas o

recreio das grandes potências – mesmo que essas duas dimensões também façam parte da história internacional.

Para compreender estas mudanças historiográficas, precisamos de considerar o contexto mais amplo. Em certa medida, este debate historiográfico reflete o *zeitgeist* dos anos posteriores ao fim da Guerra Fria, quando a globalização se tornou a nova palavra de ordem e as dinâmicas transnacionais proliferavam e se intensificavam, especialmente na Europa. Se a investigação nunca é total e exclusivamente determinada pelo contexto social em que é produzida, também seria errado ignorar essa dimensão. Muitos historiadores acreditaram que era hora de ir além das fronteiras e da nação (enquanto unidade de análise que definiu a historiografia contemporânea desde o seu início, no século XIX). A abertura de arquivos na Europa de Leste e as novas possibilidades que resultaram do embaratecimento das deslocações e, mais recentemente, da digitalização, propiciaram estas tendências. A história internacional foi beneficiada por estas dinâmicas, assim como o foi a história global (em alguns casos, é difícil distinguir uma da outra). Penso que, como disciplina, a história deu um bom uso às novas oportunidades que se lhe apresentaram e conseguiu, em grande parte, evitar o triunfalismo característico do pós-Guerra Fria. Isso reflete-se certamente mesmo nos resultados, digamos, empíricos. Enquanto outras disciplinas se centraram de forma bastante unilateral nas manifestações liberais do internacionalismo, os historiadores continuaram a estudar os seus concorrentes iliberais e os seus próprios projetos internacionalistas. Desta forma, há bastante investigação sobre formas de internacionalismo fascista ou de extrema-direita, bem como sobre os “internacionalistas relutantes”.

Os cosmopolitas idealistas sempre foram uma minoria – tanto entre os atores históricos como entre os historiadores. Há estudos vibrantes que exploram temas como o internacionalismo socialista e o terrorismo transnacional. Os historiadores estão, portanto, bem posicionados para discutir a (pré-) história das formas iliberais de internacionalismo na nossa época, seja no que diz respeito a ideias, redes, e práticas específicas ou fóruns particulares como a Organização de Cooperação de Xangai.

AG/JPM – Apesar destes avanços, há certamente aspetos da história das organizações internacionais que ainda estão pouco explorados, tanto no contexto europeu como global. Quais considera serem ainda as lacunas mais importantes na historiografia que trata estas organizações?

KKP – A maior lacuna que identifico, a partir de um prisma pessoal, diz respeito às ligações entre vários fóruns internacionais – seja entre OI formais,

entre estas e outros atores, ou entre outros atores que não estas, como no caso das ONGI. A maioria dos estudos nesta área concentrou-se em organizações específicas, como a Sociedade das Nações, o COMECON, a Organização Mundial da Saúde, a Greenpeace, a Amnistia Internacional, etc. E isso, em si, já é bastante difícil. Algumas dessas organizações nem sequer têm arquivos propriamente ditos ou adequados. Mesmo quando têm, os investigadores continuam a precisar de consultar vários arquivos nacionais para poderem compreender as dinâmicas em jogo. A correspondência privada e, por vezes, também as entrevistas assumem prioridade. As fontes estão muitas vezes espalhadas por diferentes países e quase sempre redigidas em vários idiomas. A abordagem prevalecente, portanto, acarreta uma longa lista de desafios logísticos, financeiros, conceptuais e narrativos. Congregar as diferentes perspectivas já é suficientemente difícil quando se está a escrever apenas sobre uma organização.

É ainda mais difícil quando se trabalha com várias organizações e se procura explorar as relações entre elas. Mas o que se ganha com isso compensa o esforço. Muitas ligações ocultas tornam-se visíveis, bem como, por exemplo, aqueles atores históricos que adquiriram a sua reputação numa organização e depois investiram essa sua experiência noutra organização. Jean Monnet é um bom exemplo. Trabalhou no Conselho Aliado de Transporte Marítimo durante a Primeira Guerra Mundial e juntou-se à Sociedade das Nações no período entre guerras, antes de se tornar a eminência parda do processo de integração europeia após 1945. A sua experiência naquelas primeiras décadas teve um impacto claro no seu trabalho posterior. Além do estudo de indivíduos e das possibilidades que nos oferece o trabalho prosopográfico, precisamos de mais investigação sobre as várias dinâmicas de concorrência e cooperação entre instituições – não apenas entre liberais e iliberais, mas também entre organizações que se sobrepunham, com mandatos, orientações e composições semelhantes.

A conclusão mais importante a que cheguei a este respeito é a de que os antecessores da atual União Europeia (UE) não eram os candidatos mais fortes a ocupar esse lugar na história da Europa Ocidental posterior a 1945. Em vez disso, a Comunidade Europeia (CE) chegou tarde a um palco já então bastante ocupado por organizações como o Conselho da Europa ou a antecessora da atual OCDE [OECE], e muitas outras mais. Isto torna a trajetória ascendente da CE, que a levou a afirmar-se como a OI dominante na Europa, ainda mais surpreendente – e faz de toda a questão um tópico histórico de pleno direito. Mas importa dizer que só consegui desenvolver este argumento ao usar uma lente para ampliar a observação destes processos históricos. Os

avanços no conhecimento sobre instituições específicas produzidos nos últimos 20 anos tornaram muito mais fácil alargar esse ângulo de análise. Em certos casos, faz muito sentido cooperar em projetos coletivos. Há muito a ganhar com a análise das dinâmicas que se estabeleceram entre as diferentes organizações e de tendências mais amplas.

Permitam-me mencionar brevemente um segundo ponto. Precisamos de mais investigação sobre organizações e processos históricos que operaram fora da Europa, especialmente no Sul Global. Muitas vezes, a situação dos arquivos é difícil, é verdade. Ainda assim, há muito que é possível fazer, e algumas dessas coisas já foram feitas, por exemplo, usando fontes dos Arquivos da União Africana. A história das OI tem raízes importantes na Europa (pelo menos se seguirmos as definições convencionais). O que chamamos de “direito internacional” também vem de uma linhagem em grande medida eurocêntrica. Isso torna ainda mais importante estudar ideias, locais e práticas alternativas.

AG/JPM – A sua investigação baseia-se numa abordagem multiarquivística, multinacional e baseada em diferentes idiomas, apoiando-se numa vasta gama de fontes empíricas. Concorda que este aspeto é crucial na forma como a história das organizações internacionais é contada? Em caso afirmativo, pode explicar-nos porquê e dar alguns exemplos para ilustrar este argumento?

KKP – As organizações internacionais afogam os historiadores em papelada. Produzem toneladas de material empírico. Muito desse material é altamente técnico e árido. E as atas das reuniões são frequentemente higienizadas – os conflitos são ocultados e é difícil identificar as verdadeiras dinâmicas em jogo. Há ainda outro aspeto importante. Ao estudar as organizações internacionais modernas, os historiadores devem sempre perguntar-se: em que medida as minhas conclusões diferem das narrativas que as organizações estabeleceram sobre si mesmas e do que os académicos das ciências sociais escreveram? Nunca estamos a trilhar caminhos absolutamente inéditos. As fontes contemporâneas muitas vezes fornecem interpretações poderosas, assim como a investigação desenvolvida por cientistas políticos, investigadores na área do direito e outros. Mas diria que há dois fatores que nos ajudam a produzir conhecimento original. Em primeiro lugar, normalmente estamos mais distantes dos acontecimentos em questão. Estamos a escrever décadas depois, tendo como pano de fundo as questões da nossa própria época. Em segundo lugar, temos acesso a material de arquivo que não estava disponível para as gerações anteriores.

A este respeito importa dizer que, se queremos compreender adequadamente a história das OI, temos de triangular as fontes. É aqui que os arquivos nacionais se tornam relevantes, juntamente com os das próprias organizações, bem como a correspondência privada, entrevistas e outras fontes, como já mencionado. Porque é que articulação de diferentes perspetivas analíticas é fundamental? Dou dois exemplos. O primeiro relaciona-se com um dos momentos mais famosos da história inicial da atual UE, a chamada crise da cadeira vazia, em 1965. O presidente francês Charles de Gaulle paralisou as instituições europeias por seis meses, boicotando as reuniões do Conselho Europeu em protesto contra propostas que ameaçavam os interesses franceses. Poucos dias antes de a crise explodir, o *Staatssekretär* da Alemanha Ocidental, Rolf Lahr, viajou para Paris para tentar encontrar uma solução. As suas notas da reunião são muito diferentes das redigidas por Olivier Wormser, do Ministério dos Negócios Estrangeiros francês. Enquanto Lahr observou que a França estava disposta a fazer concessões em pontos importantes, Wormser deu nota de muito maior discórdia entre os dois Estados-Membros mais importantes da época. A investigação só pode revelar esses mal-entendidos (culturais) através do confronto de documentos produzidos pelas diferentes partes.

O meu segundo exemplo faz parte de um dos estudos de caso do projeto que tenho agora em curso, sobre o futuro das organizações internacionais que foram extintas (ao qual voltaremos), e que aborda, entre outros aspetos, a história da União da Europa Ocidental (UEO). Há muitas coisas fascinantes na história pouco conhecida desta organização de segurança do pós-guerra. Para começar, esteve praticamente inativa durante três décadas. Por que razão os Estados-Membros se abstiveram de a encerrar? Embora na maioria dos arquivos não se encontre referência a este facto, os documentos que encontrei nos Arquivos Nacionais Britânicos projetaram uma nova luz sobre o assunto. Na década de 1970, o Tesouro Britânico chamou a atenção para o custo que acarretava fazer parte da UEO e argumentou que era um desperdício de dinheiro. O *Foreign and Commonwealth Office* (FCO) discordou veementemente, levando a sua avante. Sublinhou o papel da UEO como um potencial substituto da NATO, a ser ativado no caso de se dar uma crise grave nas relações transatlânticas. Neste caso, o material arquivístico foi crucial para chegar a esta conclusão. Dada a sensibilidade da questão, os diplomatas do FCO fizeram um grande esforço para manter o debate a um nível mais técnico e prático, e ofuscar a questão principal no meio da documentação. Em ambos os casos, a investigação arquivística, congregando diferentes níveis e perspetivas analíticas, fez uma grande diferença, dando origem a conclusões

inovadoras e originais. E estes avanços também são importantes além do contexto meramente acadêmico. À luz dos desafios que atualmente se colocam à segurança da Europa, escrevi muito recentemente um artigo de jornal sobre as implicações da história da UEO para a nossa situação hoje, procurando articular o passado ao presente e salientando a importância da história internacional para um público mais vasto.

Por falar em jornais, os artigos jornalísticos do passado e outras fontes da época oferecem frequentemente pistas importantes. Além disso, os historiadores devem basear o seu trabalho no estado da arte entendido de forma interdisciplinar. Isso ajuda-nos a ilustrar certos pontos, a aperfeiçoar os nossos argumentos e até a desenvolver novas interpretações que, por vezes, nos levam a direções muito diferentes daquelas com que contávamos ou intuíamos. Por mais que precisemos dos arquivos – e por mais que eu, pessoalmente, goste de trabalhar neles –, não devemos fetichizá-los.

AG/JPM – Relacionado com a pergunta anterior, e pensando nos jovens investigadores que possam querer explorar a história das organizações internacionais, há algum conselho específico, tanto de natureza metodológica como teórica, que lhes daria? Ou acha que as especificidades próprias de cada organização tornariam esse conselho inútil?

KKP – Aprendam o maior número de línguas possível! E sejam curiosos e desafiem as interpretações convencionais! É claro que algumas coisas se tornaram mais fáceis agora que cada vez mais fontes arquivísticas estão disponíveis *online*, e também com o avanço da Inteligência Artificial. Mas continua a ser necessária a mente criativa de um investigador (em início de carreira) para ligar os pontos. Tentem ler muito e ponderem incorporar novas metodologias e teorias no campo da história internacional. Uma fonte de inovação nas últimas duas décadas (neste caso, não apenas na história, mas em diálogo com a ciência política e o direito) tem sido Pierre Bourdieu, especialmente o seu trabalho em torno do conceito de “campos” (*champs*). Temos um exemplo visível dessa aplicação no direito europeu da concorrência, que emergiu como um campo específico de tomada de decisão política após 1945, com os seus atores, forma de pensar e cultura jurídica próprios.

A história internacional que é escrita hoje é metodologicamente pluralista, e ainda bem! Tendo isso em conta, as especificidades são importantes e cada projeto precisa de uma estratégia de investigação adequada aos seus objetivos. O meu conselho é que sigam o vosso próprio caminho e nos deixem aprender convosco. Mas sejam realistas. Gostam de matemática e economia? Se não, será difícil compreender o trabalho do Banco Mundial e do GATT.

Que línguas leem e quais são aquelas necessárias para o projeto? Tenho incentivado muitos dos meus alunos de doutoramento a aprender mais uma língua. As competências linguísticas são cruciais para muitos projetos de investigação na área da história internacional e certamente úteis para futuras carreiras – na academia e não só.

AG/JPM – Abordando os seus interesses de investigação mais recentes, tem vindo a trabalhar um tópico que certamente será inesperado para alguns dos nossos leitores. Existe uma literatura ampla e diversificada sobre como algumas OI (como por exemplo a Sociedade das Nações ou a Organização das Nações Unidas) surgiram, mas optou antes por estudar a “morte” de OI. Porque escolheu estudar este tópico? O que é que este estudo, em particular, nos pode revelar sobre as histórias internacional e global do século XX e daquelas instituições em particular?

KKP – O que me interessa mesmo passa não tanto pela morte das OI, mas, sobretudo, pela sua vida póstuma. Encaro este projeto como uma contribuição, a par de outras, para contrariar a tendência de estudar estas organizações de forma isolada. Comecei a pensar nestas questões depois de escrever um livro sobre a história global do *New Deal*, sob os auspícios da administração do presidente Franklin D. Roosevelt (Princeton, 2016), e quando estava a preparar uma monografia sobre o impacto da integração europeia nas sociedades da Europa Ocidental durante a Guerra Fria (Cambridge, 2020). Fiquei impressionado com as ligações que existiam entre as diferentes organizações. Muitos *New Dealers*, marginalizados no seu próprio país, passaram a integrar OI. Já mencionei a trajetória de Jean Monnet, cujo percurso pós-1945 derivou da sua experiência durante a Primeira Guerra Mundial e nos anos entre-guerras. Referi igualmente a necessidade de contextualizar a história inicial da UE. O projeto InechO permite-me estabelecer ligações entre várias linhas de investigação que, de outra forma, estaria a explorar separadamente: sobretudo o impacto do *New Deal* no mundo, o internacionalismo fascista e as formas de cooperação e integração na Europa Ocidental após 1945. O projeto também me ajuda a pensar melhor e de forma mais profunda sobre o papel da Europa no mundo. Nos séculos XIX e XX, nenhuma região do mundo assistiu a tantos nascimentos – e assassinatos – de OI como a Europa. Além disso, muitas organizações supostamente “internacionais” ou “globais” tinham um núcleo (oculto) eurocêntrico. A Sociedade das Nações é um exemplo perfeito. E dado que muitas OI tinham por área de intervenção a Europa, é comparativamente mais fácil mapear as suas vidas póstumas nesse pequeno (e densamente conectado) continente. O InechO é

um projeto ainda em curso, mas uma conclusão é já clara: os elos estabelecidos com OI mais antigas eram muito importantes, quer em termos de pessoal, de conhecimento ou mesmo de bens materiais, como os seus edifícios. E, muitas vezes, diferenças ideológicas eram menos relevantes do que grande parte da literatura sugere, com ideias mais antigas sempre a pairar ou preservando a sua relevância não obstante as mudanças drásticas que se operavam no contexto político e ideológico mais vasto.

AG/JPM – Quais os diferentes resultados que a “morte” de uma organização internacional pode originar? E quais são, na sua opinião, as linhas de continuidade mais relevantes?

KKP – No quadro do InechO, distinguimos várias formas de morte e três tipos de “vida póstuma”: absorção, adaptação seletiva e delimitação. Grande parte da já mencionada UEO foi absorvida pela UE. Embora este processo tenha ocorrido recentemente, no final da década de 1990 e início dos anos 2000, a sua história é em grande parte desconhecida. Falamos de adaptação seletiva quando certos elementos de uma organização são apropriados por organizações que lhe são posteriores, como no caso da Sociedade das Nações e da ONU. Já delimitação descreve, por exemplo, as formas de internacionalismo que se manifestaram após 1989 por relação com o antigo COMECON. Apesar de existir uma delimitação enfática neste último caso, conseguimos demonstrar que alguns dos seus elementos persistiram em períodos posteriores. Entre os três tipos, a adaptação seletiva parece ser o mais comum. Até agora, todas estas continuidades têm sido em grande medida ignoradas. Basta-nos um exemplo: Ao longo da sua história, a UE tem chamado recorrentemente a atenção para o seu suposto carácter *sui generis*, insistindo que é fundamentalmente diferente de todas as formas anteriores de organização internacional. Mas uma análise cuidadosa da sua história, na sua fase inicial, demonstra o quão tributária foi de instituições anteriores, incluindo a União Açucaireira e a Sociedade das Nações, bem como organizações concorrentes, como o Conselho da Europa.

Entre os casos que estamos a estudar, não existe um vetor de continuidade que possamos definir como dominante. Por vezes são indivíduos concretos e as suas redes. O conhecimento é frequentemente um vetor muito importante, especialmente quando pensamos em formas específicas de uma razão legal. A esfera material tem recebido menos atenção, seja no que se refere aos edifícios-sede das OI ou a objetos associados a práticas específicas, como a tradução simultânea (que foi usada pela primeira vez na Sociedade das Nações e encontra-se hoje generalizada).

AG/JPM – O seu trabalho sobre a integração europeia baseia-se numa leitura histórica que tempera e, por vezes, desafia mesmo ideias que se têm por estabelecidas no que diz respeito à UE e ao seu passado. Concorda com a ideia de que uma abordagem empiricamente fundamentada da história das Comunidades Europeias pode oferecer uma visão mais rica e ao mesmo tempo evitar certas armadilhas teleológicas? Estamos a falar de aspetos como a confusão, frequente, entre uma instituição internacional concreta e a ideia de Europa, ou uma suposta relação causal entre crescimento económico e a integração europeia, para citar apenas alguns exemplos.

KKP – Estou totalmente de acordo. Esse é exatamente o propósito do trabalho de investigação académica. Cabe aos outros julgar se o meu trabalho cumpre esses requisitos. Mas deixem-me explicar a minha motivação e a minha abordagem. No *Project Europe: A History* (2020) demonstro como a integração teve um impacto significativo nas sociedades europeias (mas não só). Ou seja, o livro é menos sobre negociações e tratados: estou mais preocupado com os efeitos. Dei por mim surpreendido acerca do quão pouco sabemos sobre estas temáticas. A integração levou, realmente, à paz? Há inúmeros trabalhos a argumentar que sim – e muitos a sugerir o contrário. Historiadores e colegas de outras disciplinas escreveram centenas de livros e milhares de artigos sobre as várias sessões e conferências, e as suas consequências políticas e jurídicas. Mas quantos examinaram o impacto social óbvio destas iniciativas? O mesmo pode ser dito quanto ao impacto económico da integração europeia. Levantar questões aparentemente tão banais levou-me numa viagem intelectual extremamente estimulante e que me ensinou muito. Desenvolvi trabalho arquivístico específico que combinei com uma análise cuidadosa e profunda da literatura existente. A abordagem foi empírica, mas o mais determinante foi a pergunta de partida. A contextualização ampla – face a outras OI, recorrendo a contra-factuais e procurando identificar tendências históricas mais amplas – ajudaram-me a evitar armadilhas teleológicas e a demonstrar quando e porquê o uso das palavras CE e Europa como se fossem uma só começou a fazer sentido para as pessoas. A ampliação da objetiva de análise também me ajudou a encontrar a minha própria linguagem, permitindo-me ir além da narrativa poderosa e da estrutura interpretativa que emanam das fontes. Não posso sublinhar isto o suficiente. O objetivo último é chegar a novas interpretações, apoiadas por provas sólidas.

AG/JPM – No seu livro *Project Europe: A History* (2020), um dos capítulos aborda a interação entre as Comunidades Europeias e o mundo,

especificamente com o Sul Global. Mas a história dos impérios europeus e da descolonização está presente ao longo de todo o volume. Poderia dizer-nos um pouco mais sobre como os impérios se relacionaram com o processo de integração europeia, e vice-versa?

KKP – Esta dimensão permaneceu por muito tempo marginal na investigação sobre a história da UE. Felizmente, esse padrão está a ser alterado. Durante muito tempo, a integração europeia foi descrita como um assunto pós-imperial e pós-colonial: depois de duas guerras mundiais terríveis, os europeus abandonaram a sua pretensão a um papel global e começaram a cooperar mais estreitamente entre si. Dai que o projeto europeu tenha sido considerado imaculado pelas dimensões amplamente problemáticas das histórias imperial e colonial europeias. Estas interpretações estão simplesmente erradas. A pré-história institucional da atual UE começou durante o período colonial tardio, e não na era pós-colonial. A exploração continuou e as ideias de superioridade persistiram, mesmo após a descolonização formal, e o mesmo se aplicava aos vínculos jurídicos e institucionais que se estabeleceram. O meu exemplo de eleição é o da Argélia: mesmo após a independência, em 1962, as suas ligações à CE permaneceram muito fortes. Na realidade, a Argélia foi tratada inicialmente, de muitas formas, como um Estado-membro *de facto*. Algumas destas ligações só foram cortadas no final dos anos 1960 e na década seguinte. As origens tardo-coloniais da integração europeia continuam a ter impacto, até hoje. Reunião, no Oceano Índico, não faz parte apenas da França, mas também da UE, tal como a Martinica, nas Caraíbas. Os europeus sabem pouco sobre este passado colonial e as suas repercussões no mundo atual. Na década de 2010 desenvolvi alguma investigação sobre a alteração do estatuto da Gronelândia, em 1985, quando deixou de fazer parte integrante da CE para passar a ser uma entidade externa com acordo de associação. Na altura, poucas pessoas perceberam por que razão eu considerava esta questão importante. Com o regresso de Donald Trump ao poder nos Estados Unidos, já não me parece que seja o caso.

AG/JPM – Para concluir, gostaríamos de perguntar, de forma mais genérica, se acha que o estudo das experiências variadas que pautaram a história das diferentes OI pode ter alguma utilidade hoje, quando ideias (e projetos) como o multilateralismo, as instituições e direito internacionais, e mesmo a integração europeia, estão a ser contestadas por um número crescente de pessoas, movimentos e partidos, na esfera europeia e, claro, na esfera global.

KKP – Acredito genuinamente que este tipo de investigação é importante. Sobretudo se os historiadores conseguirem ver além das formas liberais de cooperação e multilateralismo, e abordarem os “lados negros do transnacionalismo” [*dark sides of transnationalism*] (título de um dossier especial que editei com Sven Reichardt, em 2016) e os projetos iliberais e autoritários que moldaram a esfera internacional. Enquanto historiadores, sabemos que nenhuma formação histórica dura para sempre. Aqueles que se entusiasmaram com uma versão simplificada do sonho de Francis Fukuyama – a ideia de que as democracias ocidentais tinham triunfado em 1989, e também a do fim da história – enganaram-se redondamente. Muitos europeus creem que os desafios à cooperação internacional, à democracia e ao Estado de direito são fenómenos recentes, que definem uma era pós-pós-Guerra Fria. Teriam uma visão muito diferente se estivessem a procurar compreender essas dinâmicas a partir do Afeganistão, da Somália ou da Venezuela. Uma reavaliação cuidadosa do passado recente da Europa suscita dúvidas semelhantes. Como cidadão, preocupa-me muito a direção em que o mundo está a caminhar. Como historiador, estou convencido de que o trabalho entusiasmante que estamos a realizar está a tornar-se cada vez mais relevante.



RECENSÕES

MORGAN, Jennifer L. (2021). *Reckoning with Slavery: Gender, Kinship, and Capitalism in the Early Black Atlantic*. Durham: Duke University Press, 296 pp., ISBN: 9789004428508.

Reckoning with Slavery is the new book by the black Atlantic studies scholar Jennifer Morgan. In this fantastic book, Morgan explores the topic of slavery between the 16th and 18th centuries. However, contrasting with scholarship on this topic, Morgan does not focus on the enslavement of male Africans. Instead, Morgan focuses on how enslaved women's reproductive role shaped the early Atlantic slave trade. This is an original and important focus because most scholarship on the Atlantic slave trade has focused on male slaves. Resultantly, most of the scholarship has concluded that, in fact, the majority of slaves were men. However, Morgan argues differently. She contends that women, due to their reproductive potential, have been, in fact, central to the slave trade. Morgan claims that while women were forced to have children and create families, they were at the same time denied kinship ties and treated as commodities. Her core argument is that because enslaved women could produce wealth by having more slave offspring, then they had a fundamental role in how slavery was shaped: the ideology surrounding African women was the compass for most slave trade because African women were a fundamental source of wealth.

The question that comes immediately about her work is: how does she conclude, in contrast with previous scholarship, that women were fundamental to the slave trade? What underlies the significant change is, in fact, Morgan's methodology. Informed by Black Feminism, Morgan takes the black female as an absent presence, i.e., figures who are seemingly absent and it is through that absence they appear. More precisely, Morgan contends that the absence of women in the slave records is an absence that speaks; it is precisely through this absence that enslavers could rationalise their actions without feeling guilty. This way, enslavers could deny that Africans had any form of kinship relations, family ties, gender, etc. For if there was no kinship for Africans, it was easier for enslavers to separate parents from children, spouses, and siblings.

But where there is oppression, there is resistance. According to Morgan, African women realised that they played this fundamental role in the Atlantic economy and could create forms of resistance with their bodies. Morgan contends that abortion, suicide, and infanticide were not, as usually conceived in historiography of the slave trade, accidents, acts of madness or manifestations

of desperation. Instead, Morgan upholds that such acts were rebellious acts, using the body as a place for resistance to disrupt the slave market.

Morgan's book is fantastic, and it is worth a read. Her black feminist methodology makes a significant difference in the conclusions drawn, which are plausible (PESTANA 2023). More work should use black feminism and critical race theory methodologies to analyse primary sources in history. The only shortcoming in Morgan's book is her focus on English sources only: other sources, like those from the Portuguese Atlantic slave trade, are relevant. Portugal had a fundamental role in the slave trade (TYMOWSKI 2020; BLACK 2015; WOLF 1994; SAUNDERS 2010).

There are, in fact, important female African figures in the history of the Portuguese slave trade; these include Kimpa Vita and Queen Nzinga (CAVAZZI 1965; THORNTON 1998; HEYWOOD 2019; THORNTON 1991). These women offered resistance to the Portuguese slave trade in very creative ways. Kimpa Vita used Christianity as a way to rebel against the slave trade from within the belief system of the time. Queen Nzinga, on the other hand, was a master strategist who could play with her gender to further her goals (CORDEIRO-RODRIGUES 2024). Particularly, Queen Nzinga's case would play an important role in the questions addressed in Morgan's research. Queen Nzinga became a Queen due to her royal blood lineage and kinship. Hence, the case that Morgan makes that African women's lineage was ignored is slightly challenged: it seems that there is a social class dimension in the questions of kinship and familial denial of African women. All in all, a good book, but it would be more rich if it also included sources beyond the English Atlantic.

References

- BLACK, Jeremy (2015). *The Atlantic Slave Trade in World History*. New York: Routledge.
- CAVAZZI, Giovanni Antonio (1965). *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Junta de Investigações do Ultramar.
- CORDEIRO-RODRIGUES, Luis (2024). *Angolan Political Thought: Resistance and African Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.
- HEYWOOD, Linda M. (2019). *Njinga of Angola: Africa's Warrior Queen*. Reprint edition. Harvard University Press.
- PESTANA, Carla Gardina (2023). "Reckoning with Slavery: Gender, Kinship, and Capitalism in the Early Black Atlantic, by Jennifer L. Mor-

- gan". *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 97, 1-2, 142-43. <https://doi.org/10.1163/22134360-09701033>.
- SAUNDERS, A. (2010). *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- THORNTON, John (1991). "Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-16631". *The Journal of African History*, 32, 1, 25-40. <https://doi.org/10.1017/S0021853700025329>.
- THORNTON, John (1998). *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- TYMOWSKI, Michał (2020). "Chapter 9 African Slaves in Portugal – Cultural and Psychological Aspects." In . Brill. https://doi.org/10.1163/9789004428508_011.
- WOLF, Kenneth Baxter (1994). "The 'Moors' of West Africa and the Beginnings of the Portuguese Slave Trade". *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, January. https://www.academia.edu/7399830/_The_Moors_of_West_Africa_and_the_Beginnings_of_the_Portuguese_Slave_Trade_.

LUÍS CORDEIRO-RODRIGUES *

Yuelu Academy, Hunan University

lccmr1984@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9571-2120>



* Funding Yuelo Academy Subject Construction Fund Support, grant number 541109010001.

REIS, Carlos Xavier (2023). *A Universidade de Coimbra e os seus estudantes aos olhos dos viajantes estrangeiros (1581-1879). 298 anos de fragmentos literários*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 405 pp., ISBN: 978-989-26-2319-1; ISBN digital: 978-989-26-2320-7.

Segundo as palavras do seu autor, a obra que, neste momento, é objeto da nossa atenção tem por base a compilação de um conjunto de fragmentos literários colhidos de relatos de viajantes, impressos ao longo de quase três séculos.

Perde-se no tempo a memória da viagem como tema da literatura. Na sua raiz está a própria condição humana – um percurso de sentido único – no qual se inscrevem todas as rotas e caminhos, partidas e regressos. Nessa condição da existência, primeira e radical, nos mergulha um dos *Contos Exemplares* de Sofia de Mello Breyner Andresen (36ª ed. Porto: Figueirinhas, 2006), precisamente intitulado “A Viagem”, uma alegoria de inigualável beleza e dramatismo. Os protagonistas – introduzidos pela fala que a mulher dirige ao homem: “é o meio da vida” – conhecemo-los quando é setembro, numa manhã que se estendia “através da terra, vasta de luz e plenitude”, na qual “todas as coisas pareciam acesas”. Através dos vidros do automóvel que os levava iam que “árvores, campos, casas, pontes, serras, rios, fugiam para trás, escorregavam para longe”. Mas esta inexorável perda não impedia a fruição do mundo que os circundava: “[...] vejo como tudo é perfumado e belo” dizia a mulher, “apetece-me rir e cantar em honra da beleza das coisas”. E ao chegarem a um pequeno rio, “estreito e claro”, não resistiram a despir-se e a entrar nele:

ora rindo, ora em silêncio, nadaram muito tempo. Mergulhavam de olhos abertos, tocando pequenas pedras polidas, atravessando um mundo suspenso, transparente e verde. Trutas azuis deslizavam rente aos seus gestos. Depois estenderam-se à sombra doirada da floresta sobre as relvas das margens [...] Aqui é quase como a terra para onde vamos, disse ela. É, respondeu o homem, mas aqui é um lugar de passagem.

Consciência do efêmero, fruição, expectativa, deslumbramento. Do “deslumbramento de assistir ao espetáculo do mundo” nos fala também Miguel Gomes ao caracterizar o filme que o consagrou como melhor realizador em Cannes (2024), *Grand Tour*, um conglomerado de viagens motivadas pela paixão e pelo medo. Teremos, contudo, de acrescentar – e regressando a Sophia – também a memória, lugar onde permanecem as imagens do que já

passou e se revisitam as vivências que não se repetem: a encruzilhada onde se tomou uma decisão errada, a fonte de água fresca que não se reencontra, a casa “nua, onde estavam só escritos os gestos da vida”, sem ninguém a habitá-la...

A transição que se opera da ‘viagem na literatura’ para a ‘literatura de viagens’ não oblitera a simbiose que existe entre estas duas perspectivas, o que tem dado mesmo “ocasião a múltiplas confusões e ambiguidades” (Fernando Cristóvão, *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*, Coimbra: Almedina-CLEPUL, 2002: 15). Gera-se, contudo, a partir de um outro tipo de interesses – dos autores, do público leitor e dos editores – e é um fenómeno, se bem que antigo, mais recente. Refletindo sobre esta dualidade, Fernando Cristóvão esboça uma definição:

Por Literatura de Viagens entendemos o subgénero literário que se mantém vivo do século XV ao final do século XIX, cujos textos, de carácter compósito, entrecruzam Literatura com História e Antropologia, indo buscar à viagem, real ou imaginária [...] temas, motivos e formas. E não só à viagem enquanto deslocação, percurso mais ou menos longo, mas também ao que, por ocasião da viagem, pareceu digno de registo: a descrição da terra, fauna, flora, mineiras, usos, costumes, crenças e formas de organização dos povos, comércio, organização militar, ciências e artes, segundo uma mentalidade predominantemente renascentista, moderna e cristã (p. 35).

Estamos assim perante uma perspectiva que, embora baseando-se no nódulo central da viagem, privilegia a multiplicidade, a abrangência do(s) olhar(es), a diversidade dos elementos, sem que lhe seja intrínseca a concatenação lógica de um enredo ou a exclusividade referencial do seu destino.

E porque de uma escrita compósita se trata (não apenas pelas disciplinas que abarca, mas igualmente nas peças que entretece), é sempre possível seleccionar e pôr em evidência algum dos seus elementos. É o que faz Carlos Xavier Reis ao apresentar-nos excertos de trinta relatos de viagens, seleccionando aqueles testemunhos que tratam da Universidade de Coimbra e dos seus estudantes. Ordena-os cronologicamente – um deles situa-se ainda no século XVI, quatro são datados do século XVII, os outros distribuem-se quase paritariamente pelos séculos XVIII e XIX – e assinala a predominância masculina da autoria (apenas cinco são assinados por mulheres). Mais que tudo, porém, tem o cuidado de, na economia do seu trabalho, enquadrar o capítulo central, o III – no qual apresenta a totalidade dos excertos recolhidos – situando-o simetricamente entre dois capítulos introdutórios e os anexos inseridos no

final. Deste enquadramento é ainda peça importante o elegante prefácio de Delfim Leão que mergulha na matriz helénica – desde o polifacetado Ulisses a Heródoto e ao Helenismo – criadora de “uma cultura transversal (*koine*) que se estenderá por toda a terra habitada (*oikoumene*) [...]” e que “exprime a consciência de nos integrarmos num universo referencial multimodo” (p. 16).

Assume particular interesse, neste contexto, o capítulo I, no qual o autor apresenta uma reflexão alargada, sob a epígrafe “O século XVIII e a Literatura de Viagens”: recua no tempo à procura dos fundamentos deste subgénero literário; assinala o contributo das viagens marítimas da época moderna; detém-se no significado social e cultural de uma prática disseminada entre a aristocracia dos países setentrionais da Europa – e depois também entre a burguesia endinheirada, alargando-se sucessivamente a diversas categorias profissionais – o *grand tour*, viagem de aprendizagens culturais, políticas e mundanas; reflete criticamente sobre a perspetiva dos viajantes que visitaram Portugal, muitas vezes filtrada pelo preconceito, o que nos coloca perante uma “imagem [...] pouco rigorosa, tendenciosa e, certas vezes, improvisada ou mesmo efabulada” (p. 44); assinala a “secundarização da Mulher” (p. 44), apesar de, nas descrições recolhidas, serem elas que “apresentam o maior volume de informação” (p. 48).

A apresentação (no capítulo III) dos testemunhos dos viajantes – díspares na perspetiva, na extensão e no conteúdo – é enriquecida por diversos elementos paratextuais que a tornam mais transparente para o leitor: desde logo as notícias biográficas sobre cada um dos autores, de que sobressaem a motivação e as circunstâncias da viagem que empreenderam, fator decisivo para a caracterização do respetivo olhar. Sem que possamos alargar-nos, citemos apenas a evidente diferença de tonalidade entre o rigor estatístico e a precisão informativa de Adrien (Adriano) Balbi – que fazem do seu *Essai Statistique sur le Royaume de Portugal et d'Algarve* (1822) leitura obrigatória para o estudante de História – e o modo mais afetivo e deslumbrado de Maria Ratazzi (1876-1879), que descreve, admira, elogia e convive. Outro dos elementos que valorizam esta apresentação são as abundantes notas explicativas que, ao ampliarem a informação dos textos, identificarem personagens citadas e acontecimentos referidos, são um auxiliar precioso de compreensão e interpretação. Não menos agradável que útil é ainda a economia gráfica da obra, pontuada por ilustrações – maioritariamente fotografias de autor (Augusto Bobone) – criteriosamente distribuídas e espelhando uma realidade muito próxima do final do período que é objeto de observação.

Os anexos obedecem igualmente a uma preocupação quase cartesiana de

expor ideias claras e distintas: por isso tocam dois temas que lançam luz sobre o objeto central de observação. Um deles, porque referido recorrentemente nos relatos, diz respeito ao património edificado da Universidade, percorrido sequencialmente, desde o núcleo mais antigo à volta do Pátio das Escolas até às modificações introduzidas pela Reforma Pombalina de 1772 que modificou substancialmente – por novas construções ou reformulações – a fisionomia geral das edificações universitárias. É importante assinalar a simetria deste anexo com o capítulo II, no qual, com a mesma intenção de iluminar e situar, é esboçada uma síntese da longa história do estudo geral português. O outro anexo surpreende a Universidade num momento crítico – a Guerra Peninsular – dando conta da ação de professores e estudantes em favor da causa da liberdade.

Carlos Xavier Reis apresenta ao leitor uma perspetiva que é sua própria, porém através do olhar múltiplo dos viajantes: porque seleciona, enquadra, clarifica e, deste modo, interpreta. Fá-lo através de uma escrita fluente e agradável – sobre um suporte gráfico sóbrio e elegante – de uma erudição segura e de um atento cuidado crítico. A história da Universidade fica enriquecida por este contributo.

FERNANDO TAVEIRA DA FONSECA

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

fertaveira@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3280-5009>



KRASS, Urte (2023). *The portuguese Restoration of 1640 and its global visualization: political iconography and transcultural negotiation*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 508 pp., ISBN:9789463725637.

Urte Krass é professora de História da Arte Moderna na Universidade de Berna, na Suíça. Entre os seus temas e áreas de investigação tem-se dedicado ao estudo da iconografia política e da cultura material na Época Moderna. Nos últimos anos, a sua área geográfica preferencial tem sido Portugal e o império português e, portanto, felicito a autora por essa incursão. Em 2017, coordenou a obra *Visualizing portuguese power: the political use of images in Portugal and its overseas empire (16th–18th century)* que, certamente, serviu de tubo de ensaio para a obra aqui recenseada. No essencial, procura com esta sua nova obra utilizar novas metodologias para compreender o movimento restauracionista, designadamente a cultura material, extrapolando a partir dela os seus usos e significados. Dessa forma, a autora visitou alguns museus portugueses e recorreu à literatura coeva quando os objetos haviam desaparecido. A obra é dividida em dez capítulos, que brevemente sumaria-rei, fazendo, de seguida, alguns comentários e considerações gerais.

O primeiro capítulo estuda o milagre da estátua do mosteiro de Alcobaça e as moedas “milagrosamente descobertas perto de Évora” (p. 62), ambos acontecimentos que antecederam a *Restauração*. A cápsula de uma imagem clandestina, a representar a “Nossa Senhora dos Conspiradores”, encontrada em Vila Viçosa, e um oratório portátil feito de marfim encontrado no Japão, em muitos aspetos semelhante a um encontrado na Figueira da Foz, permitem a Krass concluir que os objetos móveis com uma imagética conspiratória estão presentes em muitos locais da metrópole e do império, e deles podemos extrair as dinâmicas de uma negociação transcultural, e que em larga medida se trata de um “terreno inexplorado” (p. 85). O segundo capítulo versa unicamente sobre o milagre do crucifixo (do báculo do bispo de Lisboa) no dia 1 de dezembro de 1640, procurando enquadrá-lo na tradição cristã das imagens vivas, referindo-se ainda às interpretações que dele se fizeram.

O terceiro capítulo – “Juramento do novo rei (15 de dezembro de 1640)” – reconstitui conjeturalmente a cerimónia de juramento de D. João IV a partir de objetos e elementos visuais, entre os quais se destacam os pedestais e as decorações têxteis. A autora recorreu, neste e nos anteriores capítulos, por vezes quase exclusivamente, à obra de Gregório de Almeida *Restauração de Portugal prodigiosa* (1643), sem acautelar devidamente as fragilidades dessa obra. Por ser literatura da época, e tendencialmente parcial em relação a vá-

rias matérias, convinha explicar melhor a sua utilização, ainda que se afigure de necessária consulta. O quarto capítulo explora a forma como a *Restauração* portuguesa foi recebida no reino e no império, detalhando a maneira como foi celebrada em diversos locais. Dá um particular enfoque às celebrações de Coimbra, Braga, Funchal, Baía, Rio de Janeiro, Mazagão, Luanda, Goa, Cochim e Macau e aos tipos de festejos (procissões, desfiles e mascaradas), sem descuidar a arquitetura festiva efêmera.

No quinto capítulo, Krass desenvolve as ruturas e continuidades na arquitetura monumental, explorando também o mecenato artístico da nova dinastia dos Braganças e o equilíbrio conseguido entre a tradição e a inovação. O título do capítulo (“Lisboa”) não corresponde ao conteúdo, ou somente a ele alude de forma insuficiente. No sexto capítulo – “Imagens no serviço diplomático” – a autora procura traçar os traços evolutivos do uso de retratos régios e de árvores genealógicas nas comitivas dos embaixadores de três missões diplomáticas específicas (Paris, Roma e Londres). Faz referência particular à obra *Lusitânia Liberata* (1645), de António de Sousa de Macedo, que fora entregue a Carlos I na sequência de uma missão diplomática a Inglaterra em 1641, e que tinha o intuito de ver reconhecida a independência portuguesa. Serve este exemplo para compreender a forma como as imagens transmitiam a “agenda política da Restauração no estrangeiro” (p. 237). Trata-se de um tema que não é novo na historiografia europeia, mas que, na portuguesa, ainda não teve muito receção, e que é bem-vindo.

O sétimo capítulo, por sua vez, examina uma gravura do Museu Nacional de Arte Antiga – *Maria Immaculata* (1648), de Lucas Vorsterman II – para explicar o modo como a propaganda brigantina fez uso da imagem de Nossa Senhora da Conceição como padroeira de Portugal, referindo-se à difusão dessas imagens, algumas sob a forma de estatuetas de marfim, na Índia e no Sri Lanka. Um dos aspetos que me parece mais interessante neste capítulo, e que autora sublinha com frequência, é a maneira como a iconografia política da *Restauração* apropriou elementos artísticos e simbólicos da fundação da nacionalidade, reforçando-se a “devoção mariana de D. Afonso Henriques” (p. 284) e os paralelismos entre este e D. João IV, numa tentativa de visualizar uma refundação nacional.

No oitavo capítulo – “Aparelho funerário de D. João IV (novembro de 1656)” – Urte Krass descreve o impacto da decapitação de Carlos I de Inglaterra na cultura material e literatura panfletária portuguesas. Cita Pedro Cardim a propósito da ideia de “Restauração visual”, atribuindo “às pinturas do aparato funerário uma função legitimadora e mobilizadora” (p. 327). As exéquias de D. João IV em 1656 obrigavam a existência de uma estrutura de-

corativa que abrigasse o momento fúnebre, designada *castrum doloris*, e que testemunhava a associação metafórica, frequente nas monarquias europeias, entre o monarca e o “corpo de Estado”. Duas telas em Vila Viçosa pertencentes à Fundação da Casa de Bragança poderão ter feito parte da “arquitetura efêmera do *castrum doloris* do rei morto” (p. 318), não havendo em todo o caso certezas nessa matéria.

O capítulo seguinte (“Os desenhos no Tratado de António de São Tiago”) examina as imagens de um tratado de um franciscano residente em Goa (António de São Tiago), já estudado por Ângela Barreto Xavier, e que se centrava na “Visão de Ourique” do primeiro rei português. A imagem de D. Afonso Henriques com o escudo a representar os acontecimentos de 1640, presente no referido tratado, e que a autora nos presenteia na página 360, é muitíssimo sugestiva, e coincidentemente é a capa do livro, pelo que felicito a sua seleção. Por fim, o último capítulo analisa um conjunto de objetos artísticos – as figuras de marfim do *Bom Pastor* em criança – dispersas um pouco por toda a Europa e no Brasil. Estas figuras provavam, sustenta Krass, o “carácter transcultural das imagens que circulavam na Época Moderna” (p. 432). Associou-se estas imagens, porventura de forma abusiva, à ideia de Quinto Império na formulação teórica do padre António Vieira.

Globalmente, *The portuguese Restoration of 1640* é uma obra que traz alguma novidade à historiografia da *Restauração*, quer pela utilização de uma metodologia distinta da habitual, quer pelo facto de aparecer fora do panorama historiográfico português. Todavia, não está isenta de críticas. Desde logo, porque tem várias imprecisões de linguagem, entre as quais quando a autora utiliza a expressão “União Ibérica” em vez de “União Dinástica”. Além disso, referir que a *Restauração* encontrou uma “audiência entusiástica entre a elite portuguesa e ofereceu uma solução pragmática e imediata” (p. 71), para além de redutor, é errado. Igual apreciação pode ser aplicada à constatação, não fundamentada, de que o sucesso da *Restauração* se deveu ao “apoio da nobreza portuguesa e dos outros estados” (p. 30). Desconsidera-se aqui, fundamentalmente, o facto de a revolta não ter sido consensual na sociedade portuguesa, bem como as dinâmicas de resistência paulatinas e crescentes verificadas ao longo dos sucessivos reinados filipinos.

A alegação de que a *Restauração* foi levada a cabo por “exatamente quarenta conspiradores” (p. 29) evidencia ignorar os avanços mais recentes da historiografia portuguesa. Contrariamente ao que a autora afirma, é sabido, hoje, que no teatro de operações estivera 107 pessoas (71 fidalgos e 36 nobres). Aqui, estranha-se o desconhecimento dos argumentos apresentados por Nuno Gonçalo Monteiro, um dos que melhor desmontou o referido mito.

Como bem demonstrou, esse equívoco existe pelo facto de o núcleo original do movimento ser constituído por “cerca de quarenta linhagens de fidalgos”, mas nunca somente quarenta fidalgos (MONTEIRO 2021: 295-296). Por conseguinte, Krass omite o facto de parte da nobreza nacional manter o seu alinhamento com os Habsburgos. Por fim, muito se estranha também que a autora não tenha utilizado uma única vez os estudos de António Manuel Hespanha, já que se trata de um dos maiores especialistas da *Restauração* de 1640.

Bibliografia

MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2021). “A Restauração (1640-1668)”, in Rui Ramos (coord.), *História de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 295-329.

TIAGO MOURA GONÇALVES

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

tiagogoncalves024@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-0350-6515>



NADIR, Mohammed (2023). *As Relações diplomáticas entre Portugal e Marrocos, do tratado de paz (1774) ao protectorado (1912)*. Santo André: Editora UFABC, 536 pp., ISBN 978-65-89992-40-0.

A obra “As relações diplomáticas entre Portugal e Marrocos, do tratado de paz (1774) ao protectorado (1912)”, de Mohammed Nadir, publicada no Brasil pela editora da Universidade Federal do ABC em 2023, foi disponibilizada em formato físico. Assinaram o prefácio Maciel Santos (Universidade do Porto, Portugal) e Paulo Fagundes Visentini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil).

Mohammed Nadir é um dos grandes nomes do momento, no Brasil, no que se refere ao estudo das relações internacionais, transportando para aí a formação adquirida em Marrocos, sua terra natal, e em Portugal, concretamente na Universidade de Coimbra, onde se doutorou. Além de ter concluído um pós-doutoramento em direito na Universidade Federal de Santa Maria, na região Sul do Brasil, também lecionou na Universidade Federal do ABC, no estado de São Paulo, tendo orientado dezenas de estudantes de licenciatura e pós-graduação nas áreas de economia, história e relações internacionais, especialmente em temas como a integração dos países da África e do Oriente Médio no Sistema Internacional.

A trajetória de Mohammed Nadir no Brasil coincide com a aproximação política entre as duas nações e com o amadurecimento da reflexão histórica sobre os processos sociais na África e no Oriente Médio, especialmente nas relações dessa região com o Brasil, tanto em contextos bilaterais como multilaterais. Os trabalhos de Nadir têm fortalecido esta “onda afro-árabe” no Brasil, acrescentando ao debate uma perspectiva importante que somente uma voz nativa e ativa poderia trazer.

O livro em apreço deve ser lido, portanto, como o resultado de um aprofundamento constante dos projetos de investigação do autor que anteriormente publicara “As Relações luso-marroquinas no século XVI, presença Portuguesa em Agadir e na região de Sous” (Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023), e a obra bilingue árabe-português, em parceria com João Marinho dos Santos e José Manuel de Azevedo e Silva, intitulada “Santa Cruz do Cabo de Gue dAgoa de Narba, Estudo e Crónica” (Palimage e Universidade de Coimbra, 2007) vencedora do prémio Calouste Gulbenkian da Academia Portuguesa da História.

“As relações diplomáticas entre Portugal e Marrocos...” retoma e aprofunda os debates travados na tese de doutoramento do autor, dedicada ao es-

tudo do desenvolvimento das relações entre o Império português e o estado magrebino, desde a assinatura do tratado de paz e comércio entre ambas as partes (1774) até a instauração do protetorado francês e a partilha de facto do país sobre o jugo colonial europeu (1912). A questão principal do livro incide sobre como as relações luso marroquinas modernas evoluíram, desde o confronto à colaboração, extrapolando, por vezes, os limites da periodização estabelecida como base para a investigação.

A obra concebida por Mohammed Nadir claramente visa um público alargado, apresentando uma linguagem acessível, mas sem perder o rigor académico. Ao alcance do leitor ficam informações até então restritas aqueles que, sobretudo por barreiras linguísticas, não estavam familiarizados com a historiografia marroquina. Percebe-se um claro interesse em fornecer elementos para o ulterior aprofundamento de estudos sobre a história das relações entre Marrocos e o Império português.

Nadir denota preocupação constante em sistematizar, com êxito, os objetivos específicos que segue ao longo da obra, para que o leitor não se perca ao longo das mais de quinhentas páginas de informação e análise. São sete as questões principais que orientaram a investigação realizada: 1) a diplomacia como reforço dos laços de amizade entre Portugal e Marrocos; 2) a amizade entre os agentes de ambas as nações como articulação que se fazia de forma pragmática, em que cada um tentava tirar o máximo proveito para sua própria nação; 3) se dentro do período em apreço houve inovação nas relações entre Portugal e Marrocos ou apenas movimentações táticas que mantiveram os princípios seculares de posicionamento estratégico; 4) até que ponto as relações luso-marroquinas sofreram com a dominação violenta sobre povos não-europeus; 5) até que ponto Portugal, metrópole europeia e com um vasto império ultramarino que desde seu início sofreu investidas de outras nações europeias, foi solidário com a vulnerabilidade marroquina; 6) como o *makhzen*/ Estado marroquino considerava sua relação com o vizinho Portugal; 7) o que Marrocos representou para Portugal ao longo dos séculos XVIII e XIX e que interesses políticos estavam em jogo nessa relação.

O autor procurou responder a estas questões ao longo das duas partes do livro. A primeira, dividida em cinco capítulos, tem como título “Relações político diplomáticas” e explora as grandes movimentações políticas entre os dois países. A segunda, repartida em três capítulos e intitulada “Por detrás das políticas: diplomacia, comércio, agentes”, foca as micro relações de poder, atentando nos agentes políticos, consulares e comerciais que interagiam nos bastidores dos grandes factos históricos.

As teses centrais da obra são “a de que a diplomacia luso-marroquina

expressou e serviu ‘forças profundas’ que a *realpolitik* produziu”, e que o imperialismo europeu oitocentista, como ameaça comum, acabou por unir a metrópole colonial portuguesa ao império xerifiano de Marrocos na luta pela sobrevivência.

Para construir a sua trilha argumentativa, Mohammed Nadir leva a cabo uma análise “crítica e exaustiva” de fontes diplomáticas produzidas por agentes políticos e económicos, nos contextos marroquino e lusitano. Além disso, a perspetiva de “história de longa duração” conduz o leitor a uma compreensão incomum da conjuntura em que as fontes foram consolidadas. Com exceção da tese de “Uthman al-Mansuri”, a tendência da historiografia sobre as relações exteriores de Marrocos tem sido delimitar as suas análises ao ponto de vista europeu, sobretudo devido à dificuldade de compreensão das fontes em árabe e português, obstáculo vencido nesta obra.

Nadir faz abundantes referências a documentos de época, guardados pelo governo português no Arquivo Histórico e Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, no Arquivo Histórico Ultramarino, na Academia de Ciências de Lisboa, no Instituto Nacional de Estatística, na Biblioteca Nacional de Lisboa e no Arquivo Histórico Parlamentar. Entre as fontes árabes que se cruzam no texto, são predominantes as custodiadas pela Biblioteca Real de Rabat e pela Bibliothèque Général de Rabat. A bibliografia consultada e citada pelo autor também é de grande interesse para o leitor que procure conhecer mais sobre estes temas a partir da produção académica escrita em árabe.

O primeiro capítulo do livro, intitulado “A génese das relações diplomáticas luso-marroquinas”, analisa os factos históricos que deram origem às relações modernas entre o Império Xerifiano e a Coroa lusitana, tendo como pano de fundo a formação dos estados nacionais ibéricos e a definição da identidade portuguesa diante dos vizinhos islâmicos, tendo ainda frescas, na memória, as guerras de conquista. No início da cronologia seguida por Nadir, Portugal e Marrocos surgem como rivais. Destacam-se, por exemplo, as disputas em torno de Mazagão, último *casus belli* entre os dois países, praça retomada por Marrocos com o conseqüente envio de colonos para a região Amazónica brasileira.

No segundo capítulo, intitulado “Portugal e Marrocos no Reinado de Mawlay Sulayman” (1792-1822), Mohammed Nadir direciona a análise para o período de governo de Sulayman. Foi uma época de abundantes desafios, como as conseqüências da grande peste de 1800, um incidente diplomático com os Estados Unidos, rumores (que décadas depois se concretizaram) de uma associação entre a França e Espanha para repartir o território mar-

roquino, além do influxo crescente de refugiados políticos europeus, que procuravam Marrocos como escape das guerras napoleônicas e depois, dos movimentos restauracionistas. É na procura pelo equilíbrio entre a “razão mercantil e razão diplomática”, nos termos do autor, que uma “diplomacia solidária” viria a ser construída entre Marrocos e Portugal.

O capítulo três, “Relações Luso Marroquinas entre 1822 e 1859”, retrata um *makhzen*/Estado marroquino pressionado por todos os lados pelos interesses imperialistas europeus. Apesar de o sucessor de Sualayman, Mawlay ‘Abd al Rahman ter traçado uma estratégia comercial de inserção do país na nova ordem mundial, orquestrada pela “paz de Viena”, os contenciosos com os Estados Unidos e o questionamento popular, de caráter religioso, sobre o posicionamento do líder alauíta diante da dominação francesa da Argélia, teriam tornado o governo muito mais reativo que propositivo. Por outro lado, Nadir destaca a importância de Marrocos como alvo da expansão da diplomacia portuguesa. Portugal, que acabara de perder o domínio sobre o Brasil e recuperava de uma guerra civil de caráter dinástico, aproximava-se, ora com amizade e honrarias, como a visita do Rei consorte D. Fernando (1856), ora com a diplomacia de canhoneiras, como fez o príncipe D. Luís (1859).

O quarto capítulo do livro aprofunda aquilo que Nadir designa de “diplomacia cordial” entre Portugal e Marrocos. Nele o período de 1859 a 1906 é estudado dando centralidade à guerra hispano marroquina e às suas sequelas políticas para o combalido *makhzen*. Aqui ponteia a noção de que a diplomacia portuguesa não seguia a cartilha neocolonial europeia, tratando com cordialidade ao invés do uso da força, embora também fizesse uso dos mecanismos de interferência nas questões internas de Marrocos, como a instituição de protegidos, especialmente de origem judaica. A instituição das proteções ocorria como forma de cooptar toda uma classe de negociantes nativos, assim como de anular a resistência interna a uma relação econômica desigual.

Propondo uma periodização própria das relações entre Portugal e Marrocos, Mohammed Nadir fecha a primeira parte do seu livro com um quinto capítulo denominado: “As relações diplomáticas luso-marroquinas de 1907 a 1912”. Nesta secção, Nadir destaca a escalada de agressões contra Marrocos executadas especialmente a partir das intenções imperialistas francesas. Após a Conferência de Algeciras (1906), em que as potências europeias reconhecem a primazia do interesse francês em Marrocos devido à fronteira argelino-marroquina, em detrimento de novos pretendentes, como a Alemanha, o expansionismo francês encontrou ocasião na instabilidade política interna apresentada pela Revolução Hafidhiana (1894-1900) para elevar o nível de suas intervenções.

Merece destaque, neste quinto capítulo, o subtópico “A conjuntura marroquina vista de Portugal”. Aí se explicita a forma como se deu a investida europeia sobre Marrocos, numa partilha de interesses, ameaça extensiva ao território ultramarino lusitano, o que gerou solidariedade entre os dois países, tese central deste livro.

Voltamos agora a nossa atenção para a segunda parte da obra em apreço, dividida em três capítulos que desenvolvem de forma mais documentada os principais temas explanados na primeira parte. Intitulado “Organização Diplomática e Consular”, o capítulo 1 desta segunda parte explora de forma mais direta a correspondência consular trocada entre autoridades e comerciantes marroquinos e portugueses. Centra-se sobretudo na família Colaço, já apresentada noutros capítulos do livro. Conjugando “diplomacia individual” e “diplomacia hereditária”, os Colaço foram cruciais para a diplomacia portuguesa num cenário geopolítico em que apenas os grandes impérios se sentavam à mesa de decisão.

O segundo capítulo dedica-se ao “Comércio Luso-marroquino de 1774 a 1856”. Nesse período intermédio que vai do tratado de 1774 à conjuntura do tratado Anglo Marroquino (1856), Nadir estuda a base estrutural do comércio marroquino, analisando os sistemas de pesos e medidas, as questões fiscais e alfandegárias e o modo como as questões políticas e religiosas surtiam impacto subtil nas relações estratégicas entre o Império Xerifiano e a Europa, especialmente Portugal. Tais relações comerciais, muitas vezes eram referidas como “diplomacia do pão”, expressão consagrada pela literatura especializada.

No derradeiro capítulo, Mohammed Nadir encerra a análise da saga da crescente intervenção europeia sobre Marrocos e o posicionamento português diante desse processo. As agressões estrangeiras resultarariam no estabelecimento do protetorado em 1912, acontecimento que o autor interpreta como exemplo cabal da sua agenda ao serviço do processo gradual de colonização. Do ponto de vista lusitano, a partilha de Marrocos entre França e Espanha significava que o refúgio das suas intenções de manter a influência portuguesa no país teria de ser direcionada para uma diplomacia cultural memorialista e um serviço consular limitado às pretensões dos comerciantes do ramo da pesca e dos naturalizados remanescentes.

Perante tais elementos torna-se evidente que a obra em apreço, da autoria de Mohammed Nadir é uma referência historiográfica incontornável para os estudiosos das relações exteriores de Marrocos no período moderno, em especial do posicionamento português diante da partilha imperialista norte-africana.

Além de defender uma tese original, Mohammed Nadir empenhou-se

em fazer do seu livro um repositório de dados fundamentais para a pesquisa sobre a diplomacia marroquina entre o século XVIII e o estabelecimento do protetorado (1912), proporcionando a tradução e citação de trechos de bibliografia pouco usual nas obras de referência que já estão estabelecidas no mercado.

A partir do seu contexto de formação, Nadir apresenta a perspectiva marroquina sobre temas, problemas e personagens bem conhecidos pelos especialistas na área: a família Colaço, a atuação de Mohammed Bargash, a Conferência de Madrid, a questão dos protegidos, e as aproximações portuguesas aos olhos norte-africanos. O seu ponto de vista sobre a participação dos judeus de Marrocos no processo colonial, ou “marroquinos de confissão judaica”, na expressão do autor, torna esta obra incontornável aos pesquisadores sobre a diáspora desta comunidade. Além disso, a abordagem do tratado anglo-marroquino (1856) que abriu o país às inversões estrangeiras como momento de viragem na soberania xerifiana soma-se aos outros pontos fortes desta obra como contribuição relevante para a historiografia das relações internacionais de Marrocos.

Apesar de ser uma obra que se constitui a partir da metodologia da longa duração, é nas delimitações temáticas e não nas delimitações temporais, que Mohammed Nadir sugere ao leitor interessado novos caminhos para pesquisa a partir do tema nela desenvolvido. Ao conhecer mais sobre a perspectiva portuguesa sobre o processo de avanço do imperialismo europeu sobre Marrocos, logo vem à mente outros atores internacionais, como o Brasil, os Estados Unidos e a Alemanha, cujas perceções não foi possível analisar nesta obra.

Fica claro, neste livro, o muito que ainda havia, para conhecer sobre as relações diplomáticas entre Portugal e Marrocos, sobretudo a partir da visão dos próprios documentos marroquinos. Não há dúvida, portanto, sobre a utilidade da obra de Mohammed Nadir para um conhecimento mais sólido e descentrado da lógica académica eurocêntrica sobre a formação do Sistema Internacional contemporâneo.

LUCAS DE MATTOS MOURA FERNANDES

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História

professorlucasfernandes@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-1705-977X>



FRANCO, José Eduardo (dir.); BRAGA, Isabel Drumond (coord.) (2023). *História Global da Alimentação Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates, 608 pp., ISBN: 978-989-644-755-7.

A alimentação tem sido, nos últimos anos, um campo de crescente interesse para a historiografia cultural, económica e social, revelando-se uma lente privilegiada para a compreensão das dinâmicas identitárias, dos processos de globalização e das formas de poder. Nesse sentido, a obra *História Global da Alimentação Portuguesa*, desenvolvida por José Eduardo Franco e Isabel Drumond Braga, apresenta-se como um contributo ambicioso e multifacetado para a compreensão da história de Portugal através das práticas alimentares, explorando não apenas o que se comia, mas também como, porquê, com que simbolismo e com que consequências sociais, económicas e culturais.

O volume reúne contributos de diversos especialistas de várias áreas, desde as humanidades às ciências sociais, propondo reconstituir o percurso histórico da alimentação em Portugal, desde os tempos antigos até à contemporaneidade, adotando uma perspetiva simultaneamente diacrónica e transnacional. Ao invés de organizar o conteúdo por períodos estanques ou apenas por produtos, os autores optaram por uma abordagem que cruza temas estruturantes com momentos-chave da história portuguesa. Assim, os capítulos exploram questões como os sistemas de produção e distribuição alimentar, os rituais e práticas sociais associados à mesa, as desigualdades no acesso ao alimento e o papel do comer na construção das identidades culturais. Esta abordagem temática permite identificar permanências e ruturas, mostrar como certos padrões alimentares se enraizaram, adaptaram ou desapareceram consoante os contextos históricos, políticos e ecológicos. Longe de levar a cabo um olhar centrado exclusivamente no espaço nacional, o estudo evidencia as múltiplas interações globais que moldaram os hábitos alimentares portugueses, ou seja, desde as influências mediterrânicas e atlânticas até à profunda marca deixada pela expansão ultramarina e pelas trocas interculturais com África, Ásia e América.

O livro revela também como o território português foi, ao longo dos séculos, um espaço de confluência de produtos, técnicas, crenças e sabores, que resultaram num sistema alimentar híbrido, permeável a influências externas, mas também capaz de gerar formas próprias de apropriação cultural. Neste sentido, o estudo responde à proposta de uma história global, não eurocêntrica, que reconhece a interdependência dos mundos e a dimensão relacional das práticas humanas, incluindo as alimentares. Ao fazê-lo, contribui também

para desestabilizar as narrativas essencialistas ou nostálgicas sobre a “tradição gastronómica portuguesa”, mostrando que esta é, na verdade, o resultado de séculos de circulação, adaptação e conflito.

Entre os principais méritos da obra destaca-se a articulação entre escalas, por outras palavras, local, nacional, imperial e global, que permite pensar a alimentação como uma prática situada, mas também como um fenómeno de circulação. A análise da introdução de produtos como o açúcar, o milho, o tomate, o cacau, o chá ou a batata no território português revela com clareza essa dinâmica de trocas e transferências culturais que caracterizou os períodos da expansão e da colonização. O açúcar, por exemplo, inicialmente cultivado na Ilha da Madeira e depois no Brasil, não só se tornou um bem de consumo e prestígio nas mesas europeias, como também sustentou um sistema económico baseado na escravidão e na monocultura. O tomate e a batata, originários da América, foram gradualmente incorporados à dieta europeia, transformando profundamente a culinária popular e camponesa portuguesa, embora nem sempre com aceitação imediata. A batata, em particular, enfrentou resistências culturais antes de se afirmar como alimento de base.

O cacau e o café, ambos com raízes africanas e americanas, chegaram a Portugal através das redes coloniais e comerciais e passaram a marcar profundamente os hábitos de consumo urbanos, ganhando lugar nas casas de elite e, mais tarde, nos espaços públicos como cafés e pastelarias. Já o chá, com origem asiática, sobretudo da China e da Índia, teve um percurso distinto, inicialmente associado à medicina e depois à sociabilidade feminina nos salões aristocráticos, antes de se vulgarizar entre os estratos médios. A obra destaca também a circulação inversa: produtos e técnicas culinárias portuguesas que se expandiram para outras regiões do mundo, como o uso da carne de porco e do bacalhau seco e salgado, a doçaria conventual, ou ainda o pão de trigo, que foi implantado em regiões tropicais mesmo onde não era tradicionalmente cultivado. Este duplo movimento, ou seja, de apropriação e de difusão, inscreve a alimentação portuguesa numa lógica histórica de intercâmbios assimétricos e de interdependência cultural que a obra consegue captar com rigor e sensibilidade. Ao abordar estes alimentos em concreto, o livro evita cair na tentação de celebrar uma falsa harmonia multicultural, ao invés sublinhando as desigualdades, violências e assimetrias que atravessaram as redes alimentares globais. O prato português, tal como o conhecemos hoje, é apresentado como resultado de múltiplas camadas históricas, onde se cruzam sabores de povos colonizados, práticas impostas, adaptações locais e resistências culturais. A alimentação, longe de ser um domínio apenas doméstico ou neutro, surge aqui como um campo político e histórico de primeira ordem.

Do ponto de vista metodológico, a obra valoriza a interdisciplinaridade, convocando saberes da história económica, da antropologia, da etnografia, da arqueologia e até da medicina e da nutrição. Esta abertura epistémica é reforçada pela diversidade das fontes mobilizadas, que vão desde tratados médicos e receitas antigas a relatos de viagem, documentação administrativa e fontes iconográficas. Essa riqueza de materiais permite que os autores explorem não apenas o que se comia, mas também os discursos em torno do comer, as práticas associadas, os interditos religiosos, os regimes de género e classe, e ainda os imaginários culturais que a alimentação ajudou a construir. Outro aspeto digno de nota é o modo como a obra resgata dimensões frequentemente marginalizadas da história alimentar portuguesa, como o papel das mulheres na preparação e transmissão dos saberes culinários, a importância da alimentação na experiência da pobreza e da exclusão, ou os usos simbólicos do jejum e da abstinência em contextos religiosos. Estes elementos revelam uma preocupação com a dimensão ética e política da história, aproximando a obra de correntes recentes da história social e da micro-história cultural.

Em síntese, a História Global da Alimentação Portuguesa é uma obra inovadora e necessária, que propõe uma leitura alternativa e inclusiva da história de Portugal através da alimentação. Ao explorar a centralidade cultural, económica e simbólica do comer e do beber, o livro contribui para desconstruir a ideia da alimentação como fenómeno marginal ou trivial, revelando antes a sua potência explicativa e a sua capacidade de refletir transformações mais amplas no tecido social e cultural. A alimentação surge aqui não apenas como um espelho dos contextos históricos, mas como uma força ativa na construção do mundo social: molda práticas quotidianas, consolida hierarquias, alimenta imaginários e traduz sistemas de poder e resistência. O prato português, tal como é apresentado nesta obra, não é o resultado de uma essência imutável, mas sim de processos históricos complexos, marcados por encontros, trocas, conflitos e adaptações.

Neste âmbito, o livro inscreve-se numa linha de investigação comprometida com a crítica das narrativas nacionalistas e com a valorização da diversidade cultural e da interdependência entre os povos. Trata-se de uma obra que convida a repensar a história de Portugal a partir das suas margens, geográficas, sociais e simbólicas, e que devolve centralidade a vozes e experiências frequentemente silenciadas, como as dos povos colonizados, das mulheres e dos grupos subalternizados. Além disso, a sua dimensão pedagógica é evidente: ao tornar acessível um conjunto amplo de conhecimentos rigorosos, fundamentados em fontes variadas e metodologias interdisciplinares, oferece instrumentos valiosos para a renovação do ensino da História e da cidadania.

nia crítica. É, por isso, uma leitura indispensável não apenas para estudiosos da cultura e da sociedade, mas também para todos os que se interessam por entender como os sabores se entrelaçam com a memória, a identidade e o poder, e como a mesa pode ser, também, um campo fértil para fazer e pensar história.

CÁTIA TEIXEIRA

Universidade do Porto, Faculdade de Letras

catia.teixeira90@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8445-3060>



FERRARA, Bartolomeo da (2024). *Tractatus predicandus in ciuitate pestilenciata*. Giovanni Paolo Maggioni (ed.). Firenze: Edizioni del Galluzzo, 304 pp., ISBN 978-88-9290-316-6.

Plague treatises became *best-sellers* throughout the Second Plague Pandemic. In Europe, hundreds were written after April 1348, when the Catalan physician Jacme de Agramont composed the first known one, eager to help prevent the arrival in Aragonese lands of the disease that was then ravaging the Central Mediterranean. The advent of printing, from the second half of the 15th century on, created new conditions for this spreading, and plague treatises were always a safe editorial choice. With so many works surviving, what makes one specific plague treatise among all the others worth critical editing and publication today as a relevant, representative—but simultaneously unique—example of its kind?

This text, critically edited by Giovanni Paolo Maggioni and enriched by introductory studies by Chiara Crisciani, Tommaso Duranti and by the editor himself, was produced by a Dominican friar and inquisitor, Bartolomeo da Ferrara, while plague was devastating Ferrara, in 1424. As the editor stresses, it goes beyond the usual explanatory, prophylactic, or therapeutic plague treatise, adopting the structure of a medical text to produce a theological (although not apocalyptic or penitential in tone) dissertation in times of pestilence, using medical vocabulary within a sustained utilitarian metaphor. Despite the interest in its content, this treatise did not achieve widespread dissemination, was never previously printed and survived in a single manuscript until now. This way, its interest lies entirely in its content and not in the study of the influence it may have had on its readers.

The three introductory chapters account for half the length of the present edition. In the approximately fifty pages occupied by the first one, Tommaso Duranti offers the context of production of the edited text, studying plague outbreaks and human reaction to them in the cities of Ferrara, Padua and Bologna in the 15th century. As Duranti demonstrates, plague historiography has usually shown less interest in 15th-century outbreaks because they lost their ‘novelty’ when compared to the 14th-century waves and lacked the continental impact and/or narrational dramatism that the 1300s and some early modern outbreaks had or assumed. Tommaso Duranti exposes the context of production of Bartolomeo’s treatise while studying the 15th-century plague, the evolution of 15th-century sources documenting plague in that area of Italy, the works of a half-dozen other authors on plague – all of them with

different backgrounds and agendas – and the approach of local authorities, revealing the spatial, temporal, and cultural context in which Bartolomeo da Ferrara wrote.

The second study, written by Chiara Crisciani, moves from the environment and the context to Bartolomeo da Ferrara himself. Collecting his biographical data, the author reviews the Dominican preacher's broader body of work, which extends beyond the *Tractatus*, dissecting his work as a whole. The themes and *auctoritates*, which form the basis on which the preacher author builds his treatise receive here the expected attention. Starting from the structural options, which show that it is fair to question whether this is truly a treatise, or if the definition of this original work should somehow be challenged or at least nuanced (something that the author does on his own, with digressions into terms such as *opusculum*, *tractatus* or *sermo*), one wonders whether the text could constitute a sermon in itself. Crisciani suggests that this treatise may have worked as a *summa* of previous preachings by the author, offering a 'textbook' for composing sermons during times of plague.

Built on a Thomist foundation and enriched with a broad range of theological, astrological, and medical knowledge, as well as plenty of biblical extracts, the treatise does not, however, mention an extended list of authorities in any of these domains. The result is not a collection of sermons, but a treatise explaining causes and offering 'spiritual medicine', useful on an individual level, but focused on the collective—a community, in this case the city of Ferrara—while providing ample material for preachers undertaking the difficult task of preaching in a time of plague. Offering rational explanations, consolation and spiritual solutions, where the *materia medica* appears literally and metaphorically, it never loses the focus on the *natural origin* of everything, God and his will, true origin of every corrective or penitential pestilence, consequence of abundant and grave sins. Chiara Crisciani contextualizes the production of Bartolomeo da Ferrara among the authors of plague sermons in 15th-century Northern Italy, complementing the medical context provided by the study of Tomasso Duranti and completing the panorama of plague writing at that time and region in a wider comparative way between healers of the body and those of the soul and emphasising the *spiritual medicine* that precedes all physical evaluation or intervention behind the argument of Bartolomeo.

The last and shortest introductory chapter, by Giovanni Paolo Maggioni, editor of the text, discusses the unique features of the sole surviving manuscript and the challenges of editing it in this volume. Although surviving

in a single manuscript, the codex is not an autograph. While not in itself a problem, the challenge lies in the copyist's limited knowledge of written Latin, which contains errors that comparison with Bartolomeo's other works reveals were not his. Questions around the structure of the tractate, as well as cited sources and respective authors, are equally included.

These three chapters offer essential critical support for the reader of the edited text. A dense *opus*, complex in structure and argument, the whole volume represents an opportunity fully seized, allowing all potentially interested specialists—plague historians, theologians, sermon scholars, medical historians, and others—to access an important and hitherto little-publicised source, even when the focus of research is not, from the outset, the philological study of the form, or the history of the thought it contains.

Editing this treatise is therefore an opportunity to reach and study a text produced in a time when plague became a frequent, but not a domesticated phenomenon. Populations struck by the disease feared it in its familiarity—maybe even more than the surprised 14th-century populations that faced the same problem in superlative ways. The mobilization of an entire literate elite, much broader than the medical milieu itself, demonstrates how the plague—although a recurrent and frequent phenomenon in the 15th century—continued to represent a source of disruption with each new outbreak. It required the intervention of physicians, preachers, and civic authorities: those who sought to heal bodies, those who cared for souls and those who worked to preserve social order and everyday life until normalcy could return. The intellectual tensions between those who sought the healing of bodies, and those who accused the former of neglecting spiritual health, demonstrated that all of them were familiar with the main medical theories about the origin and the fight against the plague. It was the focus on the body or soul that separated both.

This critical edition is not isolated in its purpose. Our own recent pandemic context increased the awareness of epidemic phenomena of the past and the opportunities for medical historians to recover and bring many important texts to the present. In the last few years, texts with similar motivations, produced in very different contexts, were finally made available to the public in accessible and scientifically robust editions¹. This critical edition

¹ To mention only two cases, I would like to point out *A Peste de Hamburgo. Tratado breve da sua natureza e causas*, a 1596 text by the Portuguese-Jewish physician Rodrigo de Castro wrote in Hamburg and published in a critical bilingual (original Latin and Portuguese) by the Portuguese publisher Afrontamento, in 2021, edited by Bernardo Mota, Cristina Santos Pinheiro and Gabriel A. F. Silva, and *Merits of the Plague*, a 15th-century text by Islamic scholar and poet Ibn Hajar al-Asqalani, edited by Joel Blecher and Mairaj Syed and published in 2023 in the prestigious collection Penguin Classics.

is a strong example of how to do it, hopefully leading the way to the edition of other still-unknown or scarcely accessible manuscripts containing plague treatises.

ANDRÉ FILIPE OLIVEIRA DA SILVA

Universidade de Évora, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades

andre.f.oliveira.silva@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0223-8314>



BARNETT, Eleanor (2024). *Leftovers: A History of Food Waste and Preservation*. London: Bloomsbury Publishing, 384 pp., ISBN: 978-1-8032-8157-5.

O desperdício alimentar constitui, atualmente, uma das questões mais urgentes no debate sobre sustentabilidade, alterações climáticas e equidade no acesso à alimentação. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), cerca de um terço de todos os alimentos produzidos globalmente são desperdiçados, com sérias consequências ambientais e sociais. Como sublinham Eleanor Barnett e Katrina Moseley num editorial recente da *Global Food History* (2023), sabemos ainda pouco sobre como as sociedades do passado conceberam, geriram e representaram os resíduos alimentares. Apesar da crescente atenção mediática e política ao desperdício alimentar, a abordagem histórica desta problemática continua pouco desenvolvida, ainda que a história da conservação e do reaproveitamento de alimentos tenha inspirado várias publicações, como por exemplo, *Waste Not, Want Not: Food Preservation from Early Times to the Present Day* (WILSON 2008). A maioria dos estudos existentes tende a privilegiar análises sociológicas, ambientais ou de políticas públicas, deixando para segundo plano a investigação das representações e práticas históricas associadas aos excedentes alimentares. É precisamente neste contexto que se insere a obra *Leftovers: A History of Food Waste and Preservation*, de Eleanor Barnett, publicada em 2024, constituindo um dos primeiros estudos sistemáticos dedicados à história do desperdício alimentar ao longo dos últimos cinco séculos no Reino Unido.

A autora, historiadora e especialista em história da alimentação, doutorou-se pela Universidade de Cambridge, e tem privilegiado o estudo das relações entre religião e práticas alimentares no contexto das reformas religiosas na Época Moderna, com destaque para os casos inglês e italiano. Presentemente é investigadora na Universidade de Cardiff, no País de Gales.

Com base numa ampla variedade de fontes, que incluem, entre outros, literatura culinária e manuais de economia doméstica, diários, publicidade, regulamentos e legislação, Barnett oferece-nos um estudo interdisciplinar que cruza história social, alimentação, género, tecnologia e sustentabilidade.

O ponto de partida da análise centra-se no período Tudor (1485-1603) destacando práticas de reaproveitamento de alimentos e o uso de técnicas de conservação ancestrais, como a fumagem, a fermentação, a salga, o recurso ao açúcar ou ao vinagre, que foram a garantia da sobrevivência em tempos de escassez. São apresentados alguns exemplos de receitas da época, desde as mais

comuns como a confecção de doces, geleias e picles – e outras, que à luz dos hábitos da atualidade, não associamos de imediato à preservação alimentar, como por exemplo, uma simples empada de carne.

Conforme refere a autora, desperdiçar alimentos representava uma ofensa não só à boa gestão doméstica, mas também à providência divina, pelo que a preservação dos alimentos e o controle do desperdício refletiam os valores religiosos e as normas sociais vigentes. Nesta perspectiva os desperdícios alimentares apresentam-se como evidências históricas capazes de revelar, tal como os objetos mais “nobres” da mesa, os significados atribuídos à comida em cada época.

A historiadora realça como a gestão dos “restos” variava consoante o estatuto social: nas casas aristocráticas, as sobras podiam ser redistribuídas como expressão de generosidade, afirmação do estatuto e da responsabilidade social; entre as classes populares, a reutilização respondia essencialmente a imperativos de subsistência. Esta abordagem nem sempre é acompanhada por uma discussão aprofundada acerca das fontes utilizadas. Barnett menciona uma multiplicidade de documentos históricos, deixando por esclarecer os critérios de seleção ou a representatividade dos mesmos, o que pode limitar a generalização de certas conclusões, especialmente no que se refere a comportamentos das camadas populares.

Ao longo do século XVIII e, sobretudo, do século XIX, a análise concentra-se nos avanços tecnológicos que transformaram profundamente a relação da sociedade com os alimentos. A Revolução Industrial trouxe inovações como as conservas enlatadas, a refrigeração mecânica e a pasteurização, tecnologias que prolongaram a durabilidade dos alimentos e viabilizaram uma logística de distribuição em larga escala global. Contudo, a autora salienta que tais inovações geraram, simultaneamente, uma crescente desarticulação entre o consumidor e o produto, abrindo portas à intensificação do desperdício. Esta leitura crítica da modernidade está atenta às ambivalências dos discursos sobre o progresso iniciados com a industrialização, que, por um lado, celebravam a conservação eficiente e, ao mesmo tempo, banalizavam a obsolescência programada dos produtos alimentares.

A análise do período entre guerras e das campanhas de racionamento durante os conflitos mundiais revela-se particularmente interessante, ao evidenciar o modo como o Estado britânico instrumentalizou os alimentos e, em especial, os resíduos alimentares, como recursos estratégicos. A autora demonstra que, em contexto bélico, o controle do desperdício deixou de ser apenas uma prática doméstica ou moral para se tornar uma questão de mobilização nacional.

Barnett inscreve a questão do desperdício alimentar num quadro mais alargado de representações culturais e práticas sociais. Desde o período vitoriano, o ato de poupar comida passou a ser entendido como um sinal de virtude doméstica e de respeitabilidade burguesa. As mulheres, sobretudo da classe média, foram investidas de uma responsabilidade moral pela gestão eficiente dos recursos. A autora demonstra como tais discursos reforçaram papéis tradicionais de género e instituíram práticas de administração do lar, sendo frequentemente veiculados por obras de economia doméstica, como o célebre *Mrs Beeton's Book of Household Management*, que logo na abertura deixa claro que “waste of all kinds should be most sternly repressed” (BEE-TON 1861: 2).

O livro aborda igualmente os debates da atualidade sobre sustentabilidade e responsabilidade individual. Barnett critica a tendência contemporânea de culpabilizar os consumidores, ignorando fatores estruturais como a pressão publicitária, a regulamentação, a etiquetagem, a rigidez dos prazos de validade e até a própria organização dos supermercados, adotando uma perspetiva próxima da ecologia e da sociologia do consumo. Neste contexto, o distanciamento crescente entre o consumidor e a produção alimentar conduz, simultaneamente, à perda de conhecimentos sobre os alimentos e à falta de confiança na avaliação sensorial da sua qualidade, uma competência que, durante séculos, foi indispensável à gestão da disponibilidade alimentar.

A escrita de Barnett é fluida e documentada, adequando a leitura a públicos muito diversos. A estrutura cronológica, com capítulos organizados por períodos históricos bem definidos, facilita o acompanhamento da narrativa. A inclusão de ilustrações como excertos de receitas ou panfletos publicitários enriquece a leitura. Para o público especializado destaca-se ainda a articulação teórica com a literatura de referência, que sustenta o enquadramento conceptual da obra e que está refletida na extensa bibliografia apresentada.

Leftovers constitui uma contribuição relevante para os estudos históricos da alimentação e da cultura material. A análise de longa duração, permite observar a persistência de determinadas lógicas estruturais associadas ao desperdício alimentar, enquanto evidencia inovações e ruturas. É um livro que se destaca pela originalidade do tema, clareza da exposição e pertinência social.

Bibliografia

- BARNETT, Eleanor e MOSELEY, Katrina (2023). “Food Waste and Sustainable Eating in Historical Perspective”. *Global Food History*, 9, 3, 221-224.
<https://doi.org/10.1080/20549547.2023.2258014>
- BEETON, Isabella (1861). *Mrs Beeton's book of household management*.
<https://archive.org/details/b20392758/page/2/mode/2up>
- WILSON, Anne (ed.) (1991). *Waste not, want not: Food preservation from early times to the present day*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

SANDRA FERNANDES MORAIS

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

sfernandesmoraes@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2860-612X>



RIBEIRO, António Vitor (2024). *O “Tien” feito carne: os Jesuítas e a formação do “cristianismo chinês”*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 424 pp., ISBN: 978-989-26-2662-8.

António Vitor Ribeiro, doutorado em História Moderna pela Universidade de Coimbra, fez publicar em dezembro de 2024 uma obra que se assume como produto de um projeto de investigação de longa data, apoiado pelo governo de Macau. Ela versa sobre os diálogos estabelecidos entre a religião católica e o contexto sociocultural chinês durante os séculos de proselitismo jesuítico no Império Celeste.

Ribeiro sustentou o seu trabalho numa pesquisa arquivística de fôlego, avultando a consulta dos volumes documentais da fecunda coleção “Jesuítas na Ásia” da Biblioteca da Ajuda, em Lisboa. Através dela, o autor logrou avaliar algumas tesselas do complexo mosaico que foi a evangelização católica na China Ming/Qing, materializando um estudo que, sem pretensões de síntese, se revelou sensível ao exame das aproximações do discurso missionário às mundividências popular e letrada chinesas, radicadas na espiritualidade local. Aproximações estas que Ribeiro entendeu encapsular no conceito de “tradução”.

O “*Tien*” *feito carne* pode ser dividido em duas partes. A primeira, correspondente ao capítulo inaugural do livro, apresenta um enquadramento do apostolado na China. Nela foi elaborado um levantamento histórico-filosófico dos principais atores e ocorrências daquilo que Ribeiro designou o “primeiro século sino-jesuítico” (p. 20) – expressão remanescente, para o caso japonês, do “século cristão” de Charles Boxer (1951) e do “século namban” de João Paulo Oliveira e Costa (1993).

No entanto, esta reflexão inicial levanta alguns problemas para o leitor especializado. O emprego irrefletido do termo “acomodação” (ou *accommodatio*, como recorrentemente surge na literatura) insere Ribeiro numa convenção historiográfica que tem vindo a ser criticada por conduzir os investigadores a sobrestimações anacrónicas das adaptações cristãs às realidades locais, invocadoras dos conceitos de “inculturação” e “sincretismo”¹.

Além disso, ao considerar-se essas adaptações como “imagem de marca das missões jesuíticas por todo o mundo nos séculos XVI e XVII”, como recentemente escreveu M. Antoni Ucerler (2022: 95), tende-se a apontar para uma singularidade intrínseca à atuação da Companhia de Jesus capaz de reduzir as posturas das demais congregações religiosas a uma irresolúvel infle-

¹ Para uma reflexão crítica do termo “acomodação”, ver, por exemplo: ARANHA 2010 e FRIEDRICH 2024.

xibilidade nas interações com as populações autóctones. Realidade que mais se evidencia em análises das tensões entre os missionários.

Por outro lado, Ribeiro enfatizou estratégias missionárias jesuíticas voltadas para a conversão do imperador. A elite letrada e administrativa mereceu, de facto, a atenção dos religiosos, em especial por se reconhecer que o prestígio social dos eventuais convertidos e a proteção por eles conferida aos missionários poderiam revelar-se fatores de legitimação e expansão da missão, para mais se esta contasse com o apoio da autoridade suprema do território.

Contudo, importa clarificar que isso não significou que os jesuítas tivessem materializado uma conversão religiosa direcionada desde o topo social até à sua base, em que à cristianização do primeiro se seguiria necessariamente a da última. Nem implicou, ao contrário do que propôs Claudia von Collani (2019), que os inicianos tivessem visado a evangelização dos níveis mais elevados da sociedade chinesa, ficando a cargo dos frades mendicantes a doutrinação dos estratos populares. A própria análise das origens sociais dos convertidos chineses na missão jesuítica, feita em obra editada por Nicolas Standaert (2001: 386-393), revelou a predominância de indivíduos provenientes de estratos sociais mais modestos e iletrados, contrariando essas posições.

A segunda parte da obra engloba os restantes oito capítulos, seis deles dedicados aos diálogos entre a religião católica e um conjunto de atores e agregados sínicos e os últimos dois devotados ao cruzamento de quadros mentais chineses e cristãos na experiência espiritual dos convertidos.

Aqui, é digna de nota a reflexão sobre as posturas dos imperadores face aos religiosos europeus e à fé que procuravam propagar. Desde as possibilidades de conversão de Chongzhen até aos interesses estratégicos de Yongzhen que ditariam a proscrição do cristianismo, Ribeiro colocou a descoberto as múltiplas facetas do relacionamento missionário com o topo da hierarquia política chinesa. Esta avaliação sai robustecida pela subsequente exploração da figura dos letrados e das ânsias espirituais e intelectuais por detrás do seu relacionamento com os religiosos, bem como pela análise do papel dos eunucos na receção do cristianismo nas altas esferas da sociedade sínica.

Igualmente assinalável é a exploração da convivência do catolicismo com outras religiões na China. Através do seu desdobramento, Ribeiro conseguiu revelar as sobrevivências de práticas exorcistas e de automutilação de raiz taoista no quotidiano cristão e o modo como uma imagem subversiva e perversa da fé católica foi gradualmente construída pelos nativos a partir de comparações com determinadas “seitas”, julgadas perturbadoras da ordem estabelecida.

Na reflexão de Ribeiro, sobressai, ainda, o exame de relatos jesuíticos acerca dos sonhos e visões dos convertidos sínicos, situados entre modelos locais de valoração e as molduras conceptuais cristãs. Perante isto, o autor apresentou o plano onírico como domínio propício à resolução de conflitos interiores e à legitimação da ação individual. Eis, porventura, um filão interpretativo do qual futuras pesquisas poderão extrair mais argumentos para a demonstração da personalidade histórica da população batizada, sublinhada nestas últimas décadas pela historiografia.

Por último, deve aludir-se à incursão do autor pela ritualística chinesa tendo por base a célebre querela dos ritos chineses, em torno dos limites da adaptação do catolicismo a certos traços socioculturais da região. Pese embora o cuidado de Ribeiro em expor alguns dos alicerces teológicos e políticos desta contenda, construídos ainda na Europa, não deixa de causar estranheza a preterição da consulta de fontes provenientes de outras congregações religiosas, nomeadamente as ordens mendicantes, assaz interventivas na querela. Este facto surge em claro prejuízo de um trabalho que, por essa razão, pende inevitavelmente para a consideração de uma perspetiva única, a da Companhia de Jesus, na análise do fenómeno.

Sem embargo, este é um livro que cumpre a missão de ponderar as tipologias de contacto da religião católica com o complexo contexto chinês no qual se procurou integrar, distinguindo-se no panorama historiográfico pela estruturação da análise e pelo olhar minucioso sobre os fundos da Biblioteca da Ajuda.

Consequentemente, *O “Tien” feito carne* revela-se útil para os leitores interessados pela história da expansão global do catolicismo no período moderno e pelos diálogos interculturais a ela associados.

Bibliografia

- ARANHA, Paolo (2010). “Sacramenti o saṃskārāḥ? L’illusione dell’accommodatio nella controversia dei riti malabarici”. *Cristianesimo nella Storia*, 31, 621-646.
- BOXER, C. R. (1951). *The Christian Century in Japan: 1549-1650*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press; Cambridge University Press.
- COLLANI, Claudia Von (2019). “The Jesuit Rites Controversy”, in Ines G. Županov (ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*. New York: Oxford University Press, 891-917.

- COSTA, João Paulo Oliveira e (1993). *Portugal e o Japão: o século namban*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- FRIEDRICH, Markus (2024). “Accommodation”. *Historical Interactions of Religious Cultures*, 1, 1, 146-170.
- STANDAERT, Nicolas (ed.) (2001). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- UCERLER, M. Antoni J. (2022). *The Samurai and the Cross: The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan*. New York: Oxford University Press.

GUILHERME MIGUEL MENDES DE SOUSA

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

guisousa160@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9408-1427>



FARNSWORTH, Corey (2024). *Atlantic Crossroads in Lisbon's new golden age, 1668-1750*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 228 pp., ISBN: 978-0-271-09886-9.

Cacey Farnsworth é professor assistente em História na Brigham Young University (EUA), e doutorado pela Universidade da Flórida, com a tese intitulada: “Atlantic Lisbon: From Restoration to Baroque Splendor”. No livro aqui em análise, Farnsworth retomou as pesquisas sobre a cidade de Lisboa. As investigações pretéritas do autor têm-se focado na história familiar, ibérica e na história atlântica.

Este livro está organizado em cinco capítulos, precedidos de uma introdução e encerrado com uma conclusão. A estrutura interna assume a configuração característica de um trabalho acadêmico. Cada capítulo começa com a exposição dos fatores que serão analisados e uma conclusão que resume cada parte. O autor engendrou uma exposição e explicação acessível e clara dos conteúdos, não sendo necessário um conhecimento prévio relevante antes de ler a obra. Ela é autossuficiente e autoexplicativa.

Na Introdução, Farnsworth descreve a evolução da história atlântica, de que Lisboa é um exemplo, sublinhando como aquela história foi marcada pela criação e destruição de comunidades como resultado de dinâmicas de circulação de pessoas, culturas, bens e ideias. Explicita traços relevantes de Lisboa no período da União Ibérica, a perda de monopólios comerciais para os holandeses e ingleses, considerando que as Guerras da Restauração foram o período de viragem do império português para o Atlântico. Neste ciclo, Lisboa transformar-se-ia no principal centro do comércio imperial atlântico português, dinâmica que se acentuou nos reinados de D. Pedro II e D. João V. A partir desta contextualização justificou o foco no contexto atlântico e na análise das influências atlânticas na cidade: “Simply put, this book demonstrates the prominent role of the Atlantic world in Lisbon” (p. 1). Contudo, vincou que Lisboa não estava isolada de influências extra-europeias e locais. Um dos problemas desta abordagem é precisamente a negligência destas influências para explicar as mudanças que ocorreram em Lisboa. A Introdução incorpora ainda uma útil caracterização de Lisboa na fase subsequente às mencionadas Guerras da Restauração, 1668-1750. Farnsworth explicou também que usou fontes heterogêneas, segundo ele nunca antes usadas.

O primeiro capítulo da obra focou-se na análise das influências da população de origem africana em Lisboa. A viragem para o Brasil ditou um maior foco na compra de pessoas escravizadas para este território ultramarino, tanto

para as minas como para as plantações de cana de açúcar. Como resultado, a população escrava africana em Lisboa diminuiu e muitos juntaram-se em irmandades africanas (com funções de assistência social mútua em alturas de grande instabilidade socioeconómica, sendo que também eram organizações essenciais do ponto de vista da sociabilidade), irmandades essas que se multiplicaram com o crescimento da procura de escravos. Neste capítulo, Farnsworth analisou as irmandades africanas mas não mencionou que algumas corporações eclesiásticas as promoviam para integrar africanos recém-chegados à fé católica (SWEET 2007). Os escravos resistiram e adotaram outras estratégias para evitar a viagem para o Brasil, a exemplo de Grácia, uma escrava que escapou a uma transação mas que acabaria por ser vítima de um processo na Inquisição.

A população africana lisboeta cresceu através da reprodução natural no interior deste universo tendo-se assistido a um processo a que Farnsworth chamou Iberização, o qual implicou uma mistura de facetas da cultura portuguesa com a africana, assim como a discriminação baseada em razões de natureza racial. Muitos ex-escravos empenharam-se em criar condições que lhes possibilitasse casar, tendo-se apurado, a partir dos registos paroquiais compulsados, que o aumento do número de casamentos entre ex-escravos acompanhou o declínio geral da população escravizada. Neste capítulo também se demonstra como, numa fase posterior, a chegada do ouro brasileiro provocou uma ligeira subida na importação de mais escravos africanos vindos maioritariamente do Brasil, como consequência do comércio bilateral que se desenvolveu. Em virtude deste surto importador, o declínio da população de origem africana abrandou.

A posse de escravos era importante para o prestígio e estatuto dos seus detentores, daí a sua compra por nobres e comerciantes e outros setores da sociedade. O incremento do uso de escravos resultou num maior contacto destes com a população. Como forma de destacar a influência africana na demografia da cidade, o autor assinalou que, em comparação com outras urbes europeias, Lisboa teve grandes contingentes de população proveniente de África, que de acordo com os seus cálculos atingiria cerca de $\frac{1}{5}$ da população total.

No segundo capítulo, foi abordada a presença inglesa em Lisboa e a reação dos lisboetas a essa presença. Os portugueses procuraram limitar os privilégios que os ingleses granjearam com as Guerras da Restauração, que levaram a uma série de tratados entre Portugal e a monarquia britânica. Nesta altura, os britânicos sentiram-se atraídos pelo comércio brasileiro com a descoberta do ouro, fator que teria levado a Inglaterra a assinar os tratados.

D. João V, ciente do êxodo da riqueza brasileira do reino, promulgou uma série de medidas que exemplificam os limites impostos pelos portugueses aos comerciantes ingleses, como a proibição de navios estrangeiros aportarem no Brasil. Os tratados estabelecidos marcam a viragem para o Atlântico Sul após a Restauração e foram assinados pela necessidade portuguesa de ter um aliado forte para fazer face à expansão holandesa e à oposição espanhola. Como Farnsworth explica, sem grande originalidade: “The need for a powerful ally who could defend Portugal and its Atlantic interests from both Spanish reprisal and Dutch expansion was the driving force behind a series of lopsided treaties between the two countries” (p. 40). Como resultado destas dinâmicas surgiu em Lisboa uma relevante comunidade britânica. Estes benefícios acabaram por estar na base de tensões entre a população local e os ingleses que ficaram sujeitos a violência e discriminação pela população e autoridades, embora seja importante assinalar que existiram outros aspetos conflituosos, provocados por, nomeadamente, comportamentos dos ingleses interpretados pelos portugueses como extravagantes e sobranceiros. Desta análise acerca dos comerciantes ingleses, decorre uma questão que só poderia ser respondida com uma abordagem mais global e não apenas focada em Lisboa: “Que tipo de alterações poderá ter havido no império britânico para explicar a atração pelo comércio com o Brasil?”. O aumento do número de protestantes em Lisboa também estimulou um proselitismo católico, utilizando, por vezes, estratégias bastante violentas como o rapto de crianças inglesas, o que acabaria por ser parcialmente aprovado por D. João V. Os exemplos de famílias inglesas que tiveram os seus filhos raptados ajuda a perceber os efeitos sociais negativos que as estratégias de conversão podiam ter. No plano da sociabilidade, também houve alterações, com o círculo social da aristocracia portuguesa a abrir-se aos diplomatas e comerciantes estrangeiros. Do ponto de vista da economia expositiva deste livro, as medidas económicas prosseguidas no tempo de D. João V e mencionadas neste capítulo poderiam ter sido tratadas no capítulo quatro relativo às alterações económicas ocorridas em Lisboa. No mesmo plano, este capítulo poderia ter-se focado nos conflitos sociais entre portugueses e ingleses remetendo as querelas religiosas para o capítulo três, que englobaria a reação religiosa (não só inquisitorial) às influências religiosas protestantes e crenças religiosas africanas, tendo em conta que o título do terceiro capítulo é: “Keeping Lisbon Catholic”.

No terceiro capítulo, foi tratada a forma como a Inquisição procurou manter a uniformidade religiosa na capital. Segundo o autor, na segunda metade do século XVII, a maioria dos comerciantes ativos em Lisboa era cristã-nova. Aliada a este fator, houve uma ascensão social e política destes comerciantes

devido ao investimento no comércio brasileiro e à suspensão temporária da aplicação da pena de confisco de bens por parte da Inquisição. Estas dinâmicas, segundo o autor, teriam feito crescer o sentimento anti-cristão-novo. Tendo em conta a discriminação e perseguição que os cristãos-novos sofreram, muitos, em linha com comportamentos de diáspora usuais, acabaram por sair de Lisboa. Este êxodo agravou a dependência de agentes comerciais estrangeiros, assim como a quebra das manufaturas. O êxodo foi mais significativo no tempo de D. João V, quando a Inquisição investiu na perseguição de um número significativo de comerciantes cristãos-novos originários do Brasil, impulso que o autor atribui à penúria de recursos financeiros do Tribunal, no seio do qual teria nascido a convicção de que a descoberta de ouro e de diamantes na América portuguesa era uma oportunidade. O capítulo trata ainda do aumento da repressão inquisitorial sobre práticas religiosas africanas que se vulgarizaram. No que toca aos ingleses, a ação inquisitorial foi mais contida, embora tenha contribuído para a tensão religiosa na cidade. A chegada de escravos africanos provenientes de colónias inglesas foi fortemente vigiada pela Inquisição, segundo o autor. Neste contexto, a Inquisição confiscou uma série de navios ingleses com a justificação de que nenhum súbdito da coroa portuguesa seria levado para fora do reino e se afastaria da fé católica. O Santo Ofício até retinha escravos africanos, pertencentes a ingleses, que se convertiam ao catolicismo: “At times, enslaved Africans owned by the English converted and were protected by the Inquisition as they worked alongside the Portuguese in the city” (p. 92).

O quarto capítulo, foca as alterações económicas que ocorreram em Lisboa. Num contexto de queda dos preços do açúcar nos mercados internacionais e de maior dependência de capital estrangeiro e fuga dos comerciantes cristãos-novos, o Conde de Ericeira concebeu um plano manufatureiro para Lisboa e outras regiões do reino. A política adotada incluía a contratação de especialistas estrangeiros e outras medidas como a desvalorização monetária e um conjunto de leis sumptuárias, tendo o autor analisado o seu efeito positivo em algumas indústrias, embora, de modo geral, elas tenham falhado devido à falta de produção doméstica. Outros fatores ditaram o falhanço da política manufatureira, como a ausência de oferta a perpetuar o *deficit* comercial. Tal como Farnsworth explica: “Despite the Count of Ericeira’s and Pedro II’s best efforts at providing and promoting domestic alternatives, they could not meet demand, and the trade imbalance continued” (p. 106). O autor assinala também, através da análise das remessas das frotas brasileiras, que uma quantia considerável do ouro brasileiro era direcionado para privados. Esta abordagem com dados quantitativos é adequada para analisar fatores

económicos. Nesta conjuntura de decadência económica houve uma maior emigração para o Brasil, que levou a uma maior extração de ouro brasileiro, possibilitado pela maior disponibilidade de recursos humanos que emigraram para aquela parte do império. Consequentemente, houve falta de mão de obra para a agricultura em Portugal, o que impulsionou a importação de bens alimentícios. Houve clero bastante ativo na exploração do ouro brasileiro, chegando a envolver-se no problemático contrabando de ouro, como se verificou no Convento Carmelita da cidade de Lisboa. Esta dependência do ouro brasileiro e de manufaturas estrangeiras acabaram, segundo o autor, por impedir o desenvolvimento de uma burguesia forte e de um sistema económico baseado no capitalismo mercantil, limitando o próprio absolutismo real. Ou seja, na ótica de Farnsworth estes fatores condicionaram o absolutismo de D. João V.

No último capítulo, a análise assumiu um viés mais político, e escrutinou-se o uso do ouro brasileiro para o desenvolvimento do absolutismo e a sua manifestação na cidade. Aqui se defende que as receitas coloniais resultantes da expansão do comércio e da descoberta de metais preciosos no Brasil teriam permitido acelerar a centralização política, bem como o controlo da Inquisição, ou até avanços na educação e artes mecânicas, de que seria exemplo a instituição da Real Academia de História. D. João V, limitou o papel das cortes e da nobreza (relegada a um papel consultivo). Farnsworth, tal como outros historiadores, defende que o absolutismo de D. João V era limitado, por ser apoiado, pelas receitas provenientes do Brasil e com uma dependência grande da Inglaterra no que toca aos têxteis, acabando por ser politicamente independente no plano interno, mas diplomática e politicamente dependente do estrangeiro para garantir a integridade do reino e do império. A afirmação da autoridade de D. João V, ao contrário de outros monarcas europeus, teria passado pela transformação urbanística e arquitetónica do centro imperial com vista ao seu aformoseamento, funcionalidade e higienização. No entanto, vários planos foram abandonados devido à falta de fundos. A instrumentalização da Igreja Católica e a imitação da corte papal, por exemplo, também foram relevantes para D. João V, sendo o uso da religião um fator de distanciamento de outras monarquias absolutas. Outras mudanças ocorreram na moda da nobreza, com a adoção de cânones franceses e desejo de ostentação que se alargou para o clero e burguesia, assim como novas formas de sociabilidade.

A comparação com outras monarquias absolutas permitiu realçar a influência atlântica em Portugal e em particular em D. João V. Este tipo de comparação com o cenário europeu, usada também no capítulo dois, ajuda

a realçar a atlantização de Lisboa. O autor refere que as primeiras tentativas de centralização ocorreram com D. Pedro II. Tem-se alguma dificuldade em perceber se são as primeiras tentativas no período em análise (1668-1750), mas de qualquer forma, é importante realçar que as dinâmicas de centralização têm raízes na Idade Média, sendo que em Portugal, o primeiro plano coerente de reforço do poder régio ocorreu com D. Afonso II (OLIVEIRA 2023), vislumbrando-se ainda várias medidas de centralização e reforço do poder régio desde D. João II ou D. Manuel I.

Esta obra consiste numa análise multifacetada da influência atlântica em Lisboa. Apesar de alguns lapsos pontuais e limitações da abordagem para perceber as alterações que ocorreram em Lisboa, trata-se de um livro útil, mas que não acarreta grandes novidades empíricas, reciclando, em geral, dados já conhecidos pela historiografia.

Bibliografia

- OLIVEIRA, António Resende de (2023). “A formação do território”, in João Gouveia Monteiro e António Resende de Oliveira, *Portugal Medieval. Do Condado ao Império (1096-1495)*. Lisboa: Tribuna da História, 43-71.
- SWEET, James H. (2007). “O catolicismo africano no mundo português”, in James Hoke Sweet, *Recrutar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 225-253.

PEDRO RIBEIRO

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

pedrodavidgarciaaribeiro@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-7402-2805>



SWEET, James H. (2025). *Mutiny on the Black Prince: Slavery, Piracy, and the Limits of Liberty in the Revolutionary Atlantic World*. Oxford: Oxford University Press, 264 pp., ISBN: 9780197692721.

Em *Mutiny on the Black Prince*, James H. Sweet constrói a sua análise em torno de um episódio paradoxal: o navio negreiro *Black Prince*, após um motim a bordo, em 1768, foi rebatizado pelos marinheiros como *Liberty*. Partindo do contraste entre a palavra escolhida e a realidade de um navio concebido para o comércio de pessoas escravizadas, o autor procura compreender os limites da liberdade no Atlântico dos finais do século XVIII, onde violência e escravatura coexistiam com vozes e práticas emancipatórias. Fruto de uma investigação empírica rigorosa, apresentada numa narrativa acessível, a obra, publicada pela Oxford University Press, em janeiro de 2025, propõe-se como um contributo relevante tanto para a história atlântica como para os crescentes e imperativos debates contemporâneos sobre memória e reparações históricas.

Nos capítulos 1, *Masters of Ships*, e 2, *Blunt Tars*, Sweet apresenta dois mundos em contraste. O primeiro, dominado por importantes mercadores, como John Fowler e James Laroche Jr., revela como o tráfico negreiro serviu de plataforma para a acumulação de riqueza e ascensão social, conseguindo penetrar em redes políticas que ligavam o comércio aos órgãos políticos decisórios. O mais flagrante de todos eles foi o parlamento britânico. Em contrapartida, os marinheiros que compunham a tripulação do *Black Prince*/*Liberty* surgem como produto da precariedade laboral. Pertencentes às camadas mais baixas da ordem social, o embarque num navio negreiro resultava mais da necessidade do que do seu livre arbítrio. Apesar de descrever estas realidades de forma detalhada, o autor, compreensivelmente, dada a natureza das fontes de que dispôs, privilegia a análise dos mercadores e dos circuitos comerciais. A experiência dos marinheiros, não obstante o facto de ser enriquecida nas notas finais pelos contributos historiográficos contemporâneos, não assume um papel central na análise. Surge, antes, como elemento narrativo, fundamental para a explicação das tensões sociais que precederam o motim, numa escolha metodológica que privilegia os mercadores e os circuitos comerciais como eixo interpretativo principal.

Os capítulos 3, *The Politics of the Sea*, e 4, *Old Calabar*, passam a centrar-se, respetivamente, nas redes mercantis que sustentavam o tráfico de escravos africanos e nas dinâmicas locais desse comércio na costa africana. No terceiro capítulo, Sweet descreve a integração vertical dos negócios – do cobre às

armas, dos tecidos ao crédito – mostrando como o tráfico de seres humanos escravizados era um empreendimento racionalizado, mas assente em práticas coercivas de recrutamento e na inexperiência de capitães como William Hawkins, ou na brutalidade de Edmund Brown que, com o auxílio do cirurgião do navio, assassinou o terceiro piloto Matthew Bailey. Já em “Old Calabar”, o foco recai sobre a complexa rede de rivalidades internas que modelava o comércio negreiro no litoral africano. As elites nativas, com particular destaque para as casas Duke e Robin, disputavam, entre si, um papel proeminente no trato de escravizados com os mercadores britânicos que, por sua vez, também não eram imunes a intrigas. Ora, este panorama conflituoso, a partir do qual se regulava o tráfico de escravos, culminou no massacre de 1767, episódio que consolidou a ascensão da comunidade mercantil de Liverpool, em detrimento da sua rival, Bristol. Centenas de pessoas faleceram nesta disputa pela hegemonia comercial, num evento que se tornou crucial para compreender a violência estrutural que enquadrou o motim subsequente deflagrado a bordo da embarcação. Sweet sublinha que o tráfico de escravos não resultou apenas da coerção europeia, mas também da exploração de intrigas pré-existentes nas comunidades africanas, intencionalmente amplificadas por mercadores europeus. A limitação, aqui, está na própria natureza das fontes: as vozes africanas aparecem sobretudo através de registos coloniais, não alcançando, por isso, autonomia plena.

É nos capítulos 5, *The Black Prince*, e 6, *Liberty?*, que se encontra o cerne da narrativa construída por Sweet, com a descrição do motim a bordo e a transformação do navio em *Liberty*. Reconstituindo o processo com recurso a documentação variada, desde registos jurídicos da metrópole portuguesa, documentação proveniente do Brasil e das colónias britânicas do Norte da América, à correspondência entre os mercadores britânicos, o autor destaca o papel de figuras como Thomas Austin e Phillip Thompson, personagens centrais na revolta encetada em alto mar. A liberdade invocada pelos tripulantes amotinados era paradoxal. Enquanto visavam escapar à exploração da sua força de trabalho, permaneciam ancorados na lógica do tráfico e da hierarquia de comando no interior dos navios. Após deporem o capitão e oficiais do *Black Prince*, os marinheiros emularam o mesmo modelo hierárquico, elegendo um capitão e novos oficiais. Como enfatiza Sweet, até nos momentos de maior rebeldia, a rotina marítima exigia estruturas organizacionais que pressupunham a existência de um comando, ao qual os tripulantes revoltosos não conseguiram escapar. Apesar da riqueza documental e da capacidade de entrelaçar micro-história com dinâmicas estruturais, estes capítulos pecam pela escassa dimensão comparativa. Seria relevante, por exemplo, situar o

motim do *Black Prince* num quadro mais amplo, relacionando-o com outros episódios já estudados de rebelião marítima no Atlântico.

O capítulo 7, *Diplomacy*, dirige o olhar para Lisboa, onde os amotinados enfrentaram longos processos judiciais e se tornaram objeto de disputas diplomáticas entre Portugal e Inglaterra. Sweet utiliza a documentação portuguesa de forma eficaz, revelando como a questão da jurisdição foi marcada pela impotência da coroa e da justiça portuguesa perante os interesses mercantis e diplomáticos britânicos. O processo, prolongado por sucessivos adiamentos, mostra como os comerciantes ingleses, na ótica do autor, reflexo da extensão informal dos desígnios políticos britânicos, conseguiram transformar mecanismos jurídicos em instrumentos de pressão política, ao mesmo tempo que Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal, procurava, com êxito limitado, afirmar a soberania e independência jurídica da coroa portuguesa. À semelhança dos capítulos anteriores, uma abordagem comparativa mais sistemática que averiguasse ainda a conduta de mercadores dos demais impérios com peso no comércio negreiro, teria enriquecido esta análise.

No oitavo capítulo, *Afterlives*, o autor reavalia as trajetórias dos principais agentes envolvidos, mostrando como as vidas de Fowler e Laroche refletem destinos contrastantes do capitalismo atlântico. Enquanto Laroche destruiu a herança familiar e terminou falido, Fowler consolidou um império mercantil, investindo os lucros do tráfico em bancos, seguros, transportes e obras públicas, numa acumulação que, segundo Sweet, não se limitou ao plano individual. As contrapartidas financeiras do seu envolvimento no tráfico de escravos institucionalizaram-se em estruturas económicas e políticas, funcionando como motor invisível da Revolução Industrial. Na conclusão, o autor adverte que essa prosperidade conseguiu-se à custa do perecimento de milhares de africanos e marinheiros, simplesmente reduzidos a números em registos contabilísticos.

No conjunto, *Mutiny on the Black Prince* é uma obra de grande mérito historiográfico, que alia investigação documental original a uma narrativa clara e envolvente. A sua principal virtude reside no cruzamento de um episódio micro-histórico, a sublevação no *Black Prince*, com uma análise estrutural mais ampla, que procura indagar as consequências (in)visíveis do tráfico negreiro britânico, sem negligenciar a dimensão humana dos episódios. As limitações – a menor integração das vozes africanas, o tratamento relativamente secundário da experiência marítima e a ausência de uma comparação sistemática com outros impérios – não diminuem a importância do livro, antes sugerem linhas de investigação a desenvolver. Ao reconstruir a trajetória de um navio

negreiro transformado em embarcação pirata, Sweet assinala as contradições da modernidade atlântica e convida a repensar o lugar da liberdade num mundo outrora alicerçado na escravidão.

PEDRO MIGUEL SILVA

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

Pedromsilva29@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-1761-2131>



GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco; ALFARO PÉREZ, Francisco José (2024). *Vidas tuteladas. Familia, orfandad y dependencia en la España Moderna*. Gijón: Ediciones Trea, S.L., 307 pp., ISBN 978-84-9044-652-2.

Coordenada por Francisco García González e Francisco José Alfaro Pérez, a obra “*Vidas tuteladas: Familia, orfandad y dependencia en la España moderna*” tem como principal objetivo contribuir para o avanço do conhecimento das relações de dependência derivada da orfandade, mas também das minorias e desigualdades de género, incorporando informações sobre instituições e entidades jurídicas que atribuíam os vínculos de tutela, curatela, adoção ou acolhimentos na sociedade espanhola da Época Moderna. A este objetivo junta-se o de perceber as dinâmicas familiares, assim como de compreender as estruturas e dinâmicas sociais que se aplicavam nestes casos. A imagem da capa deste livro, uma pintura de Nikolaos Gyzis, intitulada *Abuelo y nieto*, pode representar o ato de cuidar ou zelar de uma criança, o que teria que fazer até ao momento em que atingisse a sua maioridade.

O primeiro capítulo, intitulado “Tutela y adopción en España. Leyes, cambios y prácticas (siglos XVIII y XIX)”, com autoria de Raquel Medina Plana tem como objetivo analisar a evolução dos conceitos e instituições de adoção e tutela, nos séculos XVIII e XIX, marcada pelos conceitos de desamparo, guarda e cuidado, que se desenvolveram na transição de dois modelos jurídicos muito diferentes, praticamente opostos. Para isso, Plana utiliza os regulamentos jurídicos assim como os formulários notariais, nos quais se baseiam os manuais do direito civil no século XIX. Conclui, então, que a tutela, que no Antigo Regime assumia um carácter marcadamente patrimonial, com o decorrer dos séculos, aproximou-se da adoção, ligada à filiação, com a transição para o modelo liberal, no século XIX, ocupando o lugar do cuidado de menores desamparados, afastando-se a adoção do quadro jurídico em finais do século XIX.

De seguida, Francisco José Alfaro Pérez e José Antonio Salas Auséns, no capítulo “Tutela y orfandad. Entre el fiero y la práctica en Aragón y Navarra (siglos XVI-XVIII)”, pretenderam fazer uma análise comparativa sobre a gestão da tutela e a orfandade nestes territórios, analisando a teoria jurídica e a sua aplicação prática. Segundo os autores, encontram-se características próprias nos diferentes territórios. Nos de Navarra observa-se uma maior influência do direito romano, onde a maioridade era atingida aos 12 ou aos 14 anos, ao invés dos 7 anos, tendo estes jovens curadores até aos 25 anos de

idade. Já nos de Aragão, a curatela terminava aos 20 anos, podendo esta idade variar de acordo com a estipulação testamentária. Conclui-se, então, que apesar de terem contextos jurídicos semelhantes, as práticas locais impactavam estas relações, resultando em respostas diferentes a contextos semelhantes.

O terceiro capítulo deste livro “Tutelados y tutores en la España centro-meridional. Parentesco, patrimonio y ciclo vital a mediados del siglo XVIII”, escrito por Francisco García González e Carlos Vega Gómez, analisa o perfil dos menores sob tutela, assim como o perfil dos seus tutores e curadores, através da análise de dados como a família, a idade e a análise do seu património. Primeiramente procuram perceber qual a proporção de menores sob tutela relativamente ao espaço, compreendendo a proporção no contexto à época. Procuram, depois, analisar qual a idade dos menores sob tutela e dos seus tutores, chegando à conclusão de que a faixa etária predominante entre os primeiros era a dos 14 aos 19 anos, e de 40 aos 49 anos de idade entre os segundos, havendo um maior número de mulheres. Parte-se, então, para a análise de diversas informações como as de parentesco ou outra de natureza distinta, permitindo a conclusão de que quem mais ocupava a posição de tutor eram as mães e os pais, seguidos pelos tios, assim como as atividades económicas que os tutores desempenhavam, e o património que administravam. Informações deveras importantes para dar a conhecer as desigualdades vividas nesta região.

Segue-se, com autoria de Francisco Hidalgo Fernández, o capítulo “Emociones, intereses y dependencias. Menores, madres y maternidades ante la tutela y curatela en las familias del artesanado platero del sureste peninsular (siglos XVIII-XIX)”. Aí analisa os três conceitos utilizados no título do capítulo, utilizando como fontes testamentos, identificando a tendência de afetos e desafetos e constatando que os conceitos de emoções, interesses e dependências, faziam parte do comportamento social. Firmando-se nas mesmas fontes asseverou ainda que os membros familiares mais próximos dos órfãos ocupavam os lugares de tutores, destacando-se a mãe no cumprimento desse papel, concluindo então que, o afeto das mães pelos filhos era imutável.

O quinto capítulo, da autoria de Antonio Irigoyen López, “Frente al desamparo: clero secular, parentesco y protección en la España moderna com algunos ejemplos de Murcia” trata, através da análise de documentação variada, onde se incluem testamentos, do comportamento do clero no que diz respeito às crianças órfãs. É possível perceber que existia alguma atuação por parte do clero, especialmente na criação de casas para recolhimento de órfãos, ou de hospitais. Apoiavam ainda as moças órfãs, de uma forma distinta, criando obras pias que tinham como objetivo sustentar o seu dote de casa-

mento. Podiam, também, acolher órfãos nas suas próprias casas e, em certos casos, administrar os seus bens, ocupando os papéis de tutor ou de curador. O autor conclui então que os membros do clero apoiavam crianças em situação de orfandade, o que era mais usual quando eram suas parentes, especialmente nos seus estudos, podendo estes órfãos, mais tarde, chegar mesmo a ocupar cargos eclesiásticos.

A este capítulo segue-se o sexto, “Infancia tutelada. Familia y asistencia en el arzobispado de Toledo en la Edad Moderna”, de Alfredo Rodríguez González, que tem como objetivo mostrar a forma como as crianças sob tutela eram tratadas no território do arcebispado de Toledo. De forma bastante detalhada, Rodríguez González explica os diversos contextos e identifica os diferentes tipos de tutela: a tutela testamentária, a tutela legítima e a tutela dativa, assim como explora a situação dos expostos no sistema de assistência. Como aí se demonstra, se os órfãos não tivessem algum familiar que pudesse assumir este encargo, eram entregues ao Hospital de Santa Cruz, sendo criados por uma mulher que era paga, primeiro, para os amamentar e, depois, para os criar, até aos sete anos de idade. Assim, são apresentadas as condições de vida destas crianças, ainda mais dificultadas do que a maioria da população.

O sétimo capítulo, de autoria de María José Ortega Chinchilla e Raúl Ruiz Álvarez, “Una aproximación a los prohijamientos en el Hospital Real de Caridad de Guadix (siglo XVIII)”, começa com a apresentação de um estado da arte sobre a questão da “infancia abandonada”, seguida pela distinção dos conceitos de “prohijamiento” e “adopción”, como modo de introduzir o que de seguida será explorado. O caso aqui descrito é o dos expostos de Andaluzia, no século XVIII, explicitando os casos de Sevilha, Granada, Jaén e Málaga, assim como no Hospital Real de Caridad de Guadix. No que diz respeito a este hospital, constatou-se um número elevado de crianças que foram adotadas nessa instituição, não havendo distinção no que diz respeito ao número de crianças adotadas por sexo. Utilizou-se, também, neste capítulo o *Calastro de Ensenada*, que permitiu traçar o perfil socioeconómico das casas e famílias que acolhiam estes expostos.

A dotação de órfãs, brevemente mencionada acima, é explorada no capítulo de autoria de Sara Barrios Díaz, “Dotar huérfanas en las islas Canarias. La obra pía de Pedro Núñez de Jaén (1682-1758)”, cujo objetivo principal é analisar a proteção da vida virtuosa das órfãs durante a transição para a idade adulta, através da atribuição de dotes, que podiam ser constituídos por jóias, propriedades ou dinheiro. É-nos mostrado, primeiramente, o número de órfãs que constituía a população de Santa Cruz de la Palma. As obras-pias,

a que recorriam muitas vezes os membros do clero eram fundamentais para estas mulheres órfãs alcançarem o estado matrimonial. É neste contexto que a autora explora o exemplo da obra-pia instituída por presbítero Pedro Núñez de Jaén.

No antepenúltimo capítulo da obra, intitulado “Tutelas cruzadas. Hijas, hermanas, esposas y madres atrapadas en la red familiar (Barcelona, siglos XVII-XVIII)”, Mariela Fargas Peñarrocha aborda o conceito de “tutelas cruzadas”, explorando os casos das tutelas exercidas para com as mulheres, de forma a simplificar os conceitos e mostrar a sua influência ao longo dos diversos momentos das suas vidas. Usando como exemplo o caso da cidade de Barcelona, a autora atesta a forma como as mulheres passavam por diversos momentos de tutela com quem partilhavam laços familiares e que se cruzavam com outras, em diferentes momentos da sua vida e evolução etária, social, moral, etc. Assim, demonstra as diversas tutelas sobre elas exercidas, desde a do pai, a do irmão mais velho e, mais tarde, do seu marido, assim como a forma como isso influenciou o percurso de vida de uma mulher.

“La minoría de edad castellana del Antiguo Régimen. El conflicto en la práctica de la tutela familiar” é o décimo capítulo desta obra, com autoria de Máximo García Fernández, que tem como objetivo mostrar a repercussão da morte dos pais na sociedade do Antigo Regime. A esta acresce a influência que a escolha dos tutores responsáveis por estes menores tinha na vida em sociedade e na cultura na comunidade castelhana, assim como no património destes menores, administrado *pro outrem* até o atingir da maioridade.

A obra termina com o décimo primeiro capítulo, de autoria de Isabel M.^a Melero Muñoz, intitulado “«Si fuese menor en edad»: mayorazgos, herderos tutelados y conflictividad en Andalucía (siglos XVII-XVIII)”. Aí pretende-se compreender a influência dos curadores através das funções que desempenhavam, assim como os conflitos existentes entre os curadores e os membros das famílias dos menores, com o objetivo de compreender a complexidade da vida quotidiana e da relação dos menores que sucediam com os que influenciavam a sua vida familiar e social, através de documentação jurídica.

Este livro, que pretende conhecer mais profundamente os menores que se encontravam sob tutela de curadores, permite compreender diversos aspetos da sua vida na Espanha da Época Moderna, assim como a influência que sobre eles exerceram os membros do clero, os seus curadores e mesmo as respetivas famílias. Aqueles que as leis consideravam desprotegidos contavam com a influência dos que eram nomeados para os acompanhar durante a sua vida, destacando-se, por exemplo na gestão do seu património. Também

neste âmbito o livro em apreço representa um contributo importante, já que tratou, também, de explicitar o sistema e os trâmites que definiam o futuro dos menores tutelados, até ao momento em que atingiam a maioridade.

INÊS TENREIRO BERNARDO

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

inestbernardo@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0007-1650-4894>



BRAGA, Isabel Drumond e BRAGA, Paulo Drumond (coord.) (2024). *Reis, aristocratas e burgueses. O mundo das cartas privadas (Portugal, séculos XVII-XX)*. Lisboa: Edições Colibri, 323 pp., ISBN: 978-989-566-453-5.

Reis, aristocratas e burgueses. O mundo das cartas privadas (Portugal, séculos XVII-XX), coordenado por Isabel Drumond Braga e por Paulo Drumond Braga, publicado em outubro de 2024, pela Edições Colibri, é uma obra coletiva, estruturada em oito capítulos, da autoria de outros tantos autores, quase todos nacionais. Estamos perante um livro que reúne estudos de caso, organizado cronologicamente, em que a correspondência, sobretudo a privada, produzida por indivíduos de diferentes grupos sociais, com destaque para elementos da família real e da alta nobreza, foi utilizada como fonte principal para o estudo das práticas quotidianas, bem como das emoções e dos sentimentos no Portugal da Época Moderna e do período contemporâneo, em concreto, no intervalo cronológico compreendido entre 1643 e 1945, posto que a esmagadora maioria dos textos respeite aos séculos XIX e XX.

Após uma breve nota de apresentação, o volume abre com um capítulo da autoria de Francisco Pardal, intitulado “Família e quotidiano na correspondência de e para D. Maria (1643-1693), filha de D. João IV”. Ao analisar a correspondência privada (já publicada) dessa figura, que viveu a maior parte da vida num convento, embora sem nunca professar, Francisco Pardal destaca a figura do 1.º duque de Cadaval, como sendo a pessoa mais próxima dessa mulher. Depois de esclarecer sobre os diversos assuntos tratados nas cartas, o autor centra-se nas emoções perceptíveis nas mesmas, bem como sobre os aspetos estruturais da correspondência enviada e remetida por D. Maria, a única ilegítima reconhecida pelo primeiro rei da dinastia de Bragança, que, pese nunca ter frequentado a corte, adquiriu algum protagonismo, tentando até influenciar, em carta dirigida ao duque de Cadaval, escrita, por certo, entre 1668 e 1672, a nomeação de D. Fr. Domingos de Guzmán, sobrinho da mulher de D. João IV, para bispo de Coimbra, o que não se verificou, tendo esse dominicano dirigido antes o bispado de Leiria (1677-1678) e depois o importante arcebispado de Évora (1678-1689).

No capítulo seguinte, João Pedro Gomes estuda as famosas cartas de Arthur William Costigan, pseudónimo de James Ferrier. Trata-se, como se sabe, de uma obra clássica da literatura de viagens sobre Portugal, que assumiu a forma de cartas dirigidas a um irmão morador na Grã-Bretanha, publicada pela primeira vez em Londres, em 1787, com o título *Sketches of Society and Manners in Portugal*. Em “Paisagens alimentares de Portugal nas cartas de Arthur William Costigan

(1778-1779)”, João Pedro Gomes revisita essa obra, confrontando-a e fazendo-a dialogar com outras fontes e com estudos diversos, abordando, entre outros aspectos, a pesca da ostra e da sardinha no Algarve e a do salmão nos rios da região do Minho; a produção e a qualidade do vinho alentejano (assinalando encontrar-se nas referidas cartas a descrição mais antiga que se conhece do Vinho de Talha), do vinho do Porto e do vinho de Carcavelos; bem como a suposta existência de uma planta de chá num convento de Elvas, em 1778, trazida, de acordo com a fonte analisada, havia muitos anos do Oriente por um frade missionário, o que, a confirmar-se, constitui, de acordo com João Pedro Gomes, um dos mais antigos registos da produção de chá em Portugal.

Em “A ‘muito extraordinária viagem’ do 2.º marquês de Pombal com a corte para o Brasil, a sua viuvez, vida e morte no Rio de Janeiro: um olhar a partir da correspondência familiar (1808-1812)”, terceiro capítulo do livro, João Bernardo Galvão Teles debruça-se, sobremaneira, sobre as cartas que aquele titular da nobreza dirigiu à viscondessa de Mesquitela. Ao estudar essa epistolografia, redigida no Rio de Janeiro, para onde aquele aristocrata partira, em novembro 1807, quando da transferência da corte portuguesa para o Brasil, Galvão Teles procura explicar como é que Henrique José de Carvalho e Melo vivenciou esse importante momento das primeiras décadas da História de Portugal. O autor chama a atenção para determinados aspetos, designadamente, para o facto de uma carta particular poder “girar” (p. 89), isto é, circular e ser lida por vários leitores; e de as técnicas de conservação existentes à época permitirem, não obstante as condições e o tempo de viagem entre Portugal e o Brasil, o envio de géneros alimentares, no mínimo inusitados, como foi o caso de uma encomenda de linguados de escabeche ou corvina, que deviam ser remetidos numa panela de barro hermeticamente fechada.

Segue-se o capítulo “A morte de um filho: dor e luto na correspondência familiar durante a primeira metade do século XIX”, no qual Pedro Urbano estuda o processo de luto da aristocracia oitocentista em Portugal, centrando a sua análise na família dos marqueses de Alorna e Assumar e na dos duques de Palmela. Ao seleccionar e analisar a correspondência que incidia sobre essa matéria, o autor procura avaliar a forma como a notícia da morte de uma criança era comunicada; os estados de espírito dos progenitores e de outros familiares; assim como o consolo e o apoio encontrados na religião (sobressaindo da leitura o papel dos confessores) e nas redes de sociabilidade familiar. Ressalta ainda a preservação da memória do falecido, aludindo a diferentes estratégias que podiam incluir o exagero das qualidades do defunto; a sua comparação com os filhos sobreviventes; a distribuição de objetos pertencentes ao extinto por alguns familiares; e a encomenda de obras de arte, onde pontificavam retratos

a óleo e esculturas; não deixando de refletir sobre a função terapêutica que a correspondência, de forma consciente ou inconsciente, assumia em semelhantes momentos de dor.

Paulo Drumond Braga, um dos coordenadores da obra, assina o 5.º capítulo, “Gostos e desgostos de um rei de Portugal: a correspondência familiar de D. Pedro V”, no qual explora um volumoso corpo epistolar, em parte inédito, remetido pelo *Esperançoso* a quatro familiares, com destaque para o príncipe Alberto, marido da rainha Vitória, que foi o seu principal correspondente; mas também ao imperador do Brasil, D. Pedro II; bem como à mãe e ao irmão de Estefânia de Hohezollern-Sigmaringen, ou seja, à sua sogra e cunhado. Através da leitura e análise dessa epistolografia, o autor aborda o quotidiano do jovem monarca, os seus gostos pessoais, o mau relacionamento que manteve com o pai e o processo de luto pela morte de familiares, com destaque para o ocorrido na sequência do passamento de D. Estefânia, apenas 14 meses depois de terem contraído matrimónio, luto que culminou com a construção de um hospital infantil inaugurado já depois da morte de D. Pedro V, que ainda hoje, como se sabe, mantém o nome daquela rainha consorte.

“Emoções e sentimentos de Maria das Neves de Bragança e Bourbon através da sua correspondência”, é o título do capítulo seguinte, da pena de Cristina Bienvenida Martínez García – a única estrangeira que figura entre os autores deste livro – que, por intermédio do escrutínio da profusa epistolografia e de outros escritos produzidos, em diversas línguas, por esta infanta portuguesa, filha legítima mais velha de D. Miguel I, que casou com Alfonso Carlos e que viveu, quer antes quer depois do matrimónio, quase toda a sua vida no exílio, procura explicar os sentimentos desta em relação a diferentes matérias, nomeadamente, familiares, políticas, religiosas e sociais, ressaltando, entre outros aspetos, que, em determinados contextos, escrever cartas não era uma opção, mas antes uma imposição, quase como um emprego a tempo inteiro: “es atroz lo que debo escribir, no hago otra cosa casi en todo el día” (p. 189).

No penúltimo capítulo, “Afetos, saudade, queixumes e quotidiano: cartas familiares de Manuel Teixeira Gomes (1913-1929)”, Maria da Graça A. Mateus Ventura explora parte das cartas trocadas no âmbito da família nuclear do sétimo Presidente da República (1923-1925). Através da correspondência selecionada, recebida, sobremaneira, da mãe das suas duas filhas e trocada com estas, mas também com o irmão e com um sobrinho, a autora revela, conforme realça no texto, uma faceta privada pouco abonatória deste político, detendo-se na relação de Teixeira Gomes com Belmira, mãe das suas filhas, as emoções e os sentimentos desta, e a relação afetiva que aquele manteve com as filhas, Ana Rosa e Maria Manuela, as quais, após a partida abrupta do pai para o autoexílio, sem

sequer se despedir da família, nunca mais o viram, ainda que tenham mantido o contacto por carta.

O livro encerra com um texto da autoria da coordenadora Isabel Drumond Braga, intitulado “‘Do seu filho muito amigo e obrigado’: o universo doméstico na correspondência familiar de Manuel de Andrade e Sousa (1939-1945)”, capítulo que resulta da análise das cartas particulares, inéditas, trocadas, durante a 2.^a Guerra Mundial, entre esse engenheiro eletrotécnico, residente na companhia da mulher na região Norte do país, primeiro no Porto e depois em Pedorido, concelho de Castelo de Paiva, e a sua mãe, moradora em Lisboa. A partir de copiosa correspondência, conservada em arquivo particular, a historiadora explica o quotidiano de um jovem casal com meios, interessando-se, em particular, pelo abastecimento e pela produção de víveres, pelas refeições, quer as festivas quer as quotidianas, sem esquecer a dieta infantil, bem como a conservação de alimentos, destacando a aquisição de um frigorífico, em 1942, além de outros aspetos de economia doméstica, designadamente o relacionamento com as serviçais, tudo devidamente contextualizado.

Este é um livro de leitura agradável, cuja edição, em boa hora, foi apoiada pela Fundação da Casa de Bragança, pelo Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes e pelo Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora. É também, cremos, uma publicação útil e pertinente. Desde logo porque, conforme refere Isabel Drumond Braga no seu ensaio, “em Portugal, o tratamento historiográfico da epistolografia de qualquer época, não tem sido particularmente abundante, até porque este tipo de documentos não é frequente” (p. 242). Depois porque, além de revelar novos elementos sobre figuras relevantes da História de Portugal, de permitir aprofundar o conhecimento sobre determinados grupos sociais e de evidenciar algumas das potencialidades deste tipo de fonte, cumprindo os objetivos plasmados na nota de apresentação, um contributo significativo não só para o estudo de diversos temas da vida quotidiana, tais como a criação e a educação de filhos, os hábitos alimentares ou a morte, mas também para o estudo dos sentimentos e das emoções, campo historiográfico que tem merecido um interesse crescente por parte da historiografia nacional e estrangeira.

RICARDO PESSA DE OLIVEIRA

Universidade Aberta, Centro de Estudos Globais, IECCPMA

ricardo_pessaoliveira@sapo.pt

<http://orcid.org/0000-0003-2528-6212>



Caderno Temático

Rituais Públicos e Alteridade no Império Português

ÂNGELA BARRETO XAVIER E LISA VOIGT

"Falando ElRey, lhe perguntou da saude d'ElRey": ritualização diplomática e modernidade política entre a Ásia, África e Portugal (c.1482-1502)

ZOLTÁN BIEDERMANN

Espaços contestados e práticas rituais no Nagasaki da Idade Moderna: o festival de Suwa e a procissão do *Corpus Christi*.

DAVID RIVERA MOSQUERA

Além de branco e negro: irmandade, festa e alteridade parda no Brasil colonial

MIGUEL A. VALERIO

A representação de reis estrangeiros nas festas reais portuguesas

LISA VOIGT

Presépios de várias vozes: vilancicos na Capela Real de Lisboa, 1640-1716

RODRIGO BENTES MONTEIRO E LUCAS GOMES FERREIRA

"Bailes", Danças e Contradanças nas narrativas dos rituais públicos: alteridades nas representações musicais e coreográficas ao longo do século XVIII

CRISTINA FERNANDES

Artigos

The commons in Portugal: forms of uses and governance

MARGARIDA SOBRAL NETO

O início da neutralidade portuguesa na Ásia: debate sobre a aliança luso-francesa e luso-inglesa (1669-1672)

KAREL STANEK

A regulamentação do trabalho indígena em Timor, na passagem da monarquia para a República

CÉLIA REIS

Mujeres y deporte en las revistas deportivas chilenas a principios del siglo XX

MARIA GABRIELA HUIDOBRO SALAZAR E DANIEL BRIONES MOLINA

Entrevista

The (plural) histories of international organisations. Interview with Kiran Klaus Patel

ANA GUARDIÃO E JOSÉ PEDRO MONTEIRO



CENTRO DE HISTÓRIA
DA SOCIEDADE
E DA CULTURA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

UIDB/00311/2025



Governo da República
Portuguesa

